

07



UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS



ISSN impreso: 2011-5253

ISSN en línea: 2422-278X



IPAZUD
Instituto para la Pedagogía,
la Paz y el Conflicto Urbano,
Universidad Distrital
Francisco José de Caldas

VOCES OTRAS

Artículo de reflexión

La memoria y la historia: La fragilidad política del recuerdo¹

Memory and history: The political fragility of memory

Luis Fernando Bravo León² 
Colombia

Para citar este artículo: Bravo, L. (2021). La Memoria y La Historia: la Fragilidad Política del Recuerdo. *Ciudad Paz-ando*, 14(2), 92-104. doi: <https://doi.org/10.14483/2422278X.17861>

Fecha de recepción: 10 de abril de 2021

Fecha de aprobación: 19 de mayo de 2021

1 Este artículo presenta algunos de los elementos más relevantes hallados en el proceso de desarrollo del proyecto de tesis doctoral: La acción y el tiempo en la obra de Paul Ricoeur: hacia una política de la historicidad.

2 Estudiante del Doctorado en Estudios Sociales, Magister en Investigación Social Interdisciplinaria, Universidad Distrital Francisco José de Caldas; Licenciado en Filosofía, Universidad de San Buenaventura. Docente, Universidad Santo Tomás. Correo: luisfernando.bravoleon@yahoo.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1687-4012>



Este artículo pretende mostrar cómo en la relación de memoria e historia se configura una antropología política de la historicidad a través del análisis de la obra de Paul Ricoeur que permite explorar, de manera hermenéutica, las consecuencias de la relación del tiempo como historicidad y de la acción como política, de tal manera que, en los intersticios de la interpretación, sea posible sacar todas las derivaciones de la apertura del pasado, la afirmación de la iniciativa en el presente y de las esperanzas abiertas en el futuro lleno de posibilidades que la imaginación abre como ruptura de la fatalidad.

Palabras clave: Historicidad, política, memoria, historia, fenomenología, hermenéutica.



This article aims to show how a political anthropology of historicity is configured in the relationship between memory and history. Paul Ricoeur's work allows us to explore, in a hermeneutic way, the consequences of the relationship between time as historicity and action as politics in order to, draw all the derivations of the past opening, the affirmation of the initiative in the present and the open hopes in the future full of possibilities that the imagination opens as a rupture of fatality.

Keywords: Historicity, politics, memory, history, phenomenology, hermeneutics.

Introducción

Este artículo de investigación pretende mostrar cómo, en la relación entre memoria e historia se configura una antropología política de la historicidad en la obra de Paul Ricoeur. Esto es, que en la articulación del pasado, el presente y el futuro, la iniciativa como inicio, la memoria como archivo y la expectativa como promesa, se juega nuestra manera de hacer y ser históricos. Por ello, clarificar la dialéctica de estas instancias permite en términos de *Homo Capax*³, la construcción razonable de un espacio político en donde el olvido y el perdón se hacen posibilidad de acción y de afirmación de los individuos y los colectivos.

Esta investigación muestra en un ejercicio de hermenéutica textual, la dialéctica del tiempo y de la acción en donde los avatares de la memoria individual y colectiva se inscriben en las discusiones por el carácter de la memoria en varios escenarios:

Como huella, impronta y deuda; identificada con el qué, el cómo y el quién recuerda en el juego de lo pasivo y lo activo de la acción; como espacio de experiencia compartida generacionalmente y comprometida con la ideología de integración e identidad y horizonte de expectativa en el horizonte antropológico del tiempo humano y de su configuración dinámica; como visión utópica de las posibilidades de los colectivos y las comunidades que en la historia formularon sus esperanzas más humanas.

Es en la dinámica de la potencia del ser que el plano epistemológico se despliega en un metódico proceso de documentación, explicación comprensión e interpretación para desembocar en una función crítica de la historia; de allí se abre a las consecuencias éticas y políticas en donde se rompen los determinismos en una constante apertura del pasado por las esperanzas no realizadas de las generaciones anteriores y por las promesas que en el tiempo presente se pueden actualizar ampliando el espacio de experiencia y haciendo más efectivo el horizonte de expectativa así como el de proyección de los colectivos humanos intrínseco a su condición histórica.

El tema de la relación entre tiempo y acción es resumen del núcleo de comprensión de esta investigación. Se trata de un foco interpretativo que se encuentra en toda la obra de nuestro autor. Lo confirman el texto de 1949 "*Husserl et le sens de l'histoire*" y los artículos de *Histoire et vérité* (Ricoeur, 1955, p. 15) en los que consigna: "la historia es la historia cumplida que el historiador recupera en verdad, es decir, como objetividad; pero es también la historia en curso que padecemos y hacemos". A su vez, la revisión contempla los tres tomos de "*Temps et récit*" (1985, p. 953), en los que propone: "hacer más determinadas nuestras expectativas y más indeterminada nuestra

experiencia" y por supuesto, en esta revisión se incluye el texto *La Memoire, l'histoire, l'oubli* (2000). Además, se tuvieron en cuenta una cantidad considerable de artículos dispersos que recoge Vansina en su bibliografía que va de 1935 al 2008. Es en el artículo de la *Revue de Métaphysique et de Morale* de 1999 y citado en *La lectura del tiempo pasado* (1999) específicamente en la *Marque du passé* en donde encontramos la intuición que guía esta indagación:

El presente es también el ahora de la iniciativa, del comienzo del ejercicio de la potencia de actuar sobre las cosas, por tanto, el *initium* de la imputabilidad; es, finalmente, la intensidad vivida del gozar y del sufrir. Devolvamos al presente una polisemia proporcionada a la del futuro y el pasado. Desmultipliquemos el presente de lo propio, de lo allegado y de lo extraño. De esta forma honraremos la "equiprimordialidad" de los tres éxtasis del tiempo, que Heidegger recomienda pero que no respeta verdaderamente. (Ricoeur, 1999, p. 93)

Confirmada por dos conferencias que dicta Ricoeur, una el 8 de marzo 2003 en Budapest publicada en *Esprit* en el 2006 titulada *Mémoire, Histoire, Oubli*, y otra, la conferencia publicada en Roma por la Accademia Nazionale dei Lincei en 2003 titulada *La mémoire source et fin de L'histoire* (2003).

En consecuencia, la acción como iniciativa en el presente con todas las dimensiones del actuar; el pasado como espacio de experiencia en donde la memoria y la historia se juegan como vivencia y deber colectivo de apropiación del tiempo; el futuro como horizonte de expectativa, serán la guía en la indagación sobre la antropología política en la dialéctica del tiempo y de la acción.

Para lograr este cometido, la pretensión del primer apartado de este ensayo, es destacar el fondo fenomenológico y hermenéutico de la reflexión⁴. Es en las dimensiones de la potencia y del actuar que el presente muestra su fuerza y logra en términos de la función metafísica⁵ establecer los alcances de la reflexión.

En los siguientes apartados se pretende asumir el espacio de experiencia como *representancia* en el orden crítico de la memoria y la historia. El tono epistemológico nos orienta a descubrir el papel de la imaginación productiva, el papel de la historicidad y de la intratemporalidad (planteados por Heidegger) como explicitaciones de la temporalidad de la memoria y de la historia. La capacidad metódica de la historia es capaz de instruir a la memoria y de limitar la *hybris* de la misma.

3 *Homo Capax* es la denominación que en las últimas obras de Ricoeur toma su antropología filosófica. En él se resalta la capacidad como afirmación de la existencia por la acción y la iniciativa.

4 Es conocido el origen fenomenológico de Ricoeur, sobre todo en la introducción de Husserl al medio filosófico francés. Así mismo, el injerto de la hermenéutica en las discusiones sobre el símbolo configurando una fenomenología hermenéutica.

5 La función metafísica la refiere Ricoeur a asumir el aspecto del ser que tiene que ver con la potencia y el acto, la *dynamis* y la *energeia* más que una metafísica de la sustancia.

Por su parte, la documentación, la explicación y la escritura de la historia se inscriben en un proceso de interpretación transversal, que evita las suspicacias sobre la veracidad de la memoria y de establecer la conjetura y la racionalidad de lo probable como eje de discusión epistemológica en la dialéctica entre memoria e historia.

En el último apartado, se establecen las consecuencias políticas de esta investigación enfrentando el mal político inherente a la fragilidad de los asuntos humanos. También se inscribe en la contradicción del “perdón difícil” y del “olvido de reserva” como posibilidad de asumir lo imperdonable y de superar las patologías colectivas, origen del mal político. A su vez, la fatalidad que inhibe a las comunidades para reactivar el pasado con la fuerza del presente y de establecer la actualización de las promesas no cumplidas de las generaciones anteriores además de crear otros modos productivos de la imaginación en relación con la densidad del tiempo y de la acción propia del vínculo social y del cambio en la historia.

Fenomenología y Hermenéutica

Como se había dicho en la introducción Ricoeur es un representante conspicuo, tanto de la fenomenología, como de la hermenéutica. Por ello, es en el marco de estas disciplinas que se entiende la postura metodológica del presente trabajo. A continuación, ubicaremos esta perspectiva en su relación con el horizonte temático de nuestra investigación.

La importancia de Husserl para la hermenéutica es un hecho reconocido por los hermeneutas. Ricoeur en el conflicto de las interpretaciones, habla del injerto de la fenomenología como planta joven que recibe la yema de la vieja tradición hermenéutica, con sus diferencias. Específicamente en Ricoeur (2002), la reflexión hermenéutica está enraizada en este origen:

Toda fenomenología es una explicitación en la evidencia y una evidencia de la explicitación. La experiencia fenomenológica es una evidencia que se explicita, una explicitación que despliega una evidencia. En este sentido, la fenomenología sólo puede llevarse a cabo como hermenéutica. (p. 70)

En consecuencia, el paso de las hermenéuticas regionales a la universalidad de interpretación, y de las discusiones epistemológicas a las formas del ser que se revelan en una relación diferente con el mundo, permiten decir a Ricoeur que de lo que se trata es de desplegar el mundo que los textos abren, junto a la comprensión que de allí se desprende como mundo: “lo dado a interpretar en un texto es una proposición de mundo, de un mundo habitable para proyectar allí uno de mis posibles más propios” (Ricoeur, 2002, p. 107). Es decir, se trata de considerar el universo del discurso como obra y recibir de él un vasto yo más capaz y posibilitado para desplegar

allí la condición histórica que nos abre a la iniciativa, la experiencia y la esperanza.

Para Ricoeur el mundo del texto coincide con la propuesta fundamental de la hermenéutica gadameriana de la “cosa del texto”, éste permite tanto la pertenencia como la distancia, aquí el texto es mucho más que un caso particular de comunicación interhumana, es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia (Ricoeur, 2002).

Desde sus orígenes míticos el problema del texto está presente para la hermenéutica. El mensaje de los dioses, en el que está inscrito el destino, es interpretado por los oráculos y cantado por los poetas. Pero para que pueda ser transmitido el mensaje necesitó de su fijación y de la preparación de un ‘iluminado’ para descubrir su sentido. Para la hermenéutica bíblica la importancia de los textos sagrados es esencial pues de la interpretación de estos resulta la canonicidad de las normas que rigen la vida. Así mismo, en la exégesis jurídica las leyes se transmiten en textos que deben interpretarse normativamente.

En la perspectiva de Paul Ricoeur, el problema del texto ubica al objeto de aplicación de la hermenéutica y desde allí es necesaria la interpretación, porque existen textos escritos con específicos problemas que resolver. A diferencia del discurso oral, en el que los problemas de significación se resuelven ya sea por el contexto o situación, o por la clarificación hecha por el interlocutor, en el texto escrito nos hallamos sin la presencia del autor y lejos de su situación, hecho que se traduce en su autonomía pues el texto debe hablar por sí mismo. Así lo señala García (1985) al escribir:

Dotado de una triple autonomía (del autor, de la situación del discurso y de la audiencia original). El discurso así autonomizado, se torna en obra, que como tal lleva una doble referencia: al mundo al que apunta y a la auto comprensión. (p. 137)

La fijación del discurso oral en el texto escrito, implica la operación de la distancia emancipado del texto. Este se torna, por efecto de su fijación, en producto elaborado, se transforma en obra y por la *taxis* (composición) se configura. Es aquí donde se realiza el análisis estructural. Esta modalidad de la distancia es señalada por Ricoeur como la apertura de un mundo, en el que las referencias ostensivas quedan abolidas (propias del discurso oral) y se abre un mundo nuevo para el intérprete.

Por último, en la apropiación del texto como modalidad de distanciamiento, opera el círculo hermenéutico, ensanchando el horizonte de comprensión de sí mismo y del mundo.

Decir que el discurso es un acontecimiento, es decir, primero, que el discurso se realiza en el tiempo y en el presente, mientras que el sistema de lengua es virtual y ajeno al tiempo [...] En segundo lugar, mientras que la lengua no tiene sujeto, en el sentido de la pregunta ¿quién habla? no es pertinente en este nivel, el discurso remite al hablante por medio de un conjunto complejo de indicadores [...] El acontecimiento es que un mundo llega al lenguaje por medio del discurso. (Ricoeur, 2002, pp. 97-98)

Por ello la relevancia con la narración marca un desarrollo que se complementa con la necesidad de una filosofía del lenguaje que no se aparte de los desarrollos de las ciencias del discurso, pero sin perder el horizonte fenomenológico y hermenéutico.

Si ya no podemos definir la hermenéutica por la búsqueda de otro y de sus intenciones psicológicas que se disimulan detrás del texto, y si no queremos reducir la interpretación a la deconstrucción de las estructuras, ¿qué es lo que queda para interpretar? Mi respuesta será: interpretar es explicitar el tipo de ser-en – el-mundo desplegado ante el texto. (Ricoeur, 2002, p. 107)

Temporalidad e Historicidad

En este contexto de discusión el tema de la temporalidad y la historicidad se puede tematizar en la discusión que Ricoeur asume respecto a la obra de Heidegger sobre la relación del ser y el tiempo en la que la historia se hace estructura existencial que permite comprender el orden de la existencia en el horizonte de la muerte, de ahí que del tiempo subjetivo al tiempo de la historia se juega la autenticidad del ser ahí.

La temporalidad, tanto como el cuidado, permite conectar luego con la discusión de la historicidad y la historia universal. “El tiempo es originariamente temporalización de las temporeidad, y en cuanto tal, posibilita la estructura del cuidado. La temporeidad es esencialmente extática. La temporeidad se temporaliza originariamente desde el futuro. El tiempo originario es finito” (Heidegger, 2006, p. 348).

Sin perder de vista la reflexión desde Heidegger, podemos entrar directamente a la historia y el tiempo a través de las reflexiones ricoeurianas publicadas en el año 84 y reeditadas en el 2009 como Educación y Política, en este texto Ricoeur contrapone la historia de los historiadores con la historia común de los hombres y se pregunta:

¿Qué hay del tiempo histórico? Dicho de otro modo: ¿en qué condiciones pensamos el tiempo de la historia, que no es ni el tiempo interior subjetivo, personal, privado (o como se le quiera llamar), ni el tiempo físico y, más exactamente, astronómico? Me parece que lo que caracteriza al tiempo histórico es precisamente su posición in-

termedia entre esas dos perspectivas sobre el tiempo [...]. (Ricoeur, 2009, pp. 60-61)

De esta manera, la historia emerge entre el tiempo objetivo de la física y el tiempo subjetivo de la vivencia. Pero la resolución del asunto se encuentra más adelante en lo que en *Tiempo y Narración* (1985) se llama la tentación Hegeliana, y a ella responde Ricoeur de manera enfática:

Me parece que aquí hay que regresar a la sobriedad kantiana y conservar el estatuto de idea-límite para esta noción de historia única, y substituir el sistema por la búsqueda de una mediación abierta, inacabada, imperfecta, entre, por un lado, la expectativa de un futuro común y, por el otro, la recepción de un pasado transmitido y, entre ambos, la vivencia de un presente constitutivo de la contemporaneidad. (2009, pp. 64 -65)

Esta función mediadora la desarrolla Ricoeur reconociendo los aportes de Heidegger a la discusión. Luego establece las aporías del tiempo tomando en primer lugar la confrontación entre el tiempo del alma y el tiempo del mundo, es decir, Agustín frente a Aristóteles y el tiempo intuitivo o tiempo invisible contraponiendo a Husserl con Kant. En concreto, dice Ricoeur:

Debemos a Heidegger tres descubrimientos admirables: según el primero, la cuestión del tiempo como totalidad está envuelta, de una manera que queda por explicar, en la estructura fundamental del Cuidado. Según la segunda, la unidad de las tres dimensiones del tiempo –futuro, pasado, presente– una extática, en la que la exteriorización mutua de los éxtasis procede de su propia implicación. Finalmente, el despliegue de esta unidad extática revela, a su vez, una constitución del tiempo que se podría llamar estratificada, una jerarquización de los niveles de temporalización, que requiere denominaciones distintas: temporalidad, historicidad, intratemporalidad. (1999, p. 723)

El cuidado significa entonces, prestar atención a los modos del tiempo tanto como vivencia como objetividad medible para encontrar el lugar de la historia y la historicidad. Esto es, que en los avatares de la existencia las vivencias y los acontecimientos cobran dimensión temporal cuando con el cuidado damos cuenta de la manera cómo hacemos la historia (historiografía) y cómo hacemos historia.

Fenomenología de la memoria

Esta fenomenología que dirime la primera parte del ensayo, permite establecer la polaridad entre el qué y el quién recuerda en una indagación que sortea las aporías de la memoria frente a la imagen, entre el uso y el abuso y la relación entre memoria personal y memoria colectiva. “El

momento del paso a la pregunta ‘¿qué?’ A la pregunta ‘¿quién?’ se retrasará por un desdoblamiento significativo de la primera pregunta entre un aspecto propiamente significativo y otro pragmático” (Ricoeur, 2010, p. 20) . Esta polaridad permite trazar los derroteros de una memoria considerada semánticamente y otra desde el hacer pragmático para establecer la pertinencia de una memoria colectiva. Fenomenología que realiza la incursión en los aspectos más subjetivos a los más colectivos del recuerdo. Para ello, Ricoeur establece la relación de la memoria con la imaginación y sus aporías, con la identidad personal, los usos y abusos de la memoria.

Para lograr este recorrido fenomenológico es necesario remontarse a las metáforas fundacionales de los estudios de la memoria, así como de la semántica propia y de las aporías que resuelven entre la afección como recepción pasiva y la recordación como acción de recordar:

[...] es instructiva la historia de las nociones y de las palabras: los griegos tenían dos palabras, *mneme* y *anamnesis*, para designar, por una parte, el recuerdo como algo que aparece, algo pasivo en definitiva, hasta el punto de caracterizar como afección –*pathos*– su llegada a la mente, y por otra parte, el recuerdo como objeto de búsqueda llamada, de ordinario, rememoración, recolección. (Ricoeur, 2010, p. 20)

Este ejercicio no es meramente un recurso de autoridad, se trata de liberar la discusión del paradigma de la huella, es decir, del pasado cerrado y acabado. Introducir la “deuda” requiere un acceso más directo a la historicidad, al proyecto como apertura del horizonte temporal de los vivos de antes. Sin embargo, la idea de huella acompañará las reflexiones de tiempo y narración. En “La memoria, la historia y el olvido” Ricoeur expone:

La lectura del tiempo pasado” producto del curso dictado en Madrid⁶, se señala como no se puede resolver la aporía sin vincular siempre a la memoria el problema de la imaginación “la asociación de la imagen y del recuerdo es usual e inevitable, pero al mismo tiempo puede conducir a error. (Ricoeur, 1999, p. 25)

La paulatina discusión sobre la imaginación, y su relación con el modelo, opaca la memoria y la focaliza en la discusión sobre el engaño, sobre si es posible el no ser, pero siempre la resolución de esta aporía está en el carácter temporal de la memoria:

6 Este curso se realizó en la Universidad Autónoma de Madrid en noviembre de 1996. En el encontramos la anticipación y la estructura fundamental de La memoria la historia y el olvido. Se publicó luego como “La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido”, Arrecife, 1999, Madrid.

La idea guía es la diferencia, que podemos llamar eidética, entre dos objetivos, dos intencionalidades: uno, el de la imaginación, dirigida a lo fantástico, la ficción, lo irreal, lo posible, lo utópico; otro, el de la memoria, hacia la realidad anterior, ya que la anterioridad constituye la manera temporal por excelencia de la “cosa recordada”, de lo “recordado” en cuanto tal. (Ricoeur, 2010, p. 22)

En la discusión que se presenta está clara la dirección del problema: el de la imaginación, el fantasma y el error de la sofisticada y en el que Aristóteles pone en juego la anterioridad de lo recordado. “Mi investigación va a desarrollarse entre el polo de la memoria, en cuanto ente del tiempo y el del olvido, en cuanto obra del tiempo destructor” (Ricoeur, 1999, p. 13), énfasis que es lo suficientemente claro en el curso dictado en Madrid. Esta relación nos avocará más adelante a dirimir la discusión entre la falibilidad de la memoria y la veracidad de la historia.

Siguiendo la senda abierta por Maurice Halbwachs, Ricoeur plantea la necesidad de superar la aporía de la memoria individual y la referencia a la “escuela de la interioridad” como recuerdos exclusivos del individuo para establecer que:

Gracias a esta traslación analógica, estamos autorizados a emplear la primera persona en la forma plural y a atribuir a un nosotros-cualquier sea su titular-todas las prerrogativas de la memoria: su carácter de mía, continuidad, polaridad pasado futuro. (Ricoeur, 2010, p. 157)

En consecuencia, la derivación política de la memoria será más expedita. Los fenómenos del uso y el abuso de la memoria serán seguidos en esta línea de reflexión, “nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos que, a su vez, son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de los acontecimientos destacados de los que dependió el curso de la historia de los grupos a los que pertenecemos” (Ricoeur, 1999, p. 17).

La temporalidad definirá el hilo conductor de esta fenomenología:

La primera cuestión planteada es la de la cosa de la que uno se acuerda; es en esta ocasión cuando se pronuncia la frase clave que acompaña toda mi investigación: ‘La memoria es del pasado’ (449 b). Es el contraste con el futuro de la conjetura y de la espera y con el presente de la sensación (o percepción) el que impone esta caracterización capital. (Ricoeur, 2010, p. 34)

El tiempo pasado, el espacio de experiencia, la tradición, las vivencias, las identidades personales y comunitarias estarán en el horizonte de esta indagación.

En contra de la polisemia que, a primera vista, parece a propósito para quitar la idea de cualquier intento, incluso

modesto, de ordenar el campo semántico designado por el término de memoria, es posible esbozar una fenomenología fragmentada, pero no radicalmente dispersa, cuya relación con el tiempo sigue siendo el último y único hilo conductor. (Ricoeur, 2010, p. 41)

De esta manera la fenomenología del recuerdo, de la marca de la identidad individual, da paso en esta unidad temporal a los fenómenos de la capacidad, de la potencia y del lugar teórico desde donde abordar la memoria en sus dimensiones colectivas, pero también políticas, traumáticas y de representación social.

La capacidad y el poder de recuerdo de la impronta como pasividad a la rememoración como *amanesis* nos llevan por las experiencias de mnemotecnia como exacerbación e instrumentalización de la memoria a las posibilidades. “De este modo se pasa de la metáfora, en apariencia pasiva, de la impronta dejada por un sello a una metáfora en la que se recalca la definición del saber en términos de poder o capacidad” (Ricoeur, 2010, p. 27).

De la falibilidad de la existencia a la afirmación de la capacidad, nos enfrentamos a la memoria, hábito propio de los aprendizajes automáticos y la memoria como recuerdo, con la actualización de poder traer el pasado al presente. Es decir que la fenomenología practicada por Ricoeur se tensiona entre las versiones más funcionales de la memoria y las más indeterminadas, así:

Pero los conceptos de trabajo que suman la interpretación y rigen la ordenación de los conceptos temáticos que se propondrán aquí, escapan al control del sentido al que querría responder una reflexión total. Los fenómenos de memoria, tan próximos a lo que somos, oponen, más que otros, la más obstinada de las resistencias a la *hybris* de la reflexión total. (Ricoeur, 2010, p. 44)

Además de esta búsqueda por los recovecos Bergsonianos de la imagen recuerdo y de la relación entre ficción y alucinación, nos adentramos en los elementos de la memoria artificial y su abuso a los fenómenos de la memoria impedida “el paciente ‘no reproduce (el hecho olvidado) en forma de recuerdo sino en forma de acción: lo repite sin saber evidentemente que lo repite” (Ricoeur, 2010, p. 98). Por ello, plantea Ricoeur una de sus ideas más llamativas sobre la identidad: “es la constitución bipolar de la identidad personal y de la identidad comunitaria la que justifica, en último término, la extensión del análisis freudiano del duelo al traumatismo de la identidad colectiva” (Ricoeur, 2010, p. 108).

Así, en la línea de la analogía de la primera y de la tercera persona, así como el trabajo de duelo es factible a nivel individual, Ricoeur plantea la necesidad del duelo colectivo para superar las heridas y los traumatismos de las violencias pasadas con toda su carga de inhibición para la acción.

En el orden práctico de la manipulación de la memoria, el problema de la identidad concita las reflexiones más políticas sobre la memoria. Esto en el orden de la identidad colectiva y de la ideología:

hay que citar como primera causa de la fragilidad de la identidad su difícil relación con el tiempo; dificultad primaria que justifica precisamente el recurso a la memoria, en cuanto componente temporal de la identidad, en unión con la evaluación del presente y la proyección del futuro. (Ricoeur, 2010, p. 111).

Así la identidad también señala la confrontación con el otro como “segunda causa de fragilidad: la confrontación con el otro, sentida como una amenaza” (Ricoeur, 2010, p. 112)

La ideología permite una serie de efectos: “recorridos de arriba abajo, desde la superficie al interior, estos efectos son sucesivamente de distorsión de la realidad, de legitimación del sistema del poder, de integración del mundo común por medio de sistemas simbólicos inmanentes a la acción” (Ricoeur, 2010, p. 113). En el primero se trata de la distorsión de la realidad, aquello que Marx plateaba como la imagen invertida; en el segundo como justificación y legitimación del poder y del dominio siguiendo a Max Weber; y en el tercero, como integración de la vida en común según Geertz:

En el plano más profundo, el de las mediaciones simbólicas de la acción, la memoria es incorporada a la constitución de la identidad a través de la función narrativa. Y como la configuración de la trama de los personajes del relato se realiza al mismo tiempo que la historia narrada, la configuración contribuye a modelar la identidad de los protagonistas de la acción al mismo tiempo que los contornos de la propia acción. (Ricoeur, 2010, p. 116)

Los sistemas simbólicos dan pie a la justificación del orden, por ello en una semiótica de la vida práctica dice Ricoeur: “hasta el tirano necesita de un retórico, un sofista, para proporcionar un intermediario a su empresa de seducción e intimidación” (Ricoeur, 2010, p. 116). Es entonces en las polaridades de la existencia social y de la identidad personal en donde se halla los caminos seguidos en esta fenomenología de la memoria. Sobre esto Ricoeur (2018) expone:

La existencia continuada, con su amenaza de partición interna, tiende entonces a anticiparse a la conciencia: pero es la existencia continuada la que, en último análisis, ‘crea la identidad’. Una filosofía de la vida toma forma bajo la filosofía de la conciencia en la articulación de la identidad del hombre y de la del sí. (p. 141)

Entre la fenomenología y la sociología se debate la relación entre memoria personal y colectiva, Ricoeur reprocha a Hawlbachs el mantener la discusión en el plano de la sensibilidad sin percatarse del carácter pragmático de la memoria:

Acordarse, dijimos, es hacer algo; es declarar que vivimos, hicimos, adquirimos esto o aquello. Y este 'hacer memoria' se inscribe en una exploración práctica del mundo, de iniciativa corporal y mental que hacen de nosotros sujetos actuantes. Por tanto, el recuerdo vuelve en un presente más rico que el de la intuición sensible, en un presente de iniciativa. (Ricoeur, 2010, p. 163)

El sujeto sociológico de la memoria colectiva se da en el marco de la construcción del tiempo humano que, a su vez, se desarrolla en un concepto biológico de sucesión de generaciones, del tiempo calendario y la constitución de los archivos. "no se debe entrar en el campo de la historia únicamente con la hipótesis de la polaridad ente memoria individual y memoria colectiva, sino con la de triple atribución de la memoria: así, a los próximos, a los otros" (Ricoeur, 2010, p. 173). La pluralidad como referente se inscribe en la dinámica de la alteridad. En este tercer tiempo la construcción de las consecuencias de la memoria es claras en Ricoeur (2010):

Trato de la 'la sucesión de las generaciones' en el marco de los conectores que garantizan la transición entre el tiempo fenomenológico y el tercer tiempo de historia, entre tiempo mortal y tiempo público. La simple 'sustitución' de las generaciones es un fenómeno propio de la biología humana. En cambio, la sociología comprensiva de Dilthey extrae los rasgos cualitativos del fenómeno de 'sucesión' (folge) del vínculo generacional. (p. 170)

También la relación con el espacio es una construcción en donde habitar es la apropiación del espacio antropológico como experiencia del existir:

Así, en la correlación entre habitar y construir se produce un tercer espacio—si se quiere adoptar un concepto paralelo al de tercer tiempo que yo propongo para el tiempo de la historia, al corresponder las localidades espaciales a las fechas del calendario. (Ricoeur, 2010, pp. 195-196)

De esta manera, relato y narración se describen como función activa de la lectura y de refiguración del lector como interpretación del mundo que se abre en él así:

El acto de construir se da como equivalente espacial de la configuración narrativa mediante la construcción de la trama; del relato al edificio: es la misma intención de coherencia interna en la inteligencia del narrador y del constructor. Finalmente, el habitar, que resulta del cons-

truir, era tenido por el equivalente de la 'refiguración' que, en el orden de la narración, se produce en la lectura: el habitante, como el lector, acoge el construir con sus esperas y también con sus resistencias y sus contestaciones. (Ricoeur, 2010, p. 196)

Habitamos los recuerdos, esperamos en sus constancias y en sus esperanzas. Construir la memoria tendría la misma dimensión del artesano constructor con sus tramas de sentido y por los recovecos del espacio figurado, configurado y refigurado. Reflexión que da pie a establecer las posibilidades de la política de la historicidad como atestación de sí mismo en la dialéctica del olvido y el perdón, como profundidad de la culpa y la altura de la novedad como inicio y olvido.

La política de la historicidad

El tema de la política y de lo político en Paul Ricoeur se encuentra distribuido en múltiples textos llamados <de circunstancia>, es decir, de acuerdo a los contextos y acontecimientos del momento (de manera eminente encontramos el texto de la paradoja política escrito a propósito del "acontecimiento de Budapest"). Biográficamente se puede ubicar la discusión en los avatares del siglo XX. Ricoeur nace en 1913 cerca de iniciarse la I guerra Mundial. Al nacer ha muerto su madre y en 1915, en la gran guerra, muere su padre, acontecimiento que marcará su definición de la paradoja de la política en cuanto lo absurdo de la muerte y las memorias gloriosas que no permiten comprender la barbarie.

[...] es en ella en la que pierde a su padre, apenas cuando contaba dos años de edad; ya había perdido a su madre al poco tiempo de nacer (1913). La suya es una infancia, pues, marcada por la ausencia materna-paterna. Su formación y sus primeras preocupaciones sociopolíticas se encuentran marcadas por las consecuencias de la Primera Guerra Mundial, así como por las causas que han podido llevar a Europa a una destrucción semejante. (Domingo, 2011, p. 146).

Este carácter biográfico da cuenta de la encarnación de una filosofía que nos permite comprender las dimensiones de la fragilidad de la política, además de las múltiples intervenciones y textos mayores en donde su reflexión es un deber ciudadano como en *La memoria, la historia y el olvido*, hasta su texto de 2004 un año antes de su muerte sobre el papel del reconocimiento y los estados de paz.

Pretendemos entonces dar cuenta de esta paradójica fragilidad en un autor rico y comprometido con su hacer y "vivo hasta la muerte". Es en este orden de ideas como una fenomenología de la acción se hace pertinente:

Para Ricoeur es muy importante esta fenomenología de la acción, esta antropología filosófica de la acción, para

dar sentido a la filosofía política, a la política misma, pues sin ella ésta quedaría vacía y sería mero procedimentalismo. Dicho de manera un tanto rotunda: la filosofía política encuentra su fundamento en una antropología filosófica entendida fenomenológicamente. (Domingo, 2011, p. 149)

Por ello, dando cuenta de una hermenéutica de la acción podremos entender la antropología como política o al contrario, la política como antropología. De la poética a la política; de la configuración a la refiguración; de los relatos que fundan el pasado a los relatos que abren posibilidades de otros mundos en un ejercicio de concordancia y discordancia; de lo común que unifica a la irrupción de la crisis como violencia que rompe y corrompe. Es la ambigüedad de la acción con toda su carga de tragedia, pero también de esperanza; de la fragilidad a la responsabilidad.

Es decir, siguiendo a Hannah Arendt (1995), a diferencia del ámbito de la vida y del trabajo los seres humanos viven en conjunto en un mundo dado al nacer, por ello la necesidad de la distinción y del comienzo. Así, en términos de pluralidad somos distintos entre los iguales. Esta distinción es la forma de los asuntos humanos que, a diferencia de la mera necesidad vital y del mundo de los objetos, crean un mundo de sentido y comprensión donde las acciones (praxis) adquieren palabra (lexis). Es pues la acción humana propiamente la que distingue a un alguien y no un qué. La aparición de un agente capaz de acción y discurso es la condición para la política en su sentido más profundo. El hecho es que “la acción, a diferencia de la fabricación, nunca es posible en aislamiento; estar aislado es lo mismo que carecer de la capacidad de actuar” (Arendt, 1995, p. 97). La acción toma su valor por la palabra dirigida en conversación con los otros, el proceso se desencadena de manera incierta, por las posibilidades de reflexión y acción y de retroacción de los otros en la relación. Esta fragilidad de los asuntos humanos queda evidenciada por la constante necesidad de comprensión y reorientación de la acción.

Pensar esta tarea hermenéutica en Paul Ricoeur, requiere de un proceso de argumentación que nos permita reconocer la pretensión de dar cuenta de la experiencia política en el desarrollo de una antropología filosófica como *Homo Capax*, de tal manera que, desde el injerto de la fenomenología en la hermenéutica, pasando por la elaboración de una antropología filosófica, podamos reconocer el arraigo antropológico de lo político. Es decir que esta verdad de perogrullo se nos olvida constantemente y nos enredamos más en lo procedimental y formal de la política. Dicha capacidad para la acción y el discurso tiene como condición el estar juntos, sólo en la relación con los otros se hacen públicos los actores y las acciones pueden ser interpretadas actualizando su sentido. Es por la acción que se establecen relaciones y se tejen la trama de historias que confluyen en un propósito común,

constituyentes de la esfera de lo político, “el poder es lo que mantiene la existencia de la esfera pública, el potencial espacio de aparición entre los hombres que actúan y hablan” (Arendt, 1994, p. 224).

Así entonces, la violencia es la fuerza ejercida para someter la naturaleza al dominio humano y se rige por la relación instrumental de medios y fines; en cambio, el vivir juntos permite la emergencia de acción conjunta o sea del poder. Por ello no se puede reducir el evento de la política a la mera fuerza, la violencia es muda y sus acciones son de fuerza ciega:

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los actos no se usan para violar y destruir sino para establecer y crear nuevas realidades. (Arendt, 1994, p. 323).

Esta afirmación inicial permite mostrar la tensión entre el poder y la fuerza y su vulnerable realización en los asuntos humanos.

La paradoja política tiene niveles y dimensiones. La primera se refiere a la opción de reflexionar sobre la forma y en ella se destaca su carácter constitucional y normativo, por otro lado, se puede optar por la raigambre antropológica y el deseo de vivir juntos como fenomenología originaria que se enfrenta a procesos de la legitimación por el dominio y la autoridad y, por último, porque el estado es juez y parte en los asuntos de la distribución de los bienes sociales.

El carácter paradójico del poder político, de la política, es algo permanente, no es algo pasajero. Constituye la condición de la existencia política del ser humano, y si “hay una patología propia de lo político que exige una terapéutica propia”, se exige de nosotros un cuidado por lo frágil y vulnerable que es nuestra existencia política misma. (Domingo, 2011, p. 151)

Este devenir paradójico de la política exige la condición de la pluralidad en donde el espacio común es el de la posibilidad de actuar y hablar en conjunto, por esto es que:

Mediante la acción y el discurso, los hombres muestran quienes son, revelan su única y personal identidad, y hace su aparición en el mundo humano, mientras que su identidad física se presenta bajo la forma única del cuerpo y el sonido de la voz, sin necesidad de ninguna actividad propia. (Serrano, 1999, p. 119)

Por su parte, los derechos humanos garantizan la condición de libertad que es forma y configuración de las posibilidades humanas que, en su contingencia, se hacen imprevisibles, pero a su vez son el ámbito de creación

de sentido y de interacción creativa con otros. Por ello la pluralidad es compatible con la participación, de tal manera que es garantizando uno y otro que se hace efectiva la vida en conjunto. Así, “la condición humana no es una esencia trascendente, sino una realidad inmersa en el devenir histórico y, como tal, las relaciones que componen esta unidad compleja varían de manera constante en los distintos contextos sociales” (Arendt, 1994, p. 203).

Esta reflexión pretende mostrar la riqueza de una comprensión de lo político en sus formas antropológicas y en sus desafíos frente a la violencia y su vulnerabilidad respecto de las manidas y dominantes formas de hacer la política. Es por esto que, “tener en cuenta el carácter paradójico de la política nos pone en guardia contra una hipóstasis de lo político, pues las paradojas nos muestran su fragilidad y debilidad” (Domingo, 2011, p. 151).

La fragilidad de lo político en Ricoeur, recoge un largo camino de reflexión y compromiso con el presente y como ciudadano. Desde los textos recogidos en *Historia y Verdad* hasta *Los caminos de reconocimiento* se encuentra una constante preocupación por las acciones colectivas y por las esperanzas de la humanidad devenidas de la acción y el sufrimiento con esperanza de alcanzar los estados de paz.

Este contexto de reflexión se resuelve al presentar las consecuencias de la dialéctica entre memoria e historia en el horizonte de la incitativa como acción en el presente. El tiempo que hemos reflexionado es de la acción y esto implica una perspectiva de antropología política. Antropología porque se trata de la capacidad de recordar y de afrontar el pasado de manera crítica; política porque la atribución de recuerdo y de crítica a un sujeto colectivo permite ubicar el sentido de lo político y la política en su paradójica relación de forma y fuerza. Así es que, la acción simbólicamente mediada y la pluralidad como condición política nos avocan a establecer las consecuencias de una antropología política de la historicidad, que en términos de tiempo recoge la *equiprimordialidad* del presente, el pasado y el futuro en la forma de hacer historia y hacer la historia.

Esta antropología, como núcleo nutricional de lo político, pone en relación compleja y dialéctica las relaciones de justicia entre la promesa, el perdón y el olvido. La promesa que pone en juego la permanencia en el tiempo futuro de los sujetos y nos abre a la esperanza y a un tiempo oportuno en donde el horizonte de expectativa se hace más determinado en su condición utópica. El perdón como sobreabundancia que nace del corazón y se hace posibilidad en el horizonte de la comprensión como reconciliación con el pasado y como pasión por lo posible en la actualización de la imaginación creadora. Y el olvido como reserva de nuestras capacidades más profundas que se antepone a lo trágico de la acción y a la paradoja de lo político con su carga de violencia, de mal y de muerte y nos avizora la posibilidad de una memoria feliz.

Luego de la reflexión sobre la política, podemos afrontar el recorrido por la antropología política de la historicidad en dos dimensiones complementarias: la memoria y el olvido así como la historicidad, el perdón y la promesa. Para el caso de éste apartado se toma la memoria como guardiana del tiempo y de la distancia temporal y la relación entre el perdón y el olvido.

Las reflexiones sobre el olvido se mantienen en el plano de la memoria y sus usos, que también implican abusos, responden a la idea de atribución individual y colectiva. Así como los recuerdos individuales se enfrentan a la posibilidad de la compulsión de repetición que impediría la rememoración al reemplazar los hechos por los fantasmas, también en la memoria colectiva los impedimentos, las manipulaciones y la obligación de memoria nos permiten derivar en los avatares políticos del olvido, la evasión y la amnistía como amnesia institucional.

Ahora bien, de la memoria artificial cuyo cometido es exacerbar el uso de memoria, el cual:

Fundamentalmente, es el límite sugerido por la relación de la memoria con el olvido. El *ars memoriae* es una negación exagerada del olvido y, poco a poco, de las debilidades inherentes tanto a la preservación de las huellas como a su evocación. (Ricoeur, 2004a, pp. 92-93).

Es de esta manera cómo en los usos y abusos de la memoria natural, la reflexión nos orienta a establecer y privilegiar la dimensión ética y política como advierte Ricoeur, frente a los abusos en el plano:

[...] ético-político, los de la memoria convocada abusivamente, cuando conmemoración rima con rememoración. Estas múltiples formas de abuso hacen resaltar la vulnerabilidad fundamental de la memoria, la cual resulta de la relación entre la ausencia de la cosa recordada y su presencia según el modo de representación. Todos los abusos de la memoria ponen al descubierto esencialmente el carácter enormemente problemático de esta relación representativa con el pasado. (Ricoeur, 2004a, p. 83)

Este carácter problemático con el pasado afronta un doble desafío: por un lado, está el epistemológico como su calidad de referencia y de realismo crítico, propiamente como representación y, por el otro lado, está el plano político como autoridad enunciativa o mejor, como canonicidad de lo escrito para distinguirla de la autoridad institucional más próxima al contrato social de los modernos. Lo escrito y su repetición se hacen virtuosos para no demeritar el valor del canon de la fe por la repetición de las sentencias para aplicarlas en diferentes contextos. Esta unidad del texto y su memorización son una clave de comprensión de la “ética tradicional”⁷. De esta manera de

7 Ver el texto de MacIntyre, Tres versiones rivales de la ética, Rialp,

autoridad enunciativa la memoria en los antiguos y en la edad media adquiere su importancia política:

Maestros en el pensar, griegos y latinos figuran como *auctoritates*, junto a las Sagradas Escrituras, los textos conciliares y las obras de los doctores de la Iglesia. Desde los albores de la Edad Media, Alcuino, a quien Carlomagno encargó la restauración del sistema educativo de la antigüedad en el imperio carolingio, puede declarar a su emperador que la memoria es el «tesoro de todas las cosas». (Ricoeur, 2004a p. 90)

En la configuración de las comunidades históricas en este nivel de lo político, encontramos un paralelismo con los individuos en la manera como se asume los traumatismos de la memoria colectiva, por ello, “la noción del objeto perdido encuentra una aplicación directa en las <<pérdidas>> que afectan también al poder, al territorio, a las poblaciones que constituyen la sustancia de un Estado.” (Ricoeur, 2004a, pp. 107-108). Sustancia que como forma de vida se manifiesta en los símbolos y en los relatos que configuran su identidad, pero también en la manera como se enfrenta el olvido.

La pragmática del olvido que Ricoeur asume permite plantear dos niveles de profundidad: en el más profundo se relaciona con la memoria como inscripción, es decir, como huella, y en el nivel más superficial, con la memoria como rememoración, como actividad de hacer allegar el recuerdo. Es allí donde se ubica toda la dinámica de la deuda que implica una opción ética y política para establecer las consecuencias de estos análisis en relación con los usos y abusos de la memoria así:

El olvido manifiesto es también un olvido ejercido. Para ayudarnos en el desciframiento de los fenómenos propios de esta pragmática del olvido, adoptaré el cuadro de lectura de los usos y abusos de la memoria, sometida a la prueba de los análisis del segundo capítulo de la primera parte. (Ricoeur, 2004b, p. 545)

Así, de los impedimentos neuro corticales a los dilemas de la repetición y, del duelo a la manipulación y a la obligación de memoria, el ejercicio del olvido se debate con la posibilidad de la destrucción de las huellas, con los olvidos pasivos de la evasión por no querer informarse frente a la posibilidad de la amnistía como amnesia. “Pero la amnistía como olvido institucional, alcanza a las raíces mismas de lo político y, a través de éste, a la relación más profunda y más oculta con pasado aquejado de interdicción.” (Ricoeur, 2004b, p. 588). Interdicción que al institucionalizar y decretar el olvido deja las heridas abiertas de las víctimas que son las únicas capaces de perdonar y de no borrar los hechos, pero sí de darles otro sentido.

Madrid, 1992.

La selectividad de los acontecimientos que se cuentan y verbalizan tiene un fuerte componente de olvido y de ideologización de la memoria.

En este sentido, la conocida “trivialización” del mal no es más que un efecto-síntoma de esta combinatoria retorcida. En consecuencia, el historiador del tiempo presente no puede eludir una cuestión importante, la de la transmisión del pasado: ¿hay que hablar de él?; ¿cómo hacerlo? La pregunta va dirigida tanto al ciudadano como al historiador; al menos este último aporta, en el agua turbia de la memoria colectiva dividida contra sí misma, el rigor de la mirada distanciada. (Ricoeur, 2004b, p. 586)

Más que un atributo del olvido es el proceso de patologización de la memoria colectiva por efecto de selectividad de los relatos y de la manipulación de la memoria. Por ello, la mirada del historiador va tomando la forma del deber ciudadano que en la distancia de la perspectiva crítica permite establecer los balances del olvido y del recuerdo.

El último apartado dedicado a la relación olvido/abusos de la memoria, se dedica a la amnistía que pone fin a los desórdenes en aras de la paz cívica. Es decir, es la preservación de la institución de la política con el peligro de romper por interdicción del pasado la conformación de lo político. “En primer lugar, la amnistía pone fin a graves desórdenes políticos que afectan a la paz social -guerras civiles, episodios revolucionarios, cambios violentos de regímenes políticos, violencia- que, supuestamente, la amnistía interrumpe.” (Ricoeur, 2010, p. 587). Interrupción que promete la estabilidad del orden y la preservación de la ciudad.

Referencias

- Arendt, H. (1994). *La condición humana*, Paidós.
- Arendt, H. (1995). *De la historia a la acción*, Paidós.
- Begué, M. F. (2002). *Paul Ricoeur: la poética del sí mismo*, Editorial Biblos.
- Domingo, M. (2011). Fenomenología y política en Paul Ricoeur, *Investigaciones Fenomenológicas*, (3).
- García, J. (1985). De la hermenéutica semiológica a la semántica. El camino de Paul Ricoeur in *Sobre hermenéutica. Estudios Filosóficos*, (95).
- Heidegger, M. (2006), *Ser y Tiempo*, Trotta.
- MacIntyre, A. (1992). *Tres versiones rivales de la ética*, Rialp.
- Ricoeur, P. (1949). Husserl et le sens de l'histoire. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54(3/4), 280-316.
- Ricoeur, P. (1955). *Histoire et vérité* (Historia y Verdad.). Le Seuil.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*, Le

- Seuil.
- Ricoeur, P. (1998). La marque du passé. *Revue de métaphysique et de morale*, (1), 7-32.
- Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado*. Arrecife.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil.
- Ricoeur, P. (2002). *Del Texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003). *La mémoire source et fin de L'histoire en la Accademia Nazionale dei Lincei*. [Conferencia]. Roma, Italia.
- Ricoeur, P. (2004a). *La memoria, la historia, el olvido* (A. Neira, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2004b). Husserl y el sentido de la historia. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, (2).
- Ricoeur, P. (2006). *Mémoire, Histoire, Oubli*. [Conferencia]. Esprit. <https://esprit.presse.fr/article/paul-ricoeur/memoire-histoire-oubli-13290>
- Ricoeur, P. (2009). *Educación y política*. Prometeo.
- Ricoeur, P. (2010). *La memoria, la historia, el olvido* (2da ed.). Trotta.
- Serrano, Enrique, (1999). *Consenso y conflicto Schmitt, Arendt*. Centro de Estudios de Política comparada.

