

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA

DEPARTAMENTO DE POSGRADO DE LA FACULTAD DE  
HUMANIDADES  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA  
(ORIENTACIÓN EN ÉTICA)

TRABAJO DE TESIS

**“PAUL RICOEUR: MEMORIA Y CONCIENCIA  
HISTÓRICA”**

ALUMNA: PROF. MARCELA ZERPA

DIRECTOR DE TESIS: DR. ANÍBAL FORNARI

## INDICE

INTRODUCCIÓN.....pág. 3

### PRIMERA PARTE: NARRACIÓN HISTÓRICA Y TEMPORALIDAD

I.TEMPORALIDAD Y NARRACIÓN.....pág. 13

II.HERMENÉUTICA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA.....pág. 17

III.EL PRESENTE HISTÓRICO.....pág. 54

IV.NARRATIVIDAD, TIEMPO Y REFIGURACIÓN.....pág. 62

V.ENTRE LA MEMORIA Y EL OLVIDO, LA HISTORIA.....pág.76

### SEGUNDA PARTE: LA MEMORIA HISTÓRICA COMO ESTRATEGIA DE JUSTICIA

I.LA ESCRITURA DE LA HISTORIA.....pág. 100

II.MEMORIA Y JUSTICIA.....pág. 108

III.MEMORIA Y TEMPORALIDAD.....pág. 126

CONCLUSIONES.....pág. 130

BIBLIOGRAFÍA.....pág. 134

# INTRODUCCIÓN

## Fundamentación

La trayectoria intelectual de Paul Ricoeur atraviesa por diferentes etapas. Su producción intelectual comienza en la década de los 40' con la publicación de escritos sobre Jaspers y Marcel, etapa previa al desarrollo del gran proyecto de elaborar una *filosofía de la voluntad*; esta última es mentada por Ricoeur siguiendo una triple estructuración a la que él mismo denominará *eidética, empírica y poética de la voluntad*.

La eidética será desarrollada en su primera gran obra, "*Lo voluntario y lo involuntario*" (1950) donde, inspirado en el método fenomenológico de Husserl, intentará realizar un análisis 'eidético' de la voluntad, es decir, de las estructuras fundamentales de la voluntad pero en abstracción de la realidad del mal que afecta el obrar humano. La *empírica* tenía como objetivo introducir la realidad del mal, que había sido abstraída en la eidética, pero bajo la exigencia de un cambio de método ya que el carácter absurdo y opaco del mal no puede ser objeto de una descripción pura; el mal sólo puede ser abordado a través de los indicios reales del mal en el mundo y de un análisis de su lenguaje simbólico. "*Finitud y culpabilidad*" (1960) será sólo una introducción a la empírica de la voluntad, la cual no será continuada por Ricoeur. La *poética* concluiría el gran proyecto de la filosofía de la voluntad señalando las vías de regeneración de la voluntad que, a causa del mal, se vuelve impotente para sí misma; sin embargo, la poética nunca

será escrita aunque su temática estará implícita en obras como “*La metáfora viva*” (1975) y “*Tiempo y Narración*” (1983-85).

Con la escritura de “*La simbólica del mal*” Ricoeur descubre que para acceder a lo concreto de la mala voluntad es necesario hacer un rodeo por los símbolos y los mitos. Esto lo llevará a un cambio de su orientación inicial, centrando su investigación en la estructura simbólica general en tanto estructura lingüística y no ya en un conjunto particular de símbolos. Este ‘giro lingüístico’ conduce a una transformación de su pensamiento a la que él mismo define como ‘injerto de la hermenéutica en la fenomenología’. El *conflicto de las interpretaciones* se origina debido a que hermenéuticas diferentes pueden elaborar interpretaciones diferentes sobre un mismo conjunto simbólico.

La vía de investigación abierta por la fenomenología hermenéutica de Ricoeur instaura con precisión el problema del fracaso del proyecto de la Modernidad y, a partir de esa crítica, elabora un diagnóstico del presente en el cual la noción de *sujeto*, sea que se plantee su disolución o bien su recomposición narrativo-temporal, pasa a primer plano. Ricoeur intentará mostrar que el *yo* puede ser entendido como algo más que *sujeto cognoscente*, el *yo pienso* no constituye la verdad última, el *yo* no se reduce al sujeto del conocimiento; siguiendo a Heidegger reconocerá que el ser-en-el-mundo es anterior a la reflexión y que precede a la constitución de un *yo* entendido como sujeto que se enfrenta al mundo de los objetos. El *yo* sólo puede hallarse en sus objetivaciones: sus obras, sus acciones, sus creaciones, las cuales necesitan siempre ser interpretadas. Es así que la comprensión ontológica del *yo* sólo es posible mediante una hermenéutica de los signos en los cuales se objetiva. En esta primera fase de su

fenomenología hermenéutica, critica así no sólo a la tradición fundada por Descartes y a la fenomenología de Husserl, que pretende hallar un fundamento a los actos noéticos, sino que establece a la *función simbólica* como condición de posibilidad del yo.

A partir de la escritura de *'La metáfora viva'* (1975) comienza la segunda etapa de la fenomenología hermenéutica de Ricoeur, en la que el *símbolo* es desplazado por el *texto* como concepto central. No hay autocomprensión que no esté mediada por signos, símbolos y textos, por lo que el conflicto de las interpretaciones se da, no ya a nivel de los símbolos aislados, sino de los textos. De este modo Ricoeur redefine a la hermenéutica: de interpretación de los símbolos se convierte en la teoría de las operaciones de comprensión de sí en relación a la interpretación de textos. Al respecto dice en su *"Autobiografía intelectual"*:

*"(...) la subjetividad del lector no es más dueña del sentido del texto que la del autor. Comprenderse para el lector, es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de emergencia de un sí distinto del yo que suscita la lectura"*<sup>1</sup>.

Sin embargo, esta fascinación por el texto y el devenir texto del discurso lo conducirá finalmente a un desplazamiento del 'texto a la acción', es decir, a ese *fuera* del texto que constituye la acción humana. Hay, entonces, un desplazamiento de la hermenéutica del símbolo a la hermenéutica del texto, y de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción, que será consagrado en

---

<sup>1</sup> Ricoeur P. 'Autobiografía intelectual', Ed. Nueva Visión, Bs. As., 1997, pág. 61.

“*Tiempo y Narración*” por el análisis de la función narrativa y el reconocimiento de los límites de la misma.

“*Sí mismo como otro*” (1990) tendrá la intencionalidad de realizar un balance provisional de las indagaciones de Ricoeur acerca de la noción de *sujeto*, balance que culminará en la elaboración de una ‘hermenéutica del sí’. En oposición tanto a las ‘filosofías de la conciencia’ -que a partir de la evidencia del cogito establecen con certeza la existencia de un sujeto idéntico a sí mismo, es decir un *cogito exaltado-*, como a la crítica nietzscheana de un *cogito humillado*, Ricoeur construye en torno a la idea de ‘identidad narrativa’ una noción más integral del sujeto. En “*Sí mismo como otro*” lleva a cabo esta tarea desde una triple dimensión: gnoseológica, ética y ontológica. El sujeto se revela como un ser capaz de hallar el conocimiento de sí en los símbolos culturales, pero es presentado también como un ser pasible de imputación moral y cuya identidad se co-constituye a partir del otro.

Ricoeur elabora, entonces, **un nuevo modo de comprender la identidad humana**: desde una *hermenéutica del sí*. En el marco de esta hermenéutica, lo otro-distinto-de-sí es parte constitutiva del yo, la alteridad es parte dialéctica sin la cual no es posible la identidad; la alteridad es condición de posibilidad de la constitución ontológica de la ‘ipseidad’. Lo distinto-de-sí co-constituye el comprenderse del sí-mismo, es decir, que no es posible ‘atestar’ sobre la propia existencia sin la previa aceptación y reconocimiento de la alteridad. Así, en oposición a la identidad entendida como *ídem* –núcleo estable cuya permanencia en el tiempo se opone a la variabilidad de lo otro – se levanta el *ipse* -entendido

como la conciencia reflexiva del sí mismo que, lejos de implicar un sustrato de permanencia, se somete a su condición temporal.

Esta concepción del yo instaura un modo específico de entender la **responsabilidad ética** y la **igualdad política**. Puesto que el *otro* es el correlato mediante el cual se comprende el *sí*, la ética y la política no estarán erigidas sobre imperativos heterónomos fundados en la necesidad de defenderse del *otro* como de un extraño o enemigo, sino en la estima-de-sí y el respeto-por-lo-otro. El *sí* es responsable ante el *otro*, frente al cual tiene constantemente que responder.

Como alternativa a la concepción antropológica hobbesiana Ricoeur propone como existencial constitutivo del yo la experiencia pacífica del ‘reconocimiento’ mutuo. El *otro* como condición de posibilidad de mi existir me interpela como *rostro* y como *voz*:

*“Cuando el rostro del otro se alza frente a mí, por encima de mí, no es un aparecer que yo pueda incluir en el recinto de mis representaciones; es cierto que el otro aparece, que su rostro lo muestra, pero su rostro no es un espectáculo, es una voz. Esta voz me dice: ‘no matarás’. Cada rostro es un Sinaí que prohíbe matar”<sup>2</sup>*

Pero ¿cuál es la relación de la hermenéutica del sí desarrollada en “*Sí mismo como otro*” con la historia y con la memoria? Ricoeur señala que el ideal ético no se limita a las relaciones interpersonales sino que se extiende a las instituciones, entendidas como las estructuras del *vivir juntos* de **una comunidad histórica**, ligadas por costumbres comunes y no por reglas de coacción; las instituciones no se limitan a la instantaneidad del obrar juntos sino que se

---

<sup>2</sup> Ricoeur, P. (1996) ‘Sí mismo como otro’, Siglo XXI, pág. 373 (en adelante SMO).

desarrollan en la 'duración'; por ello las instituciones se relacionan tanto con el pasado, con la tradición, como con el futuro, con el deseo de durar y permanecer. Por otro lado, en "*Sí mismo como otro*" Ricoeur le asigna a la memoria la tarea de paliar la crisis de legitimación de la democracia:

*"No hay nada mejor que ofrecer, para responder a la crisis de legitimación, que la reminiscencia y el entrecruzamiento en el espacio público de aparición de las tradiciones que dan lugar a la tolerancia y al pluralismo, no por concesión a presiones externas sino por convicción interna, aunque ésta fuera tardía. El 'buen consejo' puede aceptar el reto de la crisis de legitimación, precisamente rememorando todos los comienzos, y todos los nuevos comienzos, y todas las tradiciones que se han sedimentado sobre su basamento"*<sup>3</sup>.

Pero el interés específico de Ricoeur por la historia queda evidenciado en dos de sus obras, "*Tiempo y Narración*" (1983-1985) y "*La memoria, la historia, el olvido*" (2000).

La idea central de "*Tiempo y Narración*" es que existe una correlación entre el carácter temporal de la existencia y la actividad de narrar una historia; el tiempo es tiempo humano en la medida en que se articula de un modo narrativo, y la narración alcanza su significación plena en tanto se constituye en condición de la existencia temporal. El tiempo es el referente del relato, cuya función es articular el tiempo para darle la forma de una experiencia humana. Respecto a la historia, la teoría de la triple mimesis que Ricoeur plantea en "*Tiempo y Narración*" constituyó

---

<sup>3</sup> Ricoeur, P., SMO, pág. 282.

un intento de mediación entre las posturas explicativas y las posturas narrativistas en historia. La triple mimesis –prefiguración, configuración y refiguración del tiempo- intenta conciliar el *carácter narrativo* con el ideal de *la búsqueda de la verdad* en historia. Así, el concepto de *trama* desempeña un papel fundamental en todo “*Tiempo y Narración*”, pues la trama es aquello que media entre el acontecimiento y el relato. La *configuración* del tiempo en la trama (mimesis 2) está antecedido y *prefigurado* por una pre-comprensión del mundo de la acción, es decir, de su carácter temporal, de sus recursos simbólicos (mimesis 1), y a su vez antecede a la *refiguración* de ese mundo de la acción que tiene lugar por la intersección del mundo del texto y del mundo del lector (mimesis 3). En “*Tiempo y Narración I*” Ricoeur intenta mostrar que por más alejado que el discurso histórico parezca estar de la forma narrativa, se encuentra vinculado a ella por una especie de derivación indirecta que puede ser reconstruida a través de una reflexión de segundo orden acerca de las condiciones de inteligibilidad del discurso histórico (mimesis 2). En “*Tiempo y Narración III*” la poética de la narración constituye una respuesta a la aporética de la temporalidad, lo cual se enmarca en el plano de la refiguración del tiempo por la narración (mimesis 3).

El interés por la historia resurge vivamente en el pensamiento de Ricoeur con la publicación de “*La memoria, la historia, el olvido*” (2000), esta vez en relación con la problemática de la memoria y la conciencia histórica. De este modo, la reflexión sobre la historia adquiere la dimensión de una reflexión ético-política, y de una reflexión sobre las relaciones entre ciencias sociales y sociedad.

Ante la discusión sobre la prevalencia de la historia o de la memoria, Ricoeur ofrece una posición conciliadora en las que ambas, historia y memoria, desempeñan un rol importante respecto al pasado. Ricoeur considera que no debe haber una subordinación sino una dialéctica conciliadora que, mediante una fenomenología de la memoria, establezca un lazo entre la historia y la memoria.

Otro gran aporte fue haber acercado la tradición filosófica y la sociología. La primera asociaba la memoria a la subjetividad, la conciencia y el conocimiento de sí, en autores como Agustín, Locke o Husserl; la segunda concebía a la memoria como proceso colectivo dentro de los marcos sociales de un grupo o comunidad. Ricoeur, a través del concepto de 'atribución' intenta superar la oposición entre conciencia interior y conciencia colectiva al relacionar a la primera con el 'vivir juntos' bajo reglas compartidas.

-----

A partir del análisis de *“Tiempo y Narración III”* y *“La memoria, la historia y el olvido”*, en el presente trabajo intentaremos analizar cuál es la modalidad relacional propia del relato histórico respecto a la verdad y, por lo tanto, en qué consiste la 'reconstrucción histórica'; ello bajo el presupuesto de que historia no es sólo la historia *narrada*, sino la vivida y sufrida por los hombres, y de que 'la conciencia histórica' implica, por tanto, no sólo 'hacer' historia sino también 'pertenecer' a la historia. Ello conducirá a reflexionar sobre la relación entre la historia, la memoria, el olvido y el perdón, y sobre el papel de los sujetos que se constituyen tanto en testigos como en narradores y lectores de la historia; como

así también a pensar si hay un *deber de la memoria* que, más allá de una epistemología de la historia o de una fenomenología de la memoria, la relacione con un imperativo de justicia, es decir, la sitúe específicamente en el ámbito ético-político. Esto es, si la memoria constituye o no una 'estrategia de justicia'.

---

### Objetivos:

#### Objetivos generales:

- Indagar acerca de la posibilidad de desarrollar una comprensión de la racionalidad histórica y acceder a una conciencia histórica crítica.
- Identificar cuál es la modalidad relacional propia del relato histórico respecto a la verdad y, por tanto, en qué consiste la 'reconstrucción histórica'.
- Examinar si existe una subordinación o una dialéctica entre memoria e historia que permita la representación del pasado.
- Relacionar los conceptos de historia, memoria, olvido y perdón, analizando el papel de los sujetos que se constituyen en testigos y en narradores de la historia.
- Pensar si hay un *deber de la memoria* la relacione con un imperativo de justicia

#### Objetivos específicos:

- Dar cuenta del 'giro práctico' en el pensamiento de Ricoeur, señalando las diferencias que establece en la relación entre pasado y la historia, entre

“*Tiempo y Narración*” y “*La memoria, la historia, el olvido*” ; diferencias que tienen que ver, por un lado, con la distinción entre hecho y acontecimiento histórico y, por otro lado, con el *desplazamiento de la huella a la narración* como nexos con el pasado. Mostraremos que ello implica también llevar a primer plano la subjetividad del historiador.

- Argumentar acerca de la importancia de desarrollar una ‘cultura de la memoria’ que implique, por un lado, la posibilidad de pensar una *teoría de la justicia como memoria* y, por otro, el ejercicio de una *política de la justa memoria*.
- Mostrar que el hilo conductor que atraviesa el análisis de Ricoeur acerca de la relación entre el pasado, la historia y la memoria, es el problema del tiempo.

En la Primera Parte expondremos las ideas centrales de “*Tiempo y Narración III*” y de “*La memoria, la historia, el olvido*” en relación a la problemática elegida para este trabajo. En la Segunda Parte intentaremos, de acuerdo a los objetivos propuestos, dar cuenta del ‘giro práctico’ en el pensamiento de Ricoeur respecto a la historia, argumentar acerca de la importancia de desarrollar una ‘cultura de la memoria’ y fundamentar por qué consideramos que el hilo conductor de las reflexiones de Ricoeur respecto a la relación de la historia con el pasado es el problema del tiempo. En las Conclusiones expondremos nuestra postura personal respecto a la problemática abordada.

# **PRIMERA PARTE: NARRACIÓN HISTÓRICA Y TEMPORALIDAD**

## **I. TEMPORALIDAD Y NARRACIÓN**

El lenguaje es el vehículo privilegiado para acceder a la comprensión de las experiencias fundamentales del ser humano. La narración, tanto histórica como de ficción, determina, articula y clarifica la experiencia temporal. Los personajes y los acontecimientos que suceden en el tiempo de todo relato, adquieren unidad de sentido y significación coherente gracias a la trama narrativa. La experiencia humana de la temporalidad se configura, entonces, en la narración; es gracias a la narración que la diversidad temporal adquiere una integración sintética.

Partiendo de este presupuesto, en "*Tiempo y narración III*" Ricoeur confronta las interpretaciones *cosmológicas* con las interpretaciones *fenomenológicas* del tiempo, planteando la existencia de un 'tercer tiempo', un tiempo específicamente humano, que sólo el relato hace comprensible a través de su actividad mimética, y que no puede ser aprehendido por el lenguaje meramente conceptual.

La identidad del sujeto es, entonces, una identidad narrativa; preguntar *quién es alguien* implica narrar sus acciones, sus obras, sus hazañas, ya se trate de individuos o de comunidades. El sujeto sólo se torna comprensible como un 'sí mismo' en la trama narrativa, que aúna la diversidad, la complejidad y el cambio temporal. El conocimiento de sí del sujeto no es, entonces, resultado de una intuición, sino de la reflexión del relato de sus obras.

Pero a partir de la identidad narrativa no es posible elaborar una ontología definitiva ni resolver las aporías de la temporalidad. Por ello, los límites de la narratividad llevarán a Ricoeur a explorar otras modalidades del discurso, otros lenguajes, otros géneros donde lo narrativo se entrelaza con lo no narrativo, a los que debe abrirse el filósofo, tal como lo expresa en las Conclusiones de *“Tiempo y Narración III”*.

### La poética de la narración

En la Introducción de *“Tiempo y Narración III”* Ricoeur aclara su intencionalidad: mostrar que la narración opera una refiguración de la experiencia temporal.

En la primera sección, titulada *‘Aporética de la temporalidad’*, analiza si la narratividad ofrece una ‘solución’ a las aporías del análisis agustiniano del tiempo, descartando explícitamente analizar el problema de la refiguración del tiempo por la narratividad desde una psicología.

Esta aporética de la temporalidad es objetada en la segunda sección por una *‘Poética de la narración’*. Allí analiza la irreductibilidad mutua de la concepción fenomenológica y la concepción cosmológica del tiempo y se pregunta por los recursos de que dispone la narratividad para intentar resolver medianamente la aporética de la temporalidad.

Aquí Ricoeur hará hincapié en la disimetría existente entre el relato histórico y el relato de ficción, en cuanto al alcance referencial y a la pretensión de

verdad de ambos géneros narrativos. Sólo el relato histórico remite a un pasado 'real', a acontecimientos que efectivamente ocurrieron. La historia no puede evitar, entonces, preguntarse por su relación con lo 'real' y por su relación con la narración. Pero Ricoeur propone no plantear ya esta cuestión desde una dimensión epistemológica que se ocupe del clásico problema de la 'referencia' -pues tal cuestión desborda el enfoque dado por la filosofía analítica-, sino desde una *dimensión hermenéutica* que aborde la cuestión de la relación de la historia con un pasado real en términos de '**refiguración**':

*“Corresponde a la hermenéutica interpretar el sentido de este objetivo 'ontológico', por el que el historiador, basándose en documentos, intenta alcanzar lo que fue y ya no es. Para decirlo en lenguaje más familiar, ¿cómo interpretar la pretensión de la historia, cuando construye su relato, de construir algo del pasado? ¿Qué nos autoriza a pensar la construcción como reconstrucción?”.*<sup>4</sup>

Entonces, en *“Tiempo y Narración III”* Ricoeur intentará, por una parte, reducir la disimetría entre historia y ficción mediante una *referencia cruzada*, a través de la cual operará una *refiguración del tiempo* por la narración. En los últimos capítulos se ocupará de la aporía de la *unicidad del tiempo*, analizando si el problema hegeliano de la totalización de la historia responde a tal aporía; aquí el término *historia* se referirá no sólo a la historia 'narrada' sino también a la historia 'hecha y sufrida' por los hombres. Con ello intentará sobrepasar el análisis de la '*intencionalidad histórica*' realizada en *“Tiempo y narración”*, que se basaba en la 'búsqueda' histórica como proceso de conocimiento.

---

<sup>4</sup> Ricoeur, Paul (2009) 'Tiempo y Narración III', Siglo XXI, Bs. As, pág. 638 (en adelante TN3).

Ricoeur aclara que el problema de la totalización histórica se relaciona con el de la *conciencia histórica*, conciencia tanto en el sentido de *hacer* historia como de *pertenecer* a la historia, y que la refiguración del tiempo por la narración sólo tendrá lugar cuando el problema de la totalización en la historia se una al de la refiguración del tiempo realizada conjuntamente por el relato histórico y el relato de ficción.

La hipótesis de Ricoeur es que la poética de la narración constituye una réplica a la aporética de la temporalidad, mediante una refiguración del tiempo por parte de la historia y de la ficción.

Hay una referencia cruzada entre la historia y la ficción de la cual sale el 'tiempo humano'; pero como este entrecruzamiento posee un 'relieve paradójico', en los primeros capítulos de 'La poética de la narración' Ricoeur mantiene las especificidades del relato de ficción y del relato histórico, para proceder luego a la tarea de entrecruzamiento de ambos.

## **II. HERMENÉUTICA DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA**

### El tiempo histórico

La hermenéutica de la conciencia histórica planteada por Ricoeur propone la consideración de un ‘tercer tiempo’, el tiempo propiamente histórico, que se despliega entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico. Hay ciertos ‘procedimientos de conexión’ que garantizan la reinscripción del tiempo vivido en el tiempo cósmico: los calendarios, los archivos, los documentos, las huellas y la sucesión de generaciones. Estos procedimientos no constituyen un problema para la práctica histórica; el historiador hace uso de estos ‘instrumentos de pensamiento’ sin interrogarse sobre sus condiciones de posibilidad. Sólo devienen un tema de debate cuando se los relaciona con la aporética del tiempo, pues es allí cuando se patentiza el carácter poético de la historia, tarea a la que no está obligado el mero historiador.

La función de estos conectores es “*verter sobre el universo las estructuras narrativas*”<sup>5</sup>, ése es el modo en que contribuyen a la refiguración del tiempo histórico.

Ricoeur comienza el análisis del tiempo del calendario realizando una importante aclaración mediante una nota a pie de página donde señala que el análisis del tiempo del calendario puede llamarse ‘transcendental’ ya que se refiere al aspecto universal de la institución del calendario; este análisis

---

<sup>5</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 783.

trascendental se distingue del análisis genético llevado a cabo por la sociología francesa de principios del siglo XX, como la de Durkheim o Halbwachs.

Hecha esta aclaración, Ricoeur conecta el tiempo del calendario con el *tiempo mítico*; el tiempo mítico constituye un 'gran tiempo' que envuelve la realidad en su totalidad, regulando el tiempo de los individuos y las sociedades respecto al tiempo cósmico. Este tiempo particular, el mítico, instauro una *escansión* del tiempo, ordenando los ciclos astronómicos, biológicos y sociales. Y es a través de los ritos, y las acciones que ellos implican, como el tiempo ordinario se sitúa en un tiempo más amplio, el tiempo mítico. El rito garantiza la correspondencia entre la periodicidad mítica y la periodicidad ritual. En el caso de que el mito se refiera a acontecimientos únicos, también el rito garantiza la correspondencia debido a la fuerza que irradian estos acontecimientos únicos sobre un tiempo que es más amplio que el tiempo ordinario; es decir, el rito no pierde su eficacia. En el caso de los acontecimientos únicos hay, entonces, una **conmemoración** y una **imitación**; en el caso de que el mito refiera a acontecimientos futuros, los ritos colaboran con una **prefiguración** y una **preparación**. Y es aquí donde puede visualizarse la importancia del tiempo mítico y de sus ritos: dentro de una hermenéutica de la conciencia histórica, conmemorar, actualizar y prefigurar son las funciones que señalan la separación del pasado como tradición, del presente como iniciativa y efectividad, y del futuro como horizonte de espera.

Las representaciones míticas han sido, entonces, parte constituyente en la institución del calendario. Ricoeur reconoce la importancia de la sociología de la religión y de la historia de las religiones en el análisis de la importancia del tiempo mítico en relación con el tiempo del calendario, pero se encarga de señalar la diferencia que el tiempo mítico tiene para aquellas y para su propio análisis del tiempo del calendario:

*“El tiempo mítico nos concierne sólo bajo explícitas condiciones limitativas: de todas sus funciones, quizá muy heterogéneas, sólo consideramos la función especulativa que concierne al orden del mundo. Del nexo operado por los ritos y las fiestas, sólo consideramos la correspondencia que instauran, en el plano práctico, entre el orden del mundo y el de la acción ordinaria. En una palabra, del mito y del rito consideramos sólo su contribución a la integración del tiempo ordinario, centrado en la vivencia de los individuos que actúan y sufren, en el tiempo del mundo trazado sobre el cielo visible. Es el discernimiento de las condiciones ‘universales’ de la institución del calendario el que guía aquí la selección que se debe operar en las informaciones recogidas de la sociología religiosa y de la historia comparada de las religiones, a cambio de la conformación empírica que estas ciencias aportan al titubeante discernimiento de la constitución del tiempo del calendario”<sup>6</sup>*

A fin de continuar su análisis sobre el tiempo del calendario como un ‘tercer tiempo’ entre el tiempo psíquico y el tiempo cósmico, Ricoeur sigue a Émile Benveniste quien en su obra *“Le langage et l’expérience humaine”* denomina al

---

<sup>6</sup> Ricoeur P, TN3, pág. 786.

tiempo del calendario como '*tiempo crónico*'. Distingue tres rasgos comunes a todos los calendarios:

1. La existencia de un acontecimiento fundador que constituye el momento axial a partir del cual se datan todos los demás acontecimientos; es el punto cero del cómputo del tiempo. Ejemplos de ello son acontecimientos como el nacimiento de Cristo, de Buda, la llegada de un determinado soberano al trono, etc.
2. La bidireccionalidad desde la cual es posible recorrer el tiempo teniendo en cuenta ese momento axial: del presente al pasado o del pasado al presente.
3. Las unidades de medida para determinar los intervalos de los fenómenos cósmicos: el día en base el intervalo entre la salida y la puesta del sol; el mes teniendo en cuenta el intervalo entre la conjunción de la luna y el sol; el año en base al intervalo de una revolución completa del sol, etc.

El tiempo del calendario tiene, pues, relación tanto con el *tiempo físico* como con el *tiempo vivido*. Benveniste toma la idea kantiana y aristotélica del tiempo como un continuo uniforme, infinito, lineal y divisible en segmentos a voluntad, a lo que Ricoeur agrega que “ (...) *en cuanto divisible en segmentos a voluntad, es fuente de instantes cualquiera, desprovistos de la significación del presente; en cuanto vinculado al movimiento y a la causalidad, implica una dirección en la relación de antes y de después, pero ignora la oposición entre*

*pasado y futuro; es esta direccionalidad la que permite a la mirada del observador recorrerlo en los dos sentidos; en este aspecto, la 'bidimensionalidad' del recorrido de la mirada supone la 'unidirección' del curso de las cosas; finalmente, en cuanto continuo lineal, entraña la mensurabilidad, es decir, la posibilidad de hacer corresponder números a los intervalos iguales del tiempo, a su vez puestos en relación con la recurrencia de los fenómenos naturales. La astronomía es la ciencia que proporciona las leyes de esta recurrencia, gracias a una observación cada vez más exacta de la periodicidad y de la regularidad del curso de los astros, en particular del sol y de la luna.”<sup>7</sup>*

Entonces, si bien es claro que la astronomía proporciona las bases para determinar el cómputo del tiempo del calendario, justamente en base a los fenómenos astronómicos, no ocurre lo mismo en cuanto al principio de la división del tiempo del calendario, que escapa al dominio de la física y la astronomía, ya que dependen del denominado 'punto cero' a partir del cual se realiza el cómputo. Se hace necesario apelar aquí a la noción fenomenológica de 'presente'; sin la idea según la cual hay un *hoy*, y a partir de él un *ayer* y un *mañana*, no se podría pensar en la existencia de un acontecimiento que inaugura una nueva era y que constituye ese 'punto cero'; tampoco se podría hablar de bidireccionalidad, ya que poder realizar un recorrido hacia atrás o hacia adelante supone la experiencia de la retención y de la protensión. Por lo tanto, en el tiempo físico no hay presente, pasado ni futuro hasta que un instante no se determine como un 'ahora', como un 'hoy'.

---

<sup>7</sup> Ricoeur, P. TN3, pág. 788.

Pero tanto el tiempo físico como el psicológico son sólo 'apuntalamientos' del tiempo crónico. La verdadera importancia la tiene el *momento axial*, que otorga una significación nueva a todos los acontecimientos, los cuales adquieren una 'posición' en el tiempo determinada por la distancia respecto al momento axial. Es este momento axial que constituye el fundamento del tiempo del calendario, a partir del cual la vida personal e interpersonal puede 'situarse', se puede hablar de la simultaneidad de los contemporáneos, se pueden fijar fechas de referencia, convocar a acciones colectivas en función de fechas determinadas, etc.

Pero ¿de dónde extrae su importancia el momento axial? Siguiendo a Benveniste dice Ricoeur que de la posibilidad de su **enunciación**. El tiempo crónico o tiempo del calendario *cosmologiza el tiempo vivido y humaniza el tiempo cósmico* gracias a la narración; el tiempo crónico se convierte, entonces, en mediador entre el tiempo vivido y el cósmico.

Queda claro entonces por qué Ricoeur considera al análisis del tiempo del calendario como 'trascendental'; se trata del análisis de las 'condiciones necesarias' que, más allá del aspecto sociológico o genético, intenta explicar estas condiciones necesarias como una mediación entre la perspectiva física y la perspectiva psíquica del tiempo. Una hermenéutica de la temporalidad requiere de una reflexión trascendental del tiempo del calendario.

-----  
El segundo conector que analiza Ricoeur es el de la sucesión de generaciones, entendida como una réplica a la antinomia que plantea Heidegger

entre *tiempo mortal* y *tiempo público*; en este sentido, la sucesión de generaciones designa la cadena de vivientes que ocupa el lugar de los muertos.

Ricoeur aclara que no se trata de abordar el tema de la sucesión de las generaciones desde el aspecto puramente biológico, con lo cual sólo se estaría hablando de una especie de 'recambio' de generaciones en términos cuantitativos. Parte de los análisis de Dilthey y Mannheim respecto a la importancia de la sucesión de las generaciones a fin considerar cuál es su significado para la historia y para el tiempo histórico.

A Ricoeur le parece importante la distinción que hace Dilthey entre pertenencia a la 'misma' generación y la 'sucesión' de generaciones. A la misma generación pertenecen aquellos contemporáneos que han vivido los mismos acontecimientos, que han sido marcados por las mismas influencias y los mismos cambios; no se trata de un mero 'nosotros' pero tampoco de una contemporaneidad totalmente anónima. La 'pertenencia' a la misma generación implica una experiencia y una orientación común. Consideradas en el tiempo, la combinación entre las influencias recibidas y las influencias ejercidas es lo que otorga especificidad a la idea de 'sucesión de las generaciones', en tanto se produce una concatenación entre la transmisión de las experiencias y la apertura a nuevas posibilidades.

Por su parte, a Mannheim le parece importante la tendencia a actuar, sentir y pensar de la misma manera entre aquellos que pertenecen a una misma generación; pero como no todos los contemporáneos reciben y ejercen las mismas

influencias, a Mannheim le parece más apropiado hablar de la 'agrupación por localización' que de una simple pertenencia a un grupo social; esta agrupación por localización es la que permite vivenciar las mismas influencias y caracteriza al 'vínculo de generación'.

Ricoeur considera que los aportes de Dilthey y Mannheim respecto a la 'pertenencia' a una misma generación son valiosos para su análisis de la *sucesión de las generaciones*. En el caso de Dilthey, la pertenencia a una misma generación constituye una estructura intermedia entre la interioridad psíquica del tiempo y la exterioridad física, a partir de la cual la historia se convierte en una **totalidad unida mediante la continuidad**. Mannheim, por su parte, comprendió la importancia de la pertenencia a una generación para la *dinámica social*: la herencia y la innovación que se suceden a lo largo de la sucesión de las generaciones.

Pero para Ricoeur el concepto de 'reino de los contemporáneos, de los predecesores y de los sucesores' de Alfred Schutz es el que constituye un verdadero aporte a su reflexión. Schutz habla de un tiempo anónimo, intermedio entre el tiempo cósmico y el tiempo fenomenológico:

*“El interés principal de la fenomenología del ser social consiste en la exploración de las transiciones que conducen de la experiencia directa del nosotros al anonimato característico del mundo social cotidiano. En este sentido, Schutz entrecruza la fenomenología genética y la fenomenología de la intersubjetividad que no quedan bien unidas en Husserl. Para Schutz, la sociología*

*fenomenológica es, en gran medida, una constitución genética del anonimato, instituido a partir de la intersubjetividad instituyente: del nosotros, experimentado directamente, al anónimo que escapa ampliamente a nuestra vigilancia. Esta ampliación progresiva de la esfera de las relaciones interpersonales directas a las relaciones anónimas marca todas las relaciones temporales entre pasado, presente y futuro. En efecto, la relación directa del yo con el tú y con el nosotros está estructurada temporalmente desde el principio: estamos orientados, en cuanto agentes y pacientes de la acción, hacia el pasado rememorado, el presente vivido y el futuro anticipado de la conducta de otro”.*<sup>8</sup>

Entonces, de la tríada pasado-presente-futuro se deriva la tríada *reino de los antecesores-de los contemporáneos-de los sucesores*, la cual constituye un tiempo anónimo que media entre el tiempo privado y el tiempo público.

Los contemporáneos comparten una *simultaneidad* de tiempo y espacio que no necesariamente implica la relación interpersonal del cara-a-cara; la contemporaneidad anónima implica una disminución de la inmediatez pero un crecimiento de las mediaciones simbólicas que requieren de la ‘interpretación’. La mayoría de los que forman parte de ‘los contemporáneos’ no poseen experiencias directas entre ellos, sólo se los ‘alcanza’ a través de las funciones que les asignan las instituciones. Aquí Schutz toma la idea tipos-ideales de Max Weber. La relación con los contemporáneos es una relación por ‘tipificación’. La imposibilidad de un compromiso mutuo con todos y cada uno de los contemporáneos es sustituida por la ‘imaginación’, y es ‘predicativa’ por naturaleza, según Schutz. La

---

<sup>8</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 796.

relación con los contemporáneos está basada en juicios interpretativos desde el conocimiento del mundo social que cada uno posee. El contemporáneo es alguien del cual sé que vivimos y 'tomamos edad' juntos pero con el cual no necesariamente tengo experiencias directas.

Pero ¿cuál es la importancia del análisis de Schutz para Ricoeur? Consiste en que **la contemporaneidad constituye una estructura de mediación entre el tiempo privado de la vida individual y el tiempo público de la historia en virtud de la ecuación entre la contemporaneidad, el anonimato y los tipos-ideales.** Sin embargo el trabajo de Schutz no puso demasiado énfasis en analizar el mundo de los predecesores y los sucesores, tal vez porque al considerar al pasado como algo acabado, concluido, también el futuro se presenta como algo absolutamente indeterminado, indeterminable. Es por ello que los análisis de Kosselleck acerca del 'espacio de experiencia' y el 'horizonte de espera' constituirán para Ricoeur un aporte más rico para su propio análisis.

Sin embargo Schutz realiza algunas observaciones respecto al mundo de los predecesores. Si bien el mundo de los predecesores es aquel donde no se puede ejercer desde el presente ninguna interacción, la contemporaneidad constituye, como se dijo, un tiempo anónimo intermedio entre el tiempo privado y el tiempo público. Un ejemplo lo constituyen las narraciones de los antepasados. Ellas abren un espacio de intersección entre la memoria de los antepasados y la memoria de los descendientes en un presente común a ambos:

*“Así se tiende un puente entre pasado histórico y memoria, gracias al relato ancestral, que opera como un ‘conector’ de la memoria con el pasado histórico, concebido como tiempo de los muertos y tiempo de lo que precede al nacimiento. Si remontamos esta cadena de memorias, la historia tiende hacia una relación en términos de nosotros, extendiéndose de forma continua desde los primeros días de la humanidad hasta el presente. Esta cadena de memorias es, en la escala del mundo de los predecesores, lo que la retención de las retenciones en la memoria individual”.<sup>9</sup>*

Pero así como en el mundo de los contemporáneos el anonimato hacía imposible hablar siempre de un ‘nosotros’, la narración ancestral necesita de la mediación muda de los *signos*, como el documento o el monumento; también estos signos son anónimos y están separados de cualquier flujo de conciencia. En ese sentido, la historia está hecha de acontecimientos anónimos.

Ricoeur realiza dos observaciones acerca de la importancia que la idea de ‘sucesión de las generaciones’ posee entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cósmico.

La primera se relaciona con la muerte. Hay una muerte privada, la de cada hombre, y una muerte pública, que refiere a la sustitución de los muertos por los vivos; y en el medio, la muerte anónima, tratada sólo de manera oblicua por el historiador. Dice Ricoeur que el concepto de ‘sucesión de generaciones’ es un eufemismo usado para decir que somos *supervivientes*, que la historia es historia de los *mortales*. En historia, la muerte sólo se trata por ‘alusión’; las instituciones

---

<sup>9</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 798.

más duraderas, como 'la Nación', 'el Estado', 'la civilización', sobrepasan a los cadáveres. A pesar de ser un concepto insoportable, la muerte constituye el emblema del anonimato propio del tiempo histórico. La muerte anónima es el punto nodal de la noción de sucesión de generaciones.

La segunda observación de Ricoeur se relaciona con la noción de Otro, totalmente distinto a los muertos del pasado pero también a los sucesores del futuro. Esta idea está presente en Kant, cuando habla de los seres racionales que llegarán al pleno desarrollo de las disposiciones. Hay en Kant, como en otros pensadores del Iluminismo, una representación de la humanidad como ese Otro inmortal. Esta idea será relacionada posteriormente por Ricoeur con la noción de 'huella'.

-----

El tercer conector que analiza Ricoeur es el de la huella, en tanto constituye un requisito básico de la práctica histórica; la huella se relaciona con el archivo y el documento.

Por definición, un *archivo* es un conjunto organizado de documentos o registros pertenecientes a una institución; conforma el fondo documental de una institución. El documento es algo así como el garante en tanto constituye una prueba material, una evidencia de un determinado curso de acontecimientos.

La historia positivista de fines del siglo XIX y comienzos del XX significó el triunfo del documento sobre el monumento. Frente al monumento, cuya finalidad es conmemorar aquello que los poderosos consideran digno de formar parte de la

memoria colectiva, el documento parecía tener mayor objetividad. Sin embargo, también los documentos fueron alcanzados por la crítica ideológica: si se analizan las condiciones de producción histórica y la intencionalidad, también puede observarse que el documento es un monumento.

Ricoeur se pregunta si la noción de 'memoria colectiva' se ve afectada por la historiografía contemporánea, que cuenta con todo un soporte informático, con banco de datos. Intentar sustituir la memoria colectiva por una ciencia histórica nueva sería una especie de 'suicidio de la historia', una mera ilusión documental. Dice Ricoeur:

*“Sin duda, el uso científico de los datos almacenados y tratados por el ordenador da origen a una actividad científica de un nuevo tipo. Pero ésta no constituye más que un amplio rodeo metodológico destinado a ensanchar la memoria colectiva, en contra del monopolio ejercido sobre la palabra por los poderosos y por los clérigos. La historia ha sido siempre una crítica de la narración social y, en este sentido, una rectificación de la memoria común. Todas las revoluciones documentales se inscriben en esta trayectoria”.*<sup>10</sup>

Entonces, ni la crítica ideológica al documento ni la revolución documental de la historiografía contemporánea afectan de modo drástico la función del documento de informar sobre el pasado y acrecentar e intensificar la memoria colectiva. Y ello se debe a que el documento es una **huella**. Los hombres del pasado dejan vestigios de su paso, de haber transcurrido en un tiempo determinado, pero no sólo los hombres, también las cosas dejan marcas. Así,

---

<sup>10</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 806.

'haber pasado' y 'haber dejado una marca' son equivalentes. La huella implica un 'aquí' y un 'ahora' de algo que sucedió. La historia es, por ello, un conocimiento por huellas; se asienta sobre la *significancia* de un pasado concluido pero que sin embargo permanece a través de los vestigios dejados.

Los hombres pasan, pero sus obras permanecen plasmadas en las marcas que dejan en piedras, tablillas, papiros, en la memoria de las computadoras, etc. Hay una 'coseidad' de la marca que es lo que permanece más allá del paso de los hombres; siguiendo una huella se llega a la 'cosa' que dejó la marca. El historiador selecciona entre las posibles cadenas causales aquellas que poseen significancia en relación al vestigio dejado. La huella es conector justamente porque marca en el 'espacio' el paso del objeto que dejó esa marca, pero también marca en el 'tiempo' del calendario ese paso. Así, la huella se convierte en objeto datado.

Dice Ricoeur que la relación entre huella y datación permite retomar el problema abierto y no resuelto por Heidegger de la relación entre el *tiempo del cuidado* (la temporalidad en relación al futuro y a la muerte) y el *tiempo ordinario*, en el sentido de la sucesión de instantes cualquiera.

-----

Los conectores analizados representan algo más que una simple relación entre las dos perspectivas del tiempo; ellos constituyen una imbricación, un 'intercambio' de frontera, que hace que la línea de fractura sobre la que se asienta la historia, se convierta en una línea de sutura. Este intercambio de frontera puede

tomar dos formas: la de una *'colisión negociada'* o la de una *'contaminación regulada'*.

Ricoeur reconoce la influencia de Levinas en su indagación acerca de la función de la huella en el problema de la referencia en historia, aunque se trata de una influencia indirecta ya que la Levinas no analiza la problemática de la huella desde la perspectiva histórica sino moral, en el contexto de la epifanía del rostro. Ante todo le debe la idea de que la huella constituye una *'perturbación'* de cierto orden; la huella no es un signo entre otros sino que testimonia un paso, una presencia posible. En este sentido, la huella significa sin mostrar. En síntesis, la huella es el conector más enigmático por el que el relato histórico *'refigura'* el tiempo a través de la imbricación de lo existencial y lo empírico. Dice Ricoeur:

*"Es cierto que el historiador, como tal, no sabe lo que hace construyendo signos en forma de huellas. Permanece, respecto a ellos, en una relación de uso. Se sitúa en la huella del pasado tal como fue, precisamente frecuentando los archivos, consultando documentos. Pero lo que la huella *'significa'* es un problema, no de historiador-erudito, sino de historiador-filósofo".<sup>11</sup>*

### El futuro y su pasado

Ricoeur se pregunta si más allá de Hegel se puede pretender pensar la historia y el tiempo de la historia. Y responde que el camino alternativo a una *'mediación total'* como la hegeliana es el de una *mediación abierta, imperfecta,*

---

<sup>11</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 815.

*inacabada* en la que la espera del futuro, la recepción del pasado y la vivencia del presente se entrecrucen más allá de una *Aufhebung* en una totalidad en la que lo real sea racional.

Y propone una inversión: renunciar al problema de la realidad huidiza del pasado tal como ha sido y partir del proyecto de la historia, de la historia por hacer, con el fin de encontrar allí la dialéctica entre pasado, presente y futuro.

Respecto al pasado, Ricoeur considera importante destacar la idea de *ser-marcado-por el pasado*; idea que sólo toma fuerza en su relación de oposición con la de *hacer historia*, pues *ser marcado* es también una categoría del *hacer*. La misma idea de tradición remite a la idea de una historia por hacer.

En cuanto a la idea de presente histórico, no puede reducirse éste a la noción de 'presencia':

*“¿Por qué en el tránsito del futuro al pasado, el presente no sería el tiempo de la iniciativa, el tiempo en el que el peso de la historia ya hecha es depuesto, suspendido, interrumpido, y en el que el sueño de la historia todavía por hacer es traspuesto en decisión responsable?”*<sup>12</sup>

El camino propuesto por Ricoeur es, pues, el de la **mediación imperfecta**, en la que se entrecruzan en la dimensión del obrar, la recepción del pasado, la vivencia del presente y la espera del futuro.

---

<sup>12</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 940

Según Ricoeur hay un olvido del juego complejo de intersignificancias entre nuestras esperas respecto al futuro y nuestras interpretaciones respecto al pasado. A fin de combatir tal olvido, propone adoptar como hilo conductor de su análisis dos categorías introducidas por Reinhart Koselleck en '*Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*': la categoría de 'espacio de experiencia' y la de 'horizonte de espera'.

Ricoeur considera particularmente atinado hablar de 'espacio de experiencia' más que de, por ejemplo, persistencia del pasado en el presente. El término alemán Erfahrung (experiencia) refiere a una *extrañidad* ya superada, a una adquisición que ha logrado convertirse en *habitus* (ya se trate de experiencias personales o colectivas); por su parte, el término 'espacio' sugiere múltiples posibilidades según diversos recorridos o itinerarios, y también posibilidades de reunión y de estratificación dentro de muchas capas, sustrayendo de ese modo al pasado de una simple cronología.

En cuanto al 'horizonte de espera', considera Ricoeur que también el término *espera* es altamente esclarecedor ya que es lo suficientemente amplio para incluir todas las manifestaciones privadas o públicas que miran al futuro: el temor, la esperanza, el deseo, el cálculo racional, la curiosidad, entre otras. Al igual que la *experiencia*, la *espera* relativa al futuro está inscrita en el presente: "es el futuro-hecho-presente (*vergegenwärtigte Zukunft*) dirigido hacia el no-todavía"<sup>13</sup>, dice Ricoeur. Además, hablar de *horizonte* más que de *espacio* de espera, señala la capacidad de despliegue y superación de la espera.

---

<sup>13</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 941

Hay entonces una disimetría entre el 'espacio de experiencia' y el 'horizonte de espera': la experiencia integra, reúne, en la espera hay una fragmentación de las perspectivas. Es por ello que la espera no se deriva de experiencia.

Siguiendo a Koselleck, Ricoeur procede a analizar términos pertenecientes al 'vocabulario de la historia' de la segunda mitad del siglo XVIII alemán, que a su entender, permiten comprender la articulación entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera.

En primer lugar analiza el reemplazo del término **Historie** por el término **Geschichte**; Geschichte indica tanto la serie de acontecimientos que suceden como la narración de esos acontecimientos. En la historia-narración, la historia-acontecimiento accede a 'un saber de sí misma', según Koselleck.

Pero para que ambos sentidos converjan, es necesario que accedan a la unidad de un todo: *“ es un único curso de acontecimientos, en su encadenamiento universal, el que se deja decir dentro de una historia también ella deliberadamente elevada a la categoría de un singular colectivo”*.<sup>14</sup>

En tanto narración, la historia posee una unidad épica que narra la única epopeya que escriben los hombres. La narración es quien confiere unidad épica a los acontecimientos. Es por ello que para los historiadores del romanticismo hay un plan a cumplirse en la historia, del cual los hombres son en gran parte responsables. Surge así la idea de *la* Historia como un singular colectivo, junto a otros como *la* Libertad, *la* Justicia, *la* Revolución, *el* Progreso.

---

<sup>14</sup> Ricoeur, P., TN3, pág 942

Ricoeur continúa con el análisis semántico de Koselleck, destacando tres *topoi* de la filosofía del Iluminismo que han determinado de manera clara la dialéctica entre 'espacio de experiencia' y 'horizonte de espera', y que han permitido la 'temporalización de la historia', a saber: las ideas de **novedad**, de **aceleración del progreso** y de **disponibilidad de la historia**.

-el término alemán *Neuzeit* designa a los tiempos modernos, a la Modernidad; es el tiempo mismo quien es declarado nuevo en esta expresión. En ella se establece una relación nueva entre el presente y el futuro; el sentido de novedad del presente radica en la relación que establece con el futuro, el presente sólo es 'nuevo' en la medida en que es transición al futuro, en que *abre* al futuro. Podría decirse que la convicción de vivir en tiempos nuevos 'temporaliza la historia'.

- los tiempos nuevos son también tiempos acelerados; debilitada la autoridad de la tradición, el progreso promete el mejoramiento del género humano. Ricoeur cita a Kant, quien, en 'La paz perpetua' señala: "*porque los tiempos en que semejantes progresos se producen, devienen felizmente siempre más cortos*"<sup>15</sup>. Koselleck señala que es la conjunción entre novedad y aceleración la que permitió concebir al término revolución no sólo como una mera alternancia de cambios y restauraciones o de simples reveses de la fortuna, ni como meros levantamientos civiles, sino como la apertura de un horizonte de expectación en el sentido de la gran revolución en que ha entrado el mundo civilizado y cuya marcha hay que acelerar. La revolución es el colorario de la aceleración.

---

<sup>15</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 945.

- el tercer topo lo constituye la idea de que la historia puede *hacerse*, el cual se enlaza con los dos anteriores: si hay un futuro abierto por los tiempos modernos y el progreso puede ser acelerado, es porque podemos intervenir en la historia aligerando el curso del progreso.

Ricoeur enlaza, en una importante cita a pie de página, este tercer elemento con la significación de las utopías: *“Al mismo tiempo, son trastocados los dos esquemas anteriores; del futuro proyectado y deseado nacen las verdaderas escatologías, que se llaman utopías; son ellas las que dibujan, gracias al hacer humano, el horizonte de espera; son ellas las que dan las verdaderas lecciones de la historia; aquellas que el futuro enseña, puesto en nuestras manos. El poder de la historia, en lugar de aplastarnos, nos exalta, pues es obra nuestra, incluso en el desconocimiento de nuestro hacer”*<sup>16</sup>

De las tres, la idea de ‘hacer la historia’ es la más frágil, ya que de imperativa, la historia deviene optativa, como se verá más adelante. Dice Ricoeur:

*“Este deslizamiento de sentido ha sido facilitado por la insistencia del propio Kant y de los pensadores próximos a él en discernir los ‘signos’ que, desde ahora, ‘autentican’ la exigencia de la tarea y alientan los ‘esfuerzos’ del presente. Tal manera de justificar un deber mostrando los comienzos de su ejecución es característica de la retórica del progreso, que tiene su culminación en la expresión “hacer historia”. La humanidad se convierte en sujeto de sí misma, diciéndose. Narración y cosa narrada pueden nuevamente coincidir, y las dos expresiones:*

---

<sup>16</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 946.

*“hacer la historia” y “hacer historia” pueden identificarse. El hacer y el narrar se han convertido en el haz y el envés de un proceso único”.*<sup>17</sup>

Estos tres topoi constituyen la interpretación iluminista de la dialéctica entre ‘horizonte de espera’ y ‘espacio de experiencia’, los que estuvieron vigentes hasta mediados del siglo XX.

Especialmente la idea de ‘tiempos nuevos’ le parece sospechosa a Ricoeur, ya que parece ligada a la ilusión del *origen*. Se torna difícil caracterizar a una época como ruptura y origen, debido a las discordancias de los ritmos temporales de los múltiples componentes del fenómeno social. Concretamente, la interpretación del Iluminismo realizada por Adorno y Horkheimer, puso en tela de juicio la idea de que éste haya sido el alba del progreso. Hay ciertos estigmas del Iluminismo que se han hecho visibles para todos: el triunfo de la razón instrumental, el universalismo, la negación de las diferencias, promesas de liberación, entre otros.

Respecto a la idea de ‘aceleración de la marcha hacia el progreso’ señala Ricoeur que ya nadie cree en ella, nada hace sospechar que el plazo que nos separa de tiempos mejores se esté acortando. Sin embargo es pertinente hablar de la ‘aceleración de numerosos *cambios históricos*’: *“¿No vemos retroceder hacia un futuro cada vez más lejano e incierto la realización de nuestro sueño de una humanidad reconciliada? La tarea que, para nuestros antepasados, prescribía la marcha al dibujar el camino, se transforma en utopía, o mejor en ucronía, pues el horizonte de espera retrocede más a prisa de lo que avanzamos. Cuando la*

---

<sup>17</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 946.

*espera ya no puede fijarse en un porvenir 'determinado', jalonado de etapas 'visibles', el propio presente se encuentra desgarrado entre dos huidas: la de un pasado superado y la de un último que no suscita ningún penúltimo asignable. El presente, así dividido en sí mismo, se refleja en 'crisis', lo que es, quizás, como diremos más adelante, una de las mayores implicaciones de este presente nuestro*<sup>18</sup>

Pero es el tercer topo de la Modernidad, la idea de que *la historia puede hacerse*, el más vulnerable, según Ricoeur. En primer lugar porque surgen efectos perversos en todo proyecto; la teoría de la historia no coincide nunca con la teoría de la acción: siempre sucede algo que no se esperaba; incluso las mismas 'esperas' cambian de manera imprevisible. Este tercer topo de la historia asigna a la Humanidad el poder de *producirse a sí misma*, olvidando que, además de los resultados no deseados de toda acción, ésta se realiza siempre en circunstancias ya dadas, heredadas.

Este tercer topo, el del dominio de la historia, resulta ser entonces el más vulnerable porque desconoce el hecho de que *somos marcados* por la historia, y que al hacer historia, continuamos marcándonos a nosotros mismos. Y es justamente este vínculo entre la 'acción histórica' y el 'pasado heredado' el que resguarda la dialéctica entre 'horizonte de espera' y 'espacio de experiencia'.

Ricoeur considera que justamente estas dos categorías, las de 'horizonte de espera' y 'espacio de experiencia', son más importantes que los topoi

---

<sup>18</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 948.

introducidos por el Iluminismo; destacamos aquí uno de los tres argumentos que Ricoeur desarrolla a fin de defender la universalidad de tales categorías:

Se las puede considerar categorías trascendentales ya que tematizan directamente el tiempo histórico, o la temporalidad de la historia; rigen el modo en que en cualquier tiempo los hombres han pensado su existencia en términos de historia, ya sea de historia hecha o de historia dicha o escrita. El mismo Koselleck las considera como categorías metahistóricas, pertenecientes al plano de una antropología filosófica, y Ricoeur lo cita a pie de página:

*“Se trata de categorías del conocimiento que ayudan a fundamentar la posibilidad de una historia (...) No existe historia que no haya sido constituida gracias a las experiencias y a las esperas de los hombres que actúan y que sufren (...) Estas categorías dependen, pues, de un predato antropológico sin el cual la historia no es posible, ni siquiera pensable”.*<sup>19</sup>

Hay dos imperativos según Ricoeur: eludir esperas puramente utópicas, pues, al no estar ancladas en la experiencia, al situar los ideales ‘en otra parte’, no pueden indicar un camino realizable para el logro de tales ideales. Hay que acercar el horizonte de espera, evitar que huya, lo cual es posible mediante proyectos intermedios que estén al alcance de la acción concreta. Pero también hay que rechazar la reducción del espacio de experiencia, lo cual sólo será posible si se evita la tendencia a considerar al pasado como algo acabado, agotado, clausurado. Es imperativo reabrir el pasado, vivificar las potencialidades incumplidas, impedidas, vedadas. Dice Ricoeur:

---

<sup>19</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 949.

*“(…) frente al adagio que quiere que el futuro sea abierto y contingente en todos sus aspectos, y el pasado cerrado y unívocamente necesario, hay que conseguir que nuestras esperas sean más determinadas, y nuestra experiencia más indeterminadas. Éstas son las dos caras de una misma tarea: sólo esperas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto retroactivo de revelarlo como ‘tradición viva’.”<sup>20</sup>*

### Ser marcado-por-el-pasado

Ricoeur afirma que somos agentes de la historia sólo en la medida en que somos sus pacientes, es decir, en la medida en que *padecemos* o *sufrimos* la historia; por ello, *ser-marcado-por-el-pasado* se vincula tanto con el espacio de experiencia como con el horizonte de espera.

Con el fin de relacionar el ‘ser marcado-por-el-pasado’ con la noción de ‘espacio de experiencia’ Ricoeur sigue a Gadamer, tomando como hilo conductor el capítulo de *“Verdad y método”* titulado ‘Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein’ (La conciencia de ser expuesto a la eficiencia de la historia), ya que allí la idea de ser-marcado-por-el-pasado se presenta como el correlato de la acción (Wirken) de la historia sobre los hombres.

Ser-marcado-por-el-pasado tiene una importancia heurística que Ricoeur enlaza con la discusión de la aparente antinomia entre ‘continuidad y discontinuidad en la historia’. Se trataría de una antinomia en la medida en que,

---

<sup>20</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 953.

por una parte, la 'nueva historia' parece hacer predominar los cortes, las crisis, las rupturas, es decir la discontinuidad; y, por otra, la recepción del pasado histórico por parte de la conciencia presente parece exigir la continuidad de una memoria común.

Respecto al primer aspecto de esta aparente antinomia, considera Ricoeur que es Michel Foucault quien, en 'Arqueología del saber', formula de manera más rigurosa esta antinomia, optando por la discontinuidad:

*“Por una lado, el privilegio afirmado de la discontinuidad se asocia a una disciplina nueva, la arqueología del saber, que no coincide con la historia de las ideas, en el sentido entendido ordinariamente por los historiadores. Por otro lado, el privilegio contestado de la continuidad se asocia a la ambición de una conciencia constituyente y dueña del sentido.”<sup>21</sup>*

Ricoeur no realiza ninguna objeción epistemológica a la arqueología del saber, que reconoce la existencia de 'cortes epistemológicos' que la historia clásica parece ignorar. Ricoeur remite a '*Tiempo y narración I*', donde expone las ideas de Maurice Mandelbaum respecto a la historia, a fin de contraponerlas con la arqueología del saber de Foucault. Para Mandelbaum hay una 'historia general' que corresponde a las entidades de primer grado – civilizaciones, naciones, comunidades concretas- que poseen persistencia histórica; además de esta historia general, Mandelbaum habla de 'historias especiales' –el arte, la ciencia, etc.- que son especies de recortes arbitrarios hechos por el historiador y que, por ello mismo, no tienen una continuidad natural; la unidad de estas 'historias

---

<sup>21</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 955.

especiales' es sólo una unidad temática dada por el historiador. En contraposición a esto, la arqueología del saber no entraña ninguna subordinación de los saberes respecto a supuestas entidades de primer grado; no se trata de ideas que influyan en mayor o menor grado sobre el curso de la historia general y sus entidades duraderas:

*“La arqueología del saber trata preferentemente de las estructuras anónimas en las que se inscriben las obras singulares; los acontecimientos de pensamiento que marcan la separación de una episteme a otra se encuentran precisamente en el nivel de estas estructuras; ya se trate de la clínica, de la locura, de las taxonomías en historia natural, en economía, en gramática y en lingüística, son los discursos más próximos al anonimato los que expresan mejor la consistencia sincrónica de las epistemes dominantes y sus rupturas diacrónicas; por eso, las categorías maestras de la arqueología del saber –‘formaciones discursivas’, ‘formaciones de las modalidades enunciativas’, ‘a priori histórico’, ‘archivo’- no deben llevarse a un nivel de enunciación que ponga en escena enunciadores singulares responsables de su decir.”<sup>22</sup>*

Ricoeur afirma que ninguna objeción epistemológica prohíbe considerar a la ‘discontinuidad’ como objeto y como instrumento de investigación, y no necesariamente la arqueología del saber se contrapone a la *continuidad*. Las rupturas epistemológicas pueden articularse en una historia de las ideas en el sentido de Mandelbaum; por otra parte, las rupturas epistemológicas no impiden a las sociedades experimentar de modo continuo otras vivencias, otros registros;

---

<sup>22</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 956

además, los cortes epistemológicos no siempre son coincidentes: mientras una rama del saber está sometida a un corte epistemológico, otra puede permanecer.

Considera Ricoeur que una 'transición legítima' entre la arqueología del saber y la historia de las ideas la ofrece la categoría de '*regla de transformación*', a la que considera 'la más continuista' de las que ofrece la arqueología del saber:

*“Para una historia de las ideas referida a las entidades duraderas de la historia general, la noción de regla de transformación remite a un dispositivo discursivo caracterizado no sólo por su coherencia estructural, sino también por potencialidades no explotadas que un nuevo acontecimiento de pensamiento deber esclarecer, al precio de la reorganización de todo el dispositivo; así entendido, el paso de un episteme al otro se deja acercar a la dialéctica de innovación y de sedimentación con la que hemos caracterizado varias veces la tradicionalidad; la discontinuidad correspondería al momento de la innovación y la continuidad al de sedimentación.”*<sup>23</sup>

El segundo aspecto de la aparente antinomia entre 'continuidad y discontinuidad en la historia' es la que vincula una visión continuista de la memoria a las pretensiones de una conciencia constituyente. Dice Ricoeur que éste es un argumento válido sólo para el pensamiento de lo Mismo, que él critica. Una 'cronología continua de la razón' no se contrapone a la descentralización del sujeto operada por Marx, Nietzsche o Freud; la historia no tiene por qué convertirse en el refugio privilegiado de la conciencia soberana. Es más, la noción de '*conciencia expuesta a la eficiencia de la historia*' es una alternativa

---

<sup>23</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 957

perfectamente válida a la noción de una '*conciencia soberana*', que además de transparente a sí misma, sería dueña y dadora de sentido.

---

Ahora bien, Ricoeur cree importante analizar la noción de 'tradición' a fin de esclarecer la noción de receptividad respecto a la eficiencia de la historia. A tal fin distingue entre *la tradicionalidad, las tradiciones y la tradición*:

La *tradicionalidad* alude a un estilo o modo de encadenamiento de la sucesión de acontecimientos históricos o, en palabras de Koselleck, a un rasgo de la 'temporalización de la historia'. La tradicionalidad procede de una dialéctica interna al 'espacio de experiencia', dialéctica entre la eficiencia del pasado que sufrimos y la recepción del pasado que realizamos, expresada cabalmente por el término alemán *Überlieferung* (transmisión). Gadamer habla de *Abstand*, la distancia temporal, que no refiere sólo a un lapso temporal de separación, sino ante todo a un *proceso de mediación* marcado por las interpretaciones y reinterpretaciones del pasado. Esta noción se opone a la idea de un pasado acabado, transcurrido, extinguido y a la de una contemporaneidad integral, ideal hermenéutico del Romanticismo.

La tradicionalidad designa, entonces, la dialéctica entre el *distanciamiento* y la *desdistanciación*, haciendo del tiempo el sostén del proceso en el que tiene sus raíces el presente.

Dice Ricoeur que la fenomenología ofrece dos nociones complementarias para pensar esta dialéctica: las nociones de situación y horizonte. Estamos en una

situación, desde la cual todo horizonte se presenta como algo inmenso pero a la vez condicionado. A pie de página realiza una interesante cita de Gadamer:

*“El horizonte es, más bien, algo en lo que penetramos progresivamente y que se mueve con nosotros. Para quien se mueve, el horizonte se aleja. Igualmente, el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está presente en forma de tradición transmitida, está siempre en movimiento. La conciencia histórica no es la primera en poner en movimiento el horizonte que lo engloba todo. En ella, simplemente, este movimiento toma conciencia de sí misma.”<sup>24</sup>*

La idea de un horizonte en movimiento implica concebir un horizonte único para cada conciencia histórica, horizonte constituido por diversos mundos en los que nos colocamos de forma alternativa. Esta idea remite a Hegel y se contrapone a la concepción nietzscheana de una inconmensurabilidad entre horizontes cambiantes, en los que constantemente nos situaríamos. Pero, entre la idea hegeliana de un único horizonte y la idea nietzscheana de una multiplicidad de horizontes, Ricoeur considera importante hacer lugar a la idea de una **fusión de horizontes**; fusión que tiene lugar cada vez que, dejando de lado los prejuicios, nos obligamos a conquistar un horizonte histórico y nos resistimos a asimilar el pasado a *nuestras* esperas de sentido.

Ahora bien, la idea de **fusión de horizonte** conduce al punto central de la hermenéutica de la conciencia histórica: la **tensión** entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente.

---

<sup>24</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 959

Bajo esta idea, el pasado se revela por la proyección de un horizonte histórico, separado del horizonte del presente, pero sin embargo reasumido, retomado en él. Experimentamos, así, la eficacia del pasado; al proyectar un horizonte histórico experimentamos el ser-afectados-por-el-pasado.

Y es por ello que la tradicionalidad es de gran importancia, ya que la distancia temporal que nos separa del pasado, no es un lapso de tiempo muerto, sino una *transmisión generadora de sentido*, un intercambio dialéctico entre el presente que interpreta y el pasado interpretado.

El segundo sentido de tradición es el de *tradiciones*, y no tiene que ver tanto ya con el contenido formal sino con el contenido material de la tradición. El concepto de tradiciones se relaciona con las nociones de *sentido* y de *interpretación* (aclara Ricoeur que provisionalmente dejará de lado el problema de la verdad en relación al sentido y la interpretación). La idea de *tradiciones* implica que “*no estamos nunca en posición absoluta de innovadores, sino siempre y ante todo, en posición relativa de herederos*”<sup>25</sup>, posición que se deriva del hecho de estar condicionados, de manera general, por la estructura lingüística de la comunicación y, de manera particular, por la transmisión de los contenidos del pasado. El lenguaje, dice Ricour, es la gran institución que nos precede; el lenguaje implica, además de la lengua, las cosas dichas, oídas y transmitidas. Por ello la tradición, en esta segunda acepción, alude a *las cosas ya dichas y transmitidas* en una larga cadena de interpretaciones y reinterpretaciones.

---

<sup>25</sup> *Ibíd*em, pág. 961

Ricoeur señala que noción de tradición-transmisión articula perfectamente dentro de la empresa de 'Tiempo y Narración': la mediatización simbólica del obrar y del padecer como la primera relación mimética de la narración; la construcción de la trama del texto como la segunda relación mimética de acción y narración, donde se patentiza la efectividad del pasado histórico que, en gran parte, está constituido por los *textos del pasado*.

Hay una equivalencia entre la hermenéutica de los textos y la hermenéutica del pasado histórico, dice Ricoeur; equivalencia reforzada por el hecho de que la historiografía, en tanto conocimiento por huellas, depende en gran medida de los textos. Los textos del pasado son 'testigos' del pasado. Hay, por ello, una dimensión lingüístico-textual del *ser-afectado-por-el-pasado* que ha permitido a Gadamer pasar del problema heideggeriano de la comprensión de la historicidad al problema de la historicidad de la comprensión.

Si la primera acepción de tradición, *la tradicionalidad*, implica una dialéctica formal entre distanciamiento y desdiciamiento, la segunda acepción de tradición, *las tradiciones*, implica una dialéctica material de contenidos, en tanto que 'tradiciones' implica las cosas dichas en el pasado y transmitidas por una larga cadena de interpretaciones y reinterpretaciones.

Hay una lucha por el reconocimiento del pasado, dice Ricoeur, lucha en la que el texto y el lector se familiarizan y desfamiliarizan alternativamente, en la que el pasado nos interroga antes que nosotros lo interroguemos a él, y nos responde en la medida en que le respondemos.

El tercer y último sentido de tradición es el de *la tradición*, o para decirlo de manera más clara, el de una *apología de la tradición*, que dio lugar a una confrontación entre 'la hermenéutica de la tradición' y 'la crítica de las ideologías'.

Ricoeur realiza dos observaciones previas al análisis de esta confrontación. En primer lugar señala que el problema del **sentido** que la transmisión de cualquier contenido plantea, no podría separarse más que por abstracción del problema de la **verdad**. Toda proposición de sentido es también una pretensión de verdad. Lo que recibimos del pasado son creencias, convicciones, persuasiones que 'se tienen por verdaderas'; hay entonces un vínculo entre el carácter lingüístico de la tradición y la pretensión de verdad relacionada al sentido de aquello que es transmitido.

A la *tradición* se vinculan las nociones de *prejuicio* y *autoridad*. En el prejuicio, toda pretensión de verdad no experimenta la prueba de 'las cosas mismas', en vocabulario gadameriano, es una estructura de la precomprensión de las cosas mismas. En cuanto a la autoridad, ya en su misma etimología (*autoritas* viene de *augere*) muestra la necesidad del acrecentamiento de lo-que-se-tiene-por verdadero, el reconocimiento de una superioridad. En esta trilogía: tradición, prejuicio y autoridad, la tradición tiene el sentido de la *Sittlichkeit* hegeliana, las costumbres, por las cuales somos 'llevados', sin posibilidad de juzgarlas o condenarlas.

La segunda observación de Ricoeur tiene que ver con la crítica de Gadamer al *metodologismo*, es decir, a la pretensión de una conciencia juzgadora -dueña

del sentido y libre de prejuicios- de constituirse en tribunal de la historia. La crítica al *metodologismo* tiene como fin recordar a esa conciencia constituyente que la tradición es quien nos vincula a las cosas ya dichas y a su pretensión de verdad, antes de toda posibilidad de poner en tela de juicio o de distanciarnos de los contenidos que se nos han transmitido. Por ello *la investigación* es el momento crítico de distanciamiento respecto a la tradición. La tradición misma posee crisis internas, complicaciones, rupturas, reinterpretaciones, que introducen una cierta polaridad entre familiaridad y extrañeza y, que es para Gadamer, la que posibilita la tarea de la hermenéutica. Ricoeur lo cita a pie de página:

*“Esta posición intermedia entre la ‘extrañeza’ y la familiaridad que ocupa para nosotros la tradición, es el espacio medio que se establece entre la objetividad del dato histórico y la pertenencia a una tradición. Esta ‘mediedad’ (Zwischen) es el auténtico lugar de la hermenéutica.”*<sup>26</sup>

Pero ¿cómo puede llevar a cabo esta tarea la hermenéutica? Ante todo debe servirse de la objetividad historiográfica, lo cual la aleja de la hermenéutica romántica. Rechazar el metodologismo sin dejar de ser metódica; ello implica que ‘objetividad’ no es sinónimo de ‘distanciamiento alienante’; ello permite que, a pesar de la distancia temporal, se puede ir a ‘las cosas mismas’.

Por todo esto, *la investigación* es el momento crítico e inevitable de **distanciamiento** respecto de la tradición; la investigación ocupa el lugar vacío que deja una mera crítica de las ideologías.

---

<sup>26</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 965.

Una vez hechas estas dos observaciones, Ricoeur analiza la confrontación entre 'crítica de las ideologías' y 'hermenéutica de la tradición', a fin de delimitar de manera más precisa la noción de *eficiencia de la historia* y el *ser-afectado-por ella*.

Para la crítica de las ideologías, el lenguaje es la sede de sistemáticas distorsiones, por lo que sobre toda 'pretensión de verdad' pesa una 'presunción de ideología'. Las ciencias sociales -expresión más cabal de la crítica de las ideologías- y su interés por la emancipación, suscitan una nueva pretensión de universalidad. Ricoeur se pregunta en qué se legitima esta pretensión y ante qué tribunal no ideológico podría comparecer la 'comunicación', y responde:

*“Este tribunal no puede consistir más que en la autoposición de un trascendental ahistórico, cuyo esquema, en el sentido kantiano del término, sería la representación de una comunicación sin trabas y sin límites; por lo tanto, de una situación de habla caracterizada por un consenso, fruto del propio proceso de argumentación (...)”<sup>27</sup>*

Pero dice Ricoeur que la emancipación de la comunicación sólo es posible si se articula sobre el pensamiento de la historia, que relaciona el espacio de experiencia con el horizonte de espera. De este modo el trascendental de la comunicación adquiriría el estatuto de una *idea-límite* y no estaría ajena a la eficiencia de la historia.

Frente a la crítica 'que se devora a sí misma' Ricoeur propone considerar las pretensiones de verdad de la tradición como *presunciones de verdad*,

---

<sup>27</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 968.

entendiendo a esta última como la recepción confiada de los contenidos de la tradición, previa a cualquier crítica; con esta idea de 'presunción de verdad', Ricoeur cree tender un puente entre la ineludible finitud de toda comprensión y la validez absoluta de la idea de verdad comunicativa; la *presunción de verdad* establece un nexo entre la necesidad y el derecho.

Este análisis conduce a Ricoeur a dos conclusiones. En primer lugar, no hay que olvidar que la condición de ser-afectado-por-el-pasado está íntimamente relacionada con el horizonte de espera. Los efectos de nuestras esperas respecto al futuro afectan directamente la reinterpretación de nuestro pasado, permitiéndonos abrir posibilidades que habían sido ya olvidadas, o intentos que habían sido coartados; dice Ricoeur que una de las funciones de la historia es retransportarnos a esos momentos del pasado en los que todavía el futuro no estaba decidido, en los que el pasado era aún un espacio de experiencia abierto al horizonte de espera. Por otra parte, se libera un potencial de sentido que contribuye a dar vida a aquellas esperas que pueden ayudar a concretizar la idea reguladora de una comunicación sin limitaciones, sin restricciones, que de otra manera se convierte en una idea vacía. Entonces, dice Ricoeur, *“gracias a este juego de la espera y la memoria, la utopía de una humanidad reconciliada puede actuar en una historia ‘efectiva’.”*<sup>28</sup>

En segundo lugar, hay una preeminencia de la idea de eficiencia de la historia y su correlato, nuestro ser-afectados-por-el-pasado, sobre cualquiera de las acepciones de tradición anteriormente expuestas

---

<sup>28</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 970

A partir de estos análisis, la dialéctica de lo Mismo, lo Otro y lo Análogo recibe una nueva significación hermenéutica: no se trata ya de una conciencia constituyente que domina el pasado acontecido y conocido; se trata de reconocer la independencia del pasado de cualquier conciencia constituyente. He ahí la propuesta de la aproximación hermenéutica del pasado que Ricoeur propone: el *conocer* es reemplazado por el *ser-afectado*, o lo que es lo mismo, el *no-hacer*.

Ricoeur propone reemplazar la noción de *deuda* respecto al pasado, propia de la dialéctica de lo Mismo, lo Otro y lo Análogo, por la noción de *herencia*, entendida como la fusión de las ideas de deuda y de tradición. Esta última, la noción de tradición, se relaciona también con la de *huella*. Hay una profunda afinidad entre la huella dejada y recorrida, y la tradición recibida y transmitida. La huella dejada alude a una materialidad, a la exterioridad del pasado, hay una inscripción de la huella en el tiempo del universo. La tradición se relaciona con otra exterioridad: la de ser afectados por un pasado que no hemos efectuado, que no hemos realizado. Pero ambas, huella y tradición, son **mediaciones** entre el pasado y nosotros; hay correspondencia, reciprocidad entre la significancia de la huella dejada y recorrida y el vigor, la fuerza, la eficacia de la tradición transmitida.

La huella se relaciona, a su vez, con la noción de documento; las huellas se dejan, los documentos se recogen y se conservan. En este sentido, el documento tiene la función de ayudar en la constitución de la memoria, uniendo así huella y tradición.

La tradición se relaciona también con la *sucesión de las generaciones*, que proporciona la base biológica a la cadena de interpretaciones y reinterpretaciones de la tradición; contemporáneos, predecesores y sucesores constituyen una red a la vez biológica y simbólica.

Por ello, tanto la huella, el documento como la sucesión de generaciones, ponen de manifiesto la reinserción del ‘tiempo vivido’ en el ‘tiempo del mundo’, y con ello, el ‘tiempo del calendario’ se relaciona con la tradición. Así, la historia efectiva, que es medida por el calendario, engloba las vicisitudes de nuestra vida. A su vez, para que un acontecimiento sea considerado como ‘acontecimiento eje’ en el calendario, es preciso que nos vinculemos a él por una transmisión-tradición que supere la memoria individual y ponga de manifiesto la eficiencia del pasado:

*“El tiempo del calendario proporciona así a nuestras tradiciones el marco de una institución basada en la astronomía, mientras que la eficiencia del pasado proporciona al tiempo del calendario la continuidad de una distancia temporal atravesada”.*<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 973

### III. EL PRESENTE HISTÓRICO

Ricoeur se pregunta cómo pensar el presente histórico desde la tradición; si la entendemos como la dimensión pasada del espacio de experiencia, es en el presente donde este espacio de experiencia se congrega, se reúne y donde puede ampliarse o disminuir.

Propone vincular el presente a la idea de **iniciativa**, desvinculándolo de la idea de *presencia*, que remite a un sentido óptico y lo relaciona con las ideas de visión, inspección, mirada retrospectiva, desde las que tendemos a considerar al pasado.

Relacionar el presente con la *iniciativa* tiene la ventaja de devolverle la fuerza de la resolución anticipatoria; Ricoeur lo relaciona, incluso, con el verbo *comenzar*; comenzar algo es otorgar un nuevo curso, un nuevo cauce a partir de una iniciativa, a partir de la cual habrá una *sucesión* y una *duración*. El presente es, entonces, una categoría del obrar y del padecer, no del ver.

Pero ¿desde qué lugar pensar la iniciativa? Ricoeur la relaciona con tres ideas.

En primer lugar relaciona la idea de iniciativa con la fenomenología de Merleau-Ponty, en la cual el cuerpo propio se constituye en el mediador entre el orden del mundo y el conjunto de las vivencias del sujeto; a partir del cuerpo cobra sentido la experiencia del 'puedo' con la que el sujeto se inserta en el mundo; a partir de las posibilidades del cuerpo el mundo se constituye como el conjunto de

útiles dóciles o rebeldes y el poder de obrar queda circunscripto por las *circunstancias*.

En segundo lugar relaciona la idea de iniciativa con la teoría de la acción de Arthur Danto, quien distingue entre las *acciones de base* y las *acciones derivadas*; las primeras son aquellas que sabemos hacer por estar familiarizados con los poderes que ellas requieren de nosotros; las acciones derivadas son las que exigen hacer algo de modo tal que acontezca algo nuevo en base a cálculos y estrategias. Ricoeur considera que esta idea de Danto es muy importante para una 'teoría de la iniciativa', ya que extiende el efecto del 'poder-hacer' más allá de lo inmediato del 'puedo', el obrar humano tiene consecuencias lejanas que no se relacionan sólo con los objetos de la observación inmediata. Como agentes de la acción, podemos producir algo que no 'vemos'. Esta idea es de tal importancia que permite repensar la idea kantiana de libertad -considerada como el comienzo de una cadena causal- y repensar el determinismo en sus raíces. No es lo mismo observar que algo acontezca que hacer que algo acontezca; el determinismo nos excluye como agentes capaces de producir acontecimientos. Si el mundo es la totalidad de lo que 'es', el 'hacer' queda excluido de esa totalidad. En ese sentido, el hacer *hace* que la realidad no sea totalizable, dice Ricoeur.

En tercer lugar relaciona la idea de iniciativa con la teoría de los sistemas. Siguiendo a Von Wright, define a la intervención como la capacidad de un agente de unir el 'poder-hacer' (las acciones de base) con las relaciones internas del sistema; a partir de un estado inicial y con la intervención del agente, el sistema se pone en movimiento. Mediante la intervención el agente une su poder-hacer con

los recursos del sistema, superponiéndose así las nociones de 'acción' y de 'causalidad'. Pero ¿cuál es la importancia de la teoría de los sistemas y qué relación tiene con la historia? Dice Ricoeur:

*“El debate sobre el determinismo, planteado anteriormente, se reanuda aquí con una fuerza conceptual mucho más incisiva: en efecto, si dudamos de nuestro libre poder-hacer, es porque extrapolamos, respecto a la totalidad del mundo, las secuencias regulares que hemos observado. Olvidamos que las relaciones causales son relativas a segmentos de la historia del mundo que tienen el carácter de sistemas cerrados, y que la capacidad de poner en movimiento un sistema al producir su estado inicial es la condición de su cierre; la acción se halla así implicada en el descubrimiento de las relaciones causales. Traslada del plano físico al histórico, la intervención constituye el punto nodal del modelo de explicación llamado cuasi causal; este modelo articula entre sí segmentos teleológicos que corresponden a las fases intencionales de la acción con segmentos nómicos, que corresponden a fases físicas. En este modelo, la reflexión sobre el presente histórico encuentra su apoyo epistemológico más apropiado.”<sup>30</sup>*

Ricoeur destaca el papel del lenguaje en las intervenciones que realiza el agente que toma la iniciativa de actuar en el curso de las cosas, a fin de resaltar el carácter ético de la iniciativa, ya que las iniciativas pueden ser o no 'sensatas'. Todo acto de habla compromete al hablante con su presente; hay una cláusula implícita de sinceridad en el decir, sin la cual es imposible constatar algo que se

---

<sup>30</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 976.

dice. Cualquier iniciativa de habla hace responsable al que dice algo, comprometiendo al hablante de manera implícita o explícita, como en el caso de la promesa. En la promesa, la palabra adquiere el carácter de un compromiso que vincula a quien promete, relacionando el presente con el futuro. Prometer algo implica hacer que la iniciativa se mantenga en el tiempo hasta cumplir con la palabra, que se abra un curso nuevo de las cosas, que comience algo que tendrá continuidad. De allí el carácter ético de la iniciativa:

*“(...) por el ‘puedo’, la iniciativa señala su potencia; por el ‘hago’, se convierte en acto; por la intervención, inscribe mi acto en el curso de las cosas, haciendo así coincidir el presente vivo con el instante cualquiera; gracias a la promesa mantenida, confiere al presente la fuerza de perseverar; en una palabra, de durar. Por este último rasgo, la iniciativa reviste una significación ética que anuncia la caracterización más específicamente política y cosmopolítica del presente histórico.”<sup>31</sup>*

Ahora bien, ¿qué lugar ocupa la ‘iniciativa’ -identificada con el presente histórico- entre el ser-afectado-por-el-pasado y el horizonte de espera?

El presente histórico, con el cual se identifica la iniciativa, se relaciona con el tiempo del calendario; el calendario tiene como fundamento un ‘momento axial’ a partir del cual todos los acontecimientos son datados. En torno a este momento fundante, que inaugura una nueva era, se desarrolla la vida de los individuos y de las comunidades. El momento axial es el fundamento del presente histórico y, además, se erige en modelo de todo otro acontecimiento capaz de inaugurar un

---

<sup>31</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 978.

curso nuevo en los acontecimientos. Así, el tiempo del calendario, es un tercer tiempo entre el tiempo físico y el tiempo fenomenológico.

El presente histórico, que se funda en el tiempo del calendario, participa del carácter mixto de éste, que une el instante puntual al presente vivo.

Se cierra así el abismo que la fenomenología había abierto entre *“la noción de un ‘instante’ sin espesor, reducido al simple corte entre dos extensiones temporales y la de un ‘presente’, cargado de la inminencia del futuro próximo y de la proximidad de un pasado apenas transcurrido. El instante puntual imponía la paradoja de la inexistencia del ‘ahora’, reducido a un simple corte entre un pasado que ya no es y un futuro que no es todavía. El presente vivo, en cambio, se daba como incidencia de un ‘ahora’ solidario de la inminencia del futuro próximo y de la proximidad del pasado apenas transcurrido”*<sup>32</sup>

Por otra parte, el presente histórico se funda también en el fenómeno, biológico y simbólico, de la sucesión de las generaciones. Ricoeur toma el concepto de ‘reino de los contemporáneos’ de Alfred Schutz; así, la mera simultaneidad física es sustituida por el concepto de ‘contemporaneidad’, que le otorga al presente histórico la dimensión de un ser-en-común, incluso de un envejecer-juntos, de un espacio común de experiencias.

Ahora bien, a fin de dilucidar específicamente qué importancia tiene el presente histórico en tanto iniciativa que pueda operar una mediación entre el

---

<sup>32</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 978.

pasado transmitido por la tradición y el horizonte de espera, Ricoeur retoma el concepto de promesa.

La promesa, según se ha señalado ya, implica una dimensión ética en tanto el hablante queda obligado a hacer algo. Transportada al plano político, la promesa se inscribe en la dimensión del espacio público, donde puede apreciarse mejor su **carácter dialógico**. La promesa siempre se hace a *alguien* o *ante alguien*. Ricoeur señala que previo al acto mediante el cual alguien se compromete al hacer una promesa específica, existe un pacto previo por el cual los individuos se comprometen a mantener sus promesas; existe, entonces, una ‘regla de fidelidad’ anterior al acto concreto de prometer. Esta regla de fidelidad se inscribe, a su vez, dentro de la noción de espacio público regulado por el pacto social, que implica optar por el diálogo y no por la violencia, y someterse a la regla del mejor argumento. Dice Ricoeur que:

*“La epistemología del discurso se subordina así a la regla política, o mejor, cosmopolítica del discurso verídico. Hay, así, una relación circular entre la responsabilidad personal de los hablantes que se comprometen por la promesa, la dimensión dialógica del pacto de fidelidad en virtud del cual se deben mantener las promesas, y la dimensión cosmopolítica del espacio público engendrado por el pacto social, tácito o virtual.”<sup>33</sup>*

Se confiere así al presente histórico una dimensión ética y política. Ricoeur comparte la idea de Koselleck de que el presente representa una época de **crisis** debido al alejamiento del horizonte de espera y a la limitación o restricción del

---

<sup>33</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 980.

espacio de experiencia. El presente se convierte en tiempo de crisis cuando la tradición se torna en mero depósito muerto y cuando el horizonte de espera se refugia en las utopías. La tarea, dice Ricoeur, consiste en evitar que la tensión entre el horizonte de espera y el espacio de experiencia se convierta en un cisma. Un camino posible es, por un lado, aproximar al presente las esperas puramente utópicas mediante el despliegue de estrategias que permitan avanzar concretamente hacia aquello que se presenta como deseable y razonable; por otro lado, liberar potencialidades no utilizadas y aprovechadas del espacio de experiencia.

Y en esto consiste la iniciativa del presente histórico: llevar a cabo estas dos tareas, pero no con el espíritu de una voluntad reactiva, sino con la fuerza de una acción estratégica que enfrente la crisis del presente.

Que el presente histórico esté en crisis significa, entonces, que se encuentra en un tiempo de juicio pero también de decisión, de resolución.

Ricoeur destaca a Nietzsche como el filósofo que se atrevió a pensar la fuerza del presente en la segunda de sus "Consideraciones intempestivas", llamada 'Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida'. Nietzsche critica la influencia que el pasado ejerce sobre el presente a través de la historiografía. Frente al abuso de historia de los modernos, propone el olvido, sentir de forma ahistórica; el olvido es la fuerza plástica de un hombre, de un pueblo, de una civilización, que tiene la potencia de conferirles la salud que el exceso de historia les ha sustraído. En lugar del exceso, propone el buen uso.

Ricoeur considera valioso el aporte de Nietzsche en la medida en que reconoce al presente la fuerza, la capacidad de refigurar el pasado. Y lo cita:

*“El verdadero historiador debe tener la fuerza de transformar en una verdad totalmente nueva lo que es conocido de todos, y expresarlo con tanta simplicidad y profundidad que la profundidad haga olvidar su simplicidad, y la simplicidad su profundidad.”<sup>34</sup>*

La meditación de Nietzsche acerca de la historia es valiosa para Ricoeur en la medida en que tematiza el estatuto presente respecto de la historia; en ese sentido es valiosa para una hermenéutica del tiempo histórico. El presente histórico es, por una parte, el fin de una época, de un hecho acabado, y por otra parte, posee la fuerza capaz de inaugurar la historia por hacer. Así, Nietzsche invierte lo negativo del presente histórico en positivo; el presente está cargado de ‘fuerza’ y de un ‘impulso de esperanza’. En este sentido, Nietzsche confiere al presente la capacidad de refigurar el tiempo, y mediante ello, el futuro puede reactivar potencialidades abortadas en el pasado.

---

<sup>34</sup> Ricoeur, P. ,TN3, pág. 987.

#### **IV. NARRATIVIDAD, TIEMPO Y REFIGURACIÓN**

En las conclusiones de "*Tiempo y Narración III*", Ricoeur se propone analizar los límites de su empresa, a saber, que la temporalidad requiere de la mediación indirecta de la narración, ya que no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología, puesto que al querer expresar la vivencia del tiempo en su inmediatez, aumentan las aporías.

El análisis de la relación del tiempo y la narración ha sido tratado desde el plano **epistemológico** -en tanto configuración del tiempo por la narración- en "*Tiempo y Narración I*" en el contexto de la historiografía, y en "*Tiempo y Narración II*", en el contexto del relato de ficción. Señala Ricoeur que, a pesar de los cortes epistemológicos ocurridos en los últimos años en la historiografía y en la narratología, la mediación del tiempo y la narración allí planteada, no se ha visto afectada. Pero se pregunta si ocurre lo mismo en el plano **óntico**, no ya de la configuración, sino de la refiguración del tiempo por la narración, sobre el que se asienta el análisis de "*Tiempo y Narración III*".

Ricoeur se pregunta si la poética de la narración constituye una verdadera réplica a la aporética del tiempo; si la narración es *el guardián* del tiempo en el sentido de que sólo es posible pensar el tiempo como tiempo narrado; si hay un límite más allá del cual la temporalidad retorna al plano del misterio.

El tiempo narrado constituye un puente entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico; se trata, como ya se dijo, de un entrecruzamiento entre los objetivos referenciales del relato de ficción y de la historia. Ricoeur habla de una

**referencia cruzada** entre el *tiempo histórico*, asentado en el tiempo cosmológico, y el *tiempo del relato de ficción*, asentado en las variaciones de la imaginación. En el capítulo 5 de *“Tiempo y Narración III”* se explora acerca de una ficcionalización de la historia y una historización de la ficción.

De este entrecruzamiento entre historia y ficción nace un vástago, dice Ricoeur: **la identidad narrativa**. El concepto de identidad es tomado como una categoría de la práctica: la identidad de un individuo o de una comunidad se relaciona con la respuesta a la pregunta ¿quién es el agente, el autor de esta acción?. La respuesta sólo puede ser narrativa, dice Ricoeur. Se responde a la pregunta ¿quién? narrando la historia de una vida; la identidad del quién, singular o colectiva, es una identidad narrativa.

El problema de la identidad personal, sin el recurso a la narración, puede quedar preso de una antinomia: puede referirse a un sujeto que permanece idéntico a sí mismo en la variedad de sus estados, o a un sujeto que sólo constituye una ilusión sustancialista, y del cual sólo hay una multiplicidad de emociones, de procesos cognitivos, etc. La antinomia desaparece si la identidad es entendida en el sentido de un *ipse* -un sí mismo- y no en el sentido de un *ídem* -un mismo- :

*“La ipseidad puede sustraerse al dilema de lo Mismo y de lo Otro en la medida en que su identidad descansa en una estructura temporal conforme al modelo de la identidad dinámica fruto de la composición poética de un texto narrativo. El sí-mismo puede así decirse refigurado por la aplicación reflexiva de*

*las configuraciones narrativas. A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida.*<sup>35</sup>

De este modo, el sujeto es autor y lector de su propia vida; las historias, ya sean verídicas o ficticias, que un sujeto cuenta sobre sí mismo, refiguran permanentemente su propia vida; y esta refiguración constante hace que la vida de un sujeto constituya una especie de tejido de las historias que narra sobre sí mismo.

Entonces, el sí-mismo de la ipseidad no es el yo narcisista, el sujeto soberano que las filosofías de la sospechas de Marx, Nietzsche o Freud han denunciado; se acerca más bien al sujeto que se autoexamina, y cuya vida va siendo clarificada por los efectos catárticos de los relatos históricos y de ficción que su propia cultura le transmite.

Ahora bien, la identidad narrativa, dijimos, no sólo se aplica a los individuos particulares, sino también a las comunidades; la identidad de una comunidad se va construyendo también con los relatos. Ricoeur apela a dos casos paradigmáticos en los que se hace patente la importancia del componente narrativo en la construcción de la identidad, tanto individual como colectiva.

Por un lado, el psicoanálisis, que a nivel de la subjetividad individual, pone de manifiesto la relevancia del relato: el sujeto se reconoce en las historias que cuenta sobre sí mismo; el proceso del análisis consiste, justamente, en unir los

---

<sup>35</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 998.

fragmentos de esas historias insoportables o ininteligibles para el propio sujeto, en una historia que se torne inteligible y soportable. En el trabajo psicoanalítico, ocurre algo parecido al trabajo del historiador, que aporta nuevas explicaciones, descripciones y análisis a los ya hechos por sus predecesores respecto a la historia de un pueblo, de una comunidad o de una institución; hay relatos previos al relato del historiador y a su trabajo historiográfico. En este sentido, dice Ricoeur, la historia procede siempre de la historia.

El otro caso paradigmático es el Israel bíblico, pueblo que como ningún otro ha narrado a través de diversos relatos los acontecimientos fundantes de su propia historia. Dice Ricoeur que hay una relación circular: los relatos han forjado el *carácter* del pueblo judío, y es este mismo carácter es el que posibilitó la narración de sus relatos; es decir, la comunidad que constituye el pueblo judío ha elaborado su identidad a partir de la recepción de los textos que ella misma ha producido.

Ahora bien, a pesar de señalar que toda identidad es narrativa, Ricoeur reconoce los **límites** de la poética de la narración como réplica a las aporías de la temporalidad:

*“Es cierto que la constitución de la identidad narrativa ilustra perfectamente el juego cruzado de la historia y la narración en la refiguración de un tiempo que es, a su vez, indivisiblemente tiempo fenomenológico y tiempo cosmológico. Pero*

*implica a su vez una limitación interna atestiguada por la primera inadecuación de la respuesta que la narración aporta a la cuestión planteada por la aporética.*<sup>36</sup>

¿En qué consiste la limitación de la identidad narrativa? En que ella no es una identidad invariable, constante, libre de hendiduras. Se pueden tejer diversas e incluso opuestas tramas sobre la propia vida. La identidad narrativa adolece de una inestabilidad constitutiva, por lo que se convierte en problemática.

El mismo acto de lectura demuestra que el sujeto puede habitar mundos distintos, extraños al propio, por lo que ejercita más la imaginación que la voluntad. Pero la lectura, dice Ricoeur, es un acto de **envío**, en el sentido de que se convierte en una provocación para ser y actuar de otro modo al habitual, momento en el que sí interviene decididamente la voluntad. Por eso el acto de lectura es un acto ético. La narratividad no está desprovista, entonces, de una dimensión valorativa, prescriptiva, normativa, sino todo lo contrario. Explícita o implícitamente el narrador tiende a imponer o al menos a presentar al lector una visión del mundo que no es éticamente neutra; lo incita a considerar, a estimar una valoración nueva del mundo y de sí mismo. Hay incluso, dice Ricoeur, una pretensión de lealtad ética en la narración:

*“(...) pertenece al lector, convertido una vez más en agente, en iniciador de la acción, escoger entre las múltiples proposiciones de lealtad ética transmitidas por la lectura. Es en este punto donde la noción de identidad narrativa halla su*

---

<sup>36</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 1.000.

*límite y debe unirse a los componentes no narrativos de la formación del sujeto agente.*<sup>37</sup>

---

Después de reconocer los límites de la narración, y más específicamente de la identidad narrativa, se pregunta Ricoeur si la *totalización por mediación imperfecta* constituye una respuesta apropiada a la aporía de la *totalidad del tiempo*.

La 'totalización' propuesta en los últimos capítulos de "*Tiempo y Narración III*" pertenece al ámbito de la **práctica** y no de la mera especulación teórica, ya que renunciando a la solución especulativa hegeliana, sustituye el concepto de 'totalidad' por el de 'totalización', en el sentido de una *mediación imperfecta* entre el espacio de experiencia, el horizonte de espera y el presente. La ambición hegeliana de un eterno presente del Saber Absoluto es reemplazada por una mediación imperfecta entre la tradición, la espera y la fuerza de la iniciativa del presente.

La totalización constituye un intento de trasponer al plano dialógico y práctico los análisis fenomenológicos asentados en el modo especulativo y monológico.

---

<sup>37</sup> Ricoeur, P. TN3, pág. 1.002.

Respecto al *horizonte de espera* Ricoeur contrasta la noción de ‘espera’ con la de ‘ser-delante-de-sí’ de Heidegger. La ‘espera’ pertenece enteramente al ámbito de la práctica; son seres actuantes los que hacen su propia historia en el seno de las comunidades a las que pertenecen, y más allá de ellas, esta espera se relaciona con el futuro indeterminado de toda la humanidad. La ‘espera’ contrasta con el ‘ser-delante-de-sí’ heideggeriano que encuentra su propio límite en la clausura de toda anticipación que le impone el ser-para-la-muerte.

Hay también una diferencia entre el ‘haber-sido’ de Heidegger y el concepto de ‘tradicionalidad’ propuesto por Ricoeur:

*“Son los mismos conceptos de huella, de herencia, de deuda, los que rigen ambos análisis. Pero, mientras que Heidegger no concibe, al menos en el plano más originario, más que una transmisión de herencia de sí a sí mismo, la tradicionalidad implica el reconocimiento de una deuda que es contraída fundamentalmente con otro; las herencias transmitidas lo son fundamentalmente gracias al camino lingüístico y más generalmente sobre la base de sistemas simbólicos que implican un mínimo de repartición de creencias comunes y de acuerdos sobre las reglas que permiten el desciframiento de los signos, símbolos y normas en vigor en el grupo”<sup>38</sup>*

Pero donde la conciencia histórica marca su mayor diferencia con la aporética del tiempo es respecto al concepto de ‘presente’ o ‘la fuerza del presente’, frente al ‘hacer-presente’ de los útiles del que habla Heidegger. El presente, como ya se dijo, incide en el tiempo a través de la *iniciativa* por la que el

---

<sup>38</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 1.011.

sujeto actualiza su potencialidad para actuar; por otro lado, el carácter *dialógico* del presente lo relaciona con el vivir-juntos, en un mundo común con los contemporáneos donde tienen lugar las iniciativas. Ricoeur considera haber demostrado a través del ejemplo de la promesa que *“la mediación imperfecta de la conciencia histórica responde a la unidad plural de la temporalidad”*<sup>39</sup>

Dice Ricoeur que la historia considerada como un singular colectivo constituye una *idea límite* o *idea rectora*, al estilo kantiano; idea sin la cual no tendría lugar la mediación imperfecta de la conciencia histórica. Ricoeur enmarca esta idea rectora dentro de una visión cosmopolítica a través de la cual se unen los conceptos de ‘historia’, ‘tiempo’ y ‘humanidad’, y sin la cual sólo podría hablarse de especies humanas múltiples, aunque es consciente de que ella implica cierta concepción épica de la humanidad.

Considera que la idea de una historia única de una única humanidad no constituye un trascendental; ello ha sido evitado uniendo las categorías de ‘espacio de experiencia’ y ‘horizonte de espera’ con el de ‘deber’ ético y político. Como hemos señalado anteriormente, Ricoeur considera necesario que las herencias recibidas liberen sus potencialidades abortadas y que las utopías constituyan esperas determinadas. Aquí juega un papel importante la **crítica**, sin la cual la herencia del pasado no podría ser reinterpretada; a su vez, las anticipaciones del horizonte de espera deben concebirse como continuidad con

---

<sup>39</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 1.012.

aquella herencia y con las anticipaciones que permanecieron ocultas en la propia tradición.

La mediación imperfecta entre tradicionalidad, espera e iniciativa exige, dice Ricoeur, una *historia única* en un *tiempo único*; sólo así es posible hablar de una conciencia histórica correlativa de una unidad plural de los diferentes éxtasis temporales. Pero se pregunta si la narración es el medio adecuado para 'decir' esta mediación, y responde que hay una inadecuación de la narración para el pensamiento de la historia. A pesar del entrecruzamiento entre relato histórico y relato de ficción, la trama narrativa no produce nunca identidades cerradas, acabadas; para cada acontecimiento pueden tejerse múltiples tramas que sólo lograrán articular temporalidades fragmentarias, por lo que nunca podría haber una 'trama de todas las tramas' de la *historia una* de una *humanidad una*. Esta idea queda perfectamente ejemplificada por Ricoeur en una cita a pie de página:

*“Aunque un pensamiento de distinto orden, el de una teología de la historia, que no se tiene en cuenta aquí, proponga unir un Génesis a un Apocalipsis, no es ciertamente produciendo una trama de todas las tramas como este pensamiento puede poner en relación el Comienzo y el Fin de todas las cosas. El simple hecho de disponer de cuatro Evangelios para narrar un acontecimiento considerado como el eje de la historia de la confesión de fe de la Iglesia cristiana primitiva,*

*basta para impedir que el pensamiento teológico se construya sobre una supertrama unívoca.*<sup>40</sup>

El vínculo entre la narración y el pensamiento de la historia es totalmente evidente en lo que se refiere a las tradiciones, puesto que ellas se transmiten fundamentalmente a través de relatos; pero este vínculo no es tan evidente en relación al futuro; el vínculo entre narración y horizonte de espera es menos directo que el que existe entre narración y pasado. Según lo señalado en *“Tiempo y Narración II”*, la voz narrativa tiene la capacidad de concebir las anticipaciones del futuro como si fuesen retrospecciones anticipadas, estableciéndose en un punto del tiempo al que convierte en cuasi-presente y aprehender el futuro como un cuasi-pasado. Un ejemplo de ello es la *profecía*, donde se narra como ya acontecida la amenaza futura que se cierne sobre el presente; otro ejemplo lo constituye la *utopía*, que describe la ciudad perfecta y narra el camino que conducirá a los hombres hacia ella. Las narraciones utópicas, la mayoría de las veces, están construidas a partir de narraciones que provienen de la tradición y son redelineadas con toques de ‘novedad’. Parece ser que el futuro sólo puede ser representado a través de relatos anticipatorios que convierten al presente en una especie de ‘futuro anterior’; el presente es el comienzo de una historia que alguna vez será ‘contada’ como ya ocurrida.

---

<sup>40</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 1.015

## Los límites de la narratividad

En las Conclusiones de *“Tiempo y Narración III”* Ricoeur distingue entre **lo narrado** y **lo narrable**; entonces, más que el relato como género discursivo, sería **lo narrable** lo afín a la mediación imperfecta que en el pensamiento de la historia se da entre el espacio de experiencia que transmite las tradiciones, el presente y su fuerza de iniciativa, y el horizonte de espera.

Ricoeur intenta mostrar los límites de la narratividad respecto a la historia, límites que sin embargo no constituyen un fracaso; por el contrario, reconocer la limitación del ámbito de validez de una teoría fue la gran enseñanza de Kant.

Pero hay un gran problema que preocupa a Ricoeur y que tematiza en las Conclusiones de *Tiempo y Narración III*, y es el de la imposibilidad de *poder pensar realmente el tiempo*; se trata de una especie de ‘inescrutabilidad’ por la cual el tiempo parece constituirse en *dueño del sentido*, escapando a todo intento de constituirlo. Hay que reconocer también aquí el límite de la narratividad, ya que tampoco el relato logra agotar el poder de decir que refigura el tiempo. El tiempo parece ser el presupuesto, lo constituyente en el trabajo de constitución. La gran aporía es, entonces, la no representabilidad del tiempo. Dice Ricoeur:

*“A primera vista, el problema parece incongruente: ¿qué sentido podría haber en refigurar lo inescrutable? Sin embargo, la poética de la narración no se encuentra sin recursos frente a la anomalía de la pregunta. El secreto de su*

*réplica a la inescrutabilidad del tiempo reside precisamente en el modo como la narratividad es elevada hacia sus límites”<sup>41</sup>*

Cuando Ricoeur habla de ‘límites’ se refiere, por un lado, a los límites internos por los cuales la narración no puede traspasar el umbral de lo inescrutable; y, por otro lado, a los límites externos, en el sentido de que otros géneros de discurso pueden superar a la narratividad y *decir* el tiempo de otra manera.

En cuanto a los primeros, los límites internos, es el relato de ficción quien a través del método de las variaciones imaginativas, lleva la narración a su límite; los relatos de ficción desarrollan sus propios mundos; mundos posibles donde se puede experimentar la eternidad del tiempo. Las fábulas sobre el tiempo son especie de ‘laboratorios’ de experiencias de pensamiento innumerables acerca del mismo tiempo. La imaginación no admite la censura.

Pero el relato de ficción también traspasa otro límite, esta vez externo: el de la frontera con el mito. Frente a la ‘sobriedad’ de la fenomenología, la ficción se permite cierta ‘ebriedad’ al aceptar ciertos ‘arcaísmos’ y ‘hermetismos’, dándoles una forma narrativa, y que la fenomenología rechaza. Pero en esta forma especial de narración, es el tiempo mismo el que envuelve las cosas, incluido el relato que intenta aprehenderlo, asirlo, ordenarlo. Dice Ricoeur:

*“El tiempo posee otra manera de envolver al relato: la de suscitar la formación de modos discursivos distintos del modo narrativo, que expresen, de*

---

<sup>41</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 1.031

*distinta manera, su profundo enigma (...); es preciso confesar que el relato no es todo y que el tiempo se dice también de otro modo, porque, para el propio relato, sigue siendo lo inescrutable”.*<sup>42</sup>

Un ejemplo de ello lo constituye la Biblia hebrea, donde el relato narrativo se entremezcla con otros géneros: proverbios, salmos; hay toda una cadena de entrecruzamientos no narrativos que evidencian que la Biblia hebrea no sólo habla de la relación del tiempo con la eternidad divina, sino también de cierta *irrepresentabilidad* del tiempo por la narración.

También la poética alemana, que separa entre lo épico, lo dramático y lo lírico, constituye para Ricoeur otro ejemplo de la apelación del relato a otros géneros que no son estrictamente el narrativo. Si bien lo épico y lo dramático son géneros en los que la narración interviene para la configuración del tiempo, ¿tiene la narración en ellos el mismo alcance cuando se trata de la refiguración del tiempo?. Edipo y Hamlet son dos ejemplos donde pueden percibirse ciertas ‘fisuras’ por las que los personajes introducen cavilaciones acerca del hombre desamparado, indefenso ante el paso del tiempo. La poesía lírica también *dice* a modo de canto lo ‘fundamental’, lo ‘esencial’ para el hombre: la muerte, el amor, la contingencia. El lirismo no necesita de la narración para hablar del poder del tiempo frente a la fragilidad de la vida humana. Hay, entonces, un límite de la narración respecto al tiempo, que puede interpretarse incluso como una lucha donde el tiempo, preso de las redes de la trama, resulta finalmente vencedor. Y

---

<sup>42</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 1.034

Ricoeur lo considera positivo, pues ello implica que no hay un sujeto constituyente, dador de sentido.

Pero, reconocer los límites de la narración, no significa echar por tierra la idea de la unidad de la historia, con las implicancias políticas y éticas que ello conlleva. Tampoco significa retornar a cierto oscurantismo a partir del cual cabría guardar silencio; por el contrario, exige pensar más pero diciendo de 'otro modo'. Ricoeur sostiene que:

*“(...) la reafirmación de la conciencia histórica en los límites de su validez requiere a su vez la búsqueda, por parte del individuo y de las comunidades a las que pertenece, de su identidad narrativa respectiva. Éste es el núcleo sólido de nuestra investigación. Es en esta búsqueda solamente donde se corresponden, con una pertinencia suficiente, la aporética del tiempo y la poética de la narración”<sup>43</sup>.*

---

<sup>43</sup> Ricoeur, P., TN3, pág. 1.037.

## **V. ENTRE LA MEMORIA Y EL OLVIDO, LA HISTORIA**

Entre la publicación del último volumen de *“Tiempo y Narración”* y *“La memoria, la historia, el olvido”* transcurrieron quince años en los que Ricoeur amplió algunos tópicos de su pensamiento, sobre todo en relación a la escritura de la historia y a la conciencia histórica. Específicamente desarrolla el tema de la memoria, el olvido y el testimonio.

En la Introducción de *“La memoria, la historia, el olvido”* señala los objetivos que persigue con esta obra; en primer lugar, llenar la laguna dejada por *“Tiempo y Narración”* y *“Sí mismo como otro”*, ya que en estas obras se aborda la relación directa entre la temporalidad y la narratividad, olvidando que tanto la ‘memoria’ como el ‘olvido’ constituyen niveles intermedios entre ambas; en segundo lugar, continuar las actividades de investigación y difusión acerca de la relación entre la historia y la memoria llevadas a cabo por él en la década de los 90’; y en tercer lugar, ante el exceso de memoria, de olvido y de conmemoraciones, colaborar en la construcción de una política de ‘la justa memoria’.

*“La memoria, la historia, el olvido”* está estructurada en tres partes, delimitadas con total claridad respecto al tema y al método: la primera parte es una fenomenología de la memoria, la segunda parte una epistemología de las ciencias históricas, y la tercera parte una hermenéutica de la conciencia histórica que concluye con una meditación acerca del perdón. Las tres partes refieren a una única problemática: la de la representación del pasado.

La Primera Parte, la fenomenología de la memoria, plantea dos preguntas claves: *¿de qué hay recuerdo?* y *¿de quién es la memoria?*. Ricoeur comienza analizando la aporía que plantea la relación entre la imaginación y la memoria, y señala que la misma es tan vieja como la filosofía occidental:

*“La filosofía socrática nos legó sobre el tema dos topoi rivales y complementarios: uno platónico y otro aristotélico. El primero, centrado en el tema de la ‘eikón’, habla de representación de una cosa ausente; defiende implícitamente que la problemática de la imaginación envuelve y comprende la de la memoria. El segundo, centrado en el tema de la representación de una cosa percibida, adquirida o aprendida anteriormente, aboga por la inclusión de la problemática de la imagen en la del recuerdo.”<sup>44</sup>*

Después de analizar la concepción platónica de la imagen (eikón) como ‘la representación presente de una cosa ausente’ y la afirmación aristotélica ‘la memoria es el pasado’, Ricoeur concluye que el elemento fundamental del fenómeno mnemónico es *la distancia temporal* y que *el pasado* es el referente último de la memoria. A continuación emprende un análisis de los abusos de la memoria, tanto de la memoria artificial -por ejemplo en los procesos de memorización- como de la memoria natural. Respecto a esta última distingue tres niveles: el nivel patológico-terapéutico (la memoria impedida), el nivel práctico (la memoria manipulada) y el nivel ético-político (la memoria obligada). Finalmente

---

<sup>44</sup> Ricoeur, P., La memoria, la historia, el olvido, FCE, Bs. As., 2.008, pág. 23 (en adelante MHO)

aborda el tema de la diferencia entre memoria individual y memoria colectiva. En primer lugar recorre la tradición de 'la mirada interior' cuyos representantes más destacados para Ricoeur son San Agustín, Locke y Husserl; en segundo lugar recorre 'la mirada exterior', analizando la obra "*La memoria colectiva*" de Maurice Halbwachs (1950); culmina con el análisis de los tres *sujetos de atribución del recuerdo*: el yo, las colectividades y los prójimos o allegados.

---

La Segunda Parte del libro contiene un 'Preludio' en el que Ricoeur reflexiona acerca del nacimiento de la escritura de la historia. Basándose en el mito sobre el origen de la escritura narrado en el '*Fedro*' de Platón, Ricoeur se pregunta si la escritura de la historia es remedio o veneno. Si la invención de la escritura constituye una amenaza de 'la memoria verdadera' o de 'la memoria auténtica', entonces ella afecta la relación entre historia y memoria. Ricoeur realiza una trasposición del mito al ámbito de la historia:

*"Al tipo de rehabilitación prudente de la escritura y esbozo de reagrupación familiar entre el hermano bastardo y el hermano legítimo al final del 'Fedro', correspondería, por nuestra parte, la memoria instruida, iluminada por la historiografía, y por otra, la historia erudita capaz de reanimar la memoria en declive y así, según el deseo de Collingwood, de 're-actualizar', de 're-efectuar' el pasado. Pero este deseo ¿no está condenado a quedar insatisfecho? Para ser colmado, habría que exorcizar la sospecha de que la historia sigue siendo un daño*

*para la memoria, como el 'pharmakon' del mito, del que no se sabe si, en definitiva, es remedio o veneno, o los dos.*<sup>45</sup>

En esta transposición el hijo ilegítimo es la memoria instruida de la historiografía, en tanto la historia erudita, capaz de reanimar la memoria debilitada y re-efectuar el pasado, es el hijo legítimo. Sin embargo, persiste la pregunta acerca de si la historia es remedio, veneno o ambas cosas.

Es en esta Segunda Parte de *“La memoria, la historia, el olvido”* donde Ricoeur distingue tres etapas en la escritura de la historia: la documental, la explicativa-comprensiva y la representativa, aclarando que no se trata de etapas consecutivas sino sólo distinguibles epistemológicamente.

En *“Tiempo y narración”* Ricoeur había analizado el calendario, a través del cual un ‘ahora’ se inscribe, se fecha en el tiempo cosmológico, es decir, cómo la ‘datación’ permite inscribir el presente vivo del tiempo fenomenológico en un determinado punto del tiempo cosmológico, posibilitando un ‘ahora fechado’ en el tiempo histórico; en *“Sí mismo como otro”* se había referido a la inscripción de un ‘aquí’ en el espacio geométrico y a la inscripción de un ‘yo’, por ejemplo, en el acta de nacimiento; en *“La memoria, la historia, el olvido”* se pregunta qué sucede en la operación historiográfica con el ‘tiempo histórico’ y el ‘espacio geográfico’, con el espacio-tiempo en el que se generan, se conservan y analizan los documentos. Al respecto señala:

---

<sup>45</sup> Ricoeur P., MHO, pág. 187.

*“A la dialéctica del espacio vivido, del espacio geométrico y del espacio habitado, corresponde una dialéctica semejante del tiempo vivido, del tiempo cósmico y del tiempo histórico. Al momento crítico de la localización en el orden del espacio corresponde el de la datación en el orden del tiempo”.*<sup>46</sup>

El tiempo histórico, que es tiempo narrado, es el tiempo en el que se tejen las tramas que dan lugar a la historia, y el espacio habitado es el que da lugar a la geografía. El tiempo se *configura*, el espacio se *construye*. *Tiempo histórico y espacio habitado* son condiciones de posibilidad de la escritura de la historia.

Dice Ricoeur que su objetivo es mostrar a los historiadores que la operación historiográfica procede de una doble reducción: la primera reducción se refiere a la ‘especulación multimilenaria’ sobre el tiempo, el de las grandes ‘cronosofías’<sup>47</sup> teológicas y filosóficas –aquellas que hablan sobre el tiempo lineal, el tiempo cíclico, el progreso-; la segunda reducción es la de la experiencia viva de la memoria al conocimiento ‘extrínseco’ del conocimiento histórico, que se da a través testimonio.

Ricoeur analiza entonces la importancia del testimonio en la operación historiográfica. Señala que el testimonio constituye un salto de las ‘condiciones formales’ al ‘contenido’ específico de las cosas pasadas, ocurridas; un salto de las ‘condiciones de posibilidad’ al ‘proceso efectivo’ de la operación historiográfica.

---

<sup>46</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 198.

<sup>47</sup> Ricoeur sigue aquí el análisis de Krzyztof Pomian, quien en ‘El orden del tiempo’ distingue entre cronometría (ciclos cortos o largos de tiempo, como el día, el mes, el año), cronología (tiempo lineal de períodos largos como siglo o milenio), cronografía (sucesión de acontecimientos, señala un tiempo amorfo, ni cíclico ni lineal, en el que lo determinante es la perspectiva del narrador) y cronosofía (tiempo de ‘la historia de la historia’).

Dentro del ámbito de la historia, el testimonio tiene variados usos; más allá de su archivación para la posterior consulta del historiador, el testimonio cobra importancia en la etapa de la 'representación del pasado' por las figuras retóricas, la configuración de imágenes, etc., utilizadas por él. Sin embargo, cabe señalar una 'limitación' del testimonio: los testimonios de los sobrevivientes de los campos de exterminio se resisten a la explicación y a la representación, constituyen un límite a la capacidad de representación del hombre común. Este límite del testimonio es el límite de la representación histórica misma.

Pero la experiencia viva de la memoria se transforma cuando pasa de la oralidad a la escritura, cuando del testimonio hablado se constituye en documento o archivo. El testimonio oral tiene un destinatario específico, claramente identificado; cuando se convierte en documento archivado, no. El archivo implica ya la intervención de la escritura en la operación historiográfica. Se trata de una transformación de la memoria viva en palabra escrita, llevada a cabo por el historiador. Persiste la pregunta acerca de si la transformación del testimonio oral en testimonio escrito es remedio o veneno para la memoria.

Del análisis del testimonio y del archivo Ricoeur pasa al análisis de la prueba documental; respecto a ésta dice que el historiador comienza la investigación de los archivos munido de preguntas. En este sentido no hay observación sin hipótesis previas, ni hechos sin preguntas. Existe, entonces, una interdependencia entre los hechos, los documentos y las preguntas; ellos son el trípode sobre el que se asienta el conocimiento histórico. Ello implica que el

documento no es algo que 'se le dé' al historiador sino algo que él mismo busca e interroga a fin de encontrar información sobre el pasado.

El testimonio oral es simplemente una clase de documento, no el único; pero se convierte en verdadero documento una vez registrado por el historiador en la escritura:

*“Se puede afirmar entonces que la memoria está archivada, documentada. Su objeto ha dejado de ser un recuerdo, en el sentido propio del término, es decir, retenido en una relación de continuidad y de apropiación respecto a un presente de conciencia.”<sup>48</sup>*

Ricoeur se pregunta qué es lo que se prueba a través del documento, y responde que lo que se prueba son *hechos que pueden enunciarse en proposiciones*. Pero inmediatamente previene sobre una posible confusión: la ilusión de creer que lo que llamamos un 'hecho' coincide con 'lo que realmente ha sucedido', es decir, con el acontecimiento. El hecho histórico no es el acontecimiento real rememorado; el hecho es el contenido de un enunciado que intenta, que procura representar el acontecimiento. Y los documentos son el fundamento sobre el que se asienta el hecho. El hecho 'se construye' mediante un complejo procedimiento documental; tiene, por ello, un estatuto epistemológico. Y es por eso que de los hechos se puede predicar la verdad o la falsedad:

*“Es este carácter proposicional del hecho histórico (en el sentido de 'hecho de que') el que rige la modalidad de verdad o falsedad vinculada al hecho. Los*

---

<sup>48</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 232.

*términos verdadero/falso pueden tomarse legítimamente en este nivel en el sentido popperiano de lo refutable y lo verificable. Es verdad o es falso que se utilizaron en Auschwitz cámaras de gas para matar judíos, polacos, gitanos”.*<sup>49</sup>

El acontecimiento es aquello acerca de lo cual alguien atestigua, es el referente último. Por eso Ricoeur insiste en distinguir entre *hecho* y *acontecimiento*; el hecho es el ‘qué’ del discurso histórico, ‘la cosa dicha’; el acontecimiento es ‘la cosa de la que se habla’, es ‘a propósito de qué’ es el discurso histórico.

Lo que el discurso histórico ‘dice’ es que algo aconteció en la vida de los hombres. El problema radica en saber si aconteció tal como se dice. Ricoeur mantendrá esta tensión entre hecho y acontecimiento hasta la tercera etapa de la operación historiográfica, la de la representación, cuando se refiera a la ‘representancia’.

-----

La segunda etapa de la operación historiográfica, la de la explicación/comprensión, es la etapa donde, desde el plano epistemológico, puede apreciarse mayor autonomía de la historia respecto a la memoria. Ricoeur aclara que esta segunda etapa ya estaba imbricada en la primera, en la medida en que no existe documento sin pregunta, ni pregunta sin explicación; el documento constituye una prueba en relación a una explicación. Entonces, el aporte de la

---

<sup>49</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 233.

explicación/compreensión se refiere al modo en que se encadenan los hechos documentados. Explicar es siempre responder a la pregunta ¿por qué?.

La explicación en la historia tiene dos rasgos restrictivos y, por ello, definitorios. El primer lugar, la historia se refiere a un ámbito concreto: el de la realidad humana como hecho social. La historia social no es un sector más, sino el punto de vista bajo el cual la historia elige su ámbito más propio: el de las ciencias sociales, coincidiendo en esto con la Escuela de los Annales y su elección por el vínculo social y todas las problemáticas de la identidad que se vinculan a él.

En segundo lugar, la historia se distingue de las demás ciencias sociales, y en especial de la sociología, porque pone el énfasis en 'el cambio' respecto a los diferentes fenómenos sociales. Este es el segundo rasgo distintivo del discurso de la historia.

Ricoeur señala que en la historia, como en la teoría de la acción, no hay un modo privilegiado de explicación: el referente de la historia son las interacciones capaces de producir vínculos en el espacio social; en historia se alternan y se combinan, muchas veces de manera aleatoria, modos diferentes de explicación. Por ello es que Ricoeur no contrapone la explicación a la comprensión, sino que las considera complementarias.

Aclara, además, que no excluye a la *interpretación* en esta segunda fase de la operación historiográfica, sino que ella tiene un campo de aplicación más amplio que el otorgado por Dilthey como la forma especial de la comprensión vinculada

a la escritura; para Ricoeur la interpretación recorre las tres etapas de la operación historiográfica: la fase documental, la fase de la explicación/comprensión y la fase de la representación. La interpretación constituye un rasgo propio de la búsqueda de la verdad en historia.

También aclara Ricoeur que ha demorado intencionadamente el examen de la dimensión narrativa del discurso histórico; ello porque la considera propia de la tercera fase, la de la representación; señala que su tratamiento tendrá por objetivo poner fin a la disputa según la cual el acto configurador de la construcción de la trama sería una alternativa a la explicación causal. La representación no es una mera copia o mimesis pasiva, por lo cual la narratividad no sufre una '*diminutio capitis*' al ser incluida en esta tercera fase de la operación historiográfica, que es propiamente literaria.

En esta segunda fase de la operación historiográfica, Ricoeur propone repensar el objeto de la historia: el cambio social, -al que denomina 'objeto completo', en el sentido de objeto privilegiado- desde tres puntos de vista:

1. En primer lugar desde la postura de la escuela de los Annales, en especial desde la figura de Bernard Braudel, Ricoeur propone cambiar el concepto de 'historia de las mentalidades' por el de 'historia de las representaciones'. Ello debido no tanto a que el concepto de mentalidad posea imprecisión semántica, sino más bien a que origina confusión entre un *objeto de estudio*, una *dimensión especial del espacio social* (diferente, por ejemplo, a la económica o política) y un *modo de explicación*. La confusión parece haberse originado con el concepto de

‘mentalidad primitiva’ acuñada por el sociólogo y antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl; la ‘mentalidad primitiva’ se refería, según este autor, a las creencias irracionales opuestas a la racionalidad científica. Aclara Ricoeur que la aplicación de la noción de ‘mentalidad’ al conjunto de creencias propias de grupos o sociedades enteras como rasgo distintivo y como principio de explicación de los mismos, no fue suficiente salir del concepto de ‘mentalidad primitiva’ establecida por Bruhl. Por otra parte, también el historiador británico Geoffrey Lloyd se encargó de criticar la noción de ‘mentalidades’, argumentando que se trata de un concepto inútil en el plano de la descripción y dañino en el plano de la explicación. Es un observador supuestamente lógico, científico y coherente quien describe a los actores sociales de una época, mediante juicios de valor que se eximen de reconstruir los contextos de aparición de las concepciones del mundo de los actores. Lloyd prefiere utilizar el concepto de ‘lo creíble disponible de una época’, que si bien es definido por un observador, tendría más en cuenta a los actores sociales.

Todo indica que el concepto de ‘mentalidad primitiva’ es como el ‘pecado de origen’ del concepto de *mentalidad*, por lo que Ricoeur considera conveniente dejar de lado el concepto de ‘historia de las mentalidades’ y reemplazarla por el de ‘historia de las representaciones’.

2. En segundo lugar, Ricoeur analiza el pensamiento de Michel Foucault, de Michel de Certeau y de Norberto Elías, a quienes llama ‘maestros del rigor’. Considera que cada uno de ellos exige, a su manera, el *rigor conceptual* necesario para la unión de la historia fragmentada y colaboran en la paulatina sustitución de

la noción de mentalidad por la de representación<sup>50</sup>. La 'arqueología del saber' se ofrece como alternativa a la 'historia de las ideas', que a veces narra la historia de lo accesorio y lo marginal, y otras veces supone linealidad y continuidad en la historia. La arqueología del saber no busca reconstituir o revivir el pasado sino *reescribirlo* mediante una capacidad descriptiva en cuatro frentes: la novedad, la contradicción, la comparación y la transformación. Tampoco supone linealidad y continuidad, sino que enfatiza la discontinuidad en la historia. La arqueología del saber delimita un campo radicalmente neutro: el de los enunciados sin enunciador. Para Ricoeur, a una historiografía que adopte como referente próximo el 'vínculo social' y considere como su regla de pertinencia la consideración de las relaciones entre las representaciones y las prácticas sociales, se le presenta como tarea prioritaria el salir de la 'zona de neutralidad' de los enunciados y lograr la articulación entre las formaciones discursivas y no discursivas, que resisten ser reducidas a 'enunciados'.

En tercer lugar, el objeto total de la historia, es decir el cambio social, es analizado desde la noción de 'variación de escalas'. Dice Ricoeur: *"La idea fuerza vinculada a la de variación de escalas es que no son los mismos encadenamientos los que resultan visibles cuando se cambia de escala, sino conexiones que pasan inadvertidas a escala macrohistórica"*<sup>51</sup>. Es decir que a escalas diferentes se pueden apreciar y aprehender diferentes encadenamientos causales; no hay un patrón que permita integrar todas las escalas en una visión

---

<sup>50</sup> En el presente trabajo sólo haremos referencia a Michel Foucault.

<sup>51</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 273.

total. El concepto de 'variación de escalas' permitirá la sustitución del concepto de 'mentalidad' por el de 'representación'.

Considera Ricoeur que la obra "*Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*" de Bernard Le petit logra formular de manera explícita el 'enfoque global' del objeto propio del discurso histórico que él propone, ya que Le Petit considera que a este objeto lo constituye el vínculo social y las modalidades de identidad relacionadas a él. Dice Ricoeur que el 'tono' dominante de Le Petit es el de un enfoque pragmático en el que se pone el acento en las prácticas sociales y las representaciones vinculadas a ellas.

Este desplazamiento de la historiografía, en el sentido de centrar el análisis en las prácticas sociales, tuvo como efecto que se preste mayor atención al *vínculo social*, a la relación de las prácticas sociales con las representaciones asociadas a ellas y aportó, también, una justificación al reemplazo del término *mentalidad* por el de *representación*. Frente a la idea de *mentalidad*, que trata los fenómenos sociales de manera unilateral, indiferenciada y masiva, la idea de *representación* explica mejor la plurivocidad, la diferenciación y la temporalización múltiple de dichos fenómenos sociales.

Así, al final del análisis de esta segunda fase de la operación historiográfica, Ricoeur cree poder explicar, incluso justificar el reemplazo del concepto de *mentalidad* por el de *representación*; *representación* que, como ya se dijo, es considerada aquí en tanto **objeto del discurso histórico** y no en tanto tercera fase de la operación historiográfica. A pesar de tratarse de dos acepciones diferentes

de la representación, considera Ricoeur que hay una relación mimética entre la representación-objeto y la representación-operación. A tal fin sigue a Roger Chartier quien en sus análisis sobre la historia de la lectura y de los lectores, señala que los modos de la operación pública y privada de la lectura inciden en la comprensión misma de los textos. La revolución tecnológica y su impacto en la producción y reproducción del soporte textual implican también una revolución en la práctica de la escritura. Dice Ricoeur:

*“(...) el historiador, en tanto que hace historia, ¿no imitaría de manera creadora, al llevar la historia al nivel del discurso erudito, el gesto interpretativo por el que los y las que hacen la historia intentan comprenderse a sí mismos y a su mundo? La hipótesis es particularmente plausible en una concepción pragmática de la historiografía que cuida de no separar las representaciones de las prácticas por las que los agentes sociales instauran el vínculo social y lo dotan de identidades múltiples”.<sup>52</sup>*

Puede verse claramente a través del análisis de Michel de Certeau la relación mimética entre la representación-objeto y la representación-operación. Es en el momento reflexivo del historiador en la representación en tanto tercera fase de la operación historiográfica como éste accede a la comprensión que los agentes de la historia adquieren de sí mismos y del mundo. Dice Ricoeur que el modo en que los agentes sociales se comprenden así mismos está en relación con la forma en que los historiadores se representan la relación entre la representación-objeto y la acción social.

---

<sup>52</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 299.

Y hay algo importante que señala Ricoeur, y es el hecho de que los historiadores están poco habituados a relacionar la representación con la memoria; la memoria, en tanto poder de hacer presente una cosa ausente, tiene la pretensión de representar con fidelidad el pasado. Presencia-ausencia-representación constituyen la cadena conceptual del acto de hacer memoria. La *ambición de fidelidad* de la memoria estaría, así, en estrecha relación con la *ambición de verdad* de la historia. Entonces, es en términos de 'representación' como puede formularse el objetivo de la memoria de hacer presente algo que ya está ausente.

-----

A la representación mnemónica, propia de la segunda fase, le sigue la representación historiadora, es decir, la representación en tanto tercera fase de operación historiográfica. Pero Ricoeur prefiere designar a esta tercera fase con el término '**representancia**', que señala más adecuadamente no sólo el carácter activo de la operación historiográfica, sino también el objetivo intencional que hace de la historia la heredera erudita de la memoria:

*“Así se recalcará con fuerza el hecho de que la representación en el plano histórico no se limita a conferir un ropaje verbal a un discurso cuya coherencia sería completa antes de hacerse literatura, sino que constituye una operación de pleno derecho que tiene el privilegio de hacer emerger el objetivo referencial del discurso histórico”.*<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 309.

Los objetivos del análisis en esta tercera fase serán distinguir las diversas facetas de la representación histórica en su aspecto literario o escriturario, y reflexionar acerca de la capacidad del discurso histórico para representar el pasado; discurso histórico íntimamente ligado con la memoria. Reaparece así uno de los grandes temas ya abordados por Ricoeur en *“Tiempo y Narración”*, el de la relación entre la representación y la narración. En *“Tiempo y Narración”* apenas quedaba hecha la distinción entre la representación-explicación y la narratividad ya que el foco de atención estaba puesto en la relación entre narratividad y temporalidad sin hacer demasiada referencia a la memoria; y también porque no se realizaba allí un análisis detallado del procedimiento de explicación/comprensión.

En *“La memoria, la historia, el olvido”* Ricoeur pretende salir de la contienda entre los narrativistas –para quienes la narratividad es un modo alternativo a la explicación causal- y sus contendientes –para quienes la historia-problema reemplaza a la historia-relato-. Al colocar a la narratividad en la tercera fase de la operación historiográfica Ricoeur pretende sustraerla de aquella contienda y liberar su poder representativo; la narratividad no constituye una alternativa a la explicación sino un componente genuino de la operación historiográfica. Se trata, pues, de dos modos diferentes de inteligibilidad: la explicativa y la narrativa.

En esta tercera fase de la operación historiográfica Ricoeur analiza también la relación entre la legibilidad propia de la narración y la visibilidad en imágenes; la configuración en imágenes de lo dicho acerca del pasado constituye un problema específico de la representación. Con ello vuelve a cobrar fuerza la aporía

planteada en *“Tiempo y Narración”* entre relato de ficción y relato histórico, que había sido resuelto mediante ‘un entrecruzamiento entre ficción e historia’ que permitía una refiguración del tiempo. La ‘ficcionalización del tiempo histórico’ de la que habla Ricoeur en *“Tiempo y Narración”*, es reformulada como ‘entrecruzamiento de legibilidad y visibilidad’ dentro de la representación historiadora. El relato hace comprender pero también ver.

Ahora, el problema de la dimensión icónica de la representación historiadora es resuelto mediante el concepto de ‘coherencia narrativa’ que permite una definición específicamente narrativa del acontecimiento como aquello que hace avanzar la acción y permite que se construya la trama de los personajes al mismo tiempo que la trama de los acontecimientos. Acontecimientos y personajes constituyen la historia narrada. Dice Ricoeur:

*“La coherencia narrativa confiere legibilidad; la representación del pasado evocado da que ver. Es todo el juego, percibido por primera vez en la representación-objeto, entre la remisión de la imagen a la cosa ausente y la autoaserción de la imagen en su visibilidad propia, el que se despliega de modo explícito en el plano de la representación-operación.”*<sup>54</sup>

Pero el punto nodal de la tercera fase de la operación historiográfica lo constituye la noción de **‘representancia’**. En efecto, en esta fase no se trata sólo de analizar los aspectos escriturarios y literarios de la representación historiadora

---

<sup>54</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 310.

sino, ante todo, referir a la capacidad del discurso histórico para representar el pasado; esa capacidad es lo que Ricoeur llama 'representancia', concepto que condensa en sí mismo todas las aporías, todas las exigencias y todas las expectativas que se encuentran relacionadas con la *intencionalidad* histórica. La 'representancia' designa la espera, o mejor aún, la expectativa -vinculada al conocimiento histórico- de que las construcciones sean reconstrucciones del pasado acontecido. En este sentido, el conocimiento histórico es conocimiento mnemónico, ya que la memoria es memoria del pasado.

Así como en los textos de ficción hay un 'pacto' entre autor y lector, mediante el cual se acuerda no referir a ninguna realidad extralingüística, también hay un pacto entre el autor y el lector de un texto histórico, pacto mediante el cual se acuerda referir a situaciones y personajes que realmente existieron. De lo que se trata es de saber cómo y en qué medida el historiador puede satisfacer la expectativa y la promesa que nacen de este pacto. Pero dice Ricoeur que, paradójicamente, *la sospecha* de que la promesa no puede mantenerse llega a su punto máximo en la fase de la representación, justamente cuando parecía que el historiador contaba con los elementos necesarios para representar el pasado.

Todo indicaba que con la fase de representación, la historiografía podía cumplir con el 'pacto de lectura', que el discurso histórico se acreditaba narrando, que la 'convicción robusta'<sup>55</sup> que anima al historiador es presentada ante la vista del lector gracias a la *escritura literaria* y que entonces así, mediante los caminos de lo narrativo, lo retórico y lo imaginativo, el historiador logra responder al pacto.

---

<sup>55</sup> Expresión usada por Ricoeur en 'Tiempo y Narración'.

La representación historiadora debería ser capaz de testimoniar que se cumple el pacto entre el historiador y el lector. Pero ocurre que la escritura no es simplemente una 'vestidura lingüística' que se añade a las fases de documentación y de explicación/comprensión, en las que el historiador alcanzaría una inteligibilidad del pasado que sólo necesitaría explicitarse en forma literaria. En la escritura literaria de la historia, la narratividad - mediante una lógica propia- añade un valor cognitivo a la fase de explicación/comprensión. Dice Ricoeur:

*"(..) todo el movimiento que arrastraba la explicación/comprensión hacia la representación literaria, y todo el movimiento interno a la representación que desplazaba la legibilidad hacia la visibilidad, ambos movimientos quieren evidentemente permanecer al servicio de la energía transitiva de la representación historiadora. Sí, la representación historiadora en cuanto tal debería demostrar que el historiador puede mantener el pacto con el lector. Y sin embargo..."<sup>56</sup>*

Parece que la sospecha alcanza tanto a los grandes como a los pequeños relatos, ante la cual se alza la protesta del historiador. La escritura que describe grandes períodos crea el efecto de una visión sinóptica, de una amplitud de la mirada. Pero las narraciones que abarcan grandes intervalos de la historia tienden a la autorreferencialidad, ya que un nombre propio, por ej. La Revolución Francesa, designa una serie de atributos sólo válidos para ciertos acontecimientos, estructuras o instituciones; de allí la inconmensurabilidad de las diferentes narraciones que supuestamente abordan una misma problemática y la

---

<sup>56</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 362.

traslación a los autores singulares de estas grandes narraciones de las controversias entre historias rivales. Respecto a los pequeños relatos, las microhistorias crean un efecto de proximidad que termina siendo, en realidad, un efecto de *exotismo* ante descripciones que por su misma precisión se vuelven extrañas para el lector.

La sospecha que acecha tanto a los grandes como a los pequeños relatos suscita la protesta que el 'historiador de bien' relaciona a 'la obra bien hecha', lo cual acerca esta protesta a la pretensión de Ranke de relatar los acontecimientos tal cual sucedieron; pretensión que resulta ingenua para Ricoeur.

Por ello, considera que la única manera sustraerse a la ingenuidad de dicha protesta y de hacer prevalecer la 'atestación' del historiador sobre la sospecha de 'no pertinencia', radica en poner en su justo lugar a la representación respecto a las fases previas de documentación y de explicación/comprensión. Sólo la unidad de documentación, explicación comprensiva y escritura pueden acreditar la pretensión de verdad del discurso histórico.

Ricoeur declara profesar un 'realismo crítico' que lo lleva a encontrar el germen de la crítica en la dimensión testimonial del documento. No hay nada mejor que el testimonio y la crítica del testimonio para *acreditar la representación histórica del pasado*.

Pero hay otro enigma en la relación entre representación histórica y pasado: la representación histórica es la imagen presente de una cosa ausente. Ricoeur

recuerda que Aristóteles distingue el recuerdo de la imagen en general por la marca de la 'anterioridad', y se pregunta qué ocurre con la dialéctica de la presencia/ausencia propia del ícono cuando se aplica a la 'condición de anterioridad del pasado' respecto al relato histórico.

La representación histórica es la imagen presente de una cosa ausente; esta última, la cosa ausente, se desdobla en 'desaparición' y en 'existencia en el pasado'. A pesar de que las cosas ausentes están abolidas, no podemos hacer que no hayan sido: ya no son, pero fueron. El 'haber sido' es el referente al que apunta el 'ya no ser'. Entonces, la ausencia se desdobla 1) en ausencia como objetivo de la imagen presente, y 2) en ausencia de las cosas pasadas respecto a su 'haber sido'. En este sentido la anterioridad significa la realidad, pero la realidad en el pasado.

Dice Ricoeur que en este punto la epistemología de la historia roza con la ontología del ser en el mundo. Y este régimen de existencia que sitúa bajo el signo del pasado lo que ya no es pero que alguna vez fue, es lo que se llama 'la condición histórica'. Entonces, la representación histórica en tanto *representancia* se apoya en el 'haber sido' buscado a través del 'ya no ser'. La reflexión llega aquí hasta el límite de una 'ontología del ser histórico'.

En una extensísima nota a pie de página Ricoeur señala que la noción de *representancia*, tematiza anteriormente en "*Tiempo y Narración*", tiene una larga historia semántica y lexical anterior a la historiografía. Declara ser defensor de esta noción en historia a pesar de ser ella problemática debido, ante todo, a que

se perfila en el punto de articulación entre epistemología y ontología. Sin embargo, dice Ricoeur:

*“La idea de representancia es la manera menos mala de rendir homenaje al único enfoque reconstructivo disponible al servicio de la verdad en historia.”<sup>57</sup>*

-----

La Tercera Parte de *“La memoria, la historia, el olvido”* contiene también un Preludio donde Ricoeur analiza el peso de la historia y lo no-histórico. Así como el preludeo a la segunda parte giraba en torno al *“Fedro”* de Platón, el de la tercera parte gira en torno a la *“Segunda consideración intempestiva”* de Nietzsche. Se pone de manifiesto cómo Nietzsche denuncia abusos y excesos en la ‘cultura histórica’, los cuales tendrían paralelismo con los excesos y abusos en relación con la escritura, analizados en el Fedro.

El primer capítulo de esta Tercera Parte se denomina ‘La filosofía crítica de la historia’, a la que Ricoeur entiende como el trabajo hermenéutico de análisis y crítica filosóficos de los conceptos metahistóricos, y que daría lugar a una especie de ‘crítica del juicio histórico’. Se trataría de una reflexión de segundo grado respecto a la epistemología, que sería la reflexión de primer grado sobre la práctica del historiador. La pregunta que guía esta tercera parte del libro es *¿qué se comprende con la historia?* Esta pregunta conduce a dos tipos de investigación: 1) una investigación crítica que pretende fijar límites a cualquier pretensión

---

<sup>57</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 370.

totalizante asociada al saber histórico y 2) una investigación ontológica que indaga sobre las presuposiciones existenciales del saber histórico.

En un primer apartado retoma y amplía la hermenéutica de la conciencia histórica desarrollada en *“Tiempo y Narración III”* a partir de las nociones de ‘espacio de experiencia’ y ‘horizonte de espera’ de Reinhard Koselleck. En un segundo apartado se dedica a analizar el concepto de modernidad y el debate contemporáneo acerca de su agotamiento. En un tercer apartado analiza la dialéctica entre juicio judicial y juicio histórico.

El segundo capítulo, titulado ‘Historia y tiempo’ -y al que haremos referencia en la Segunda Parte de este trabajo- está dedicado a la temporalidad, a la historicidad y al ser-en-el-tiempo, a la luz de la segunda sección de *“Sein und Zeit”*; el último apartado de este segundo capítulo se denomina ‘La inquietante extrañeza de la historia’ y allí Ricoeur refiere a tres historiadores que a través de sus obras dan testimonio de esa ‘inquietante extrañeza’: Halbwachs, Yerushalmi y Nora.

El tercer capítulo está dedicado al análisis del olvido. Surge la pregunta de por qué Ricoeur no reflexiona acerca del olvido en la Primera Parte del libro, cuando se ocupa de la memoria y la reminiscencia. Ello se debe a que no sólo hay olvido de la memoria, sino también de la historia y del pasado. Sólo puede haber olvido donde hay huella. En este capítulo Ricoeur analiza el olvido y la desaparición de las huellas, el olvido y la persistencia de las huellas, y los usos y abusos del olvido.



## **SEGUNDA PARTE: LA MEMORIA HISTÓRICA COMO ESTRATEGIA DE JUSTICIA**

Expuesta las ideas directrices de “*Tiempo y Narración III*” y “*La memoria, la historia, el olvido*” intentaremos, en primer lugar, dar cuenta del ‘giro práctico’ en el pensamiento de Ricoeur, señalando las diferencias que en estos textos establece en la relación entre la historia y el pasado; diferencias que tienen que ver, por un lado, con la *distinción entre hecho y acontecimiento histórico* y, por otro, con el *desplazamiento de la huella a la narración* como nexo con el pasado. Mostraremos que ello implica también llevar a primer plano subjetividad del historiador.

En segundo lugar, argumentaremos acerca la importancia de desarrollar una ‘cultura de la memoria’ que implique, por un lado, la posibilidad de pensar una *teoría de la justicia como memoria* y, por otro, el ejercicio de *una política de la justa memoria*.

Por último, intentaremos mostrar que el problema del tiempo es el hilo conductor que atraviesa las consideraciones de Ricoeur acerca de la relación entre la historia y el pasado.

## **I. LA ESCRITURA DE LA HISTORIA COMO PRÁCTICA ÉTICO-POLÍTICA**

Respecto al primer punto consideramos que el tratamiento de la historia y su relación con el pasado tiene en *“Tiempo y Narración”* un tinte más epistemológico que práctico. Si bien en el capítulo VII de *“Tiempo y Narración III”* Ricoeur hace referencia a la responsabilidad ético-política del historiador, lo hace a la luz del análisis de una hermenéutica de la conciencia histórica. También en las Conclusiones señala que la narratividad posee una dimensión normativa, valorativa o prescriptiva ya que el escritor propone al lector una visión del mundo y de sí mismo que no es éticamente neutra; la dimensión ética es inseparable de la narración. Pero la preocupación por la historia, y más específicamente, por la escritura de la historia, está impregnada de cuestiones ontológicas y epistemológicas más que éticas.

A diferencia de ello, en *“La historia, la memoria, el olvido”* las reflexiones en torno a la relación entre la historia y el pasado, al incorporar la categoría de *memoria*, tienen connotaciones ético-políticas bien definidas ; ello queda de manifiesto en el Prólogo del libro donde Ricoeur señala que uno de los motivos de la escritura de esta obra tiene *carácter público o cívico*: la preocupación por el exceso de memoria y el exceso de olvido, por los abusos de las conmemoraciones y rememoraciones, que llevan a plantear la necesidad de una política de la justa memoria. En *“La memoria, la historia, el olvido”* Ricoeur pone el acento en el rol social de la historia y del historiador; de allí que también profundice en la relación entre ideología y utopía.

---

Consideramos que este 'giro práctico' en el tratamiento respecto a las relaciones entre la historia y el pasado se debe en parte al cambio en la concepción del 'acontecimiento histórico'. En "*Tiempo y Narración*" el acontecimiento histórico está estructurado lingüísticamente en un doble sentido: en primer lugar en el sentido de que el historiador trabaja con principios explicativos y no con la deducción científica; en segundo lugar, porque el acontecimiento histórico es una variable de la *trama*, tiene un carácter esencialmente narrativo. Pero también es pensado con una impronta kantiana: que el acontecimiento haya ocurrido realmente en el pasado no significa que pueda ser reconstruido por el historiador; el acontecimiento histórico tiene un aspecto 'real' y un aspecto 'conceptual'; este segundo aspecto impide que el historiador acceda directamente a él. Así, el pasado sólo puede ser postulado pero no conocido. Dice Ricoeur:

*"(...) el pasado realmente vivido por la humanidad sólo puede ser postulado como sucede con noumeno kantiano en el origen del fenómeno empíricamente conocido. Además, el pasado vivido nos sería accesible, pero no sería objeto de conocimiento, pues, cuando era presente, ese pasado era como nuestro presente: confuso".*<sup>58</sup>

Esto implica que el acontecimiento narrado por el historiador no es ni totalmente idéntico al pasado ni totalmente distinto a él, es simplemente análogo. Con este planteo Ricoeur tomaba posición frente autores como Collingwood, quien consideraba que la reconstrucción histórica se identifica con el pasado,

---

<sup>58</sup> Ricoeur, R. TNIII, pág. 174

frente a De Certau, para quien era imposible la reconstrucción del pasado, y frente a Braudel, quien sostenía que la historia era posible sin acontecimiento ni narración.

El cambio que lleva a cabo Ricoeur en “*La memoria, la historia, el olvido*” respecto al acontecimiento histórico le permite relacionar la historia con la memoria y producir el ‘giro práctico’ al que hacíamos referencia. En efecto, en este libro Ricoeur distingue entre ‘hecho histórico’ y ‘acontecimiento histórico’; el acontecimiento histórico es ‘la cosa de la que se habla’ o el referente del discurso histórico, en tanto el hecho histórico es la reconstrucción lingüística de ese acontecimiento; se vincula por lo tanto con la explicación y la configuración narrativa. Esta distinción entre hecho y acontecimiento histórico permite conectar la historia con la memoria a través de la figura del *testimonio*; es el testimonio oral del testigo el que se convierte en documento cuando pasa de la oralidad a la escritura por la tarea del historiador.

De este modo Ricoeur produce un acercamiento entre la historia y la memoria: la memoria está en relación con el acontecimiento histórico, con el pasado del cual no puede distanciarse; la historia, en tanto reconstrucción lingüística, sí puede tomar distancia del pasado, convirtiendo el acontecimiento en hecho histórico, convirtiendo el testimonio en documento. La historia requiere entonces de un distanciamiento, la experiencia del pasado constituye ‘una experiencia de la distancia’.

Este cambio en el pensamiento de Ricoeur convierte a la memoria en **garante del vínculo entre la historia y el pasado**. Esto afecta también el vínculo del pasado con la **verdad**: la memoria no aspira a alcanzar la verdad, sólo a serle *fiel*. La memoria sólo puede aspirar a la fidelidad pero no a la adecuación; *fidelidad* que se relaciona con la *atestación*.

El giro práctico operado entre “*Tiempo y Narración*” y “*La memoria, la historia, el olvido*” se debe también a la resignificación de conceptos como el de *huella y deuda*. En “*Tiempo y Narración*” la deuda y la representancia se asientan sobre el nexo causal entre la huella y el pasado. En “*La memoria, la historia, el olvido*” desaparece este nexo causal, por lo cual la historia termina fundamentándose en la deuda, y con ello el acento queda puesto en el componente ético de la historia.

En efecto, en “*Tiempo y Narración*” Ricoeur hace referencia a los conectores que permitan la reinscripción del tiempo interno con del mundo, entre los cuales se destaca la **huella**, concebida como la marca visible o el vestigio que *ha dejado el pasado*, ella es el fundamento ontológico sobre el que se asientan la representancia y la deuda. La huella tiene una función de *lugartenencia* respecto al pasado, vale por él. La huella indica un ‘aquí’ y un ‘ahora’, el presente, por el que pasó algo; la huella delimita en el espacio el objeto de una búsqueda, y es en el tiempo del calendario donde se inscribe ese paso, pues la huella recorre una distancia temporal. Entonces, afirmar que ‘la historia es un conocimiento por huellas’ es reconocer la significancia de un pasado que, aún acabado, permanece a través de los vestigios. La ‘marca’ que supone una huella introduce la noción de

‘cosa’, lo que le permite a Ricoeur afirmar la relación de *causalidad* entre aquello que deja la marca y lo marcado que se convierte en huella. Por ello, *seguir una huella* es introducir una causalidad en la cadena de operaciones de la acción de pasar por ahí, otorgando una *significancia* propia a la relación entre el vestigio y el paso. Dice Ricoeur que la huella es un instrumento enigmático por el que el relato histórico refigura el tiempo, enigmático porque hay en la huella una imbricación de lo existencial y de lo empírico.

Entonces, la *representancia* que permite el conocimiento histórico posibilita ver el pasado tal como sucedió gracias a la *huella*, que hace surgir en el historiador un sentimiento de *deuda* con los muertos del pasado. Este sentimiento, el de la deuda, es el que obliga al historiador a narrar ‘lo que realmente ocurrió’, más allá de su imaginación, es decir, a ser un historiador y no un narrador de ficciones y, por otra parte, lo liga no sólo con el pasado sino también con el presente y el futuro. Hay una deuda de los actores del presente con los actores del pasado. La *deuda* hace del historiador un deudor siempre insolvente. Podemos apreciar, entonces, que en “*Tiempo y Narración*” Ricoeur establece un nexo causal entre la huella y el pasado, y que la deuda es todavía un sentimiento fundado en la huella.

Ya en su texto “*La marca del pasado*” y más específicamente en “*La memoria, la historia, el olvido*” Ricoeur rechaza el vínculo causal entre la huella y el pasado, entre otras cosas porque en “*Tiempo y Narración*” la huella tenía una impronta marcadamente platónica. A partir de estos textos hay entonces una redefinición de la relación entre pasado, huella y representancia que afecta al

estatus mismo de la historia; la representancia no está ligada ya a la huella sino a la *narración histórica*, el nexo con el pasado se desplaza de la huella a la narración.

Este desplazamiento de la huella implica destacar la importancia del *testimonio*, con lo cual a su vez cobra importancia la **memoria**; la relación de la historia con el pasado se desplaza, así, de la huella a la *atestación*. Entonces, la historia se asienta ya no sobre un sustrato causal sino ético, de allí el 'giro práctico' en el tratamiento que Ricoeur hace de la historia. La historia es inequívocamente una práctica ético-política.

El desplazamiento de la huella a la narración como nexo con el pasado implica también destacar el factor subjetivo, es decir, llevar a primer plano el rol del historiador, del narrador de la historia, en cuya actividad juegan componentes como las motivaciones personales, los compromisos sociales, la ideología, los cuales constituyen una especie de límite, de fondo impenetrable, opaco e inagotable que el mismo historiador debe poder reconocer; reconocer ese límite es también reconocer los efectos del pasado sobre él mismo y su práctica, y que la historia se apoya también en componentes subjetivos.

Ante la discusión sobre la prevalencia de la historia o de la memoria, Ricoeur ofrece una posición conciliadora en la que ambas, historia y memoria, desempeñan un rol importante respecto al pasado. Los defensores de la memoria reclamaban para sí la 'pretensión de fidelidad'; el testimonio de los sobrevivientes, el recuerdo de la opresión y del dolor, reconstruidos por la memoria de lo

acontecido, parecía tener mayor fuerza que la verdad 'dicha' por el mero relato del historiador. Por su parte, los defensores de la historia relativizaban el rol de la memoria; la historiografía asentaba su 'pretensión de verdad' en su capacidad crítica y explicativa. Los defensores de la memoria objetaban a los historiadores la imposibilidad de comprender una realidad que 'no han experimentado'; en tanto los defensores de la historia objetaban a aquellos el no poder tener una visión distanciada de lo acontecido.

Así, la fidelidad de la rememoración se enfrentaba a la veracidad crítica del discurso historiográfico. Frente a estas dos posiciones enfrentadas Ricoeur ofrece, no una subordinación sino una 'dialéctica conciliadora' que, mediante una fenomenología de la memoria, establezca un lazo entre la historia y la memoria.

Esto da lugar a una narrativa de primer grado, propia de los testigos, y a una narrativa de segundo grado, propia de los historiadores, y de carácter crítico. Con ello la historia adquiere la capacidad de corroborar la verdad o falsedad de los testimonios, pero no de los acontecimientos, y tendría la capacidad de *iluminar* o *instruir* a la memoria. Así, memoria instruida e historia pueden llevar a cabo la tarea de 'reefectuación' del pasado.

Uno de los grandes aportes de Ricoeur consistió en proponer una posición conciliadora, de modo tal que ni la memoria se subsuma a la historia, ni la historia deseché a la memoria. Como ya hemos señalado, la fidelidad de la memoria es tan necesaria como la pretensión de verdad de la historia para la 'reefectuación' del pasado.

Otro gran aporte fue haber acercado la tradición filosófica y la sociología. La primera asociaba la memoria a la subjetividad, la conciencia y el conocimiento de sí, en autores como Agustín, Locke o Husserl; la segunda concebía a la memoria como proceso colectivo dentro de los marcos sociales de un grupo o comunidad. Ricoeur, a través del concepto de 'atribución' intenta superar la oposición entre conciencia interior y conciencia colectiva al relacionar a la primera con el 'vivir juntos' bajo reglas compartidas.

## II.MEMORIA Y JUSTICIA

Respecto al segundo punto, el de la necesidad de desarrollar una 'cultura de la memoria', coincidimos con el español Reyes Mate en que después de Auschwitz el nuevo imperativo es **el deber de recordar**; se torna imperioso elaborar una concepción moral del recuerdo, construir una 'cultura de la memoria' que haga posible ejercer una política de la memoria y pensar una teoría de la justicia anamnética.

### Memoria y trama narrativa

A partir de las reflexiones de Ricoeur acerca de la narración, la memoria y el olvido, señalaremos en qué consistiría una 'política de la memoria', en la que desempeñan un rol determinante los sujetos que se constituyen tanto en testigos como en narradores y lectores de la historia.

El olvido y el perdón constituyen los dos términos emblemáticos de la condición histórica. El olvido se relaciona con dos problemáticas, la de la memoria y la fidelidad al pasado, en tanto al perdón conciernen la cuestión de la culpabilidad y la reconciliación con el pasado. Hay dos grandes modalidades del olvido, señala Ricoeur: además del olvido por destrucción de las huellas, que torna al mismo casi definitivo, existe un olvido de 'reserva' u olvido reversible, que permite la supervivencia de una impresión-afección más allá de su manifestación. Lo que se preserva en esta forma positiva del olvido es la huella psíquica de aquella impresión-afección; ésta persiste en una especie de latencia, de

existencia inconsciente, y aparece cuando los recuerdos pueden escapar de la vigilancia de la conciencia. La huella psíquica, a diferencia de la documental o cortical que atañen al plano 'objetivo', se inscribe a nivel de lo espiritual, en el plano de la existencia, se trata de una huella 'íntima', no exterior. El olvido de reserva permite, entonces, la 'preservación' de lo inolvidable y su potencial actualización, constituye una forma de aprehensión del pasado en el presente.

Pero ¿cuál es el acto mnemónico que permite constatar la supervivencia de una huella psíquica? Siguiendo a Bergson en *"Materia y Memoria"*, afirma Ricoeur que es en el *reconocimiento* donde se da la experiencia viva de la rememoración del recuerdo. El reconocimiento, en efecto, permite la fiabilidad en los recuerdos; el reconocimiento es el tipo de experiencia que confirma la supervivencia, persistencia o conservación de una afección-impresión más allá de su manifestación:

*"El enigma de la presencia de la ausencia se resuelve en la efectividad del acto mnemónico y en la certeza que corona esta efectividad"*<sup>59</sup>, afirma Ricoeur.

El momento del reconocimiento efectivo marca la reinserción del recuerdo en la acción viva; el reconocimiento forma parte de la dialéctica entre acción y representación. Desaparece así la oposición entre acción vivencial y representación. Por ello...

*"(...) si la experiencia viva no fue desde el principio supervivencia de ella misma, y en este sentido, huella psíquica, nunca lo será"*<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 550

Ahora bien, ¿cuál es la relación de la supervivencia -de una huella psíquica- con el olvido y el perdón? ¿y cuál su relación con la historia y con la verdad en la historia?

Dado que las estrategias tanto del recuerdo como del olvido están entrelazadas con el trabajo de configuración narrativa, haremos nuevamente referencia -esta vez más breve- a lo que Ricoeur considera como característica definitoria de la existencia, y que es su carácter narrativo, sin olvidar los límites de la narratividad respecto al discurso histórico que el mismo Ricoeur reconoce en las Conclusiones de *“Tiempo y Narración III”*.

Como hemos señalado anteriormente, en *“Tiempo y narración”* el relato, esto es, la trama narrativa, aparece como el medio privilegiado para elucidar el carácter temporal de la existencia. La narración, tanto histórica como ficticia, determina y clarifica la experiencia temporal. Es a través de la 'trama' como diversos acontecimientos adquieren el carácter de un historia que puede ser narrada.

La narración opera, entonces, como una 'mediación' entre el pasado, el presente y el futuro, mediación que permite esclarecer el carácter temporal de la existencia. Entre el tiempo cosmológico y el de la experiencia personal (fenomenológico), se erige un 'tercer tiempo': el de la narración, que permite entender un relato como una historia que posee un comienzo, un nudo y un final. Y es justamente la narración la que permite la identificación del individuo y de las comunidades con el relato de sus actos: *“La historia narrada dice el quién de la*

---

<sup>60</sup> Ricoeur, P., MHO, pág 562

*acción. La identidad del quién no es, pues, ella misma más que una identidad narrativa*<sup>61</sup>.

El proceso estructurante de la narración recoge el concepto aristotélico de intriga (mythos), que *“confiere a la historia relatada una identidad que se puede llamar dinámica”*<sup>62</sup> ; se trata, entonces, no sólo de otorgarle una configuración a los sucesos de la vida, sino de recuperar en ese proceso un sí mismo que se comprende como sujeto ético, en virtud de los vínculos entre el relato y la acción.

Desde aquí intentaremos pensar, entonces, la relación entre la memoria, la palabra, el olvido y el perdón, y sobre el papel de los sujetos que se constituyen en testigos, narradores y lectores de la historia, piezas claves en la construcción de una política de la memoria.

El lenguaje, pensado como lo irrebasable, es el medium de la autocomprensión del sujeto y de su experiencia; es entonces el lugar de ‘encuentro’ entre historia y verdad. Pero el relato puede devenir una trampa tanto cuando se recorta, se suprime o se desplaza la trama del relato, como cuando se impide a los actores narrarse a sí mismos, cuando sólo son narrados por el discurso unívoco de la historia oficial, de la historia autorizada. Puede haber incluso una complicidad perversa de quien puede pero no quiere narrarse, o de quien puede pero no quiere informarse, ejerciendo una estrategia de elusión o evitación. Ésta sería una forma activo-pasiva de olvido por el ejercicio de una memoria insuficiente, con tintes de negligencia.

---

<sup>61</sup> Ricoeur, P. *Tiempo y narración I*, 1995, Siglo XXI, México, pág. 43 (en adelante TNI)

<sup>62</sup> Ricoeur, P., TNI, pág. 46

Entonces, ¿qué responsabilidad le cabe al historiador cuando reconstruye los acontecimientos a través de la narración? ¿qué papel tienen los testigos de la historia? ¿están obligados a atestiguar? ¿la verdad de la memoria tiene que ser confesional, declarativa?

Al respecto es interesante el debate suscitado por el rodaje del film “*Shoah*” del director Claude Lanzmann; el film muestra el testimonio de algunos de los sobrevivientes de los campos de concentración. Ante la ausencia de huellas materiales a causa de la destrucción deliberada, sólo quedaba la palabra de los testigos para nombrar lo innombrable. En el film la palabra se consagra como la única vía para expresar aquello que no dejó huellas visibles y que roza con lo inimaginable, lo irrepresentable para quien no lo vivió. En este sentido, “*Shoah*” ‘dice’, aunque el acontecimiento que esa palabra nombra sea la desaparición misma de la palabra.

La historiadora Elisabeth Pagnoux, en el marco del debate que generó el film señalaba al respecto:

*“Shoah alcanza el grado absoluto de la palabra (...) Al tomar la decisión de no utilizar imágenes de archivo, Lanzmann ha escogido una opción que expresa, exactamente, su determinación: oponer al silencio absoluto del horror una palabra absoluta”*<sup>63</sup>.

El director del film consideró que la rememoración de lo acontecido a través de la palabra era el único modo de no petrificar el pensamiento y aniquilar

---

<sup>63</sup> Pagnoux, E. Reporter photographe à Auschwitz, pág 87, citada por AIDI-Hüberman George en ‘Imágenes pese a todo’, Paidós, España, 2.004, pág. 139.

todo poder de evocación, por ello no importaba tanto mostrar imágenes de lo acontecido, como 'dejar hablar' a los testigos.

Pero cuando los testigos hablan en el film, su palabra dice tanto lo singular como lo general. Opera aquí una especie de salto de la memoria individual a la memoria colectiva; cuando los testigos regresan al lugar donde aconteció el horror, a través del reconocimiento, el recuerdo se reinserta en la acción viva, y ese reconocimiento tiene, además, el plus de servir a la historia, de servir para contar la verdad de la historia, la verdad en la historia.

Se plantea aquí una dialéctica entre lo individual y lo colectivo respecto a la memoria. A partir de los grandes crímenes del siglo XX el sujeto individual ha dejado de ser el centro de la escena, es decir, su acción e incluso su padecer individual se enmarcan dentro de lo que podemos llamar 'acciones colectivas'; el sujeto de la historiografía de gran parte del siglo XX ya no es el sujeto individual sino los sujetos colectivos. Esto puede considerarse un cambio en la concepción política del sujeto moderno, pues ya no se asocia la historia a la singularidad, a la acción y al padecimiento de sujetos individuales. Acontecimientos como los de Auschwitz demuestran que no es posible narrar lo acontecido desde la memoria individual, subjetiva, psicológica; pero, y aquí reside el problema, tampoco es posible la narración del acontecimiento desde la gran fábula universal de una emancipación posible. No es posible ya ni una emancipación individual ni una emancipación universal, porque el concepto mismo de emancipación se ha vuelto obsoleto.

---

Se torna imperioso entonces encontrar estrategias, no individuales ni universales, sino en todo caso colectivas; dejar de pensar en universal y abstracto y pensar en colectivo y concreto. Pareciera que sólo es posible una política colectiva de la memoria, una memoria-mundo y ya no una memoria-sujeto. Comprender que los sujetos son efectos de la memoria-mundo, implica también conectar *singularidad* con *ejemplaridad*, es decir, comprender que hay hechos singulares que poseen carácter ejemplar; en este sentido la memoria puede despertar a una comunidad que sólo se pliega sobre sus propios sufrimientos y se vuelve ciega ante el sufrimiento de otras comunidades.

Pero más que de *una* memoria colectiva, habría que hablar de memorias colectivas, alimentadas por la diversidad de redes simbólicas que atraviesan a nuestras complejas, diversas y heterogéneas sociedades. El desafío es consensuar acerca de los medios para construir algún proyecto político colectivo que albergue la pluralidad constitutiva del poder del que habla Arendt, que sea la expresión del ethos de una comunidad y ante todo que pueda perdurar en el tiempo; aprovechar creativamente las disonancias culturales, resignificar y revalorizar el pasado sin caer en posturas esencialistas o fundamentalistas.

¿Y cuál es entonces la relación de la memoria con la palabra? ¿la palabra 'cura'? ¿tiene el poder de cicatrizar o al menos de aliviar? ¿puede operarse cierta 'redención' por la palabra? ¿el testigo brinda sólo información? ¿constituye la memoria narrada el 'lugar' de la resistencia de los sujetos históricos? ¿sólo hay una política colectiva de la memoria?

La palabra del testigo que la historia convierte en *testimonio* a través de la memoria y evocación de lo acontecido tiene la capacidad, si no de curar, al menos de liberar, reconciliar y convertir a la memoria en lo que Ricoeur llama *memoria apaciguada*. Pero este apaciguamiento en ningún caso se logra por la imposición del perdón, como se ha pretendido repetidas veces a lo largo de la historia.

Ahora bien, no sólo palabra del testigo de la historia ejerce esta especie de alivio, sino también la del historiador. Su palabra, que tiene la capacidad de la memoria distanciada, es una forma de compromiso social que permite la recuperación de la memoria por la narración. La 'recreación' de la memoria de los acontecimientos que lleva a cabo el historiador permite que, de algún modo, lo invisible se vuelva visible, que lo irrepresentable pueda mostrarse y, en muchos casos, se cree conciencia de la barbarie. En este sentido, hay un compromiso de la historia no sólo con el pasado, sino con la vida.

Respecto al rol del historiador consideramos que el componente ético de su práctica puede apreciarse claramente en el vínculo entre historia, narración, memoria e identidad: la narración configura tanto la estructura de la acción como la identidad del individuo y de las comunidades, en la que es parte esencial la memoria. De hecho, los usos y abusos de la memoria tienen que ver con el uso de las estructuras de la narración histórica puestas al servicio de la rememoración o del olvido. La memoria está directamente ligada al pasado, a la tradición, tiene un poder de atestación sobre el pasado; en tanto la historia, al poder distanciarse del pasado, tiene la capacidad tanto de manipular como de denunciar las

manipulaciones de la memoria. El historiador tiene la capacidad de ampliar, corregir, refutar pero no de abolir ese poder de atestación de la memoria. Y en esa dialéctica entre palabra y silencio está la responsabilidad del historiador. Hay un reto moral en la tarea del historiador.

A través de la labor interpretativa del historiador se configuran las representaciones que conforman el imaginario histórico colectivo. Por ello la historia, en tanto hermenéutica de 'lo ya sido', puede ayudar si no a enmendar, al menos a aliviar la carga traumática de una memoria dolorosa, y permitir la reconciliación del presente con el pasado.

En este punto es donde la memoria y el olvido se enlazan con el perdón, pues todo trabajo de memoria es también un trabajo de duelo, que permite conectar de otro modo el recuerdo con el dolor, y que puede dar paso a la reconciliación.

Si la memoria es la reserva que actualiza, que sigue hablando, si hay un poder de atestación de la memoria histórica sobre el pasado, tal vez haya entonces un *deber de la memoria* que sirva para evitar repeticiones estériles o nocivas, un deber de divulgar para comprender, reconstruir, perdonar y liberar, deber que se convierte en imperativo categórico para el historiador. Como señala Ricoeur:

*“(...) los grandes crímenes del siglo XX, situados en los límites de la representación, se levantan en nombre de todos los acontecimientos que dejaron su impronta traumática en los corazones y en los cuerpos: afirman que existieron*

*y, por ello, piden que sean divulgados, contados, comprendidos. Esta protesta, que alimenta la atestación, es de la naturaleza de la creencia: puede ser discutida, pero no refutada.*<sup>64</sup>.

Señala Marc Augé en su libro *“Las formas del olvido”* que los sobrevivientes no tienen necesidad de que se les recuerde el deber de la memoria; la memoria se presente como ‘deber’ para aquellos que no han sido testigos directos o víctimas:

*“Los descendientes tienen la obligación de recordar el pasado como un presente, volver a él para reencontrar en las banalidades de la mediocridad ordinaria la forma horrible de lo innombrable”.*<sup>65</sup>

¿Qué es, entonces, una política de la justa memoria? Es pensar la política como duelo y como deuda. Una política de la justa memoria significa reconocer la vigencia de las injusticias pasadas y no tanto el exceso en la conmemoración de fechas. Una verdadera política de la memoria no celebra sino que recuerda, y recuerda para señalar una injusticia pasada y marcar un sentido al futuro. Una política de la justa memoria es asignar a todos la responsabilidad por las injusticias pasadas. Se trata de una responsabilidad histórica que no sólo mire hacia adelante, hacia la construcción de un horizonte compartido, sino que también vuelva la mirada hacia atrás.

---

<sup>64</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 638.

<sup>65</sup> Augé, M. ‘Las formas del olvido’, Gedisa, España, 1998, pág. 45

¿Por qué es necesaria una política de la justa memoria? Porque la memoria hace posible pensar lo impensado, lo impensable, de allí el valor de la palabra del testigo y la responsabilidad ético-política del historiador. Se plantea una **dialéctica entre palabra y silencio**: hay que hablar allí donde no está permitido el silencio. Es diferente guardar silencio que guardar al silencio: el testigo no sólo habla por sí, sino por los que no pueden hablar, y de ese silencio nacen la obligación de hacer justicia y la responsabilidad absoluta. El objetivo de una política de la justa memoria es interrumpir una lógica de la injusticia, sino estamos condenados a ser víctimas o verdugos; todos somos posibles victimarios, todos somos sobrevivientes. También la frontera fácil de franquear entre el olvido y la amnistía -que es una forma constitucional del olvido, una amnesia obligada- puede preservarse gracias a la memoria, el duelo y el perdón, y permitir una reapropiación crítica del pasado. El que puede llevar a cabo esta reevaluación del pasado es **el hombre capaz**; esto hace que el historiador no sea un simple teórico sino también un 'crítico de las ideologías'.

Por eso una política de la justa memoria permite también repensar la relación entre ideología y utopía. Ricoeur parece no otorgar lugar a la utopía sino a lo que llama *memoria feliz*. La memoria feliz es análoga a la utopía ya que permite pensar de otro modo lo social, no ya desde un ideal irrealizable sino desde la 'atribución' de la memoria a los otros distintos de mí y a mis allegados. Ricoeur señala que la idea de *memoria feliz* es la estrella guía de toda fenomenología de la memoria.

Entonces ¿es posible un justo olvido, una justa memoria, una justa historia? ¿no cumplir con el ‘deber de memoria’ no es acaso una forma de ‘apaciguarla’? ¿hasta qué punto es viable la ‘terapia memorial’ propuesta por Ricoeur? ¿es lícita la extrapolación de la cura psicoanalítica a nivel de las comunidades? Recordemos que Ricoeur, siguiendo a Henry Rousso, acepta que existen patologías de la memoria colectiva similares a las patologías individuales. Y ello por el carácter mismo de la historia. Dice Ricoeur:

*“No se debe entrar en el campo de la historia únicamente con la hipótesis de la polaridad entre memoria individual y memoria colectiva, sino con la de la triple atribución de la memoria: a sí, a los próximos, a los otros.”<sup>66</sup>*

El espacio público es pensado, así, como el lugar del trabajo de duelo. El deber de la ‘justa memoria’ se presenta como una tarea eminentemente política, no sólo para mejorar la convivencia común sino también en vistas a la construcción de un horizonte compartido. Por eso, Ricoeur invita a enlazar el análisis de los fenómenos memoriales con la construcción de un ‘horizonte de espera’ común.

Queda claro entonces cuál es la importancia de la memoria en la construcción de la ‘conciencia histórica’. La escritura y la lectura de la historia permiten que nuestra ‘condición histórica’ se convierta en ‘conciencia histórica’; conciencia que puede ser continuamente refigurada por nuevas escrituras y lecturas del pasado y que, por el mismo devenir histórico, permite la actualización de posibilidades abortadas en el pasado; esto es, la conciencia crítica de

---

<sup>66</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 172.

*pertenecer* a la historia y *hacer* la historia. Ello implica que, más allá de las disputas entre la prevalencia de la memoria o de la historia, habría un *deber de la memoria* que la relaciona con un *imperativo de justicia*. De este modo la hermenéutica de la conciencia histórica se encuentra en estrecha relación con una fenomenología de la memoria.

### Identidad colectiva y memoria

¿Cuál es la relación de la memoria con la identidad colectiva? ¿ qué importancia tiene la identidad colectiva en la construcción de una política de la memoria?

En “*Sí mismo como otro*” Ricoeur afirma que el ideal de pluralismo democrático constituye el fundamento de las sociedades modernas, y que a causa de ese mismo pluralismo es imposible determinar una ‘finalidad última homogénea’ en el seno de una comunidad; deben, pues, coexistir una pluralidad de proyectos posibles, de concepciones de vida, incluso antagónicos, contradictorios.

Alude también a la crisis de legitimación que sufren las democracias actuales, crisis que designa ante todo la falta de fundamento que parece afectar a la propia opción de un gobierno del pueblo, por el pueblo y para el pueblo. La crisis de legitimación de la democracia se debe ante todo, para Ricoeur, a que el *poder*, en tanto deseo de querer vivir y actuar juntos, es olvidado en cuanto origen de la instancia política y encubierto por las estructuras jerárquicas de

*dominación* entre gobernantes y gobernados. Ricoeur le asigna entonces a la **memoria** la tarea de paliar la crisis de legitimación de la democracia:

*”No hay nada mejor que ofrecer, para responder a la crisis de legitimación, que la reminiscencia y el entrecruzamiento en el espacio público de aparición de las tradiciones que dan lugar a la tolerancia y al pluralismo, no por concesión a presiones externas sino por convicción interna, aunque ésta fuera tardía. El ‘buen consejo’ puede aceptar el reto de la crisis de legitimación, precisamente rememorando todos los comienzos, y todos los nuevos comienzos, y todas las tradiciones que se han sedimentado sobre su basamento.”*<sup>67</sup>

La memoria tendría, entonces, la tarea ético-política de atenuar la crisis de legitimación que sufren las democracias modernas, crisis que afecta más a la idea de *dominación* que a la de *poder*.

En *“La memoria, la historia, el olvido”* Ricoeur establece una tipología de las diversas figuras de la memoria y la relaciona con la problemática del olvido y del perdón, y refiere a la influencia de las conmemoraciones, a los abusos de la memoria y del olvido. Afirma que la memoria colectiva es:

*“una colección de huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado el curso de la historia de los grupos en cuestión y que se le reconoce el poder de poner en escena esos recuerdos comunes en ocasión de las fiestas, los ritos, las celebraciones públicas.”*<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup> Ricoeur P., SMO, pág. 282.

<sup>68</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 549.

Considera entonces a la memoria como fuente de cohesión social. Al respecto es interesante el análisis de Jeffrey Barash en su artículo '*Los encastrados de la memoria*', donde señala que existen tres niveles de la memoria colectiva: la memoria reiterativa que remite a los ritmos de vida practicados por una colectividad en su existencia cotidiana; los recuerdos conmemorativos por los que los grandes acontecimientos son tomados por los relatos históricos y se convierten en objeto de conmemoración, y un tercer tipo de recuerdos, que según este autor, son "*esencialmente tácitos, arraigan en una prolongada experiencia colectiva y en torno a los cuales se cristalizan las actitudes más profundas de un pueblo*"<sup>69</sup>. Dentro de ellos estarían las experiencias colectivas traumáticas, que marcan durante largos períodos la vida en común y orientan los comportamientos colectivos, pero también las experiencias de equilibrio y de estabilidad política, que alimentan la memoria latente de una comunidad.

Barash relaciona este tercer nivel de la memoria con el concepto de *ethos* aristotélico, entendido como el modo singular de vivir en comunidad; la memoria colectiva se relaciona entonces con una noción esencialmente política de la experiencia constitutiva de los vínculos de cohesión de una comunidad. El *ethos* corresponde a una red de significados simbólicos, implícito la mayoría de las veces, y constituye el suelo donde se construyen las identidades colectivas.

Si la memoria tiene, entonces, el poder de paliar en algún sentido la crisis de legitimación de la democracia, lo tiene en la medida en que no es simple rememoración de acontecimientos pasados, sino que nos pone en contacto con

---

<sup>69</sup> Barash, J, '*Los encastrados de la memoria*', en "*Paul Ricoeur: del hombre falible al hombre capaz*", pág. 31.

las experiencias constitutivas que han servido de vínculo de cohesión de una comunidad, que han permitido la cristalización de las especificidades de un pueblo, el modo de ser de una comunidad.

Podemos enlazar esta idea con la definición de poder de Arendt: si las identidades colectivas no se apoyan en un simple acuerdo contractual sino que se construyen a lo largo del tiempo mediante diversas prácticas políticas, el **poder** sólo existe en la medida en que el deseo de *querer vivir y actuar en común* pervive en una comunidad histórica, deseo que puede renovarse y/o replantearse gracias a la tarea de reflexión acerca de aquellas prácticas políticas que constituyen la memoria colectiva de un pueblo.

Si las instituciones son las estructuras del **poder** -entendido como el deseo de vivir y actuar juntos de una comunidad histórica, ligada por costumbres comunes antes que por restricciones legales-, pero hay un 'olvido' de ese poder como fuente de la dominación, es comprensible que lo que defina a las democracias actuales sea el desencuentro, la falta de diálogo, de acuerdo acerca de valores ético -políticos comunes.

### Una justicia anamnética

Desarrollar una 'cultura de la memoria' implica también, como señalamos anteriormente, la posibilidad de pensar una *teoría de la justicia como memoria*. Haremos una breve referencia a la justicia moderna, a fin de señalar las diferencias con lo que sería una justicia anamnética.

Los antiguos tenían un concepto 'material' de justicia, cuyo referente era el otro concreto que había sufrido una injusticia; por el contrario, el sujeto de la justicia moderna es el 'nosotros' que de modo procedimental establece lo justo y lo injusto. Es lo que se conoce como el pasado de lo bueno a lo justo. El tiempo es irrelevante para la justicia moderna, si importa para la justicia de los antiguos. Pero ambas, la justicia de los antiguos y la justicia de los modernos, dejan de lado la cuestión de la memoria. Por eso es importante repensar a la justicia desde la memoria, lo que Reyes Mate llama una "justicia anamnética".

Frente a la mera justicia procedimental, que establece qué es lo justo y lo injusto al margen de las experiencias concretas de la injusticia, es necesario pensar una teoría de la justicia como memoria, que entienda la justicia como respuesta a la injusticia, pues no es lo mismo recordar 'para que no se repita' que recordar 'para hacer justicia'; en el primer caso, recordar 'para que no se repita', pensamos en *nosotros*; en el segundo caso, recordar para hacer justicia, pensamos en el *otro*, en los *otros*, en aquellos que han sido víctimas de las injusticias.

La diferencia esencial radica en que la justicia procedimental gira en torno al concepto de 'imparcialidad' en tanto una justicia anamnética gira en torno al concepto de 'responsabilidad', pero de responsabilidad absoluta. Responsabilidad que se enlaza con la dialéctica entre silencio y palabra, entre presencia y ausencia, entre pasado y presente. Por eso, una justicia que no sea meramente procedimental declara vigente las injusticias pasadas, y la clave para ello es la memoria. Una justicia anamnética debe ser material, ser justicia para el otro y

enlazarse con la memoria. Toda comprensión del mundo que excluya la memoria del sufrimiento de los hombres es injusta. Se trata de resignificar el sufrimiento como condición de posibilidad de la justicia.

La memoria se convierte así es un 'acto de resistencia' y de 'creencia en el mundo', por eso tiene una función pedagógica, al igual que la historia, cuyo componente moral la vincula directamente con la justicia.

### **III. MEMORIA Y TEMPORALIDAD**

La representación del pasado por la historia y por la memoria supone una ontología de la temporalidad, la cual se encuentra presente tanto en *“Tiempo y Narración”* como en *“La memoria, la historia, el olvido”*. Esto nos permite afirmar que el tiempo es el problema que atraviesa las consideraciones de Ricoeur acerca de la relación entre la historia, el pasado y la memoria.

En *“Tiempo y Narración”* la hipótesis es clara: hay una correlación entre el acto de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia. La narración clarifica y articula la experiencia humana:

*“El tiempo se hace humano en la medida en que se articula de un modo narrativo, y la narratividad alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia humana.”<sup>70</sup>*

Todo lo que se desarrolla en el tiempo puede narrarse y todo lo que se narra se desarrolla temporalmente. El sujeto es autor y lector de las historias que narra sobre sí mismo; tanto a nivel de los individuos como de las comunidades la identidad es narrativa. La misma historia permanecería en un estado de inarticulación o de confusión si no pudiese ser narrada; a vez, la narración tiene como condición de posibilidad el poder refigurar la experiencia humana del tiempo. Así, nuestra condición histórica está en íntima relación con la configuración narrativa. Por eso, en *“Tiempo y Narración III”* la ‘Poética de la narración’ pretende ser una réplica a las ‘Aporías de la temporalidad’. Incluso el

---

<sup>70</sup> Ricoeur, P., TN3, pág.779.

reconocimiento de los límites de la narración está vinculado a la inescrutabilidad del tiempo.

En “*La memoria, la historia, el olvido*” Ricoeur busca establecer relaciones entre una ontología de la temporalidad y una epistemología de la operación historiográfica a fin de establecer cómo es posible la representación del pasado por la historia y la memoria. A tal fin, en el capítulo 2 de la Tercera Sección, denominado ‘Historia y tiempo’, realiza un debate con Heidegger acerca del concepto de temporalidad, resaltando la importancia que la jerarquización heideggeriana de la temporalización abre para la confrontación entre la filosofía y la epistemología de la historia.

Heidegger establece en “*Ser y Tiempo*” tres modos de temporalización: la *temporalidad fundamental*, orientada hacia el futuro y especificada por el ser-para-la-muerte; la *historicidad*, relacionada con el intervalo entre el nacimiento y la muerte, y en la que prevalece la referencia al pasado tanto de la historia como de la memoria; y la *intratemporalidad* o ser-en-el-tiempo, definida por el cuidado de las cosas presentes, que se da como preocupación, marca la dependencia de las cosas y hace del Dasein un ser inauténtico.

Ricoeur relacionará los grados o modos de la temporalidad heideggerianos con los de la historiografía, poniendo énfasis en la naturaleza del modo de derivación de un nivel de temporalidad a otro, que Heidegger caracteriza por la pérdida creciente de autenticidad. Partiendo del reconocimiento de nuestra ‘condición histórica’ Ricoeur busca un modo de derivación que no sea sinónimo de

pérdida de autenticidad. Considera que tanto la fenomenología de la memoria como la epistemología de la historia descansan sobre la pseudoevidencia de que la 'paseidad' se asienta exclusivamente en el pasado, por lo que el futuro queda eclipsado justamente por el peso del pasado. Frente a esta orientación retrospectiva del pasado, la hermenéutica del ser histórico que realiza Ricoeur sitúa la 'paseidad' en relación con el presente y el futuro; la paseidad del pasado no se comprende sin su relación a la cualidad presente del presente y a la cualidad futura del futuro.

Ricoeur propone distinguir el pasado en cuanto pasado, sustraído a nuestra acción, y el pasado en cuanto sido, que se adhiere al cuidado. Considera que el concepto de 'transmisión generacional' da a la noción de deuda un tinte carnal, en tanto la noción de 'repetición' de Kierkegaard permite que la historia no sea una simple evocación de los muertos sino, y ante todo, una representación de los vivos de otro tiempo. Por su parte, los conceptos de 'iniciativa' y de 'acción sensata' le permiten enlazar el pasado con el presente y con el futuro.

Si bien Heidegger, en contraposición a la orientación retrospectiva del pasado, puso el énfasis en la futuridad bajo el signo del ser-para-la-muerte, Ricoeur propone una triple atribución del morir en relación con la temporalidad: atribución a sí, a los próximos y a los otros; otros entre los cuales se encuentran los muertos del pasado. Así, el historiador no queda sin voz, pues la historia tiene el privilegio de *ofrecer a los ausentes de la historia la piedad de un gesto de sepultura.*

---

De este modo Ricoeur enlaza la ontología de la condición histórica con la epistemología de la historia y la fenomenología de la memoria, desde una relectura de la temporalidad heideggeriana:

*“(...) la constitución temporal del ser que somos se revela más fundamental que la simple referencia de la memoria y la historia al pasado en cuanto tal. En otras palabras, la temporalidad constituye la precondition existencial de la referencia de la memoria y de la historia al pasado”.<sup>71</sup>*

Esto nos permite afirmar que el hilo conductor de las meditaciones de Ricoeur acerca de la relación entre la historia y el pasado es el problema del tiempo.

---

<sup>71</sup> Ricoeur, P., MHO, pág. 451.

## CONCLUSIONES

La publicación de los tres volúmenes de *“Tiempo y Narración”* significó un hito para la filosofía en general, pero particularmente para la filosofía de la historia, sin olvidar la influencia que tuvo en los propios historiadores, quienes años más tarde también se interesaron por las reflexiones de Ricoeur en *“La memoria, la historia, el olvido”* en torno a la importancia de la memoria en relación a la historia y el pasado. Como señala Roger Chartier:

*“En los últimos años la obra de Paul Ricoeur es, sin duda alguna, la que se dedicó con más atención y perseverancia a los diferentes modos de re presentación del pasado la ficción narrativa, el conocimiento histórico, las operaciones de la memoria”<sup>72</sup>.*

Como ya hemos señalado, frente a la discusión de la prevalencia de la memoria o de la historia, Ricoeur ofrece una ‘dialéctica conciliadora’ que, mediante una fenomenología de la memoria, establezca un lazo de unión entre la historia y la memoria que permita la ‘reefectuación’ del pasado.

Pero las reflexiones de Ricoeur tienen un alcance mayor que es necesario señalar: en sus consideraciones acerca de la historia, el pasado y la memoria hay una crítica profunda a la noción de *presente*; éste no se reduce a la ‘presencia’, ya que el presente de la acción es el lugar de encuentro entre el pasado y el futuro. El presente remite a una categoría del actuar, es decir, a la praxis, entendida como la actividad constructiva de un sí-mismo que se reconoce en la identidad narrativa

---

<sup>72</sup> Chartier, R., ‘El pasado en el presente’, en revista Co-herencia, vol. 4, número 7, ISSN-5887, 2007, pág. 93.

que lo constituye. Consideramos que es en el marco mayor de estas reflexiones de Ricoeur en torno al *tiempo* y la *identidad narrativa* que tienen sentido sus consideraciones acerca de la memoria.

Uno de los méritos de Ricoeur consistió en haber reavivado el debate de historiadores y filósofos de la historia en torno a la memoria, denunciar sus usos y abusos, señalar su importancia en la construcción de la identidad individual y colectiva, y asignarle incluso la tarea ético-política de atenuar la crisis de legitimación de las democracias modernas.

Consideramos que en tiempos donde se exalta la fugacidad, la inmediatez, y las identidades colectivas corren el riesgo de diluirse en la cultura global, encomiar el valor de la memoria tal vez no sea una tarea menor y constituya un modo específico de entender la responsabilidad ética y la igualdad política.

Si hay un pasado que fue y sigue siendo a través de la historia, y hay otro pasado que fue y ya no es, esto es, un pasado 'vencido' que no se cuenta, entonces la tarea de la historia es recuperar ese pasado olvidado, recrear los relatos, permitir leer la parte no escrita aún, y que esa narración 'diga' algo para el presente.

Tal vez siga siendo actual la idea de Benjamín de que es imperioso pasarle un cepillo a contrapelo a la historia, y forjar una 'antimemoria' que se oponga a la memoria de la historia de los vencedores, pues así como ningún documento de cultura está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso que lo transmite.

La memoria puede activar los resortes de la acción, por eso su valor reside en ser el 'guardián' que no deja que los sujetos duerman el sueño del olvido, y los obliga a desplegar estrategias para ejercer justicia no sólo en el presente sino también hacia el pasado.

Si, como señala Ricoeur, la historia tiene a su cargo a los muertos del pasado cuyos herederos somos nosotros, y cada operación histórica es un acto renovado de sepultura, entonces seguir problematizando el vínculo entre la memoria y la tarea de reconstrucción histórica de acontecimientos y procesos sociales, y las identidades colectivas, coadyuva en la 'elaboración' social del pasado, y constituye un modo particular no sólo de pensar la relación entre la historia, la ética y la política, sino también una modalidad para ejercer justicia.

Por ello, sólo si reconocemos que las cuestiones de memoria son cuestiones de justicia, y viceversa, podremos lograr que, finalmente, la historia deje de ser un permanente 'estado de excepción' para algunos. Como señala Chartier:

*“La historia no puede ignorar los esfuerzos que trataron o tratan de hacer desaparecer, no sólo las víctimas, sino también la posibilidad de que sean recordadas sus existencias. En este sentido, la historia nunca puede olvidar los derechos de una memoria, que es insurgencia contra la falsificación o la negación de lo que fue. Debe la historia entender semejante pedido y, con su exigencia de*

*verdad, apaciguar, tanto cuanto sea posible, los infinitos dolores que dejó en nuestro presente un pasado a menudo injusto y cruel*<sup>73</sup>.

PROF. MARCELA ZERPA

---

<sup>73</sup> Chartier, R., ob. cit., pág. 99.

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **BIBLIOGRAFÍA BÁSICA**

- Ricoeur, Paul (1883) 'Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique', Seuil, París, (traducción castellana: 'Tiempo y Narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico, Siglo XXI, México, 1995).

----- (1984) 'Temps et récit. Tome II: La configuration dans le récit de fiction', Seuil, París, (traducción castellana: 'Tiempo y Narración II: la configuración del tiempo en el relato de ficción', Siglo XXI, Bs. As., 1995).

----- (1985) 'Temps et récit. Tome III: Le temps raconté', París, Seuil, (traducción castellana: 'Tiempo y Narración III: el tiempo narrado', Siglo XXI, Bs. As., 2009).

----- (2000) 'La Mémoire, l'histoire, l'oubli', Seuil, París, 2000 (traducción española: 'La memoria, la historia, el olvido', Bs. As., FCE, 2004).

----- (1990) 'Soi-même comme un autre', Seuil, París, (traducción española: 'Sí mismo como otro', Siglo XXI, Madrid, 1996).

----- (1964) 'Histoire et vérité', Seuil, París, (traducción española: 'Historia y verdad', Encuentro, Madrid, 1990).

----- (1999) 'Historia y narratividad', Editorial Paidós, Barcelona.

----- (1992) 'La función narrativa y el tiempo', Editorial Almagesto, Buenos Aires.

----- (1969) 'Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique', Seuil, París, (traducción castellana: 'El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica', FCE, Bs. As., 2003).

----- (1975) 'La métaphore vive', Seuil, París, (traducción castellana: 'La metáfora viva', Trotta, Madrid, 2001).

----- (1986) 'Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II, Seuil, (traducción castellana: 'Del texto a la acción', FCE, Buenos Aires, 2001).

----- (2004) 'Parcours de la reconnaissance. Trois études', Ed. Stock, (traducción castellana: 'Caminos del reconocimiento. Tres estudios', FCE, México, 2006).

----- (1995) 'Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle', París, Esprit, (traducción castellana: 'Autobiografía intelectual', Nueva Visión, 1997).

----- (1995) 'Le juste', Paris, Esprit. 1995 (traducción castellana: 'Lo justo', Caparrós, Madrid, 1999).

----- (2001) 'Le juste II', París, Esprit, (traducción castellana: 'Lo justo 2', Trotta, Madrid, 2008).

----- (1997) 'L'idéologie et l'utopie', Seuil, París, (traducción castellana: 'Ideología y utopía', Gedisa, Barcelona, 1989).

----- (1997) 'Amour et justice', PUF, (traducción castellana: 'Amor y justicia', Caparrós, Madrid, 1993)

----- (2009) 'Educación y política', Ed. Prometeo, Buenos Aires.

----- (1983) 'Texto, testimonio y narración' (recoge tres ensayos: "La hermenéutica del testimonio", "La función narrativa y la experiencia humana del tiempo", "Acontecimiento y sentido"), Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile.

### BIBLIOGRAFÍA DE CONSULTA

-Augé, Marc (1999) 'Las formas del olvido', Gedisa, España.

Barash Jeffrey (2009) 'Los encastrados de la memoria', en 'Paul Ricoeur. Del hombre falible al hombre capaz', Ediciones Nueva Visión, Bs. As.

-Benjamín, Walter (1976) 'Tesis sobre filosofía de la historia', Taurus, Madrid.

-Certeau, Michel de (1987) 'Histoire et psychanalyse entre science et fiction', Gallimard, París, (traducción castellana: 'Historia y psicoanálisis entre ciencia y ficción', Univ. Iberoamericana, México, 1995).

- Chartier, Roger (1988) 'Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura', Katz, Bs. As., 2006.

----- (1988) contribución al 'Débat: autor de l'histoire', Esprit.

----- (2007) 'El pasado en el presente', Rev. Co-herencia, v.4, n.7. ISSN 1794-5887.

-Didí-Hüberman, George (2004), 'Imágenes pese a todo', Paidós, España.

- Dosse, Francois (1997), 'Paul Ricoeur: les sens d'une vie', La Découverte, París.
- Foucault, Michel (1969) 'L'archéologie du savoir', Gallimard, París, (traducción castellana: 'La arqueología del saber', Siglo XXI, México, 1970).
- Gadamer, H.G. (1973) 'Wahrheit und Methode', Tubinga, J.B.C. Mohr, (traducción castellana: 'Verdad y método', Sígueme, 1988).
- Grondin, Jean (1981) 'La conscience du travail de l'histoire et le problème de la vérité herméneutique', en 'Archives de philosophie', vol. XLIV, núm. 3.
- Heidegger, Martin (1989) 'Sein und Zeit', Tubinga, 1927 (traducción castellana: 'El ser y el tiempo', FCE.
- Kosselleck, Reinhart (1979) 'Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten' Suhrkamp, Frankfurt.
- Nora Pierre (1984) 'Entre histoire et mémoire': la problématique des Lieux', en 'Les Lieux de mémoire', vol. I, París, Gallimard.
- Mena Malet, Patricio (comp.) (2006) 'Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur', Santiago de Chile, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- (2008) 'Ampliar el espacio de la imaginación' (conversación de Paul Ricoeur con Ger Groot) en 'Adelante, ¡contradígame!', Ediciones Sequitur, Madrid.
- Prada Londoño, Manuel (2010) 'Lectura y subjetividad. Una mirada desde la hermenéutica de Paul Ricoeur', Bogotá, Uniediciones.

-Veyne, Paul (1984) 'Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia',  
Alianza