

Paul Ricoeur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris: Seuil, 2000, 681 pp.

La mémoire, l'histoire, l'oubli, la última gran obra de Paul Ricoeur, fue publicada en otoño del 2000. Se trata de una de las obras fundamentales que marcan el ritmo de su producción, junto con la trilogía inicial sobre la voluntad, la trilogía de *Temps et récit* y el escrito *Soi-Même comme un autre*. El libro se inicia con una advertencia en la que se anuncian claramente las preocupaciones que están en el origen de esta publicación

Preocupaciones

Las preocupaciones son, ciertamente, de carácter privado –una evocación de personas cercanas que han desaparecido–, pero ellas son también de carácter cívico. Escribe Ricoeur: “Sigo desconcertado por el inquietante espectáculo que ofrecen el exceso de memoria aquí, el exceso de olvido allá, por no decir nada sobre la abundancia de conmemoraciones y abusos de la memoria –y del olvido. La idea de una ‘política de la memoria justa’ ha sido, al respecto, uno de los temas cívicos que más me han interesado”. ¿Una política de la memoria justa? Esto nos remite a una interrogación de orden jurídico y filosófico. Si, después de *Soi-Même comme un autre*, Ricoeur ha publicado dos obras sobre la idea de lo justo (y no sobre la justicia en tanto institución), debe haber sido porque ha reconocido la debilidad de su reflexión filosófica sobre las nociones de memoria y olvido. La pregunta por la “memoria justa” ha suscitado malentendidos (relacionados con la preferencia dada al “trabajo de la memoria” en lugar de al “deber de la memoria”). Si el lector esperaba ver a Ricoeur entrar en la escena política, lo que él propone es una orquestación estrictamente metafísica que sólo se atreve a hacer un análisis ético y político de la memoria en el último capítulo, en un largo epílogo consagrado a la noción de perdón.

Se trata, entonces, de retornar a la laguna que deja la problemática de los tres tomos de *Temps et récit* y de *Soi-Même come un autre*, libros esenciales en los que Ricoeur conecta, de modo directo, la experiencia temporal y la operación narrativa, el tiempo y el relato, pero pasando por alto la memoria y el olvido. El relato, que en

Temps et récit nos remite simultáneamente a la ficción y a la historia, ¿no corre el riesgo de ser deficiente, de hacer “mala memoria”? ¿No corre el riesgo la ficción de pasar por encima de las huellas del pasado? ¿Qué sucede con la “presencia de una cosa ausente marcada por el sello de lo anterior”? En *Temps et récit*, la identidad narrativa –que articula la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*, lo mismo y lo otro– garantiza el pasaje de lo descriptivo a lo prescriptivo, de lo fenomenológico a lo ético. Pero ella, la identidad narrativa, es inseparable de la pregunta filosófica por la triplicidad del tiempo –el entrelazamiento de un pasado, un presente y un futuro–, que es el motor de la condición histórica del hombre. Ahora bien, esta última pasa por alto la memoria y, peor aún, el olvido (tercer término del título de la obra que nos ocupa), niveles que se encuentran entre el tiempo y la narración. ¿Es todavía necesario recordar que, una vez tomado en consideración el lugar de la memoria y del olvido, la obra termina en un largo epílogo titulado “el perdón difícil”?

Los tres tiempos de la orquestación conceptual

En esta breve presentación, en la que seguiré de cerca la arquitectura del libro, me detendré en los tres momentos en los cuales se organiza el pensamiento de Ricoeur. Insisto en que esta aproximación puede sorprender a aquellos que esperan del libro una reflexión directa sobre las preguntas políticas. Y ello con razón: el pasado no es visto como en Walter Benjamin, por ejemplo, desde el prisma de la víctima, sino desde el prisma del milagro del reconocimiento de ese tiempo que ya es pasado.

Vamos, entonces, a la orquestación conceptual. Como siempre en Ricoeur, el libro presenta tres partes. La primera, consagrada a la memoria, se sitúa bajo la égida de la fenomenología husserliana; la segunda depende de una epistemología de las ciencias históricas, por las que Ricoeur se interesó en *Temps et récit*; y la tercera escenifica filosóficamente una hermenéutica de la condición histórica y culmina en una meditación sobre el olvido.

Me detengo aquí por un momento en una constatación y en una doble pregunta. La constatación es filosófica. Vemos cómo Ricoeur enmarca la pregunta sobre la ciencia humana por excelencia (la historia, la de los *Annales* y de la nueva historia) en una pregunta fenomenológica –en la que son convocados Bergson y Deleuze más que Husserl– y en una aproximación ontológica que nos da la ocasión de releer *Sein und Zeit* de Heidegger. Esta orquestación es frecuente en Ricoeur, quien practica una filosofía reflexiva, un arte del rodeo que exige pensar las aporías filosóficas (del mal, del tiempo y, en este caso, de la memoria) en confrontación con las ciencias sociales,

como ocurre aquí con la ciencia historiográfica. Para el filósofo, el camino largo, el rodeo por las ciencias (exactas o humanas) es la condición del filósofo que se precipita cuando toma directamente el camino corto, como hace Heidegger en su ontología.

Como no puedo desarrollar más el punto, sólo quiero recalcar que cada una de estas secuencias –la secuencia fenomenológica (que trata sobre la memoria), la epistemológica y la hermenéutica– está dividida en tres partes. Es más, cada una de ellas remite a una única y misma pregunta: la de la representación del pasado.

1) La fenomenología de la memoria se inicia con un análisis del objeto de la memoria, el recuerdo que se tiene delante del espíritu; luego, analiza el momento de la búsqueda (la anámnesis) para pasar al momento de la memoria reflexionada. ¿Qué debemos retener de esto? Que la memoria hace presente una cosa ausente marcada por el sello de lo anterior y que es una forma de “reconocimiento vivo del pasado”.

2) El recorrido epistemológico adopta las tres fases de la operación historiográfica: del estado del testimonio (tema ricoeuriano central en *Soi-Même comme un autre*: ¿cómo testificar, cómo dar crédito, cómo confiar?) pasamos a las figuras de la explicación y la comprensión, antes de tomar en consideración el guión de la representación histórica del pasado. Ésta es la escritura de la historia de Michel de Certeau.

3) La hermenéutica de la condición histórica tiene, igualmente, tres momentos: el de una filosofía crítica atenta a los límites del conocimiento histórico, el de una hermenéutica ontológica dedicada a explorar las modalidades de la temporalización y, finalmente, el imperio del olvido, imperio dividido en sí mismo entre la amenaza de la desaparición definitiva de las huellas y la seguridad de que los recursos de la anámnesis son puestos en reserva.

Las relaciones entre la memoria y la historia

A continuación voy a intentar retomar los tres elementos del título sin olvidar el cuarto término, el perdón, ausente en él. Primero, ¿*qué sucede con la relación entre la memoria y la historia?* Entre otras, se puede concebir dos actitudes en los debates contemporáneos que, a menudo, oponen entre sí a historiadores y artistas. O bien privilegiamos el carácter veritativo de la ciencia histórica y, así, la memoria tiende a convertirse en una región de la historia (como en *Lugares de memoria* de Pierre Nora), o bien valoramos la historia a expensas de la memoria, la cual resultaría deficiente comparada con el rigor del trabajo histórico. Éste es un primer escenario, el que

desvaloriza la memoria en detrimento de la historia, al cual responde un segundo escenario.

El segundo escenario valoriza la memoria a expensas de la historia en la medida en que ésta hace de la memoria un “objeto”, siendo así que la memoria es, más bien, comprensiva. Este escenario se impuso, a raíz de los debates suscitados por el estreno de la película *Shoah*, para el caso de la memoria de las víctimas (de un crimen colectivo, un genocidio, un régimen tiránico). Así, Claude Lanzmann preconiza una estética de la memoria que no hace de las víctimas objetos de explicación histórica, y no sería difícil dar ejemplos de obras de este tipo.

Ricoeur propone otra aproximación. Él valoriza la memoria en el sentido en que ella reconoce la huella vivida (aquí nos remite a Bergson y Proust) de una realidad ya pasada. Así como nos ha hablado de una metáfora viva, nos habla también de una memoria viva, de esas iluminaciones que son momentos de dicha, pequeños milagros del reconocimiento de lo que ya ha pasado, pero que permanece vivo en mi cabeza.

Para Ricoeur, existe un pequeño milagro del reconocimiento que corona el trabajo de indagación (anámnesis) y todos los reencuentros con el pasado (reminiscencia). En efecto, cuando recuerdo, reconozco esta anterioridad, el evento pasado que ha marcado mi memoria. El reconocimiento, expresado por exclamaciones como “¡es él efectivamente!, ¡es justamente eso!”, es ese momento en el que quien recuerda advierte la conformidad de la memoria con la experiencia vivida originaria. Ciertamente, nada puede probarme de modo absoluto que este reconocimiento corresponde al de la primera experiencia; ésta es la aporía de la memoria. Pero la superioridad (del reconocimiento) de la memoria (bergsoniana) sobre la ciencia histórica no debe hacernos olvidar que existe una característica de la historia, la de la verdad histórica.

Existe, pues, un entrelazamiento de la memoria y la historia que no se establece a expensas de una u otra; del mismo modo, la memoria no es aprehendida únicamente en función de las víctimas, pues está marcada por el sello de la vida, de un ser para la vida que no es un ser para la muerte.

Ahora, ¿qué ocurre con las relaciones entre la historia y el olvido? Ricoeur inicia la secuencia consagrada a la epistemología de la historia con un análisis del mito del *Fedro* de Platón. En efecto, la representación del pasado sólo es posible si existen en la memoria huellas que hacen emerger en ella la historia. El corte entre memoria e historia es llevado a cabo aquí por la escritura. Así, Ricoeur ubica como preludeo de su epistemología el mito de la invención de la escritura como *phármakon* narrado en el *Fedro* de Platón. Y ello pese a lo que el término *phármakon* tiene de ambiguo: a la vez remedio y veneno. Remedios, en tanto que la escritura es una ayuda-memoria que

permite enfrentar el olvido; veneno, en la medida en que este arte de la escritura “producirá el olvido en el alma de aquellos que lo habrán aprendido, porque dejarán de ejercer su memoria”. La historia proporciona una representación del pasado diferente de la representación de la memoria: siendo escrita, ella no se dirige a nadie en particular; es publicada y entregada a todos, pero permanece como un “depósito muerto”, mientras que la memoria es siempre viviente.

¿Qué deberíamos retener esencialmente de lo dicho? En la historia, la solución provisional que autorizaba el reconocimiento en la memoria es imposible: la historia permanece siempre marcada por la distancia con sus propias huellas, con su propio contenido; distancia del *phármakon*, que se ha convertido, entonces, en veneno.

La condición histórica

La representación del pasado, en la memoria como en la historia, sólo es posible porque somos, cada uno, seres históricos. “Hacemos la historia y hacemos historia porque somos históricos”. La temporalidad cobra, entonces, toda su importancia tras la pista de la filosofía heideggeriana de *Ser y tiempo*.

La relación con el tiempo, entonces, ya no se reduce más, como en el análisis de la memoria y la historia, a la relación con el pasado. Aunque se hizo abstracción del futuro, este último reencuentra un lugar esencial en el estudio de la temporalidad. Ricoeur conduce este análisis crítico de la temporalidad con una originalidad que aclara de modo particular el ser-histórico que somos. Heidegger ubica la condición de futuro bajo el signo del ser-para-la-muerte que permite poner en diálogo al filósofo y al historiador, ya que éste último siempre escribe a propósito de los muertos, de esos “ausentes de la historia”. La escritura sepulta. Pero, al hacer esto, el historiador le da a la muerte una corporeidad, una materialidad, que el filósofo había dejado de lado. El historiador hace emerger la categoría del “ser-en-deuda”, concepto que garantiza el lazo entre la condición de futuro y de pasado en tanto que representa la relación entre generaciones. El haber sido resulta más importante que lo revolucionado, en la medida en que lo contenía como pasado del futuro.

En consecuencia, memoria e historia pueden ser confrontadas como dos prácticas, dos relaciones con el pasado. Intentemos, pues, recapitular subrayando, otra vez, que lo que distingue a la memoria de la historia es la posibilidad misma del reconocimiento. En la memoria, cada uno puede reconocer, asociar el recuerdo-imagen a la huella y a la experiencia primera vivida. La relación con el pasado es aquí íntima, interior, viviente. Por ello, el horizonte de la memoria es una memoria feliz. Y esto explica el lazo con el perdón. El movimiento del perdón que me enlaza y me

desenlaza de mi pasado es ese mismo que opera en la memoria: considero a distancia la serie de cosas pasadas y las hago mías. El enlazamiento y desenlazamiento consagra, así, la existencia de una memoria feliz: memoria apaciguada, habiéndose reapropiado de sus propios recuerdos después de haberse distanciado de ellos; memoria reconciliada, que reencuentra el perdón en su horizonte.

Por su parte, la historia responde al objetivo de la memoria de ser fiel a un “proyecto de verdad”, pero el reconocimiento es imposible en la historia. El historiador sólo mantiene una relación externa con las huellas, puesto que éstas son materiales. Por encima de todo, la historia, en tanto empresa de escritura, intensifica esta distancia con su objeto de referencia. La incertidumbre es pues insuperable, como lo expresan las discusiones y controversias infinitas.

El olvido y el perdón

Sin embargo, la memoria y la historia no pueden pensarse sin aprehender el olvido. Éste es, a la vez, el signo de la vulnerabilidad de la condición histórica y un desafío lanzado a la ambición de fidelidad de la memoria y de verdad de la historia.

El olvido es, ante todo, lo negativo de la memoria y del historiador, al punto que es desaparición de las huellas dejadas por el pasado. Para la historia, este olvido corresponde a la pérdida o desaparición de documentos: una biblioteca que se incendia, un monumento destruido..., este olvido es una figura de lo irreversible.

Pero existe otra forma de olvido que es la condición misma de posibilidad de la memoria: el olvido de reserva. Este olvido constituye el estado de latencia en el que permanecen los recuerdos que la anámnesis o el azar harán resurgir. El olvido de reserva restablece el trabajo de la memoria, ya que es gracias a él que uno no se acuerda todo el tiempo de todo. “Contra el olvido destructor, escribe Ricoeur, tenemos el olvido que preserva”. Así se aclara parte del enigma planteado desde el inicio. Si decimos del pasado que ya no es, pero que ha sido, es porque está ausente, porque ya no lo tenemos más en la mano. Es pues el olvido de reserva el que hace posible la memoria y el reconocimiento mismo.

332 Tras la fenomenología, la epistemología, la hermenéutica y la ontología, hace su aparición, con valor esencial, una filosofía de la vida, una filosofía del *conatus* (de Spinoza a Bergson), y no una filosofía del ser para la muerte, *leitmotiv* del pensamiento de Ricoeur. Es, pues, a una representación dirigida hacia la vida y el futuro que nos conduce el pensamiento de la afirmación originaria. La deuda con el pasado sólo adquiere todo su sentido en una representación de la historia en la que ésta se dirige hacia un futuro marcado por la vida y no por la muerte (como en Heidegger). Pero esa será nuestra última etapa: la representación de nuestra condición histórica nos

invita a detenernos de nuevo en una cuestión que ya se ha evocado, la cuestión del perdón calificada como difícil.

Enlazamiento y desenlazamiento: la promesa

El perdón nos remite a un doble enigma que ya no es el de la representación presente de una cosa ausente marcada por el sello de lo anterior. El enigma es doble: por una parte, es el enigma de la culpa que paraliza el poder de actuar de ese hombre “capaz” que somos y, por otra parte, *i.e.* por contraste, es el enigma de lo eventual nacido de la incapacidad existencial que designa el término “perdón”. Pero, si la culpa constituye la ocasión del perdón, éste constituye el horizonte común de la memoria de la historia y del olvido. La trayectoria del perdón tiene su origen en la desproporción existente entre los dos polos de la culpa y del perdón.

Pero existe aún una etapa, la última, que se refiere a esa extraordinaria relación que sitúa el pedido de perdón y el otorgamiento del mismo en un plano de igualdad y reciprocidad, como si existiese entre los dos actos de discurso una relación de intercambio. Esta pista es alentada por el parentesco que existe, en numerosas lenguas, entre *perdón* y *don*, parentesco que tiende a reforzar la hipótesis según la cual la demanda y la oferta de perdón se equilibran en una relación horizontal. Esto exige, sin embargo, establecer un vínculo entre perdón y promesa.

Para enlazarse mediante la promesa, el sujeto de la acción debe poder desenlazarse mediante el perdón. “Mi tesis, escribe Ricoeur, es que existe una disimetría significativa entre el poder perdonar y el poder prometer”. De ello da testimonio la imposibilidad de desarrollar auténticas políticas del perdón. Aquí se abren otras pistas: las de las políticas del perdón que plantea S. Lefranc, las que son sucedáneas de la imposibilidad de ejercer la justicia, pero también algunas otras querellas de interpretación que pueden ser filosóficas (Derrida, Arendt, Jankélévitch). Ricoeur cierra su libro con estas palabras:

*Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli
Sous la mémoire et l'oubli, la vie
Mais écrire la vie est une autre histoire
Inachèvement.*

*Bajo la historia, la memoria y el olvido
Bajo la memoria y el olvido, la vida
Pero escribir la vida es otra historia
Inacabamiento.*