



Universidad de Chile

**“El ejercicio/uso de la *memoria* en el ámbito  
teórico/práctico  
*salud mental y derechos humanos*”**

**(Para una comprensión de la *memoria* a través del estudio del pensamiento de  
Paul Ricœur)**

Tesista: Laura Zambrano Silvera

Profesor guía: Raúl Villarroel

Informe de Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía con mención en Axiología y Filosofía Política.  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad de Chile



Oxfam Canada

Mis agradecimientos a la fundación Oxfam-Canada que, a través del Programa Multidisciplinario para el Diálogo Social de la Universidad de Chile, ha financiado el proceso de término de esta tesis.

Dedicado a:

Los *amigos*

A Victoria por haberme traído al *mundo* con inquietud intelectual y deseo por la política.

A Sol y Mauricio por el *amor* y la paciencia.

*Del libro del tiempo se separa una hoja, cae al suelo, el viento la recoge y se la lleva lejos, para volver a traerla y depositarla en el regazo del hombre. Entonces el hombre dice: recuerdo.*

*Friedrich Nietzsche*

## ¿POR QUÉ LA MEMORIA?

### A modo de Introducción

Estos son tiempos de exceso. Es lo que entendemos siguiendo a Paul Ricoeur en su análisis de la memoria manipulada por la ideología.<sup>1</sup>

Nos encontramos con la paradoja de la *memoria*, implicada como uso o abuso. Es la dimensión política de la memoria la que se ha visto en juego con fuerza en nuestra época. Ricoeur mismo dice que la cultura política de la memoria se mueve en el campo de la verdad, en el sentido de la *fiabilidad*.<sup>2</sup> Si lo que recordamos corresponde de manera confiable a lo que pretendemos recordar.

En el ámbito de los Derechos Humanos, el concepto de memoria ha tenido un lugar privilegiado, aunque poco preciso. Y tal vez un exceso de complacencia propio de nuestra época hacia aquellas manifestaciones mnemónicas que dan cuenta de ella. Esto es la tendencia a conmemorar fechas, eventos, íconos relacionados a la violencia de Estado en un período determinado, como forma privilegiada de *recordar* y dar sentido a ese momento histórico.

Las políticas de Reparación del Estado chileno, por ejemplo, han asumido distintas iniciativas a partir de la memoria histórica como una respuesta predilecta ante los eventos represivos ejercidos desde el Estado durante el periodo dictatorial, 1973-1990. Situación, por otro lado, coherente con las tendencias mundiales de lo que hemos denominado el movimiento de los Derechos Humanos.

En esta línea de pensamiento Lucila Edelman, médica psiquiatra; psicoterapeuta miembro de EATIP, Equipo Argentino de Trabajo e Investigación Psicosocial, señala que es imposible vivir sin memoria, pero también es imposible vivir recordándolo todo<sup>3</sup>. El artículo citado llega hasta la configuración de la *memoria colectiva* a partir

---

<sup>1</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 116: “Una memoria ejercitada (...) es en el plano institucional, una memoria enseñada; la memorización forzada se halla así enrolada en beneficio de la rememoración de las peripecias de la historia común considerada como los acontecimientos fundadores de la identidad común.”

<sup>2</sup> Cf. Ricoeur (2002), p. 24-28.

<sup>3</sup> Cf. Edelman, L. (2002), p. 215-223

de un breve análisis de la *memoria individual*. Sobre ello plantea que ésta sería una función específica del psiquismo que registra, retiene y permite reproducir hechos e informaciones del pasado; le otorga al *olvido* un papel importante a ratos vinculado a la represión freudiana y a ratos como una necesidad de la propia fisiología para la subsistencia. Finalmente hace un salto a la memoria colectiva y de ésta a la memoria histórica homologando las tres. Planteamientos que comparten además las opiniones en relación a que la memoria sería una *facultad esencial* para el individuo en todos los momentos de su vida, y que tiene un papel de importancia mayor en la vida social.<sup>4</sup> Esta concepción de la memoria como “facultad esencial” tanto del individuo como de la sociedad merece a nuestro juicio algunas distinciones que esperamos lleguen con el desenlace de este trabajo.

Por otro lado, la práctica cotidiana de la profesión psicológica en el Programa de Reparación y Atención Integral en Salud y Derechos Humanos, PRAIS, nos ha provocado la siguiente interrogación ¿cuál es el sentido, o los sentidos, que la memoria tiene para este tipo de trabajo con personas que habiendo vivido situaciones de represión por parte del Estado, hoy son objeto de una política de Reparación? Esta pregunta, cuya respuesta puede parecer bastante obvia para los trabajadores de los derechos humanos, se convertirá en otras interrogaciones, esta vez *filosóficas*.

La salud mental y los derechos humanos son dos regiones contextuales en las cuales se mueve la memoria cómodamente en nuestros días. Paul Ricoeur plantea en sus conceptualizaciones que hay una dimensión pragmática de la *memoria* que se reconoce en los usos y abusos de ésta. Estos dos elementos- las regiones contextuales salud mental y derechos humanos, y la perspectiva ricoeuriana de la fenomenología de la memoria- titulan y subtitulan este informe de tesis.

Así, esta tesis tiene un doble interés. En primer lugar emprender desde el discurso

---

<sup>4</sup> Cf. Candau (2002), p. 5: “La facultad de la memoria, esencial para el individuo, tiene un papel de importancia mayor en la vida social(...)Sin la memoria no hay más contrato, alianza o convención posible, no hay más fidelidad, no hay más promesas (¿quién va a recordarlas?), no hay más vínculo social y, por consiguiente, no hay más sociedad, identidad individual o colectiva, no hay más saber; todo se confunde y está condenado a la muerte, “porque es imposible comprenderse”.

filosófico una comprensión posible de la memoria, a partir de las contribuciones del filósofo francés Paul Ricoeur. Desafío que en tanto hermenéutico guarda otro: la lectura de diferentes autores que en distinta época, y bajo distintos paradigmas le han heredado a nuestra época sus conceptualizaciones directas o indirectas acerca de la memoria. Y, por otro lado, el rendimiento de esta investigación podrá ser un aporte al debate sobre la memoria al interior del ámbito teórico/ práctico “Salud Mental y Derechos Humanos”.

Una vez anunciado el propósito general es necesario plantearse la siguiente pregunta: ¿De qué manera la memoria está presente en la filosofía, la política y la ética? Pregunta que a su vez apela a una estructuración u orden lógico.

Basados en la lectura de Paul Ricoeur, de *La memoria, la historia, el olvido*. (2000) tomaremos la división del estudio de la memoria respetando la realizada por Ricoeur y reordenándola en tres dimensiones que pueden ser estudiadas desde un punto de vista filosófico, para los fines de esta tesis.

Por cierto esta división no responde a etapas sino que quiere dar cuenta de diversas tradiciones que suponemos presentes y/o ausentes de las actuales formas de entender la memoria. Nosotros por lo pronto, nos contentamos con ofrecer una perspectiva para el estudio de la memoria dividida en tres tradiciones que pretenden a su vez ser tres partes de la tesis.

La primera tradición que revisaremos como Capítulo 1 lleva por título *La memoria epistemológica*. Es por así decir el nivel cognitivo de la memoria. Ofrece un recorrido epistémico de la memoria en distintos autores y corrientes del pensamiento filosófico, a través de las preguntas **¿Qué se recuerda?** y **¿Cómo se recuerda?** como principal elemento problematizador. Este primer capítulo se ofrece como una revisión de la memoria desde una perspectiva epistemológica en tanto lo que está en juego es el lugar que ocupa la memoria para la ciencia. Por ello las problemáticas de este apartado comienzan con la ligazón entre memoria e imaginación, y la aporía que encierra esta relación. Aporía que sienta su razón de ser en el hecho indiscutible que la memoria pretende una cierta veracidad que la imagen- territorio adscrito por los griegos- a través de la palabra *eikòn*, le niega.

Ricoeur ve en Platón la ausencia de las marcas de la anterioridad que sí se ven claramente en Aristóteles en su texto “*De la memoria y la reminiscencia*”. Aristóteles, podríamos decir, inaugura la condición temporal de la memoria, cuestión que nos conduce a la consideración acerca del tiempo que se puede encontrar en el segundo capítulo.

Todavía apegados al estudio “científico de la memoria” revisaremos con Ricoeur el libro X de las *Confesiones (396 al 400 d. de J. C.)* de San Agustín en que acude a la memoria entendida desde Aristóteles para encontrar en ella la persona de Dios y en Dios la memoria que a él mismo le pertenece. Y que aporta la diferencia de la memoria intelectual a los planteamientos de la filosofía griega.

La consideración del tiempo, que Agustín ha discutido bellamente en sus *Confesiones*, aunque será más bien materia del segundo capítulo de esta tesis, lo retomamos con Bergson en su conceptualización acerca de los esfuerzos de memoria bajo el aura del tiempo como duración. Esta vertiente decantará de un cierto modo en Maurice Halbwachs, cuestión que revisaremos en el tercer capítulo a propósito de sus consideraciones sobre la *memoria colectiva*.

La segunda parte está titulada *memoria ontológica*. Se ubica estratégicamente, en medio de los capítulos primero y tercero, para señalar que tanto la memoria epistemológica como la memoria política se nutren en última instancia de una ontología de la memoria, a través de las conceptualizaciones del tiempo a la base en cada tradición. Centrada en la categoría de Ser en torno a su vinculación al *tiempo*, esta tradición hace la pregunta filosófica central de la tesis: ¿Se recuerda? ¿Es la memoria? Contra la memoria como parte del pensamiento, bajo la forma de imagen; o a pesar del uso histórico de la memoria, la pretensión de este capítulo es encontrar la esencia, el “es” que hay en la memoria. Para ello la propuesta de lectura es Heidegger de *Ser y Tiempo*, y Paul Ricoeur de *Tiempo y Narración* (3 tomos).

En tercer lugar la *memoria política*. Pretendemos aquí ofrecer un examen crítico de sus representantes, en la filosofía, en el mundo contemporáneo occidental. Preferimos aquí la pregunta de **¿Para qué se recuerda?** Para ello consideraremos los aportes de

la filosofía aristotélica o la filosofía práctica aristotélica o neoaristotelismo a partir del mismo Aristóteles en su teoría de la *reminiscencia* que se despega de la concepción platónica de la memoria centrada en la teoría del *conocimiento*, considerando a la *anamnèsis* aristotélica que resalta el trabajo de memoria como una prototeoría de la memoria política. A nuestro juicio esa vertiente aterriza en autores como Hanna Arendt.

En esa misma discusión, presentaremos los aportes de Friedrich Nietzsche en torno a los problemas a los que conduce una sociedad altamente historizada como la nuestra, moderno-occidental y por último una lectura intencionada de *La memoria, la historia, el olvido*. (2000) de Paul Ricoeur quien plantea la “política de la justa memoria”.

Incorporamos también el concepto de *memoria colectiva* propuesto por Maurice Halbwachs, en este capítulo, por dos razones. En primer lugar, a pesar que se trata de un concepto sociológico, la ligazón de Halbwachs con Bergson plantea un destino posible en el plano de la política, a las conceptualizaciones que una filosofía espiritualista como la de Bergson nos mostrará en el capítulo 1. Por otro lado, la *memoria colectiva* es justamente uno de los lugares comunes de la memoria en la actualidad en el contexto que hemos denominado “salud mental y derechos humanos”.

Es preciso señalar que aunque encontramos el tema de la *historia* transversalmente en este informe, Estará más claramente delimitado en el tercer capítulo sostenido de las críticas de Nietzsche y de Halbwachs.

Por último, es justo decir, que animaremos la lectura- de los tres capítulos- de los autores mencionados con la propia lectura que Ricoeur hace, en la pretensión que así alcanzaremos una comprensión de sentido de sus propios planteamientos acerca de la memoria.

Ricoeur añade un enfoque pragmático a su estudio sobre la memoria, superponiéndolo al enfoque cognitivo, en la firme convicción de que la noción de ejercicio aplicada a la memoria es tan antigua como válida en la actualidad. En su análisis sobre la memoria natural- dejaremos de lado el análisis sobre la memoria artificial ya que nuestro foco de interés son las expresiones “naturales” de la memoria



colectiva, como lo son la construcción de los memoriales- inicia un análisis sobre los usos y abusos de memoria clasificando a ésta en memoria impedida, memoria manipulada y memoria dirigida abusivamente.

Esta trinidad continúa, según el mismo autor, el camino planteado por Nietzsche en sus segundas consideraciones intempestivas, relativas a “la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”.<sup>5</sup> Y de hecho, se pueden reconocer de su lectura las mismas advertencias que Nietzsche hace en torno a las amenazas que la historia encierra para la vida activa, al considerar que aunque “*tenemos necesidad de la historia para vivir y obrar (...) hay una manera de considerar la historia, en virtud de la cual la vida se depaupera y degenera.*” (Nietzsche 1945, p. 7).

La preocupación de Ricoeur es hacer un alegato favor de la *memoria*, como matriz de la *historia*, en la medida que aquella sigue siendo el guardián de la problemática de la relación representativa del presente con el pasado. Así en vez de una perspectiva veritativa de la memoria, elige una perspectiva pragmática convirtiendo la pregunta sobre el *deber* de memoria en una constelación de los usos y abusos de la memoria a través de su dimensión de ejercicio.

---

<sup>5</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 96: “El presente estudio está consagrado a una tipología de los usos y abusos de la memoria natural. Nietzsche abrió el camino en esta dirección en la *Segunda consideración*

## CAPITULO I

### Memoria epistemológica. ¿Qué y cómo se recuerda?

*La memoria, la historia y el olvido* es el último libro publicado por Ricoeur, el año 2000. Un año antes de su muerte siglo XXI realiza su publicación en lengua castellana. Podríamos decir que este texto representa, entre otras cosas, la puesta a punto de las investigaciones filosóficas desde la hermenéutica, que a fin de cuentas son “su obra”. En este capítulo es de relevancia para nosotros su descripción de los fenómenos mnemónicos desde el punto de vista de las “capacidades” de los que ellos constituyen la efectuación feliz de la memoria. El autor se empeña, en el texto *La memoria, la historia, el olvido*, en realizar un esbozo fenomenológico de la memoria situándose en la misma línea que ha ocupado en su exploración de las capacidades humanas, o “poderes de base”, revisadas en *Sí mismo como otro*<sup>6</sup>- poder hablar, actuar, narrar, considerarse responsable de los propios actos-. En el presente caso se trataría de “poder acordarse”, “poder hacer historia”, “poder olvidar”.

Ricoeur plantea que reclamar a la memoria su escasa fiabilidad al pasado, da cuenta al mismo tiempo que es ella el único recurso para significar el carácter pasado de aquello de lo que declaramos acordarnos.

Por otro lado, la relación con el “tiempo” sería el último y único hilo conductor para poder esbozar una fenomenología de la memoria fragmentada pero no radicalmente dispersa. Esto ya se puede encontrar en Aristóteles en su abierta referencia a la paseidad de la memoria. Un ejemplo del carácter fragmentado de la fenomenología de la memoria que propone el autor, es una primera distinción: el carácter objetual de la memoria, es decir el hecho de que uno se acuerde de algo, distingue a la memoria como objetivo y al recuerdo como cosa pretendida. De tal manera que esta primera distinción le lleva a precisar que de lo que se trata es de una fenomenología del

---

*intempestiva*, cuyo título es elocuente: *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida.*”.

<sup>6</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 40. “A mi modo de ver, lo que importa es abordar la descripción de los fenómenos mnemónicos desde el punto de vista de las capacidades de las que ellos constituyen la efectuación [feliz]”. Se puede revisar para esta temática Ricoeur. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI. Madrid. 1996. Esta versión así como *La memoria, la historia...* han sido traducidas al español por

recuerdo. Al interior de ella a su vez existe la posibilidad reflexiva de distinguir en la pregunta central algunas preguntas intermedias como ¿qué se recuerda?, ¿cómo se recuerda?, y ¿quién recuerda?, según el ritmo de sus tres capítulos fenomenológicos.

7

El recuerdo posee ciertas características como, multiplicidad y grados variables. Así como la memoria está en singular como capacidad y efectuación, los recuerdos están en plural, se tienen recuerdos. En Agustín, por ejemplo, los recuerdos se precipitan en el umbral de la memoria<sup>8</sup>. Se presentan aisladamente o en racimos, según complejas relaciones que dependen de los temas o de las circunstancias, o en secuencias más o menos favorables para su configuración en relato. Recuerdos como formas discretas de límites sobre el fondo marco que constituye la memoria.

En segundo lugar, existe el privilegio de los acontecimientos entre todas las cosas de las que uno se acuerda. Bergson ha establecido que la cosa recordada se identifica con un acontecimiento singular. Es el reto de la “tercera antinomia cosmológica” de la dialéctica de Kant: o bien proviene de algo anterior, según la causalidad necesaria, o bien procede de la libertad, según la causalidad espontánea. Se conoce por “estado de cosas” al abanico de cosas típicas que se despliega entre dos extremos de las singularidades episódicas y de las generalidades. Cosas y gentes aparecen y reaparecen como siendo las mismas y nos acordamos de ellas según esta mismidad de aparición. Viene después el caso de las cosas aprendidas y consiguientemente adquiridas. Estas cosas constituyen los ejemplos de la reminiscencia. Su texto canónico sigue siendo *El Menón*<sup>9</sup>, donde acordarse y saber se superponen totalmente. Por último cabe preguntarse ¿Por qué rasgos se reconocen las cosas como que son del pasado? Ricoeur propone como guía de su recorrido, a través del campo polisémico del recuerdo una serie de parejas oposicionales cuya ordenación consiste en una especie de tipología regulada<sup>10</sup>.

---

Agustín Neira.

<sup>7</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 41.

<sup>8</sup> Cf. Agustín (1964), Lib. X, Cap. VIII.

<sup>9</sup> Cf. Platón (1986).

<sup>10</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 44.

El primer par oposicional lo constituyen la memoria como hábito y la memoria como recuerdo, que encontramos bellamente descrito en Bergson<sup>11</sup>. Hábito y memoria constituirían dos polos de una serie continua de fenómenos mnemónicos. La unidad de este espectro la constituye la comunidad de la relación con el *tiempo*. En ambos casos se supone una experiencia adquirida con anterioridad. En ambos la memoria es del pasado según un modo marcado y uno no marcado. Allí memoria hábito=modo no marcado; memoria recuerdo=modo marcado. En el caso del hábito, la experiencia está incorporada a la vivencia presente, no marcada=no declarada como pasado. En el caso de la memoria se hace referencia a la anterioridad como tal de la adquisición antigua. Ambos son del pasado pero según dos modos de la referencia al lugar en el tiempo de la experiencia inicial. La operación descriptiva consiste en clasificar las experiencias relativas a la profundidad temporal desde aquellos en que el pasado se adhiere al presente. Ha dicho Bergson que a la memoria que repite se opone la memoria que imagina. La interpretación de Ricoeur a este texto plantea el problema más vasto entre acción y representación<sup>12</sup>. Retomaremos esta apuesta más adelante en el capítulo que revisa la memoria política. Ya señaladas estas cercanías y distancias, prosigamos.

La segunda pareja, Ricoeur la encuentra entre la evocación y la búsqueda. Principalmente Aristóteles le sirve a este recurso con su ya anunciado texto sobre La memoria y la reminiscencia<sup>13</sup>, en que distingue *mnème*, traducido como *pathos* y *afección*, de *anamnèsis*, traducido por búsqueda o lo que nosotros conocemos como *rememoración*. La primera de ellas se caracteriza como *pathos* o *afección*. Lo relevante aquí es la anterioridad de la cosa advenida respecto a su evocación presente. Ello corresponde a la dimensión cognitiva de la memoria, a su carácter de saber. En virtud de este rasgo se puede considerar la fiabilidad de la memoria. Aquí hay que tomar en cuenta las deficiencias cognitivas de memoria, sin apresurarnos al rango

---

<sup>11</sup> Cf. Bergson (1900).

<sup>12</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 45.

<sup>13</sup> Cf. Aristóteles (1993).

patológico.

Platón vinculó la anamnèsis a un saber pre-natal del que seríamos separados por un olvido ligado a la inauguración de la vida del alma en un cuerpo calificado como tumba. En este caso la búsqueda está ligada al re-aprender lo olvidado. En cambio, Aristóteles naturalizó la anamnèsis, haciendo posible que hoy día lo vinculemos a rememoración. Anamnèsis, en consecuencia, no rompe totalmente con Platón, ya que *ana es* retorno, reanudación, recuperación de lo que antes se vio, se sintió o aprendió, por lo tanto es *repetición*.

El mecanismo de rememoración, evoca de Aristóteles, el abanico de procedimientos empleados, desde la asociación casi mecánica hasta el trabajo de reconstrucción que relaciona con el *sylogismo*. Cuestión que será revisada también a la luz de los planteamientos de Bergson.

Hemos denominado este primer capítulo como *memoria epistemológica*, para resaltar la memoria desde el punto de vista de su *epistème*, traducido por nosotros como la tradición de pensamiento filosófico que sostiene estas primeras apreciaciones, de las cuales tomarán su ruta las memorias *ontológica y política*.

### **1. Perspectiva idealista: Platón tras la huella de la *eikòn*.**

Para leer lo que en Platón queremos traer de *la memoria*, a la memoria, proponemos la lectura de los diálogos Teeteto y Sofista, lectura por lo demás propuesta por Ricoeur, además de elegir por nuestra cuenta el Menón, para traer a colación la *teoría de la reminiscencia*. *Menón, Sofista y Teeteto*, en orden historiográfico corresponden a tres textos en los cuales es posible discriminar ciertas teorizaciones platónicas aunque éstas estén al modo de “opiniones verdaderas” que se orientan en el sentido del conocimiento. Tensionaremos entonces el desarrollo de su teoría acerca de las ideas, su idealismo, la teoría de la reminiscencia, y su teoría del ser, para nuestro análisis de la memoria epistemológica.

La memoria en Platón aparece míticamente como un regalo de la madre de las Musas,

de Mnemosine<sup>14</sup>, aquello de qué queremos acordarnos de entre lo que vimos, lo que oímos, o incluso de entre lo que pensamos (Teeteto); viene a nosotros en forma de imágenes<sup>15</sup> (Sofista), y está bajo la tutela de la reminiscencia y de la inmortalidad del alma<sup>16</sup> (Menón y Fedón). Menón cierra el círculo de la memoria en Teeteto con la figura de Mnemosine, en este caso la divinidad que sopla su hálito de conocimiento en las almas mortales. De tal modo nos encontramos una memoria que muestra en Platón su estatuto de divinidad, o más estrictamente hablando, una relación final al mundo de las formas ideales.

Una de las paradojas que presenta la memoria es su relación al problema de la fidelidad al pasado. Es decir, a su estatuto veritativo. Para Ricoeur esto es muy importante ya que tal paradoja está presente en el campo de la verdad donde se mueve la cultura política de la memoria<sup>17</sup>. Y por ello entendemos que su pretensión con la obra *La memoria, la historia, el olvido* (2000) constituye en última instancia un alegato a favor de la memoria como matriz de la historia, lo que abre una pregunta sobre si la memoria en último caso sirve sólo a la historia como posibilidad de verdad o, adelantándonos, sirve también a la acción política, y en ese caso, a la libertad. Esta última cuestión se revisará a la luz de la memoria política según las conceptualizaciones usadas por Hanna Arendt.

Ricoeur escribe que en el origen mismo de la memoria habría una *paradoja primigenia*: La referencia al pasado por medio de huellas. ¿De qué manera esto representa una paradoja? Pues bien, el recuerdo plantea la dificultad de representar un hecho del pasado en ausencia de éste. Esta primera paradoja, la de la *eikòn*, fue tratada por Platón en el diálogo que lleva por nombre Teeteto. Según Ricoeur los filósofos griegos, vale decir, Platón y Aristóteles le dieron la forma de aporía, o problema insoluble, a la relación entre presencia y ausencia.

Por otro lado, Ricoeur complejiza esta primera paradoja, añadiendo dos tipos de

---

<sup>14</sup> Cf. Platón (1990).

<sup>15</sup> Cf. Platón (1988).

<sup>16</sup> Cf. Platón (1986).

<sup>17</sup> Cf. Ricoeur en Varios autores (2002).

ausencia: por una parte la ausencia de lo irreal, lo imaginario, lo fantástico, lo utópico, “*aquella vasta región de lo irreal*” (Ricoeur 2002, p. 25); y en segundo lugar, la ausencia del pasado que es la ausencia de lo anterior, de aquello que existió antes. Para complejizar aún más las cosas hay que agregar que estas dos modalidades de la ausencia -lo imaginario o ausencia de lo real o lo irreal, y el pasado como ausencia de lo anterior- sólo están teóricamente separadas, pero en todo momento se superponen e interfieren recíprocamente. De tal modo que de ello resultan gran parte de los problemas relativos a la fiabilidad de la memoria o a su estatuto veritativo.

Una primera dificultad que presenta esta serie de imbricaciones, es la dificultad de separarlos ya que los recuerdos del pasado vienen a nosotros en forma de imágenes. El retorno del recuerdo sólo puede hacerse a la manera del *devenir-imagen*, por ello ha escrito Ricoeur:

*“Toda la filosofía de la memoria es una batalla contra esta superposición del recuerdo con las imágenes, que empujan la memoria hacia lo irreal y la arrancan de lo anterior.”* (Ricoeur 2002, p.25)

En este punto nos detendremos para un examen exhaustivo de lo que Ricoeur plantea como el riesgo que significa conducir a la memoria al terreno de la imaginación. Este riesgo supone para el autor la caída en lo imaginario, lo virtual, lo irreal.

De todos modos, para Ricoeur ha resultado imprescindible comenzar su obra “*La historia, la memoria, el olvido*” (2004), con ciertas referencias a la problemática de la imagen y la memoria, lo que ha denominado como la *fenomenología de la memoria*<sup>18</sup>.

Para iniciar este trabajo nos remitiremos en Platón en lo que podría ser un primer acercamiento a la memoria, en un plano epistemológico y examinando la relación memoria-imaginación.

Es preciso recordar que aunque el diálogo en cuestión al que haremos alusión, Teeteto, está dirigido fundamentalmente al problema del conocimiento, se desprenderá de su lectura que la memoria pertenece a la región de la imaginación, que a su vez se desprende de la sensibilidad.

---

<sup>18</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 19.

Se presentará a continuación un análisis de los diálogos Teeteto y Sofista, en busca del estatuto veritativo de la memoria. En esta primera etapa trataremos de despejar la relación de la memoria con la imagen, y en un segundo momento veremos si acaso esta distinción nos aportará del lado de la memoria su pretensión de fidelidad con el pasado.

Por lo pronto, partiremos de la premisa que para Platón la representación de una cosa ausente, *eikòn*, aun cuando no se aluda directamente al pasado, refiere a lo ya ocurrido, a la “cosa ausente”.

Es necesario que se tenga en cuenta, que el ánimo contextual de los dos diálogos mencionados, no es la memoria en sí, sino que para debatir y argumentar en torno al conocimiento (Teeteto), y al ser (Sofista), Platón recurre a ejemplos que hacen pensar que la memoria es para él nada más que una parte de la imaginación. De allí que Ricoeur afirme que la problemática de la imaginación en Platón envuelve y comprende la de la memoria<sup>19</sup>.

#### La memoria y su vínculo con la verdad. Mnemosine es madre de todas las musas.

Teeteto, es un diálogo, que corresponde a la etapa madura de Platón según sus traductores. Se trata de un texto que presenta distintos problemas de interpretación. Debió ser escrito en 368 o 367 a. c., un poco antes del segundo viaje de Platón a Sicilia.

El tema de la obra es epistemológico, aunque no es eso lo único que considera Platón. Su texto plantea la pregunta ¿Qué es el saber?<sup>20</sup>

En el diálogo al cual confluyen Sócrates y Teeteto, para desentrañar el problema del saber, el joven es puesto a prueba por el viejo Sócrates a través de tres hipótesis:

1. Que el saber es percepción
2. Que el saber es opinión verdadera
3. Que el saber es opinión verdadera más una explicación.

---

<sup>19</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 21-79.

<sup>20</sup> Cf. Platón (1990).



Seguiremos el criterio que Sócrates usa en el diálogo para refutar los tres planteamientos de Teeteto en torno al conocimiento. Estos planteamientos nos pueden servir para averiguar algo en relación a la memoria y su vínculo con la verdad.

En primer lugar, el conocimiento tiene que ser, para Sócrates, siempre verdadero, infalible y tener como objeto lo real. Este es el punto de partida.

En cuanto a la hipótesis de Teeteto de que el conocimiento sea percepción, el diálogo con Sócrates lleva a establecer que esto no es posible ya que el saber por definición tiene a lo real por objeto, pero la realidad a la que accedemos por medio de los sentidos, es decir la percepción, carece del ser verdadero y permanente que corresponde sólo a las *Formas*. A la vez que no es posible sostener que lo que conocemos por medio de los sentidos sea ciencia, entonces tampoco el recuerdo que está puesto en el nivel de la imaginación, puede pretender ser verdadero. En Platón, la *eikòn*, representación de una cosa ausente, la problemática de la imaginación envuelve y comprende la de la memoria.

La segunda definición de conocimiento incorpora también a la memoria, en la medida que el conocimiento es opinión verdadera, lo cual implicaría un ajuste perfecto, esto sería algo así como que la memoria tiene relación a veces con la verdad y a veces cuando hay mala memoria hay divergencias con la verdad. Esta segunda definición nos aporta que la buena memoria estaría en relación directa con la verdad, y una mala memoria estaría más cercana a la no verdad, o dicho con palabras de Platón, a la opinión falsa. La opinión falsa reside en la asociación de la percepción y del pensamiento. Y también nos entrega opinión en relación a los errores que puede cometer la memoria uno de los cuales es lo que conocemos como el *olvido*.

*“Sócrates: De esto vamos a decir que es un regalo de la madre de las Musas, de Mnemosine, aquello de qué queremos acordarnos de entre lo que vimos, lo que oímos, o incluso de entre lo que pensamos, lo imprimimos en este bloque por cuanto lo mantenemos para percepciones y pensamientos, tal como lo sellamos con el cuño de un anillo. Lo que se imprime, lo recordamos y lo sabemos durante todo el tiempo que perdura la reproducción. Pero si ésta se borra o no se ha podido llegar a imprimir entonces olvidamos la cosa, no la conocemos.”* (Platón 1990, p. 219).

Como podemos apreciar en el texto Platón se refiere a la representación en el presente de una cosa ausente. La *eikòn* o imagen como representación es aquello que se ha impreso en este bloque de cera que estaría en el alma, según el ejercicio de Sócrates.

*“En una palabra: acerca de aquello que uno jamás ha sabido, de lo que jamás ha tenido percepción, no cabe, lógicamente, ni error ni opinión engañosa: cuando avanza en línea recta y enlaza las improntas debidamente con sus imágenes, es opinión verdadera; si avanza al sesgo y torcidamente la opinión es engañosa”.*(Platón 1990, p. 227).

Hay opinión engañosa y error cuando sabiendo algo o habiéndolo percibido se avanza al sesgo y torcidamente. Platón mismo da algunos ejemplos para entender esta sentencia, pero en definitiva siguiendo la teoría de la *eikòn* se trataría de que esta representación no fuera encontrada en el trabajo de la memoria sino que más bien el que recuerda confunde sus materiales de recuerdo o los distorsiona. Y la imagen que opera en el presente en vez de ser una copia fiel de esta representación la tergiversa a tal punto que toma una cosa por otra.

En este punto lo que nos interesa es la operación engañosa de la memoria, no sólo tendría la facultad de recuperar acontecimientos del pasado sino que también la facultad de ocultarlos o tergiversarlos.

Y en relación a la tercera proposición, que saber es opinión verdadera acompañada de una explicación, podemos decir que en esta tercera posición se incorpora el *lògos*, como planteamiento de fondo, y para los comentaristas Platón no abandona la posibilidad de que conocimiento y *lògos* estén vinculados, no que sean lo mismo.

Platón expone como prueba que la locura denuncia que nada es lo que parece ser, lo cual refuta la tesis de Protágoras según la cual nada es sino que está en proceso de llegar a ser y que el hombre es la medida de todas las cosas. Como el hombre no es siempre el mismo las cosas que percibe van cambiando. Esto indicaría el relativismo del cual Platón se va alejando a medida que sus demostraciones llevan por otro camino<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Cf. Platón (1988), p. 207. Según la introducción que hace al Teeteto el comentarista de esta traducción.

Cornford<sup>22</sup> ha señalado que el propósito de este diálogo es examinar y rechazar la pretensión del mundo sensible, al cual pertenece la memoria, de proporcionar lo que Platón llama *conocimiento, o saber*, según nuestra traducción.

Por tanto, podemos decir que siguiendo a Sócrates: “*En verdad, el tiempo durante el cual estamos despiertos es el mismo que empleamos en dormir, y tanto en un estado como en otro, el alma siempre se empeña en afirmar la verdad de sus opiniones presentes por encima de cualquier otra consideración.*” (Platón 1988, 158d)

En cuanto al conocimiento, conocemos que el final de este diálogo afirma que no se puede definir conocimiento por los bordes de la verdad que plantean las *formas*<sup>23</sup> platónicas, y que cualquier intento de hacerlo por fuera de ellas, falla. El diálogo termina con el reconocimiento que no se puede definir el saber y Sócrates abandona la escena para dirigirse al pórtico del rey.

Nos queda la indicación platónica que el saber no radica en las impresiones sensibles sino en el razonamiento que nos permite alcanzar el *ser* y la *verdad*. (Platón 1988, 186d)

Y en cuanto a la memoria su posible vinculación al conocimiento como *lògos*, traerá a este estudio una inquietante interrogación al separar la memoria de la imagen, y en ese salto vincularla a la historia como ciencia. Pero detengamos nuestro análisis de Teeteto.

### Sofista o la pregunta por el sofista, el ser y el no ser

En el *Sofista* se replantea el problema de la estructura del ámbito de las *formas* y se reivindica la existencia del no-ser, lo cual implica también una nueva concepción del ser. En *Sofista* Platón intenta superar aquellos aspectos de su doctrina que están todavía fuertemente impregnados de “eleatismo.”<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Cf. Cornford (1968), p. 40.

<sup>23</sup> A pesar que toda la obra de Platón remite en alguna manera a esta teoría, Cornford, recomienda leer el diálogo *Timeo* donde se defiende la teoría de las formas así como se presenta una tajante separación del mundo del *devenir* respecto *del ser*. Cf. Cornford (1968), p. 40.

<sup>24</sup> Cf. Cornford (1968), p. 417.

*Sofista*, por otro lado, es un diálogo que nos plantea la cuestión de ¿a qué llamamos concretamente una imagen? Así, *eidòlopoiikèn tekhnèn*, “arte que produce las imágenes”, se divide a su vez en *tekhne eikastikè*, “arte de copiar” o mimesis, y en *phantasma*, “arte fantástico”. La imagen implica la existencia del no-ser, lo cual viola los axiomas básicos establecidos por Parménides<sup>25</sup>.

En este diálogo, Sócrates pregunta al *Extranjero* cómo conciben y llaman entre los suyos al político, al sofista y al filósofo. Aunque todo el diálogo no es más que la caracterización del sofista a quien se supone un artífice de imágenes como veremos más adelante. Al inicio de esta búsqueda se establece dos formas que incluyen la totalidad de las técnicas: estas son *productiva* y *adquisitiva*. La técnica productiva, de fabricación de imágenes, será aquella en la cual se *lleva a ser* todo aquello que antes no era, y *producto* lo que ha sido llevado a ser. La técnica adquisitiva, por su parte, de imitación de imágenes, será aquella forma que concierne a todo lo que se aprende y al conocimiento que es propio de los negocios, de la lucha y de la caza.

No es nuestro propósito detallar este diálogo sino traer a nuestra discusión la técnica de la división platónica, o socrática, ilustrando lo que sería finalmente el sofista como *imitador*.

Esta última cuestión es de gran interés para nosotros, que indagamos en el estatuto veritativo de la memoria, aunque no nos ocupamos de él directamente. En todo caso, la imagen está puesta aquí para ser interrogada en su fidelidad, e implica la existencia del no-ser, lo cual indica también otra consideración del ser.

Entonces, aunque el ser, ni el sofista, no es el foco de nuestra investigación, es de una necesidad contextual, referirnos a ellos. Todas estas cuestiones no harían más que violar los axiomas clásicos establecidos por Parménides<sup>26</sup> en relación al Ser. Así la imagen sería una prueba de que el no-ser existe bajo esta forma, de apariencia o de copia. ¿Copiar imágenes o producir imágenes? Esta pregunta responde a otra pregunta, la de cómo se recuerda. Ya que se puede recordar, bien para Sócrates, copiando imágenes lo más fielmente posible, sin embargo, también se puede producir

---

<sup>25</sup> Cf. Platón (1988), p. 331-482.

<sup>26</sup> *Sofista* arranca de los planteamientos de Parménides en torno a la imposibilidad del ser como no ser.

imágenes nuevas, lo que sería la producción de imágenes. Esta misma teoría nos pone en el escenario de que la memoria, en función de la imaginación, puede guardar fidelidad e infidelidad, en caso de error, con la verdad.

¿Qué es el recuerdo? Parece ser la pregunta a la base del planteamiento platónico. El recuerdo entonces, según hemos visto hasta aquí, es una imagen que representa en el presente una cosa ausente. Y ya vimos que las imágenes pueden ser copiadas o fantaseadas. Y entonces la memoria se trata como mnème de la afección que trae un recuerdo copiado o fantaseado según la dinámica que ha sido descrita en el *Teeteto*.

### Menón y la teoría de la reminiscencia

Platón responde al problema de la memoria por medio del argumento de la inmortalidad del Alma en su Teoría sobre la reminiscencia<sup>27</sup>.

La Reminiscencia es aprender e investigar. *Menón* plantea un argumento polémico: no es posible para el hombre investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe, Sócrates responde aludiendo a Píndoro y otros ocupados de las cosas divinas los cuales afirman que el alma del hombre es inmortal y que unas veces termina de vivir, a lo que llamamos morir, y otras vuelve a existir, pero que jamás perece, porque el investigar y el aprender, por consiguiente, no son en absoluto otra cosa que reminiscencia.

*“Sócrates: un beneficio es lo que hemos hecho, sin duda, en orden a descubrir la realidad. Porque ahora hasta investigará con gusto, no sabiendo, mientras que entonces fácilmente hubiera creído, incluso delante de mucha gente y muchas veces, que estaba en lo cierto al decir acerca de la figura” (Platón 1986, p. 30)*

Aunque ya en el diálogo *Menón* se había anunciado la teoría de la reminiscencia, se desarrolla más tarde en *Fedón*. La doctrina de la reminiscencia señala una completa ruptura con las creencias corrientes acerca de la naturaleza del alma y de las fuentes

---

Ver en este mismo grupo de diálogos *Parménides*. Gredos. Madrid. 1988.

<sup>27</sup> Cf. Platón (1986), p. 22: “porque el investigar y el aprender, por consiguiente, no son en absoluto otra cosa que reminiscencia”.

del conocimiento. Se consideraba popularmente al alma como una mera sombra o *eidòlon*, un espectro insustancial, que podría muy bien diluirse cuando se separaba del cuerpo<sup>28</sup>.

La teoría de la reminiscencia postulaba que el conocimiento se adquiere no a través de los sentidos, mediante información transmitida de una mente a otra por la enseñanza, sino en virtud del recuerdo que se produce en esta vida de realidades y verdades vistas y conocidas por el alma antes de su encarnación. Indagar y aprender no son más que recordar. Aquí hay una clara referencia a la inmortalidad del alma.

Quizás en ningún otro diálogo logró Platón concentrar, en un espacio tan reducido, y sin quitar soltura ni vivacidad al contenido, una formulación tan lúcida como ajustada de algunas de las que serán sus principales tesis.

La virtud es algo intransferible, no es aprendida, ni se posee por naturaleza sino que es un don (regalo de dioses) Mnemosine, la madre de todas las musas. La virtud sólo puede enseñarse cuando puede ser conocimiento y eso es lo que pretende Platón al fundar la Academia. La transformación de la opinión verdadera en conocimiento.

Si nos restringimos al texto, a partir del punto en que Menón se encuentra sin responder a la pregunta inicial, ¿qué es la virtud?, y por tanto si acaso es enseñable, se da en aparecer un segundo momento en que Sócrates muestra a Menón que éste está empezando a tejer mal el siguiente argumento: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe. El pensamiento que viene a continuación reflejaría, para algunos, la afirmación de Píndaro según la cual el alma del hombre es inmortal, *“quien recuerde una sola cosa, eso que los hombres llaman aprender (...). Buscar y aprender no son sino una reminiscencia”* (Platón 1986, 81d).

En seguida de esta presentación teórica Sócrates es capturado por Menón en la demostración práctica de esta teoría. El resultado de la demostración que incluye al sirviente de Menón, es el siguiente:

El que no sabe acerca de las cosas que no sabe, tiene opiniones verdaderas sobre lo que no sabe. Opiniones que son como un sueño pero las puede llegar a conocer sin que nadie le enseñe, sino sólo preguntándose o dejándose preguntar, recuperando él

---

<sup>28</sup> Cf. Cornford (1968), p. 20.

mismo de sí mismo el conocimiento. Recordar es aquí **recuperar uno el conocimiento de sí mismo**.

Aquí, Menón y Sócrates encarnan ellos mismos la problemática que se han dispuesto. Operan bajo el supuesto de que ambos no saben pero que mediante las interrogaciones pueden llegar a saber. Sócrates propone iniciar la investigación con el uso de una hipótesis.

¿Qué clase de cosa, de entre aquellas concernientes al alma, ha de ser la virtud para que sea enseñable o no? Tomando en cuenta que si la virtud fuese un conocimiento, sería enseñable. Por tanto se hace necesario investigar si la virtud es un conocimiento, teniendo en cuenta que la virtud es un bien.

Siendo la virtud útil, debe ser de la *phrónesis*, es decir del *discernimiento*. La estructura lógica, sería la siguiente: lo útil es el discernimiento, la virtud es útil, luego, la virtud es discernimiento. Según esto la virtud sería enseñable porque sería un conocimiento<sup>29</sup>.

Sin embargo, recién es el comienzo para Sócrates. Propone que cuando hay algo enseñable hay un maestro y un discípulo. Sócrates, sin embargo no encuentra maestros para la virtud, y otra vez, invita a Ánito y Menón a ser parte de su festín. A Ánito lo irrita este momento en que no comprende. Menón declara que la opinión verdadera, en relación con la rectitud del obrar no será peor guía que el discernimiento. Porque ellas, dice Sócrates, si no están sujetas huyen y andan vagabundeando, mientras que sí lo están, permanecen. No valen mucho hasta que uno las sujeta con una *discriminación de la causa (aistias logismoi)*, más técnicamente, secuencia causal o razonamiento fundado en la causalidad o consideración del fundamento, y ésta es la reminiscencia. Una vez sujetas, las opiniones verdaderas, se convierten en fragmentos de conocimiento, y en segundo lugar, se hacen estables. Ni conocimiento ni opinión verdadera se da entre los hombres naturalmente.

La virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino, sin que aquellos que lo reciban lo sepan, a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos a los demás. Este sería el caso de

Sócrates para Platón.

Fedón, la inmortalidad del alma como paradigma de la reminiscencia.

La doctrina de la reminiscencia señala una ruptura completa con las creencias corrientes acerca de la naturaleza del alma y de las fuentes del conocimiento. Se consideraba popularmente al alma como una mera sombra o *eidòlon*, un aspecto insustancial, que podía muy bien diluirse cuando se separaba del cuerpo.

En *Fedón* Platón se ha servido de la figura de Sócrates para exponer sus propias concepciones sobre la muerte y la inmortalidad del alma en conexión con otras doctrinas suyas, como la Teoría de la reminiscencia y de las Ideas<sup>30</sup>.

La teoría de la reminiscencia, descrita en *Menón*, se vuelve a considerar a instancias de Simmias, analizándose la mecánica del recuerdo. Las cosas se recuerdan por contigüidad, semejanza o contraste. Se olvidan por lejanía en el tiempo y falta de atención.

De toda la discusión en *Fedón* se desprende que nuestras almas antes de nacer tenían inteligencia, lo que exige que existieran en alguna parte. Por tanto la teoría de la reminiscencia sirve al propósito de probar la preexistencia del alma pero no su postexistencia.

En 91 E y 95 A, la teoría que supone al alma una armonía entre los elementos constitutivos del cuerpo está en pugna con la teoría de la reminiscencia, que exige la preexistencia del alma. Simmias refuta a Sócrates preguntando cómo puede, en efecto, lo que es resultado de la composición de unos elementos, existir antes de que existieran los elementos con los que tenía que componerse.

Todas las pruebas de la inmortalidad del alma se basan en la teoría de la reminiscencia, quedando de este modo vinculada necesariamente la postexistencia del alma a su preexistencia.

---

<sup>29</sup> Cf. Platón (1986), p. 40.

<sup>30</sup> Cf. Platón (1939), p. 116.



En el análisis fenomenológico planteado hasta aquí, por Ricoeur, la representación presente de una cosa ausente, *eikòn*, aparece en Platón unida a los diálogos que hablan del sofista y de la sofística en tanto posibilidad propiamente ontológica del error. Estos son *Sofista* y *Teeteto*. Sola en el último, unida a la noción de *phantasma* en el primero, la imagen y luego la memoria están afectadas de sospecha en su origen debido al entorno filosófico de estudio, esto es comprendiendo que la tendencia de Sócrates y sus dialogantes era relacionar al sofista con el no-ser.

La problemática de *eikòn* está desde un principio asociado a impronta, *typos*, bajo el signo de la metáfora del “bloque de cera”, el error se asimila a la supresión de las marcas, de los *sèmeia*, o a un error semejante al de alguien que colocase sus pasos en la mala impronta, en la “huella mala”.

Así también el problema del olvido se plantea como destrucción de huellas y como falta de ajuste de la imagen presente a la impronta dejada por un anillo en la cera.

La huella-impronta es impresa en el bloque de cera y en el proceso de memoria en el presente una imagen coincide con esta huella. Quiere preguntar ¿si acaso el que ha aprendido una cosa y la recuerda, no la sabe? ”*Pues bien digamos que es un don de Memoria, la madre de las musas: aquello de qué queremos acordarnos de entre lo que vimos, oímos o pensamos, lo imprimimos en este bloque<sup>31</sup> como si imprimiéramos el cuño de un anillo. Y lo que se imprimió lo recordamos y lo sabemos en tanto su imagen<sup>32</sup> permanezca ahí; pero lo que se borra o no se pudo imprimir, lo olvidamos<sup>33</sup>, es decir, no lo conocemos* “. (Platón en Ricoeur 2004, p. 25).

Esta metáfora es posteriormente superada por la “alegoría del palomar”, metáfora en que se recalca la definición del saber en términos de poder o capacidad. La pregunta epistémico que plantea Ricoeur es la siguiente: “¿la distinción entre una capacidad y su ejercicio<sup>34</sup> permite concebir que se pueda juzgar que algo que se aprendió y cuyo conocimiento se posee (los pájaros que alguien tiene) es algo que se conoce (el

---

<sup>31</sup> Bloque maleable de cera que hay en nuestras almas, según Sócrates.

<sup>32</sup> Eidòlon

<sup>33</sup> Epilèsthai

<sup>34</sup> Se puede apreciar la división de memoria en la capacidad de memoria y la memoria ejercida, que es el concepto que Ricoeur va a desarrollar al centro de su obra.

*pájaro que se coge en la jaula)?<sup>35</sup>*. (Ricoeur 2004, p. 26).

En este punto el problema de la memoria se toma de soslayo por lo que puede considerarse como la fenomenología del error. El ajuste fallido y la captación errónea son dos figuras de la equivocación.

*Teeteto* despegar de la *eikòn* a la cual seremos reconducidos, según Ricoeur, en el *Sofista*, para terminar como una fenomenología del error.

*Sofista* reconduce al problema de la *eikòn*, en que acude en ayuda del enigma de la presencia de la ausencia concentrada en la observación de *Teeteto* referida. La posibilidad de la falsedad se inscribe en esta paradoja del momento de la rememoración como un reconocimiento de impronta.

Otro hecho sobresaliente es que se pasa de las artes gráficas a las artes del lenguaje, *eidòla legomena* o ficciones habladas, capaces de hacer creer que son verdaderas las cosas dichas. Estamos al centro de la *técnica mimética*, pues imitación y magia no están disociadas. Platón se ha preguntado ¿a qué llamamos concretamente imagen? Respondiendo que se trataría de un segundo objeto, heteron, semejante copiado según lo verdadero<sup>36</sup>.

Luego pregunta si lo que llamamos semejanza, *eikòna*, es realmente un irreal no-ser. La presente unión entre *eikòn* y *typos*, impronta, es considerada como más primitiva que la relación de semejanza que despliega el arte mimético<sup>37</sup>.

Ricoeur a la hora del balance de su recorrido de los escritos platónicos sobre la *memoria* apunta a dos dificultades. Una de ellas se refiere al tipo de relación que existe entre la *eikòn* y la marca primera, que a su juicio no queda suficientemente resuelto con la inclusión de la eikástica en la mimética<sup>38</sup>. De la clasificación que en *Sofista* ha hecho Platón, resulta que la relación con las marcas significantes sólo

---

<sup>35</sup> Los paréntesis al interior de la cita son nuestros.

<sup>36</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 28.

<sup>37</sup> Cf. Ricoeur (204), p. 29: “La diferencia, de alguna forma fenomenológica, entre eikástica y fantástica es arrastrada en el torbellino en el que erística y dialéctica apenas se distinguen.”

<sup>38</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 29: “...se plantea la cuestión de saber si la exigencia de fidelidad, de veracidad, contenida en la noción de arte eikástico encuentra el marco apropiado en la noción de arte mimético”.

puede ser una relación de semejanza. La otra dificultad de la teoría platónica de la memoria se refiere a la ausencia de “referencia expresa a la marca distintiva de la memoria, a saber, la anterioridad de las marcas, de los *sèmeia*, en las que se significan las afecciones del cuerpo y del alma con las que se vincula el recuerdo”. (Ricoeur 2004, p. 29). Es la relación compleja de la memoria con el tiempo, particularmente con el pasado.

## **2. Perspectiva naturalista: Aristóteles piensa que la memoria es del pasado.**

*Peri mnèmès kai anamnèseòs*<sup>39</sup>. *De memoria et reminiscentia*. Memoria y reminiscencia. ¿Por qué un título doble? Para distinguir, dirá Ricoeur, no la persistencia del recuerdo respecto de su rememoración, sino su simple presencia ante la mente, que llamará en su esbozo fenomenológico, *mnème* como evocación simple, como memoria, y *anamnèsis* como rememoración o búsqueda. *Mnème*, la memoria, en este sentido particular es caracterizada enseguida como afección, *pathos*. Ni Aristóteles ni Ricoeur lo dicen pero nos parece leerlo: la memoria está siendo caracterizada como “*aquellos atributos, cualidades o poder que, en cualquier cosa (palabra, mirada, etc.) obran despertando en nosotros emociones y pasiones, especialmente sentimientos tiernos o delicados, tales como la piedad, la compasión. Significa también más particularmente, la cualidad o el carácter de las emociones, incitaciones o experiencias que por su carácter de personales resultan ser limitadas o efímeras.*” (Fortín Gajardo 1974, p. 388).

Ricoeur establece una primera diferencia entre Platón y Aristóteles, a propósito que el último considera el paso del tiempo, es decir el pasado en este caso, como categoría a la base de la memoria. De hecho su texto se titula *De memoria et reminiscentia* haciendo referencia a Platón en su teoría a la reminiscencia pero introduciendo cambios en ella. Ricoeur lee que en la teorización platónica existe la ausencia de

---

<sup>39</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 33.

referencia expresa a la marca distintiva de la memoria, la cual sería la anterioridad. Y por otro lado, se pregunta si el tipo de relación entre eikòn y la marca primera, es decir la relación con el pasado, sólo puede ser una variedad de mimesis.

Aristóteles enfrenta de manera concreta el desarrollo del texto explicitando que *“A propósito de la memoria y del recuerdo, es preciso indicar cuál es su naturaleza, cuál es su causa, y cuál es la parte del alma interesada por esta afección y por la reminiscencia”*. (Aristóteles 1993, p. 66).

El autor llama a la pregunta por el objeto de la memoria. De qué se acuerda uno. Es una pregunta que con Platón tenía su respuesta en las imágenes. Uno recuerda imágenes. Sin embargo en Aristóteles, se recuerda el pasado. Ya que el presente es objeto de la sensación, separación de la memoria con la imagen, y la esperanza es el objeto del futuro. Así entonces el objeto de la memoria, aquello de lo que uno se acuerda, es el pasado.

Al hacer acto de memoria, entonces, sugiere el estagirita, *“hay que decirse en el alma de esta manera, que anteriormente uno ha escuchado esta cosa o que uno lo ha sentido o que uno lo ha pensado. Por consiguiente la memoria no es ni la sensación ni una concepción del espíritu sino que es la posesión o la modificación de una de las dos, cuando transcurre el tiempo.”*(Aristóteles 1993, p. 67)

Tenemos entonces que la *sensación* se refiere al presente, la *esperanza* al porvenir, y la *memoria* al pasado. Es por ello que todo recuerdo se acompaña de la noción de tiempo.

Magnitud, movimiento y tiempo son, para Aristóteles, nociones que pertenecen al principio de sensibilidad. La sensación de tiempo estaría restringida a la especie humana si la memoria perteneciera a las partes intelectuales del alma. Por tanto la memoria no es exclusiva del hombre sino que la comparte con otras especies también. *“En efecto cuando uno hace acto de memoria, siempre tenemos la impresión de que anteriormente uno ha visto o escuchado o aprendido tal cosa. Ahora bien, lo antes y después existen en el tiempo”*. (Aristóteles 1993, p. 68).

Luego de establecer el objeto de la memoria y el papel del tiempo, Aristóteles continúa su reflexión acerca de la memoria, refirmando que la sede de la memoria

está en la misma parte que “*tiene que ver con la imaginación. Y las cosas que en sí mismas, son objetos de la memoria son todas las que tienen que ver con la imaginación y lo son accidentalmente todas aquellas que no existen en esta facultad*”. (Aristóteles 1993, p. 69). Memoria e imaginación son separables en Aristóteles, aquí más bien se trata de la imaginación al servicio de la memoria.

En una demostración práctica de lo que recién ha venido discutiendo, recupera la metáfora de la cera para reconducirla en la observación de que algunos que se encuentran en un “grave sacudimiento” a causa de la impresión o a causa de la edad no tienen memoria, como si el movimiento y el sello se aplicara a una corriente de agua. Para otros, a causa del frotamiento, erosiones podríamos decir, y a causa de la dureza de la parte que recibe la impresión, la impresión no se produce. Es decir no hay superficie de adherencia o bien está fallada. Esta perspectiva indica que la memoria falla porque hay fallas estructurales del alma. Por ejemplo, ello explicaría que los jóvenes y ancianos no tuvieran memoria. Y los demasiados vivaces contra los muy lentos, para los primeros la imagen no permanece en el alma y para los segundos ella no los toca. Unos demasiado húmedos, otros duros.

¿Se acuerda uno de la impresión o del objeto que la ha producido? Pregunta que incita fuera de los dominios del alma para volver a la memoria. Si fuera la impresión no se acordaría uno de las cosas ausentes; y si es del objeto se interroga por la incompatibilidad en el tiempo de la sensación de la impresión y del recuerdo del objeto. Aparente contradicción que lo llevaría a afirmar que el que hace acto de memoria contempla esta impresión y la percibe. Acordarse de un objeto ausente, sería ver y escuchar lo que no está presente<sup>40</sup>. La memoria reuniría la imagen del pasado con la percepción en el presente de este mismo objeto. Esta es su capacidad. Es su *pathos*.

Por cierto este camino de interrogaciones y demostraciones conduce al autor a preguntarse por la naturaleza del fenómeno, en este caso del recuerdo. ¿Hay un medio de explicarlo? Para hacerlo recurre a una imagen: el animal pintado en un cuadro resulta que es al mismo tiempo un animal y una copia. Es el momento de la

*mimesis*<sup>41</sup>. La imagen pintada en nosotros es alguna cosa que existe por sí y, que a su vez, es la representación de alguna otra cosa.

Por tanto, si uno considera a la imagen en sí misma, ella es una representación o una imagen, pero en tanto se refiere a otro objeto, ella es una copia y un recuerdo.

El recuerdo es, de esta forma, una imagen relativa a otro objeto a la manera de copia. Para Aristóteles el recuerdo es una forma de *mimesis*. Por consiguiente, también, cuando su movimiento se actualiza, si es en tanto que ella existe en sí misma, el alma la percibe a ella así, es decir algún pensamiento o imagen parece presentarse a ella, cuando el alma considera al objeto como un animal figurado, la impresión existe en ella como un pensamiento. Si en cambio, la imagen se refiere a otra cosa, el alma la considera una copia que está en un cuadro y se trataría de un recuerdo. ¿Cuándo pensamos y cuándo recordamos? podría ser aquí la pregunta. Luego, la naturaleza del recuerdo y de la memoria sería la posesión de la imagen como copia del objeto del cual ella es imagen, perteneciendo al principio de la sensibilidad por el cual también percibimos el tiempo.

Reminiscencia, en cambio, sería la memoria con conciencia de sí misma. Aristóteles comienza su discusión estableciendo que no se trataría ni de un proceso de adquisición ni de readquisición. Ya que cuando se experimenta una primera impresión, ni uno recobra recuerdo alguno, pues ningún recuerdo ha existido anteriormente, ni uno adquiere una noción originalmente.

La memoria no interviene al mismo tiempo que la impresión sensible, sino que cuando uno posee una noción y la impresión ha tenido lugar, entonces existe la memoria. La memoria no puede existir antes que el tiempo transcurra.

Cuando se recupera el conocimiento o la sensación que se ha tenido anteriormente, o bien aquello cuya posesión decimos nosotros, constituye la memoria, entonces hay reminiscencia de una de las cosas que han sido dichas. La reminiscencia se produce y el recuerdo le sigue. Para Aristóteles la reminiscencia es una facultad propiamente

---

<sup>40</sup> Cf. Aristóteles (1993), p. 70.

<sup>41</sup> No olvidemos con *Sofista* el papel que la *mimesis* tiene en Platón.

humana, no se trata de una simple permanencia de la imagen, sino de su reconocimiento.

Por otro lado, apuesta a ordenar distintas leyes en relación a la aparición de los recuerdos. Podríamos aislar por lo menos siguientes:

1. Las reminiscencias se producen cuando un movimiento viene naturalmente después de otro. Así, cuando hacemos acto de reminiscencia, una de las emociones anteriores nos excita hasta que nosotros llegamos a aquélla después de la cual ésta viene habitualmente. Es por ello por lo que buscamos con el pensamiento lo que viene a partir de un instante o de alguna parte, y a partir de una cosa semejante o contraria o vecina. De ninguna manera hay que buscar cómo nos acordamos de aquello que se encuentra alejado, sino cómo nos acordamos de lo que es próximo.
2. Al hacer acto de reminiscencia se puede ir de sí mismo a las consecuencias que vienen después del principio, pero cuando uno no lo puede hacer, y uno avanza gracias a otro, uno ya no recuerda. Las reminiscencias cuando uno remonta al origen son muy rápidas y útiles. Y esto que presenta un cierto orden es fácil de retener.
3. El espíritu puede estar empujado a más de una cosa a partir de un mismo principio. Si el movimiento no ha tenido lugar desde mucho tiempo, el espíritu se encuentra empujado a lo más habitual.
4. El espíritu no se mueve en ocasiones al azar.

En torno al par memoria-tiempo Aristóteles plantea que lo más importante considerando la percepción de las magnitudes es apreciar el tiempo. Que exista en el espíritu alguna cosa que discierna un tiempo más largo y un tiempo más corto<sup>42</sup>.

La memoria está localizada en el pasado. La memoria se actualiza si existe simultaneidad entre el movimiento del objeto y del tiempo. Si el movimiento del objeto prescinde del tiempo o viceversa, uno no recuerda.

En cuanto a la reminiscencia, comparada a la memoria sería una especie de *silogismo*.

---

<sup>42</sup> Cf. Aristóteles (1993), p. 76: “Lo más importante consiste en que hay que apreciar el tiempo, sea de una manera precisa, o de una manera indeterminada; que exista en el espíritu alguna cosa que discierna un tiempo más largo y un tiempo más corto.”

Esto ocurre naturalmente y sólo a aquellos seres que poseen la facultad de querer, pues la voluntad es una especie de razonamiento.

En síntesis, la memoria es una afección corporal, en cambio la reminiscencia es una búsqueda de la imagen en la esfera física. Hay ciertas personas que se turban cuando no pueden acordarse. De ello son un ejemplo los melancólicos que se turban con las imágenes. Aristóteles acercándose a lo que serán las bases neuropsicológicas de la memoria al afirmar que el que realiza la búsqueda pone en marcha «algún órgano corporal» en el que reside la afección. Se turban más aquellos que tienen la «humedad» en la sede de la sensibilidad. La sede de la sensibilidad bien puede ser el cerebro. Una vez puesta en movimiento la sensibilidad no se detiene hasta que el espíritu haya alcanzado el objeto buscado y que el movimiento haya retomado su curso normal. Avanza hacia el Aristóteles psicólogo que asocia diferencias constitucionales a la base de la memoria y la reminiscencia.

### **3. Perspectiva neoplatónica: la memoria como lugar de acceso al conocimiento de Dios en San Agustín.**

Agustín representa la fusión entre el pensamiento cristiano y la filosofía platónica. Lleva al idealismo a la construcción de la ciudad de Dios y a los cimientos de toda una época.

El libro Décimo de *Las Confesiones* muestra por qué grados fue subiendo al conocimiento de Dios; que se halla a Dios en la memoria, cuya capacidad y virtud describe hermosamente; que sólo en Dios está la verdadera bienaventuranza que todos apetecen, aunque no todos la buscan por los medios legítimos. Después describe el estado presente de su alma, y los males de las tres concupiscencias.<sup>43</sup>

*«Continuando, pues, en servirme de las potencias de mi alma como de una escala de diversos grados para subir por ellos hasta mi Creador, y pasando más arriba de*

---

<sup>43</sup> Cf. Agustín (1964), p. 245. Según presenta el libro décimo el traductor Eugenio Zeballos.



*lo sensitivo, vengo a dar en el anchuroso campo y espaciosa jurisdicción de mi memoria; en ella, en la memoria, se guarda el tesoro de innumerables imágenes de todos los objetos que de cualquier modo sean sensibles, las cuales han pasado al depósito de mi memoria por la aduana de los sentidos. Además de estas imágenes, se guardan allí todos los pensamientos, discursos y reflexiones que hacemos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de otro modo aquellas cosas que fueron el objeto de nuestros sentidos; y, en fin, allí se guardan cualesquiera especies que por diversos caminos se han confiado y depositado en la memoria, si todavía no las ha deshecho y sepultado el olvido.» (Agustín 1964, p. 255).*

La cascada cognitiva tiene su origen en la sensibilidad, de igual manera que el Platón, como hemos dicho ya. Trascendiendo la sensibilidad, y no derivándose de ella como en el caso platónico, se encuentra la memoria, único lugar posible para encontrar a Dios. La describe como una potencia que sigue de cerca la huella de la eikòn.

Todo esto lo ejecuta Agustín en el gran salón de su memoria. Lugar al cual se accede por los órganos o conductos de la sensibilidad: *“la luz, y todos los colores, la figura y hermosura de los cuerpos, por los ojos; todos los géneros y especies que hay de sonidos y voces, por los oídos; todos los olores, por el órgano del olfato; todos los sabores, por el gusto; y finalmente por el sentido del tacto, que se extiende generalmente por todo el cuerpo, todas las especies de que es duro o blando, caliente o frío, suave o áspero, pesado o ligero, ya sean estas cosas exteriores ya interiores al cuerpo”*(Agustín 1964, p. 256).

Para dar cuenta de la fuerza que tiene la *imagen* en la memoria, cuando Agustín se refiere a las cosas de que nos acordamos estando ausentes sostiene la siguiente interrogación: ¿acaso la memoria puede estar de algún modo más presente como imagen que “inmediatamente por sí misma”?<sup>44</sup>De igual manera se cuestiona si el olvido aparece como imagen en la memoria, lo cual genera una nueva pregunta sustentada en la idea que la memoria se acuerda incluso del olvido. Lo que nos adelanta la consideración sobre el eje memoria/olvido que revisaremos más

---

<sup>44</sup>Cf. Agustín (1964), p. 264.

precisamente en el Capítulo destinado a la memoria política.

¿Pero no es el olvido- pregunta Agustín- falta o privación de memoria? Su respuesta conduce a la hipótesis de que el olvido existe *en* la memoria pues al nombrarlo es necesario traerlo a la memoria para acordarse de él, y que lo que está en la memoria es la imagen del olvido que no el olvido en sí mismo. La afirmación de que lo que está en la memoria es la imagen y no el olvido en cuanto tal dispara a una nueva contradicción: entonces ¿cómo es posible que esa imagen haya quedado impresa? De lo que se desprende que según la teoría platónica de la *eikòn* hubo un momento previo en que esa presencia estuvo en el alma para inscribir su imagen en ella. Como es su estilo llega a este punto sin encontrar solución a éste, pero asumiendo que aun cuando este “modo” en que el olvido está presente en la memoria es enigmático aún para él, sin posibilidad de comprenderlo y explicarlo Agustín declara “...estoy muy cierto de que me acuerdo aún del mismo olvido, aunque él es el que quita de nuestra memoria las especies o imágenes que para acordarnos teníamos de ella.”(Agustín 1964, p. 267)

#### **4. Perspectiva espiritualista: la memoria perfecta de Henri Bergson**

No se puede revisar los aportes que Bergson hace a la fenomenología de la memoria sin considerar como antecedente obligado las principales conceptualizaciones que han caracterizado su pensamiento. En esta línea inscribimos *la intuición de la duración*.

En *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* (1889) Bergson introdujo un gran revuelo con su concepción original del *tiempo y el espacio*.

Los seres humanos darán cuenta de de dos realidades. Una de carácter heterogéneo y sensible: es la realidad de la *duración* (*durée*). La *duración* es la forma que toma la sucesión de los estados de conciencia cuando el *yo* se deja vivir, esto es cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores<sup>45</sup>. Estos “estados de conciencia” en los cuales no existe la temporalidad como tal, estarían del lado del *yo interior*, o espíritu.

La otra realidad es homogénea. Se refiere al *espacio* tal como lo concibe la inteligencia humana y, al contrario de la duración, mueve a realizar distinciones estrictas, a contar a abstraer, “a vivir en común y a hablar”. Este espacio designa lo que encontramos en el mundo según Hanna Arendt, es el espacio entre los hombres que los acerca y los separa.<sup>45</sup>

De la dialéctica entre estas dos realidades, resulta una tercera: *el tiempo*. El tiempo sería una representación simbólica de la *duración* inspirada en el espacio. Por ello, la *duración*, a pesar de ser una realidad heterogénea, toma la forma ilusoria de un medio homogéneo. De manera que el *tiempo* es la proyección de la *duración* en el *espacio*. Esta proyección se expresaría en *extensión*, es decir, la sucesión de los planos de conciencia toma la forma de una línea continua o de una cadena cuyas partes se tocan sin penetrarse.

Antes de realizar el paso hacia la teoría bergsoniana de la memoria, conviene detenernos en el punto de su conceptualización acerca del tiempo y el espacio, convocando la crítica de la *duración* que hace Jacques Maritain, quien fuera discípulo de Bergson.

Para Maritain<sup>47</sup> *la intuición de la duración* bergsoniana comporta en primer lugar una negación: el tiempo real no es el tiempo especializado de la física. Los tiempos del físico son entidades matemáticas construidas sobre complejos de medidas espacio-temporales. El tiempo real es de orden ontológico.

Por otro lado, Maritain, reconoce un sentido positivo que se refiere al progreso interior de la vida psíquica realizado en el concepto de *duración*.

La crítica que hace Maritain de Bergson está basada en la idea que si bien la inteligencia tiene el poder de la intuición, como forma de conocimiento, ésta sólo se

---

<sup>45</sup> Cf. Huici (1998), p. 6.

<sup>46</sup> Cf. Arendt (1997), p.57: “Dondequiera que los hombres coincidan se abre paso entre ellos un mundo y es en este “espacio entre”[Zwischen-Raum] donde tienen lugar todos los asuntos humanos. El espacio entre los hombres, que es el mundo, no puede existir sin ellos, por lo que un mundo sin hombres, a diferencia de un universo sin hombres o una naturaleza sin hombres, sería en sí mismo una contradicción.”

<sup>47</sup> Cf. Maritain (1946), p. 14.

ejerce por el concepto. El concepto de la *duración* en Bergson, tiene la dificultad de que contra la metafísica ha desembocado en una huidiza e inestable noción del *tiempo* cual sustituto del ser. Bergson plantea que el *tiempo* no pertenece al *movimiento* al cual considera indivisible.<sup>48</sup> Por otro lado, y esto es lo que justamente ve y critica Maritain, Bergson en su versión positiva de la *duración* hace del *tiempo* algo substancial.

*“En vez de dirigirse al ser y desembocar en la intuición metafísica del ser, tal como la naturaleza de las cosas la pedía, la experiencia bergsoniana de la duración, que para conceptualizarse ha sumido una falsa noción, ha desembocado conceptualmente en una inestable y huidiza noción del tiempo cual sustituto del ser”.* (Maritain 1946, p.20).

Para Bergson sólo la experiencia tiene un valor filosófico. Pero se trata de una experiencia más profunda que la de las ciencias de laboratorio. Así, por ejemplo, la *duración* continua de la vida escapa a toda lógica por lo tanto su método es *irracional*<sup>49</sup>.

De estas aparentes contradicciones señaladas por Maritain, se desprende, de todos modos una importante teoría de la memoria, que será el punto de partida para la conceptualización que más adelante presentaremos del constructo *memoria colectiva* propuesto por Maurice Halbwachs.

Pero, continuemos con Bergson...

En su libro *Materia y memoria* (1896), Bergson aborda la relación mente-cuerpo a través de la memoria de la cual dice que sería un punto de contacto entre espíritu y materia<sup>50</sup>. Con audacia, plantea Ricoeur, se asume en este texto el viejo debate sobre las relaciones del alma y del cuerpo<sup>51</sup>. Bergson conoce su cuerpo, de afuera por

---

<sup>48</sup> Para el tema del *tiempo* se desarrolla con mayor profundidad en Capítulo 2 de éste trabajo de tesis.

<sup>49</sup> Según Vladimir Jankelevich citado Cf. Maritain (1946), p. 25: “Uno de los resultados del irracionalismo vivido de que acabamos de hablar, y una de sus expresiones, su expresión específica y sistemática, es la teoría bergsoniana de la *inteligencia*, como esencialmente incapaz de comprender la vida, como capaz de conocer sólo la materia y de geometrizar, así como la teoría bergsoniana de la *intuición*.”

<sup>50</sup> Cf. Bergson (1900).

<sup>51</sup> De hecho la forma en que Bergson aborda esta relación posibilita a Ricoeur la pregunta acerca de si es posible pensar la corporeidad como una doble lectura del cuerpo. Cuerpo-objeto y cuerpo-vivencia.

percepciones y de adentro por afecciones. La materia está constituida por un conjunto de imágenes, y estas mismas imágenes se relacionan con la acción posible de una cierta imagen determinada, *mi cuerpo*.

Todo pasa como si en este conjunto de imágenes que Bergson nombra como el Universo, no pudiera producirse nada realmente nuevo, más que por el intermediario de ciertas imágenes particulares, cuyo tipo es suministrado por el *cuerpo*<sup>52</sup>

Siguiendo la misma línea que la planteada en *Los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson aborda el tema de la memoria afirmando que ésta recoge y conserva todos los aspectos de existencia, y que es el cuerpo, y especialmente el cerebro, el medio que permite recobrar los datos mnémicos haciendo aflorar recuerdos en forma concomitante a percepciones, o de forma más libre en sueños. El cerebro es una imagen, las conmociones producidas en nervios sensitivos son imágenes también. El cerebro no es el órgano del pensamiento y de la memoria o su depositario, sino solamente un instrumento que permite traducir los recuerdos en movimientos al enlazar lo psíquico con lo corporal. Mientras la dimensión psíquica es para Bergson la totalidad de lo vivido, pura espontaneidad y creatividad, el cuerpo se centra en el presente y está orientado hacia la acción. Por otro lado, el pasado sobrevive bajo dos formas: en los mecanismos motores y en los recuerdos independientes.

Se habla entonces del cuerpo como de un límite móvil entre el porvenir y el pasado, como de un punto movable que nuestro pasado empujara incesantemente en nuestro porvenir.

Se pasa por grados insensibles, de los recuerdos dispuestos a lo largo del tiempo a los momentos que dibujan la acción naciente o posible en el espacio. Las lesiones del cerebro pueden atacar estos movimientos, pero no estos recuerdos.

Siguiendo a este autor existirían dos memorias, que sitúa siempre en el ámbito individual. La memoria se puede encontrar bajo la forma de *duración* como *memoria pura*, o en la realidad del espacio y tiempo como *memoria hábito*.

La *memoria pura* sería una **memoria regresiva** que opera del lado de la

---

Cf. Ricoeur (2004), p. 32.

<sup>52</sup> Cf. Bergson (1990).

representación, cuyo recuerdo está orientado hacia el pasado. Este es espontáneo, es decir, inmediatamente perfecto donde el tiempo no podrá añadirle nada a su imagen sin desnaturalizarla. Es la memoria por excelencia pues el recuerdo conserva para ésta su lugar y su fecha.

La *memoria hábito* es una **memoria natural** caracterizada como la acción para el porvenir. El recuerdo, aprendido, saldrá del tiempo a medida que la lección sea la mejor sabida; llegará a ser cada vez más impersonal, cada vez más extraña a nuestra vida pasada. Es el hábito ilustrado por la memoria.

*“Cuando los psicólogos hablan del recuerdo como de un pliegue contraído, como de una impresión que se graba cada vez más profundamente al repetirse, olvidan que la inmensa mayoría de nuestros recuerdos descansan sobre los acontecimientos y detalles de nuestra vida, cuya esencia es tener una fecha y por consecuencia de reproducirse jamás.”* (Bergson 1900, p. 95).

Imaginemos un cono cuya punta, en contacto con la realidad temporo-espacial, constituiría el presente y la memoria hábito. El cuerpo del cono estaría compuesto por la memoria pura, encontrándose su base en la *duración*. Entonces, la memoria hábito tomaría de la memoria pura aquellos recuerdos que son operativos y necesarios para el presente, adecuándolos a éste. Esta memoria, activa y motriz deberá inhibir constantemente a la memoria pura, de lo que se desprende que hay un proceso de selección, u *olvido*, en este proceso.

Es preciso decir que la memoria natural es aquella relacionada a la mnemotécnica, es decir a la repetición de una imagen con el fin de que ese ejercicio asegure el aprendizaje de algún dominio en particular, allí no interesan las imágenes en sí sino su resultado final. Esta para Bergson no es realmente la memoria sino más bien el hábito ilustrado por la memoria. En cambio la memoria por excelencia es aquella que ha guardado los recuerdos en su tiempo y espacio sin alterarse por las percepciones del presente. Tanto es así que a Bergson parece que para evocar el pasado bajo forma de imagen es menester poder, abstraerlo de la acción presente, es preciso dar precio a

lo inútil, es menester querer soñar.<sup>53</sup>

Podemos concluir de lo anterior que el tiempo es *tiempo presente* y que el pasado está fechado y el presente no puede cambiar esto.

En *La energía espiritual*, Bergson incorpora a esta discusión sobre la memoria, a través de la pregunta por el esfuerzo intelectual, los conceptos de *rememoración laboriosa* y *rememoración espontánea*. La segunda como grado cero de la búsqueda y la primera como su forma expresa.

Bergson dice que cuando rememoramos hechos pasados, cuando interpretamos hechos presentes, cuando oímos un discurso, cuando seguimos el pensamiento de otro y cuando escuchamos nuestros propios pensamientos, en fin, cuando llena nuestra inteligencia un sistema complejo de representaciones, nos damos cuenta de que podemos adoptar dos actitudes diferentes: una de tensión, y otra, de relajación que se distinguen sobre todo en que la sensación de esfuerzo está presente en una y ausente en la otra.<sup>54</sup>

Para conocer si en ambos casos se trata del mismo juego de representaciones, y considerando un *continuum* entre el esfuerzo intelectual, lo que de él remite a la *rememoración*, desde el más fácil trabajo de re-producción al más difícil de producción o invención, Ricoeur analiza la cuestión de la siguiente manera:

Anteriormente Bergson, en *Materia y Memoria*, ha mostrado el tránsito desde el recuerdo *puro* hasta el recuerdo *actualizado*, o memoria hábito, a través de distintos planos de conciencia. Para Ricoeur la evocación voluntaria de un recuerdo consiste precisamente en esa travesía, a través de los *planos de conciencia*. Entonces se propone un modelo para separar el *automatismo*, la rememoración mecánica, y la *reflexión*, la reconstitución inteligente, ambas íntimamente mezcladas en la experiencia ordinaria.

El *esquema dinámico* bergsoniano sería entonces la oposición a una lectura analítica que privilegiaría la jerarquía entre idea dominante e ideas subordinadas, para resaltar la *indicación* de lo que hay que hacer para reconstruir las imágenes. Este esquema

---

<sup>53</sup> Cf. Bergson (1900), p. 95.

<sup>54</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 49.

actúa como una guía que indica cierta dirección del esfuerzo. De lo que resulta que sería fundamental desarrollar un esquema, concentrado en una imagen de elementos distintos o más o menos independientes entre sí. Este sería el modo de atravesar los diferentes planos de conciencia.

Esta fase reflexiva o *declarativa* de la memoria nos llama, por su corte “cartesiano” a las lecturas de las *Reglas para la dirección del espíritu*, en que Descartes postula que “*Por lo que se refiere a los objetos considerados- es decir, aquellos de los que nuestro espíritu son capaces de adquirir un conocimiento seguro e indudable- no debemos buscar lo que otros han pensado, o lo que nosotros mismos conjeturamos, sino lo que podemos ver por intuición con claridad y evidencia, o lo que podemos deducir con certidumbre: en efecto, no de otro modo se adquiere la ciencia*”(Descartes 1945, p. 866).

Digamos que lo que sería una metafísica de la memoria en Bergson- aunque siguiendo a Maritain a Bergson no le interesaba declarar su pensamiento una metafísica- se discontinúa con su afán empirista.

Volviendo a la *rememoración reflexiva*, esta fase de la rememoración sería entonces un esfuerzo de datación.<sup>55</sup>

Hasta aquí los aportes de Bergson para concluir esta primera parte, con un comentario de Ricoeur. La función creadora de la imagen puede ir de un polo extremo que es la *ficción*<sup>56</sup> hasta la alucinación. Esta última nos voltea al problema de la trampa de *lo imaginario*. Ricoeur toma como referencia los planteamientos de Jean Paul Sartre en *Lo imaginario* para distinguir memoria e imagen. Existiría una diferencia esencial entre la tesis del recuerdo y la de la imagen. Si se recuerda un acontecimiento de la vida pasada, no se imagina, uno se acuerda de él, es decir que no se plantea como dado-ausente sino como dado-presente.<sup>57</sup> Es la lucha de la rememoración reflexiva contra una rememoración mecánica más cercana a las trampas de lo imaginario, en

---

<sup>55</sup> En relación al esfuerzo de datación bergsoniano es interesante contraponerlo a la “fehabilidad” de Heidegger enfrentado en la memoria ontológica del segundo capítulo.

<sup>56</sup> Para una adecuada lectura de la ficción, ésta es tratada como un tipo de configuración del tiempo en el relato de ficción Cf. Ricoeur (1998), Tomo II.

<sup>57</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 77.



virtud de hacer operativo el presente contra intuir adecuadamente el pasado.

*“La fenomenología de la memoria no puede ignorar lo que se acaba de llamar la trampa de lo imaginario, en la medida en que esta configuración en imágenes, que se acerca a la función alucinatoria, constituye una especie de debilidad, de descrédito, de pérdida de fiabilidad para la memoria.” (Ricoeur 2004, p. 78)*

Ricoeur usa una analogía entre lo que sería la “patología de la imaginación”, centrada en la alucinación y su marca distintiva, *la obsesión*. La obsesión es a la memoria colectiva lo que la alucinación a la memoria privada: una modalidad patológica de la incrustación del pasado en el corazón del presente. Aunque con Bergson, nosotros podríamos plantearla al revés: *una modalidad patológica de la incrustación del presente en el pasado*.

## CAPITULO 2

### Memoria ontológica. ¿Se recuerda?

La memoria ontológica. Centrada en la categoría de ser en torno a su vinculación al tiempo. En este punto haremos la pregunta filosófica central de la tesis: ¿se recuerda? ¿El ser, como “ser ahí-en-el-mundo”?, y si esto es así, ¿sucede, entonces, que la memoria a fin de cuentas no es posible pensarla fuera del tiempo? No es nuestro propósito desplegar una “fenomenología del tiempo”, sino revisar sucintamente los planteamientos de la analítica heideggeriana de *Ser y Tiempo* relativos a la temporalidad como fundamento del ser; y a la hermenéutica ricoeuriana en torno a la circularidad tiempo y narración, fundamentalmente en el tratamiento que San Agustín hace del tiempo.

Desde el centro de este texto el deseo es desatar otra posibilidad de “ser pensada la memoria”, contra la memoria como parte de la facultad de la sensibilidad que participa tangencialmente en el pensamiento, bajo la forma de imagen; o a pesar de la relación que mantiene con la historia y la política, cuestión que será revisada en el siguiente capítulo. La pretensión es acercarnos conceptualmente a la esencia, al “es” que hay en la memoria. Sostenidos en la hilacha que nos proporciona Aristóteles “la memoria es pasado”<sup>58</sup>, presentaremos a continuación una tercera posibilidad de la memoria, que sin embargo hace de centralidad para las otras dos formas, epistemológica y política. Esta posibilidad busca su fundamento en el concepto de temporalidad. La memoria es un modo de “ser” pasado en perspectiva del futuro y expresado en el presente.

---

<sup>58</sup> Cf. Aristóteles (1993), pp. 66-80. Esta idea está trabajada en el Capítulo 1, bajo la forma de perspectiva naturalista de la memoria.

## 1 Perspectiva temporo-narrativa: *el círculo de Paul Ricoeur.*

Tanto en el caso de la metáfora como en el de la narración, Ricoeur, piensa que la innovación semántica- lo nuevo, lo no dicho todavía, lo inédito- puede relacionarse con la imaginación creadora y más exactamente con el esquematismo que es su matriz significativa<sup>59</sup>.

En consecuencia, trátase de metáfora o narrativa explicar más es entender mejor<sup>60</sup>.

La trama, dice Aristóteles, es la mimesis de una acción. Ello significa que si el relato histórico es una trama, el relato histórico sería la mimesis de una acción.

Ricoeur plantea su teoría de la triple mimesis en la tercera parte del primer volumen de *Tiempo y narración*, de la siguiente forma:

1. Reenvío a la pre-comprensión familiar que tenemos del orden de la acción.
2. Acceso al reino de la ficción.
3. Nueva configuración mediante la ficción del orden pre-comprendido de la acción.

Aquí la función mimética de la trama se acerca a la referencia metafórica.

Mientras que la redescipción metafórica predomina en el campo de los valores sensoriales, pasivos, estéticos y axiológicos, que hacen del mundo una realidad habitable, la función mimética de las narraciones se manifiesta preferentemente **en el campo de la acción y de sus valores temporales**. Estudio al que se vuelca el primer tomo de *Tiempo y Narración*, que nosotros usaremos para nuestro análisis de la memoria ontológica en su perspectiva temporo-narrativa. “*Veo en las tramas que inventamos el medio privilegiado por el que re-configuramos nuestra experiencia temporal, confusa, informe y, en el límite, muda*”. (Ricoeur 1998, tomo I, p. 34)

La función referencial de la trama reside precisamente en la capacidad que tiene la función de re-figurar esta experiencia temporal víctima de las aporías de la especulación filosófica.

El presupuesto que está en juego en su obra será que “*lo que está últimamente en juego, tanto en la identidad estructural de la función narrativa como en la exigencia*

---

<sup>59</sup> Cf. Ricoeur (1998), tomo I, p. 31.

<sup>60</sup> Cf. Ricoeur (1998), tomo I, p. 32

*de la verdad de cualquier obra de este género, es el carácter temporal de la experiencia humana". (Ricoeur 1998, tomo I, p. 39)*

El tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo. A su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal.

Como todo aserto hermenéutico esta tesis presenta un carácter circular que es tratado por Ricoeur. Para desarrollar positivamente el círculo entre Tiempo y Narración, y que no sea un círculo vicioso, recurre a dos antecedentes o introducciones históricas independientes entre sí: La teoría del tiempo en San Agustín<sup>61</sup> y La Trama en Aristóteles<sup>62</sup>.

Aristóteles mismo en *De memoria...* había confirmado la tesis de que la noción de *distancia temporal* es inherente a la esencia de la memoria constituyendo el punto de separación entre memoria e imaginación.

El Libro XI de las *Confesiones* de San Agustín ve enfrentarse dos rasgos del alma humana *intentio* y *distentio animi*.

*"Agustín no sólo procede siempre desde aporías recibidas de la tradición, sino que la resolución de cada una de ellas da lugar a nuevas dificultades que reavivan continuamente la búsqueda."* (Ricoeur 1998, tomo I, p. 42)

Las tesis agustinianas del tiempo se suelen calificar como *psicológicas* para oponerlas a las de Aristóteles o Plotino<sup>63</sup>, *cosmológicas*.

Ricoeur aísla el análisis del tiempo del texto agustiniano, del tema de la eternidad que sirve de soporte a la discusión acerca de éste. Ricoeur considera que en Agustín no hay una fenomenología del tiempo propiamente tal. Lo que hay es una serie de argumentos en contra de la hidra del escepticismo.

En este punto de las cosas, Ricoeur declara la tesis de que la especulación sobre el

---

<sup>61</sup> La traducción española de la obra de Ricoeur plantea la lectura de Agustín, Confesiones. Libro XI. Publicadas en 1987 por ediciones Cristiandad, en nuestro caso hemos trabajado con dos traducciones: Editorial Aguilar, 1941, y editorial Iberia, Barcelona, 1964.

<sup>62</sup> Esto lo realiza Ricoeur con la lectura de la Poética de Aristóteles, lectura que no hemos seguido en esta ocasión.

<sup>63</sup> Plotino, filósofo neoplatónico, nació en Egipto hacia el 203. Autor de *Enéadas*, obra de síntesis del pensamiento platónico y aristotélico. Se encuentra en Losada, Buenos Aires 2005, la traducción de "Enéada I" por Juan David García Bacca.

tiempo, es una *cavilación inconclusiva* a la que sólo responde la actividad narrativa. Esto quiere decir que la acción de narrar si bien no resuelve las aporías en un sentido teórico, si lo hará en términos poéticos, no lo resuelve pero se declara capaz de hacerlo.

La primera aporía que reconoce Ricoeur en la lectura de Agustín es la aporía del *ser o no ser del tiempo*. Los escépticos habían planteado que el tiempo no tiene ser, puesto que el futuro no es todavía, el pasado ya no es y el presente no permanece.

Esta primera aporía está contenida en la segunda que es la *medida del tiempo*. Es claro que lo único medible es aquello que “es”.

Agustín señala, a favor de la tesis del ser del tiempo, que es principalmente el recurso del lenguaje el que da cuenta de esto, sobretodo el lenguaje corriente y ordinario. “*Y, sin embargo hablamos del tiempo como que tiene que ser, afirmando que las cosas venideras serán, las pasadas han sido, y las presentes pasan.*” (Ricoeur 1998, tomo I, p. 44).

Pero aunque es cierto para el autor que hablamos del tiempo de manera sensata y en términos positivos (será, fue, es) de esta certeza surge la impotencia para explicar el *cómo*.

“*Pues, ¿qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo.*” (Agustín 1964, p. 321).

La pregunta queda delimitada así: ¿cómo puede ser el tiempo si el pasado ya no es, el futuro todavía no es, y el presente no es siempre?

A esta paradoja se incorpora el tema central: ¿Cómo se puede medir lo que no es? Así, la paradoja del ser y del no-ser del tiempo engendra directamente la paradoja de la medida. Ricoeur, iluminado por Agustín, continúa confiando en el lenguaje para ser guiado a la comprensión. “*Decimos un tiempo largo y un tiempo corto y en cierta manera observamos la duración y la medimos.*” (Ricoeur 1998, tomo I, p. 45)

En un primer momento Agustín opone presente a pasado y futuro. En un segundo momento se inclinará por la dialéctica del triple presente, la memoria (presente-

pasado), la acción (presente-presente), y la espera (presente-futuro). Pero no nos adelantemos.

Todavía en este punto presente es no sólo lo que no permanece sino que además carece de extensión. Los escépticos argumentaban que si se conocía algún tiempo que no pudiera dividirse en momentos, eso sería el presente.

Agustín lleva la definición de presente hasta *instante puntual*. Y en el momento que el tiempo pasa puede ser percibido y medido. Esto abre paso a la idea que no medimos el presente sino el futuro como espera, y el pasado como memoria.

Ahora se hace necesario entender la existencia del pasado y del futuro. Para ello futuro y pasado deben pasar a ser sólo adjetivos de un sujeto. Ya que según Agustín existen cosas pasadas y futuras. No considerando como seres a pasado y futuro en cuanto tales, sino a cualidades temporales que pueden existir en el presente sin que las cosas de las cuales hablamos cuando las narramos o las predecimos existen todavía o existen ya.

Para llegar a la tesis del *triple presente* se pregunta Agustín ¿si existen pasado y futuro, dónde están? Situándolas finalmente dentro del alma humana. Dondequiera que estén *son allí, son presente*, ni futuro ni pasado. Como se aprecia es un presente bien distinto al presente sin extensión del que arrancamos. También convertido en adjetivo plural (*praesentia*) colocado junto a *praeterita* y *futura*.

Narración implica memoria, y previsión, espera. ¿Qué es recordar? Ricoeur responde que recordar es tener una imagen del pasado. ¿Cómo es esto posible? Porque esta imagen es una huella que dejan los acontecimientos y que permanece marcada en el espíritu.

*“Y aunque cuando se refieren cosas pasadas y verdaderas, se saquen de la memoria de quien las cuenta, no son las mismas cosas pasadas las que salen de ella, sino las ideas formadas por la impresión que hicieron en el ánimo las imágenes o especies de aquellas cosas pasadas, las cuales imágenes pasando por los sentidos dejaron unas como huellas de las cosas que representan.” (Agustín 1964, p. 326).*

La previsión, en cambio, toma las cosas futuras que no son presentes como venideras, gracias a la espera presente. Tenemos de ella una pre-percepción

(*praesensio*) que nos permite anunciarlas con anticipación (*praenuntio*). Así, espera y memoria son análogas. Esta imagen de la espera no es una huella dejada por las cosas pasadas, sino un *signo* y una *causa* de las cosas futuras.

*“No con propiedad se dice:”Tres son los tiempos: pasado, presente y futuro”; y más propiamente acaso se diría: “Tres son los tiempos: presente de las cosas pasadas, presente de las presentes, y presente de las futuras.”Porque estas tres presencias tienen algún ser en mi alma, y solamente las veo y percibo en ella.”* (Agustín 1964, p. 328).

Para Ricoeur en relación a la memoria es necesario dotar a ciertas imágenes del poder de hacer referencia a cosas pasadas. Existe este mismo problema para el signo que predice cosas futuras. Por tanto lo que crea este nuevo enigma es la estructura de la imagen, que vale unas veces como huella del pasado, otras como signo del futuro.

La inherencia del tiempo al espíritu humano sólo adquiere todo su sentido, una vez eliminada, por vía argumentativa, cualquier tesis que coloque al tiempo dependiente del movimiento físico. En este camino adviene el descubrimiento de la *distentio animi*.

Después de presentar sus argumentaciones en contra del tiempo como movimiento Agustín llega a la conclusión que la extensión del tiempo es una distensión del espíritu (*distentio animi*).

Sin embargo, Ricoeur advierte que es necesario que Agustín vincule la dialéctica del triple presente con la *distentio animi* para poder avanzar en la comprensión del “tiempo”.

A través de los tres ejemplos de la voz. El primer ejemplo, trae como consecuencia “el paso mismo del presente en pasado”; el segundo el paso en presente, y el tercero realiza la cuestión de la unión entre medida y triple presente. Lo que se mide no son las sílabas, del tercer ejemplo, ni la voz, en los dos primeros, sino algo que quedó gravado en la memoria. El verbo importante ya no es pasar sino “permanecer”, como huella en el espíritu. Pero esta impresión sólo está en el espíritu en cuanto éste actúa, es decir, espera, presta atención y recuerda.

El presente ya no sólo es atravesado sino que *“así se hace y se forma toda aquella voz hasta llegar a su fin, hallándose presente aquella premeditada intención, (intencio), la cual va trasladando lo futuro de la voz a lo pasado, aumentándose y creciendo éste con la disminución de lo futuro, hasta que consumiéndose enteramente lo futuro de aquella voz y del tiempo que había de durar, se hizo él pretérito o pasado.”*(Agustín 1964, p. 338).

Hay aquí una concepción dialéctica y dinámica del tiempo, el espíritu es activo y no pasivo. Las huellas dejadas por la memoria o utilizadas como signo por la espera, sólo se activan por obra del espíritu y nunca fuera de él. Se trata entonces, de una acción (presente) que acorta la expectación y alarga la memoria. De lo que viene, que no es la memoria la que invade el presente, como es la creencia popular, sino el presente el que la provoca.

## **2 Perspectiva onto-temporal. *El ser ahí y la temporalidad en Heidegger.***

La presente discusión se inscribe en la primera etapa heideggeriana, en que el autor se sirve de la analítica existencial como instrumento para replantear la pregunta tradicional de la metafísica, la pregunta por el ser. En “la temporalidad del ser “ahí” y el curarse del tiempo”<sup>64</sup>, Heidegger despliega una teoría del tiempo en miras del desarrollo de la pregunta que interroga por el sentido del término “ser”. El esfuerzo de Heidegger por pensar “el ser como relación de los entes en el tiempo” está en la base del posterior movimiento hermenéutico.

Comienza planteando en el parágrafo 79 que el “ser ahí” existe como un ente que al estar abandonado “al mundo” cae en el “curándose de”. La cura se entiende como existiendo en la unidad de la proyección cadentemente yecta, es decir en el ente

---

<sup>64</sup> Cf. Heidegger (2000), pp. 437-443.



abierto como “ahí”. El “curarse de” se funda en la temporalidad. Hay que recordar que “curarse de “da cuenta que existen modos de curarse de. Cada uno de estos modos de curarse del ser ahí, se funda en la temporalidad.

Pero, ¿de qué se trataría esta cura? En párrafo 41 aclara que esta “cura” está excluida de toda tendencia óptica como cuidado o incuria<sup>65</sup>. Más bien se refiere a su acepción ontológica-existencial, se trata nada menos que del ser del “ser ahí”. Es el “ser en el mundo”. El hombre enfrenta al mundo curándose de él. Y la temporalidad antecede a este “curarse de”, en otras palabras sólo es posible curarse, vivir en el mundo auténticamente enfrentándolo con el propio ser, con la presencia que otorga la temporalidad, presencia que se dedica a recordar y a esperar, además de actuar.

El lenguaje es por donde se expresa el ser y el habla donde se articula. El “ser en el mundo” se ha expresado constantemente en el “decir algo a” o en el “decir algo de” aquello de que se cura (de lo otro en el mundo). Brevemente hacemos un paréntesis para recordar que Heidegger se referirá a mundo en el entendido de la *mundanidad del mundo en general* para distinguirlo de la idea de la descripción de un mundo particular para cada ser-ahí.

*“El “curarse de” comprensor en el sentido de “ver en torno” se funda en la temporalidad, en la temporalidad en el modo de presentar reteniendo y estando a la expectativa”.* (Heidegger 2000, p. 438) Esta cita nos parece cercana a la teoría agustiniana del “triple presente”, podemos reconocer en ella a la memoria o presente-pasado, *en el modo de presentar reteniendo*, y a la espera o presente-futuro, *estando a la expectativa*. De hecho Heidegger muestra los tres tiempos a la manera de adverbios “luego”, “ahora”, “entonces”. Así en el “luego” se expresa el ser, “curándose de”, estando a la expectativa; se expresa reteniendo en el “entonces” y presentando en el “ahora”.

En el “luego”, estando a la expectativa, entra a su vez un segundo tiempo que es “ahora, aún no”. El futuro de esta manera es expresado en el presente como

---

<sup>65</sup> Cf. Heidegger (2000), p. 213.

presentar, “ahora”; en seguida es presentado reteniendo u olvidando, “aún no”, para finalmente estar a la expectativa: “ahora aún no”. Falta para que sea lo que tiene que ser, esa falta se espera.

El “entonces” entraña el “ahora ya no”. Al revés del ejemplo anterior, Heidegger encuentra que se expresa el retener, pasado para nosotros, como presentar estando a la expectativa. Aquí “faltó“, la expresión de ello guarda el sentimiento de nostalgia, que se vive también como estando a la expectativa.

*“El “luego” y el “entonces” son comprendidos mirando simultáneamente a un “ahora”, es decir el presentar tiene un peso peculiar” (Heidegger 2000, p. 438).*

Como Agustín, Heidegger ha considerado la temporalidad presente, o presentar, en los tres tiempos, el luego, el entonces, el ahora, de manera que los configura en su existencia amarrada al presentar. Sólo son comprendidos mirando simultáneamente a un ahora, no existen de otra manera. Para Agustín, como bien sabemos, estas posibilidades se dan en el espíritu humano, y no fuera de él, en cambio, Heidegger los encuentra en el lenguaje.

Heidegger anuncia que el olvidar que no está a la expectativa es el modo de sumirse en el presente, que presentando preferentemente dice “ahora, ahora”. La presentificación del presente, la acción en Agustín, no tiene otro modo de llevarse a cabo sino en el olvido sin expectativa.

“Dentro de un instante”, expresa lo que se espera para “curarse de”, lo que se dispuso o se perdió se expresa como “hace un instante”. El “horizonte” del pasado es el “anteriormente” y el horizonte del futuro es “posteriormente”.<sup>66</sup>

Los tres términos que nos permiten desde esta mirada reiterarnos en pasado, presente y futuro, se encuentran íntimamente ligados en una estructura relacional, la “fechabilidad”. Se pregunta Heidegger *“Qué es aquello a que es esencialmente inherente tal fechabilidad y en qué se funda ésta”*. (Heidegger 2000, p. 438) Pregunta que conduce a otra, ¿es realmente comprensible de suyo que “comprendamos sin más” el tiempo?, pregunta que también inquieta a Agustín

---

<sup>66</sup> Debe ser claro que estamos siguiendo la lectura del párrafo 79 de *El ser y el tiempo*, respetando los términos propuestos por Heidegger siempre entre comillas o cursivas tal como aparece en el texto

cuando dice “Pues, ¿qué cosa es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, yo lo sé para entenderlo; pero si quiero explicárselo a quien me lo pregunte, no lo sé para explicarlo.” (Agustín 1964, p. 321).

Para Heidegger la respuesta se encuentra en que el “decir” se expresa simultáneamente *a sí mismo*. El mensaje implícito en el “decir algo de...” aquello de que se cura, del mundo, simultáneamente expresa el *ser*. Y este expresar simultáneo en el decir se funda en un *presentar* y sólo es posible bajo la forma de éste, del presente. Se dice el ser en presente.

El presentar reteniendo (cosas pasadas) y estando a la expectativa (de cosas futuras) se interpreta *a sí mismo*. Anteriormente, ha aclarado Heidegger que el “sí mismo” del “ser ahí” cotidiano es el “uno mismo”<sup>67</sup>. “El “uno” “fue” siempre, y sin embargo puede decirse que no ha sido “nadie”. (Heidegger 2000, p. 144) Entonces entendamos que este sí mismo, al que se refiere Heidegger no es un sí mismo “personal”, por así decirlo, sino ligado al uno mismo, que no es nadie, pero que no es “nada”. Entonces tenemos que el “presentar” se interpreta a sí mismo bajo la forma de pasado y futuro del uno mismo. Lo interpretado que se expresa en el “ahora”, dice Heidegger, es lo que llamamos “tiempo”. Sólo se tiene noción de la temporalidad en este estado de “interpretada”<sup>68</sup> al “curarse de”.

Heidegger llama al tiempo “tiempo público”, para dar cuenta del tiempo que es expresado y se hace público en el “curarse de”. Antes de determinar si este tiempo público es subjetivo u objetivo, Heidegger va en busca de la determinación fenoménica del tiempo público.<sup>69</sup> En el “curarse de” se ha hecho público el tiempo, es decir no antes que el “ser ahí” sino simultáneamente con él, ya que Uno se rige por él y por tanto se encuentra delante de alguna forma para todo el mundo. Tenemos noción de un “curarse del tiempo” a través de *contar* el tiempo por medio

---

original de la obra citada. Pasado y futuro son términos usados por nosotros.

<sup>67</sup> Cf. Heidegger 2000, p. 146.

<sup>68</sup> Cf. Heidegger 2000, p. 440. Para una adecuada comprensión de la noción de interpretación Cf. Heidegger 2000, p. 166: “El proyectar del comprender tiene la posibilidad peculiar de desarrollarse. Al desarrollo del comprender lo llamamos “interpretación””.

de los astros y el calendario, por medio de la “fechabilidad”. Pero no confundamos esto, el *contar*, no se debe asociar a contar números, cuantitativamente hablando, sino a contar con el tiempo. *“Lo decisivo del contar el tiempo, bajo el punto de vista ontológico-existencial, tampoco debe verse, por ende, en la cuantificación del tiempo, sino que tiene que concebirse más originalmente o partiendo de la temporalidad del “ser ahí” que cuenta con el tiempo. (Heidegger 2000, p. 444)*

El hombre usa a la naturaleza como “lo a la mano” para fechar sus ahora. El movimiento del Sol, como día y noche, marcan esa posibilidad de fechabilidad. Tal fechar cuenta con el tiempo en el sentido de un medidor del tiempo. Un medidor que debe disponer todo el mundo, como el Sol, que está en el mismo cielo para todos.

Una vez que se ha entendido que el tiempo está en el fundamento del “ser ahí”, y que hay un tiempo público que se fecha y con qué se fecha, es menester otorgar la última característica del tiempo. Y esto es su condición habilidad a un *hacer algo*, luego tiempo se vuelve, “tiempo para hacer”. “Ahora es tiempo”, “ya no es tiempo”, etc. *“El tiempo hecho público tiene, en cuanto tiempo de..., esencialmente carácter mundano”*. En conclusión Heidegger caracteriza por completo de la estructura del tiempo como: es un tiempo fechable, distendido, público e inherente al mundo mismo. Es también un tiempo mundano<sup>70</sup>.

La temporalidad resulta ser la condición de posibilidad de que el fechar pueda ligarse a lugar, lo local-espacial, *“de tal suerte que esto es ob-ligatorio como medida para todo el mundo”*. Esto último no significa ni que el tiempo público en su medición se convierta en espacio por haberlo fechado, ni tampoco que el tiempo fechado se determine numéricamente por medio de trechos del *espacio* o del cambio de lugar de una cosa espacial. Esta presunta *especialización* no significa más que presentar un ente presente realmente “ante los ojos” en todo ahora para todos.

La relación del ser con el tiempo, está directamente relacionado a la autenticidad del “ser ahí”. En otras palabras, para Heidegger, lo propio de la existencia auténtica es

---

<sup>69</sup> Cf. Heidegger (2000), p. 443.

<sup>70</sup> Para el concepto de mundanidad del mundo Cf. Heidegger (2000), pp. 14- 18.

tener siempre para sí el tiempo, no perderlo jamás. Así como propio de una existencia in-auténtica no tener nunca tiempo para sí. Esto es bastante claro en el proceso terapéutico cuando los pacientes se quejan de no tener tiempo, de que no les alcanza, o que ya han perdido su tiempo. Y en la línea de Agustín, pero desde otra analítica por cierto, la memoria dicha como “retener” es una forma bajo la cual se interpreta el presentar, que es en todo caso, el tiempo.

Si la memoria es, sólo puede expresarse, bajo la analítica heideggeriana, en el lenguaje, articulándose en el habla. De tal modo que se constituye en un “curarse del mundo”. Podríamos decir que la memoria es, a través del habla para curarse del mundo de tal manera presentando el pasado.

## CAPÍTULO 3

### Memoria política. ¿Quién recuerda? ¿Para qué se recuerda?

*Memoria política* pretende ofrecer un panorama más o menos amplio en relación a las posibilidades que para la política otorga la memoria. Ello requiere la decisión de fijar determinadas coordenadas, a partir de las cuales poder hacer este ejercicio. Este capítulo también podría llamar al vínculo que la memoria tiene con la historia, en la medida que la imagen del recuerdo se emparenta con los signos del discurso, tránsito que reconoce Ricoeur como un efecto ya de la filosofía platónica. El paso del *mithos* al *lògos* en los griegos antiguos afecta también los destinos de la memoria y justamente permite la posibilidad de enfrentarla en el discurso desembarazada de su peso imaginario, revisado suficientemente en el Capítulo 1. Como será claro en este capítulo, consideramos en el plano de la política, el propósito de la acción de recordar y el sujeto de atribución de la memoria (individuo-sociedad)

Preferimos aquí las preguntas: **¿Quién recuerda? ¿Para qué se recuerda?**

“Para qué” designa, en este caso un propósito, elemento faltante en los dos modos anteriores de memoria<sup>71</sup>. Para ello consideraremos los aportes de la filosofía aristotélica o la filosofía práctica aristotélica o nearistotelismo, el mismo Aristóteles en su teoría de la reminiscencia que se despega de la concepción platónica de la memoria centrada en la teoría del conocimiento. La anamnèsis aristotélica resalta el trabajo de memoria como una prototeoría de la memoria política, a nuestro juicio esa vertiente culmina en autores como Hanna Arendt en el terreno de la teoría política; por otro lado, tal vez subordinando a la política creemos ver una perspectiva ética en Friedrich Nietzsche en torno a los problemas a los que conduce una sociedad altamente historizada como la nuestra. Y, para este capítulo, está planteada una lectura intencionada del texto *La memoria, la historia, el olvido*, de Paul Ricoeur

---

<sup>71</sup> Memoria epistemológica, remitía según lo planteado a la pregunta: ¿qué se recuerda? Y ¿cómo se recuerda?, mientras que la memoria ontológica pregunta: ¿se recuerda?

quien plantea la política de la “justa memoria“, desde una posición hermenéutica usando sus planteamientos sobre la “memoria ejercida” a través de usos y abusos.

Al ir en busca del sujeto de atribución de la memoria desplegamos para fines de este capítulo la noción de la posibilidad de un tercer sujeto del recuerdo: el allegado. Instados por la discusión ricoeuriana sobre memoria personal y memoria colectiva, revisaremos el concepto de “memoria colectiva” propuesto por Maurice Halbwachs que se distingue de la historia en su no pretensión de universalidad, aceptando este aserto que viene de la sociología, a pesar de lo cual nuestro motivo de investigación nunca deja de ser filosófico.

¿Es acaso a través del uso-ejercicio de la memoria que podemos encontrar sentido al sí mismo? Por ello, abandonando una actitud de búsqueda de la pretensión veritativa de la memoria seguimos la ruta trazada por Ricoeur. Ya que pretendemos encontrarle validez a un tipo de memoria, o a un aspecto de la memoria, dicha como una memoria por el autor, para la autocomprensión humana. Algo así como el sentido de sí. Suponiendo que hay un para-sí-humano. Pretendemos sostener una posición filosófica optimista a partir de la constatación de una catástrofe. Ello significa compartir en cierta medida las posturas que tomó Nietzsche en contra de la historia, aceptando su diagnóstico de la catástrofe y la necesidad de aquella y privilegiando el rescate que el propio Nietzsche hace de la historia. Tal propósito está naturalmente instalado firmemente sobre el pre-juicio de que memoria e historia no son lo mismo. Por lo menos son dos formas de registro del pasado, luego está el hecho epistemológico de la fuerte relación de la memoria con la imaginación, y de la identificación de la historia con la palabra, hablada o escrita. Sin embargo, el hecho que nuestros contemporáneos- que claro ya no son los modernos contra los que Nietzsche escribió- le hayan otorgado a la memoria las mismas responsabilidades que tiene la historia, a través de la noción de una memoria histórica, hacen necesaria las aclaraciones sobre sus diferencias. En esta tarea nos ayudará amablemente un sociólogo iniciado por la filosofía: Maurice Halbwachs.

Hanna Arendt, por su parte, quien no se reconoce como filósofa sino como teórica de la política- a pesar que sus conceptualizaciones están fuertemente teñidos de un toque

heideggeriano- nos ofrece el contexto claramente: la política. Sus reflexiones acerca de las actividades propias de la condición humana (labor, trabajo y acción), y de las condiciones humanas para estas actividades (natalidad, mundanidad y pluralidad) son el fondo para la figura de la política como el resultado de ser humano en un mundo de hombres.

## 1. Perspectiva hermenéutica: *la justa memoria de Paul Ricoeur*

### 1.1 Usos y abusos de la memoria

Para referirse a los abusos de memoria, Ricoeur opta por una nueva clasificación, en este caso de Niveles de memoria natural que ha distinguido de memoria artificial, o *Ars memoriae*. Esta última se refiere a la memorización<sup>72</sup>, para diferenciarlo de rememoración.<sup>73</sup>

En cuanto a los niveles de la memoria natural, estos son: nivel patológico terapéutico que como memoria enferma está la *memoria impedida*, desarrollo que es tributario de Freud<sup>74</sup>, de su concepción de que el que no quiere recordar sufre de la misma manera, pero de otra forma, que el que no puede olvidar. La memoria está tratada aquí desde el punto de vista del recuerdo patologizado es el *pathos, la mnème aristotélica*.

En segundo lugar en el nivel práctico de la memoria ésta se puede encontrar “manipulada”. Ricoeur relaciona memoria e identidad en uno de los giros que aquella puede tomar en contra de sí misma, aludiendo a tres formas que toma la identidad en tanto fragilidad, ellas son:

1. La difícil relación que la identidad guarda con el tiempo. El enigma estaría representado por la pregunta: ¿qué significa permanecer el mismo a través del

---

<sup>72</sup> La memorización de acuerdo a los planteamientos hechos por Bergson y tomados en cuenta en el capítulo 1, sería memoria-hábito.

<sup>73</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 108.

<sup>74</sup> No hay que olvidar la importante presencia de Freud en la obra de Ricoeur, especialmente considerando que éste último ha considerado a Freud uno de los grandes maestros de la “escuela de la sospecha” de la época. La obra psicoanalítica es tratada como una hermenéutica. Ricoeur realiza dos lecturas “Rememoración, repetición y per-elaboración”, y “Duelo y melancolía”.



tiempo? El desatino identitario sería el repliegue de la identidad *ipse (self)* sobre la identidad *idem (same)*. El mantenimiento de sí en el tiempo descansa en un juego complejo entre lo que Ricoeur ha denominado *mismidad e ipseedad*, de tal manera que el *desatino identitario* sería la resultante del repliegue de una identidad *ipse* sobre la identidad *idem*. En términos de Heidegger podríamos comprender esto como la diferencia del *sí mismo* auténtico con el sí mismo que se presenta como *uno mismo*. Se trataría de un deslizamiento que conduce desde la flexibilidad, propia del mantenimiento de sí en la *promesa*, el valor de mi palabra, hasta la rigidez inflexible de un *carácter*.

2. La confrontación con el otro sentida como una amenaza. El otro, por ser otro, alteridad digamos, se percibe como un atentado contra la identidad del yo y del nosotros.

3. La indudable herencia de la violencia fundadora. No existe, afirma Ricoeur, comunidad histórica que no se haya fundado en hechos de violencia, de una relación prácticamente original con la guerra. Prueba de ello es que aquellas cosas que se celebran como “fundadoras” son actos violentos posteriormente legitimados por un Estado.

Sobre estas tres fragilidades descansa la hipótesis ricoeuriana de los abusos de memoria a favor de la identidad.

En este mismo sentido el fenómeno de la ideología sería un factor inquietante y multiforme que se intercala entre la reivindicación de identidad y expresiones públicas de la memoria.

Con la mediación simbólica de la acción<sup>i</sup>, la memoria es incorporada a la constitución de la identidad a través de la función narrativa. Los recursos de la manipulación -rememoración y olvido- que ofrece el relato se hayan movilizados fundamentalmente en el plano en que la ideología actúa como discurso justificativo del poder, de la dominación.

Ricoeur propone extraer de los recuerdos traumatizantes el “valor ejemplar” que sólo el trastocamiento de la memoria en proyecto puede hacer pertinente. Si el traumatismo remite al pasado, el valor ejemplar orienta hacia el futuro.

Por último en un nivel ético-político se presenta el *deber de memoria* como la memoria obligada. Es este punto justamente el que obliga a Ricoeur a ver a la memoria con los ojos de la historia. Ricoeur afirma que no se puede hacer abstracción de la “condición histórica” en las que es requerido el deber de memoria. Debemos entender “deber de memoria” como intimación a recordar: debes recordar. Este nivel ético-político de la memoria fracasa allí donde la memoria se siente manipulada, por medio de la *obligatoriedad de realizar la acción*, cuestión que impacta contra la *libertad*, sentido último de la política.

*“Sí, la manera como el deber de memoria se proclama puede pasar por abuso de memoria a la manera de los abusos denunciados un poco antes bajo el signo de la memoria manipulada” (Ricoeur 2004, p. 121).*

Ricoeur piensa que la memoria obligada de este nivel responde a un sentimiento obsesivo que suele volcarse en el frenesí de las conmemoraciones.

Los dos últimos niveles han apuntado decididamente a pensar un sujeto colectivo de la memoria. Sin embargo, en el caso de la memoria obligada, o deber de memoria, ya no se trata de manipulaciones en el sentido delimitado por la relación ideológica del discurso con el poder, sino de manera más sutil, en el sentido de una dirección de conciencia que se proclama a sí misma portavoz de la demanda de justicia de las víctimas. Es por esto que el deber de memoria es un imperativo moral: que se haga cumplir la justicia.

Es imposible en Ricoeur plantear una total separación entre memoria ontológica y memoria política, ya que se da una relación dialéctica entre ambas. Esto es así porque el Ricoeur de *La memoria, la historia y el olvido* nunca deja de dialogar con el Ricoeur de *Tiempo y Narración*.<sup>75</sup> Por otro lado, sería injusto plantear que Ricoeur está haciendo filosofía política al tipologizar los niveles de la memoria y señalar sus posibilidades de uso y abuso. El autor cree ver acá el nivel pragmático de la memoria, en contra del nivel cognitivo que revisó en otro capítulo. La memoria se dice entonces de muchas maneras. De tantas maneras como se diga el tiempo. De lo

---

<sup>75</sup> Recordamos que *Tiempo y Narración. Capítulo I* ha sido utilizado como lectura obligatoria del segundo capítulo de esta tesis.

que se entiende que la memoria es en el tiempo<sup>76</sup>.

## 1.2 Memoria personal versus memoria colectiva

La efectuación de la *memoria feliz* incluye el paso a una discusión que a su vez nos lanza en la historia de las ciencias sociales al terreno de la sociología y al terreno de la memoria colectiva.

En torno al supuesto debate entre una memoria personal y una colectiva Ricoeur piensa que de ordinario la pregunta que se hace es un dilema paralizante: ¿la memoria es primordialmente personal o colectiva? Una pregunta menos escabrosa sería: ¿a quién es legítimo atribuir el *pathos* correspondiente a la recepción del recuerdo y la *praxis* en lo que precisamente consiste la búsqueda del recuerdo?

Para continuar con su análisis, presenta dos hipótesis de trabajo:

La primera hipótesis la constituye la pregunta: ¿Por qué la memoria debería atribuirse sólo a mí, a ti, a ella o a él, al singular de las tres personas gramaticales capaces ya de designarse a sí mismas, ya de dirigirse cada una a un tú, ya de narrar los hechos y las gestas de un tercero en tercera persona del singular? ¿Y por qué la atribución no se podía hacer directamente a nosotros, a vosotros o a los otros? Al menos, el espacio de atribución previamente abierto a la totalidad de las personas gramaticales (e, incluso, de las no-personas uno, se, cualquiera que, cada uno) ofrece un marco apropiado para la confrontación entre tesis que se pueden considerar conmensurables.

En segundo lugar, la alternativa de que partimos, o memoria colectiva o memoria individual es el fruto relativamente tardío de un doble movimiento que tomó forma e impulso mucho después de la elaboración de las dos problemáticas principales prueba y búsqueda del recuerdo, elaboración que remonta a Platón y Aristóteles. Ellas son: la emergencia de la subjetividad egológica y la irrupción en el campo de

---

<sup>76</sup> Hipótesis respaldada por las investigaciones, Ricoeur y Heidegger, del Capítulo anterior.

las ciencias sociales de la sociología, y con ella de un concepto inédito de *conciencia colectiva*. Ni Platón ni Aristóteles, ni ninguno de los antiguos, habían considerado como una cuestión previa la de saber quién se acuerda. Ellos se preguntaron qué significa tener un recuerdo o intentar recordar. La atribución a alguien capaz de decir yo o nosotros quedaba implícita, en la conjugación de los verbos de memoria o de olvido, a personas gramaticales y a tiempos verbales diferentes. No se planteaban esta cuestión, porque se planteaban otra, la de la relación práctica entre el individuo y la ciudad.

Ricoeur presenta tres muestras ejemplares de lo que llamó “la escuela de la mirada interior”: Agustín, Locke y Husserl.

De ordinario, dice Ricoeur, se subrayan tres rasgos del carácter fundamentalmente privado de la memoria:

1. La memoria aparece como radicalmente singular: mis recuerdos no son los vuestros. No se pueden transferir los recuerdos de uno a la memoria de otro.
2. A la memoria parece corresponder el vínculo original de la conciencia con el pasado. Lo dijo Aristóteles, lo volvió a decir con más fuerza Agustín: la memoria es del pasado, y este pasado es el de mis impresiones; en este sentido, este pasado es mi pasado. Por este rasgo, al decir de Ricoeur, la memoria garantiza la continuidad temporal de la persona y, mediante este rodeo, esa identidad cuyas dificultades y peligros se revisaron ya. Así los recuerdos se distribuyen y organizan en niveles de sentido, en archipiélagos, eventualmente separados por precipicios<sup>77</sup>, por otro, la memoria sigue siendo **la capacidad de recorrer, de remontar el tiempo, sin que nada prohíba, en principio, proseguir, sin solución de continuidad, este movimiento**. En el relato se articulan los recuerdos en plural y la memoria en singular, la diferenciación y la continuidad. Esta alteridad servirá de anclaje a la diferenciación de los espacios del tiempo a la que procede la historia sobre la base del tiempo cronológico.
3. A la memoria se vincula el sentido de la orientación del tiempo; orientación de doble sentido, del pasado hacia el futuro, por impulso hacia atrás, en cierto modo,

según la flecha del tiempo del cambio, y también del futuro, por impulso hacia atrás, en cierto modo, según la flecha del tiempo del cambio, y también del futuro hacia el pasado, según el movimiento inverso de tránsito de la espera hacia el recuerdo, a través del presente vivo.

La tradición de la mirada interior entonces se habría construido a partir de estos tres rasgos, a saber: la aparición singular de la memoria, el vínculo de la conciencia al pasado radicado en la memoria, y el sentido de la orientación en el paso del tiempo en aquella. Ricoeur plantea que los tres han sido recogidos de la experiencia común y el lenguaje ordinario más que del pensamiento filosófico. El origen de esta mirada se remontaría a la antigüedad tardía de ambiente cristiano representado en Agustín, el santo filósofo de origen africano que declara apasionadamente sus confesiones a un Dios que encuentra dentro de sí. Ricoeur afirma de Agustín que habría inventado-descubierto la interioridad sobre el fondo de la experiencia cristiana de la conversión.

Pero si Agustín conoce al hombre interior desconoce la ecuación entre identidad, el sí y la memoria.

A comienzos del siglo XVIII, John Locke habría inventado esta ecuación pero desconociendo el sentido trascendental, lo noumenal y lo empírico. Con Husserl alcanza su apogeo la mirada interior, mirada que para Ricoeur se construye como una situación sin salida hacia la memoria colectiva.

Ricoeur ha descrito el trabajo de Halbwachs, acerca de la memoria, como el de una mirada exterior<sup>77</sup>. Para Ricoeur la *memoria colectiva* constituye un confidente apropiado para la historia. Y sería Halbwachs el audaz que atribuyó la memoria directamente a una entidad colectiva que él llama grupo o sociedad. Antes de memoria colectiva ya había hablado de los *marcos sociales de la memoria*, de lo cual Ricoeur sostiene que lo hizo en su calidad de sociólogo siguiendo los pasos de

---

<sup>77</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 125.

<sup>78</sup> Cf. Ricoeur (2004), pp. 156-161

Durkheim<sup>79</sup>. Halbwachs piensa que la memoria individual no es más que un punto de vista de la memoria colectiva, pero se inclina a pensar que sólo hay una memoria, y esta es colectiva por cuanto para acordarnos necesitamos de los otros.

## **2. Perspectiva sociológica: *Maurice Halbwachs y la memoria colectiva***

Halbwachs ha formulado sus “marcos sociales para la memoria” en base a dos ejes: la posibilidad de formular un régimen de temporalidad puro capaz de desasirse del imperativo de la reducción espacial que implicaba el “tiempo” tal como entonces era concebido, y también le resultó muy sugerente la afirmación de que la memoria habitual toma de una supuesta memoria pura aquellos recuerdos que son operativos para el presente<sup>80</sup>.

Una tercera clave en la formulación de esta obra es su perspectiva no dual acerca de la realidad a través de la “noción” como algo a la vez sensible y conceptual. En 1925 fruto de su interés y de sus investigaciones, en las que además de Bergson, se hace eco de Freud y de Durkheim, publica *Les cadres sociaux de la mémoire*.

*Les cadres sociaux de la mémoire* “ofrecía una perspectiva sociológica sobre la cuestión de la memoria”. (Huici 1998, p. 4). Obra que consta de 7 capítulos que recoge una serie de elementos sociales sobre la memoria y, por otro, analiza los procedimientos de memorización colectiva de la familia, los grupos religiosos y las clases sociales. Su conclusión fundamental, según Huici, es que existen unos “marcos sociales de la memoria”, bien generales -como el espacio, el tiempo y el lenguaje- y bien específicos relativos a los distintos grupos sociales, que crean un sistema global de pasado que permite la rememorización individual y colectiva.

---

<sup>79</sup> Recordamos que los dos antecedentes teóricos de Halbwachs son Bergson y Durkheim, ello demuestra la fusión entre filosofía y sociología que hay en su pensamiento.

<sup>80</sup> Cf. Huici (1998), p. 1. Huici Urmeneta nació en Pamplona (Navarra) en 1955. Es Licenciado en Filosofía y Letras, Graduado en Historia y Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad del País Vasco.

Los marcos sociales son, para Halbwachs, constructor sociales, que no son estrictamente ni conceptos ni imágenes. Son nociones. Representaciones en las que interviene una parte sensible y otra más o menos abstracta. Esto, según Huici, es más fácil de percibir con los marcos sociales específicos- por ejemplo en la familia el padre representa al padre concreto a la vez que al padre como ideal.

Sin embargo, para los marcos sociales generales esto es más difícil de percibir fundamentalmente porque Halbwachs no usa *lenguaje, tiempo y espacio* como las entidades abstractas que creemos comprender, es así como el lenguaje no debemos confundirlo con lenguaje articulado y esto con discurso lógico-conceptual, lo mismo para tiempo y espacio que para nosotros, antes de leer a Bergson en su intuición de la duración, sólo eran entidades físico-matemáticos.

Luego de establecer estos marcos sociales, generales y específicos, en que se da la memoria, Iniciada la segunda guerra mundial prepara una serie de textos que insisten en algunos aspectos que no había desarrollado suficientemente en *Les cadres...*, textos que serán publicados póstumamente bajo el título de *Mémoire collective* en 1949. Es importante hacer notar el contexto socio-histórico en que surge la preocupación de Halbwachs sobre *la memoria*, “una sociedad europea que ha sufrido la ruptura de su continuidad tras la guerra de 1914. Por tanto la *memoria* se vuelve una preocupación de intelectuales de todas las esferas.

Halbwachs las emprende con su noción sobre la *memoria colectiva*<sup>81</sup>. Al igual que Ricoeur, memoria colectiva e historia son dos registros completamente distintos que en ocasiones se suelen enfrentar sino superponer. Es así como *memoria histórica* le parece al autor casi una *contraidito in terminis*, ya que dicha expresión asume dos términos opuestos bajo todo punto de vista. Sería un neologismo capaz de quitarle el peso a cada término, de anularlos. “*La historia- en tanto que registro del pasado- no comienza sino donde termina la tradición, es decir allí donde se extingue o descompone la memoria social*” (Halbwachs en Huici 1998, p. 10) Aunque por otro

---

<sup>81</sup> Cf. Huici (1998), p. 10: “En la ya citada obra póstuma- *La mémoire collective*- se recogen una serie de trabajos y *works in process* entre los que destacan los dedicados a la cuestión de las relaciones entre la historia y la memoria colectiva.”

lado, afirmará que la historia es un factor más de la memoria colectiva.

Al respecto han surgido posiciones disímiles ya sea inclinándose a favor de la historia o de la memoria. Sin embargo, hay quienes como Ricoeur intentan una operación de mutua implicación entre opuestos<sup>82</sup>. El trabajo de Ricoeur busca finalmente esa implicancia para que no exista una subordinación entre memoria e historia sino una dialéctica entre las dos. Otros autores, como Jean Pierre Vernant, plantean la existencia de tres memorias, individual, social e histórica, la tercera de las cuales correspondería a la historia<sup>83</sup>. Según este autor la relación entre estas tres formas de memoria es de colaboración y oposición a la vez, la memoria histórica- tratada aquí como la historia- no puede obviar las experiencias irremplazables de aquellos testimonios de quienes vivieron los hechos, y tales testigos cumpliendo con el *deber de memoria* no pueden desatender el imperativo de veracidad que otorga el trabajo del historiador. En esta perspectiva podemos ver el enfrentamiento de memoria e historia bajo el paradigma de la subjetividad versus la ciencia objetiva.

En Halbwachs la teoría de la memoria individual, que hereda de Bergson, acentúa la dimensión colectiva, de acuerdo a ello en los marcos sociales se exponen los ámbitos colectivos relevantes como la familia, la religión y la clase social. De lo que resulta que para Halbwachs existe una sola memoria y ésta es colectiva. En el caso de la familia como marco colectivo se ordena según un criterio genealógico que permite la reconstrucción de una memoria familiar en la que participa el individuo. En cuanto a la religión se ordena el marco según un dogma que permite la diferencia con otras religiones, y respecto a la clase social Halbwachs plantea que en cada sociedad la clase dominante genera una memoria colectiva que constituye el soporte de la memoria colectiva de toda la sociedad.<sup>84</sup>

La primera diferencia que establece Halbwachs entre memoria e historia se refiere a

---

<sup>82</sup> Cf. Lythgoe (2004), p. 81: "Ricoeur propone una conciliación de corte fenomenológico a esta confrontación (memoria/historia). Ya no se trata de una respuesta afectiva, una evolución histórica de conceptos o de la dinámica social, sino que la misma se basará en las cosas mismas. Dicho con otras palabras, es *a partir de la constitución ontológica de la memoria que se establece el nexo con la historia.*"

<sup>83</sup> Cf. Vernant (2002), pp. 20-24.

<sup>84</sup> Cf. Huici (1998), p. 8



que la *memoria colectiva* es una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial, ya que no retiene del pasado sino lo que **todavía está vivo** o es capaz de *permanecer* vivo en la conciencia del grupo que la mantiene, mientras que la *historia* se ubica fuera de los grupos, por debajo o encima de ellos obedeciendo a una *necesidad didáctica de esquematización*<sup>85</sup>. Derivada de esta primera diferencia surge una segunda: en el desarrollo continuo de la *memoria colectiva* no hay líneas de separación trazadas como en la historia, sino más bien límites irregulares e inciertos, de tal manera que el presente no se opone al pasado como ocurre en los periodos históricos próximos.<sup>86</sup>

En *La memoria colectiva y el tiempo*, artículo publicado en 1947 en *Cahiers internationaux de sociologie* revisa la conciencia colectiva en torno al tiempo. Propone que esta conciencia es el único medio para pertenecer a un tiempo real y continuo de tal manera que un pensamiento, la conciencia colectiva, sea capaz de recorrerlo en todas sus partes, viviéndolo y guardando el sentimiento de su unidad.

En relación al *tiempo*, Halbwachs conserva la concepción bergsoniana de la *duración*, sólo que la conciencia o yo que soporta esta duración es una conciencia grupal y no individual. De tal suerte que habría tantas duraciones como conciencias grupales halla. Por otro lado, los hombres individuales transitarían entre una conciencia y otra, entre una duración y otra, entre un tiempo y otro. No habría para Halbwachs un tiempo universal sino *tiempos* en correspondencia más o menos exacta lo que se encontraría en nuestras sociedades.

La división del tiempo correspondería a alguna tradición, de la cual no se puede prescindir, pues no hay grupo que no tenga necesidad de distinguir y reconocer las diversas partes de su duración. “*Es así por lo que se reencuentra en los nombres de los días de la semana y de los meses rasgos de creencias y tradiciones desaparecidas, que se datan siempre los años a partir del nacimiento de Cristo, y que las viejas ideas religiosas acerca de la virtud del número 12 están en el origen de la división actual del día en horas, minutos y segundos*”. (Halbwachs en Huici

---

<sup>85</sup> Cf. Huici (1998), p. 11.

1998, p. 15)

De lo que Halbwachs entiende que hay tantos grupos como orígenes de tiempos diferentes. No habiendo ningún tiempo que se imponga a todos los grupos. Esta relatividad del tiempo subordinado a la identidad grupal, es la que se considera como marco social del tiempo. Por otro lado la duración está utilizada aquí como división del tiempo, lo cual por cierto no sólo es subjetivo sino también “societal”. Así, los límites hasta los que nos remontamos en el pasado varían según los grupos y así se explica que los pensamientos individuales, según los momentos, es decir según los grados de participación en tal o cual pensamiento colectivo, alcancen recuerdos más o menos alejados. Más allá de esta franja móvil de los tiempos colectivos no hay nada porque “el tiempo de los filósofos es una forma vacía. El tiempo no es real más que en la medida que tiene un contenido, en la medida en que ofrece una serie de acontecimientos al pensamiento.

### **3. Perspectiva ética: *Friedrich Nietzsche, el poder del olvido***

Nietzsche es, a nuestro parecer, representante de la perspectiva ética de la memoria. Podríamos llamar a esta perspectiva ética: el poder del olvido. Fuerte aseveración, si lo fuera. Pero no pasa de ser una apuesta más que una certeza. ¿Dónde es posible ver este punto de vista en Nietzsche? En la *Segunda consideración intempestiva*, texto publicado en 1874, lo hallamos bajo la forma de especies de historia, tres formas relacionadas a tres humanidades. Lo humano bajo el signo del que es activo y aspira, del que conserva y venera y de quien sufre y necesita consuelo. Le llamamos ética porque reflejan de algún modo a las éticas de fines<sup>87</sup>. Ya que junto a las éticas de móviles consideran a la *naturaleza humana* como pauta de la conducta. La conducta entre los hombres a propósito de su diferencia es lo que llamamos ética

---

<sup>86</sup> Cf. Huici (1998), p. 11.

<sup>87</sup> Las éticas de fines aparecen estudiadas magistralmente por Adela Cortina, filósofa valenciana, activista de la ética. Cf. Cortina (2000).

comúnmente.

Es cierto que Nietzsche no se refiere a la memoria sino a la historia y a su relación con la modernidad. En realidad su texto descubre en un segundo momento su crítica a la modernidad, y a la ética que ella pretende.

*“Tenemos necesidad de la historia para vivir y obrar y no para desviarnos cómodamente de la vida y de la acción, o acaso para adornar una vida egoísta y una conducta cobarde y perversa. Queremos servir a la historia sólo en cuanto ella sirve a la vida.”*(Nietzsche 1945, p.7). Así comienza Nietzsche su entrega acerca de las dos formas de concebir a la historia, o mejor dicho de las dos formas que la historia tiene de afectar la vida del hombre.

Nietzsche reconoce algunos síntomas de la época, en los cuales se expresa una manera de considerar la historia en virtud de la cual la vida se depaupera y degenera. Estos síntomas se expresan en lo que él ha interpretado como un mal, una enfermedad, un vicio- de lo que la época por otro lado aparece orgullosa, su cultura histórica. Ha llegado a pensar que todos nosotros sufrimos de una fiebre de consunción histórica y que todos debíamos reconocerla es una consideración intempestiva. Así, siguiendo a Goethe, la historia sería una virtud hipertrofiada.

En su primer apartado compara al hombre en su sufrimiento con la vida feliz de las bestias. Estas últimas al estar clavadas al momento presente no demuestran ni melancolía ni aburrimiento. Antes la nada, después la nada. Nietzsche está apuntando al corazón de aquella categoría que hemos heredado de los griegos, en su asociación a la memoria: el tiempo. El hombre al ver al animal se asombra de sí mismo, pues no puede aprender a olvidar y se siente ligado siempre al pasado. Este sentimiento de ligazón al pasado, este pathos, provoca un distanciamiento del futuro que es extratemporal. Para Nietzsche una enfermedad, para nosotros una tipología de uso de la memoria según las clasificaciones aportadas por Ricoeur. Cuando la muerte trae al fin el olvido deseado al hombre se le arrebató también el presente y la existencia con ello, pone su sello sobre la convicción de que la existencia no es más que la sucesión ininterrumpida de momentos pasados, una cosa que vive de negarse a sí misma, de contradecirse perpetuamente.

En relación a la necesidad de ser feliz, dice Nietzsche, que el poder de olvidar crea tanto las grandes dichas comió las pequeñas. Poder de olvidar es la facultad de no sentir históricamente durante toda la duración de la dicha.

*“Hay un grado de insomnio, de rumia, de sentido histórico que perjudica al ser vivo y termina por anonadarle, ya se trate de un hombre, de un pueblo o de una cultura.” (Nietzsche 1945, p. 11)*

Cuanto más fuertes raíces posee la naturaleza interior de un hombre, tanto más se adueñará del pasado. Y si quisiéramos imaginar la naturaleza más poderosa y la más formidable, la reconoceríamos en que ignoraría los límites en el que el sentido histórico podría obrar de una manera nociva o parasitaria.

Habría recuerdos o reminiscencias que actúan de manera nociva o parasitaria. La repetición hará síntoma hasta que sea presentificada por un sujeto.

*“La serenidad, la buena conciencia, la actividad alegre, la confianza en el porvenir: todo esto depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de la existencia de una línea de demarcación que separe lo que es claro, lo que se puede abarcar con la mirada, de lo que es oscuro y está fuera del radio de la visión: dependerá de la facultad de olvidar en el momento oportuno, así como de cuando es necesario recordar el buen momento, dependerá del instinto vigoroso que pongamos en sentir si y cuándo es necesario ver las cosas desde el punto de vista no-histórico.” (Nietzsche 1945, p. 12)*

Su escrito trata de ofrecer al lector ambos puntos de vista el histórico y el no-histórico<sup>88</sup>.

La facultad de poder sentir en una cierta medida de una manera no-histórica, debería ser considerada por nosotros como la facultad más importante, como una facultad primordial, en cuanto encierra el fundamento sobre el cual únicamente se puede edificar algo sólido, sano y grande, algo verdaderamente humano.

La historia en cierta manera se aparece cuando se le ha revelado al hombre un cierto orden en su caótico universo. Pero cuando los recuerda históricos se hacen

---

<sup>88</sup> Cf. Nietzsche (1945), p. 12: “El punto de vista histórico y el punto de vista no histórico son necesarios a la salud de un individuo, de un pueblo y de una cultura.”

demasiado abrumadores, el hombre deja de nuevo de ser, si no poseyese ese ambiente no-histórico jamás comenzaría a ser, jamás se atrevería a comenzar.<sup>89</sup>

Hallamos la siguiente definición de violencia: cuando la intensidad de la conciencia es extremadamente viva. El punto de vista no-histórico reconoce la existencia de ceguera e injusticia en el alma de todo el que obra. Del mismo modo el que obra, lo hace sin conciencia, dice Goethe, obra asimismo desprovisto de ciencia. Olvida la mayor parte de las cosas para hacer sólo una. El que está en el punto de vista no-histórico está obligado a no experimentar ninguna tentación de continuar viviendo y participar de la historia. Esta ceguera es la condición indispensable de toda acción<sup>90</sup>.

Los hombres históricos esperarían quizás con confianza que los veinte años siguientes serían mejores, si es que se les ofreciera la posibilidad de vivir de nuevo los últimos veinte años de su vida. Para estos hombres una mirada lanzada en el pasado les lleva a prejulgar el porvenir, les da valor para luchar aún con la vida, hacen nacer en ellos la esperanza de que el bien terminará por llegar, que la felicidad se esconde tras la montaña hacia la que caminan. *“Miran atrás para comprender el presente por la contemplación del pasado para aprender a desear el porvenir con mayor violencia”* (Nietzsche 1945, p. 16).

En cambio el hombre suprahistórico no ve la salud en el proceso, sino que considera, por el contrario, que el mundo está terminado y alcanza su fin en cada momento particular. Sobre lo que difieren los hombres suprahistóricos es en el sentido de esta enseñanza. ¿Se trata de la felicidad, de la resignación, de la virtud o de la penitencia?

Como sea los hombres suprahistóricos llegan con su saber a la saciedad, la sobresaturación y el hastío. Al contrario de lo que podamos pensar, Nietzsche se

---

<sup>89</sup> En Hanna Arendt este comienzo aparece como la natalidad, capacidad humana característica de la acción como actividad de la condición humana. Cf. Arendt (1993), p. 23: “Más aún, ya que la acción es la actividad política por excelencia, la natalidad, y no la mortalidad, puede ser la categoría central del pensamiento político, diferenciado del metafísico”.

<sup>90</sup> Mientras que para Arendt la violencia no tiene lugar en la acción, sólo el discurso. Lo que nos conduce a pensar en que es posible una tercera posibilidad en que la violencia también puede formar parte en el discurso. ¿De qué toma forma la violencia en el discurso? Toma forma de discurso Amo.

coloca fuera de este paradigma y en cambio elige la acción y el progreso antes que la pretensión de saber.

Nietzsche va a presentar algunas tesis sobre la antinomia entre la vida y la sabiduría.

1. El fenómeno histórico puede ser potente para el que sólo vive y puede llegar a estar muerto para el que sabe. *“Un fenómeno histórico estudiado de manera absoluta y completa y reducido a fenómeno del conocimiento está muerto para el que lo ha estudiado, pues, al mismo tiempo, ha reconocido la locura, la injusticia, la ciega pasión, en general, todo el horizonte oscuro y terrestre de este fenómeno y, por lo mismo, su poder histórico. Desde entonces, este poder ha perdido su fuerza, para el que sabe, pero quizá no para el que vive.”* (Nietzsche 1945, p. 17).

2. La historia considerada como ciencia pura sería para la humanidad una especie de balance y conclusión de la vida.

3. La cultura histórica es bienhechora y está llena de promesas para el porvenir sólo cuando costea una nueva y potente corriente de vida, una civilización en formación: o sólo cuando está dominada y conducida por una fuerza superior y no domina ni se conduce a sí misma.

4. La historia en tanto sirve a la vida se encuentra ante el servicio de una potencia no-histórica, y a causa de esto, en este estado de subordinación, no podrá ni deberá nunca ser una ciencia pura como la matemática. Cuando la historia toma un predominio demasiado grande, la vida se disgrega y decae al igual que la historia misma.

Para ilustrar la utilidad que la historia tiene para la vida, Nietzsche hace notar tres aspectos que reflejan especies de historia.

En primer lugar considera la historia perteneciente a un ser vivo que es **activo** y que **aspira**, y según esta relación le corresponde una especie de historia que aparece bajo un punto de vista *monumental*. Se trata de un punto de vista que interpreta el sentido de la historia. *“La historia le pertenece ante todo al activo y poderoso, al que participa de una gran lucha y al que, teniendo necesidad de maestros, de ejemplos, de consuelos no sabría encontrarlos entre sus compañeros ni en el presente”*. (Nietzsche 1945, p. 18)

Para el hombre activo y poderoso que usa la historia desde el punto de vista *monumental*, mezclarse con los desocupados y los ocupados solamente en apariencias, tiene necesidad de mirar tras sí, para no desesperarse y hastiarse. Interrumpe su carrera para respirar. La historia es para él un remedio contra la resignación. No le espera más recompensa que la gloria y algún puesto de honor en el templo de la historia.

La idea que se expresa por este postulado, idea fundamental y oculta en la fe en la humanidad es “*que los grandes momentos en la lucha de los individuos formen una cadena, que las cimas de la humanidad ase unan en las alturas a través de miles de años, que para mí lo que hay más elevado en uno de estos momentos ya muy remotos está aún vivo, claro y grande*”. (Nietzsche 1945, p. 19)

Es decir, lo que es grande debe ser eterno. En este postulado dice Nietzsche, se encierra la más terrible lucha. Mirar hacia la grandeza pasada expresa sin más la expectativa en la correspondencia y en la continuidad de la protesta contra el cambio de las especies y la efemeridad.

La contemplación monumental, el interés por lo clásico y raro de los tiempos pasados puede ser útil al presente del hombre porque éste entiende que lo sublime que fue en otro tiempo será posible algún día. Sin embargo, él antes advierte que la individualidad del tiempo pasado ha de ser deformada y violentamente generalizada, desembarazada de sus asperezas y de sus líneas precisas a favor de una concordancia artificial.

El problema de la historia monumental es que no puede emplear una plena veracidad, siempre juntará lo desigual, generalizará para hacer equivalencia, debilitará la diferencia de móviles y motivos para presentar los acontecimientos como monumentos dignos de ser imitados.

Considera, la historia monumental, como una colección de “*efectos en sí*”, ya que hace abstracción de las causas, es decir acontecimientos que en todos los tiempos podían surtir efecto.

Cuando esta consideración del pasado domina sobre las otras dos, anticuaria y

crítica, el pasado sufre<sup>91</sup>.

Hay en este texto una indicación de Nietzsche que apunta a las consecuencias en la vida, sobretodo a la vida creadora. Si la historia monumental es el centro de los estudios históricos y más aún es tomada y usada por aquellos que no crean. Se impide la creación por que existe la convicción que lo grande - existe ya. Aunque, anuncia Nietzsche en realidad son tan extraños a la grandeza ya existente como a la que se está formando.

La historia monumental tiene a su favor el instinto adivinatorio.

Por otro lado, la historia le pertenece al que conserva y venera, al que con fidelidad y amor vuelve sus miradas hacia el lugar de donde viene, donde se ha formado. Y este sentimiento de piedad (amor y fidelidad) paga una deuda de reconocimiento que ha contraído para con su existencia.

Este hombre anticuario es lo que podemos entender nosotros como la memoria ligada a la identidad. O un cierto conservadurismo. Ya que se pretenden conservar las condiciones bajo las cuales ha nacido para los que vengan después que él. Hay un propósito de dejar a la posteridad lo que ha sido bueno para uno. La historia de su villa se convierte en su propia historia.

Todos los elementos pecuniarios de este pasado recortado espacialmente, ligado indisolublemente a un territorio, una raza, una nación, suponen una especie de crónica ilustrada de la propia juventud, y en todo esto el hombre anticuario se encuentra a sí mismo y encuentra su fuerza.

Este sentido de veneración histórica y anticuaria alcanza su valor supremo cuando se extiende bajo las condiciones modestas y aún precarias en que se desliza la vida de un hombre o de un pueblo, un sentimiento vivo de alegría y satisfacción.

Nietzsche encuentra, en este punto de vista anticuario, el verdadero sentido histórico de su época, en este sentimiento de felicidad que se experimenta al no sentirse nacido ni de lo arbitrario, ni del azar, sino de un pasado lo que justificaría en cierta

---

<sup>91</sup> Cf. Nietzsche (1945), p. 22. “El pasado sufre” es una conclusión de Nietzsche para referir al problema de la historia en su relación al tiempo. En esta perspectiva el defiende la tesis de que es



medida la existencia.

El peligro que encierra este punto de vista histórico anticuario es que siempre está limitado a un horizonte muy estrecho. *“Todo lo que es antiguo, todo lo que pertenece al pasado y que está dentro del horizonte termina por ser considerado igualmente venerable (...) todo lo que es nuevo es rechazado y combatido”*. (Nietzsche 1945, p. 27).

Así cuando el sentido histórico momifica el presente, la piedad nos seca, el hábito pedantesco adquirido se prolonga y gira, lleno de egoísmo y suficiencia en el mismo círculo.

Por último es necesario para el hombre añadir a estas dos maneras de considerar el pasado, una tercera manera *crítica*, y ponerla al servicio de la vida.

La perspectiva *crítica* es típica del hombre que sufre y necesita consuelo. Esto se lleva a cabo juzgando al pasado y condenándolo.

*“Para poder vivir, el hombre debe poseer la fuerza de romper un pasado y aniquilarle, y es preciso que emplee esta fuerza de cuando en cuando”*. (Nietzsche 1945, p. 29)

La tercera forma de entender la historia lleva consigo el sello nietzscheano de la “fuerza del olvido”. Pero es un olvido que se alcanza a la manera de una decisión a la que se ha llegado producto de un juicio crítico al pasado.

Como quien juzga es la vida, su fallo es siempre injusto. Ya que vivir y ser injustos es lo mismo para este autor. Sin embargo sucede que esta misma vida que tiene necesidad de olvido, exige la paralización momentánea de este olvido. Entonces se trata de dar cuenta de cuán injusta es la existencia de una cosa, por ejemplo de un privilegio, de una casta, de una dinastía; de darse cuenta de hasta qué punto estas cosas merecen desaparecer. Se trata de considerar al pasado bajo un ángulo crítico, atacando sus raíces con cuchillo, atropellando despiadadamente todos los respetos.

Sin embargo, el peligro de esta perspectiva histórica, consiste en caer en un engaño pues no es posible desprenderse completamente de la cadena. Si condenamos estos

---

mejor dejar a los muertos enterrar a los vivos.

extravíos- advierte nietzsche- creyendo que nos hemos desecho de ellos, no por eso suprimimos el hecho de que de ellos traemos nuestro origen.

Llegamos así a un conflicto entre la naturaleza transmitida y heredada y el conocimiento, o a la lucha de una nueva disciplina severa contra la que ha sido adquirida por la herencia y la educación desde la más tierna edad.

Implantamos en nosotros un nuevo hábito, una segunda naturaleza, y la primera se deseca y cae.

El consuelo para los que luchan y se sirven de esta historia es que la primera naturaleza fue ella también, en otro tiempo, una segunda naturaleza, y que toda segunda naturaleza victoriosa se convierte en una primera naturaleza.

Este, para Ricoeur, ha sido a la vez un alegato anti-historicista como anti-moderno.

Nietzsche caracteriza a la historia como la ciencia del devenir universal.

*“El hombre moderno, en fin de cuentas, arrastra consigo una enorme masa de guijarros, los guijarros del indigesto saber, que, en ocasiones hacen en sus tripas un ruido sordo, como dice la fábula. Este ruido deja adivinar la cualidad más original del hombre moderno: es una singular antinomia entre un ser íntimo al cual no corresponde un ser exterior y viceversa”. (Nietzsche 1945, p. 32)*

Separación, según Nietzsche, que no hay en los antiguos y que en el hombre moderno toma la forma de “intimidad”: una especie de mundo interior, caótico en el que permanece oculto el saber del hombre.

## **5. Perspectiva política: *Hanna Arendt, el poder de la promesa.***

Antes de iniciar los aportes que en Hanna Arendt, hemos elegido a propósito de los usos políticos de la memoria, tenemos que asumir otra relación intensamente verificada en nuestros días y esto es la relación *memoria/justicia*. Para esta posibilidad vaya un breve análisis de la *justicia* en Aristóteles, toda vez que hemos situado a Arendt como heredera de las concepciones aristotélicas en este sentido.

Para Aristóteles la política es la más alta de las ciencias que se ocupa del Bien y de lo Justo.<sup>92</sup>

Aristóteles establece que *la justicia es una cualidad de tipo moral que obliga a los hombres a practicar cosas justas y que es causa de que se hagan y de que se quieran hacer.*

Es ya completamente conocida la clasificación que hace de las facultades del Alma y de las ciencias que de ella se desprenden. De este modo ubica a la Política como una ciencia humana que está vinculada a las facultades intelectuales del hombre, de igual manera concebimos hoy a la política aun cuando no todos estemos de acuerdo en que es una ciencia. Para el hombre común de la modernidad, agreguémosle del hombre del tercer mundo, latinoamericano, la Política constituye un objeto de prejuicio en que la *corrupción* y la *guerra* constituyen el centro de, la actividad política, cuestión que no sería del todo falso pues todo prejuicio fue alguna vez un juicio válido<sup>93</sup>. Así tenemos a muchos intelectuales de la Política tratando de describir alguna actividad humana que sea política más allá del ejercicio democrático moderno constituido el voto y elección de algunas autoridades. También la Ética está hoy puesta en tela de juicio, sobretodo considerando la violencia con que el hombre moderno, ayer el ciudadano responsable, ha tratado al planeta y a sus semejantes el último siglo.

Aristóteles trata en sus textos a la Ética como una parte de la Política. Hoy, estaríamos seguramente en desacuerdo, los hombres comunes y corrientes, pensaríamos que la Ética es algo que falta a la Política.

En la Gran Moral dirá el maestro de los peripatéticos pues que la moral sólo puede formar parte de la política<sup>94</sup>. La facultad social y política es la facultad mejor en el hombre y por consiguiente su fin es el bien por excelencia. Es preciso considerar en este punto que Aristóteles distingue la Idea del Bien del Bien efectivo y real. La Idea del Bien es cierta cosa separada, que subsiste por sí aisladamente, mientras que el

---

<sup>92</sup> Cf. Aristóteles (1950), p. 58

<sup>93</sup> Cf. Arendt (1997), p. 53: “Uno de los motivos de la eficacia y peligrosidad de los prejuicios es que siempre ocultan un pedazo del pasado”.

<sup>94</sup> Cf. Aristóteles (1950), p. 403.

bien común y real se encuentra en todo lo que existe. Lo que indaga la política es el bien relativo a nosotros mismos. Por tanto podemos entender en este punto que si la Justicia es una cualidad moral, y que por tanto forma parte de la política que busca el bien común y real, entonces la Justicia no se puede entender como un imperativo trascendente sino como un conjunto de relaciones entre momentos teóricos y prácticos tales como la Virtud, la Justicia, la Ley, la Moral, La Igualdad. Para ello, la propuesta es examinar desde una Ética de Fines como ésta<sup>95</sup>, de qué modo se articulan estas condiciones de lo justo e injusto en la vida práctica en la cual la Justicia **se da siempre en relación a los otros**.

Hemos afirmado que la Ética de Aristóteles es una ética de fines. A este propósito destacan las clasificaciones de Éticas propuesta por Adela Cortina en la cual postula esta tesis, es decir es una ética que trata de investigar en qué consisten el perfeccionamiento y la plenitud humanas. El fin de este tipo de ética es objetivo, independiente del deseo fáctico de cada sujeto, porque la ética no se basa aquí en la psicología sino en la *naturaleza humana metafísicamente considerada*.<sup>96</sup>

A la imprevisibilidad derivadas de las intermitencias del corazón, y de la complejidad de las cadenas de consecuencias de nuestros actos, la promesa opone la facultad de dominar el futuro como si se tratase del presente.<sup>97</sup> Esta capacidad se inscribe en el presente a la manera de pactos y de los tratados que consisten en promesas que son declaradas como inviolables. Según Ricoeur, es en este punto que Arendt se acerca de Nietzsche de la *Genealogía de la moral*, donde la promesa se anuncia como “memoria de la voluntad”, conquistada sobre la pereza del olvido.

Al contrario del perdón, tema vinculado a la religiosidad, Arendt<sup>98</sup> señala que el poder de estabilización inherente a la facultad de hacer promesas ha sido

---

<sup>95</sup> Cf. Cortina (2000), p. 46.

<sup>96</sup> Cf. Cortina (2000), p. 48.

<sup>97</sup> Cf. Ricoeur (2004), p. 624.

<sup>98</sup> Cf. Arendt (1993), p. 257: “...el código deducido de las facultades de perdonar y de prometer, se basa en experiencias que nadie puede tener consigo mismo, sino que por el contrario, se basan en la presencia de los demás”.

conocido a lo largo de nuestra tradición. “*Lo encontramos en el sistema legal romano, en la inviolabilidad de acuerdos y tratados (pacta sunt servanda); o cabe ver a su descubridor en Abraham, el hombre de Ur, cuya historia, tal como la cuenta la Biblia, muestra tal apasionamiento en pactar alianzas que parece haber salido de su país con el único fin de comprobar el poder de la mutua promesa en el desierto del mundo, hasta que finalmente el propio Dios aceptó una Alianza con él.*” (Arendt 1993, p. 34)

Según la autora es la gran variedad de teorías de contrato desde la época romana la que atestigua que el poder de hacer promesas ha ocupado el centro del pensamiento político durante siglos.

En el poder de hacer promesas hemos visto una posibilidad política de la memoria, en tanto relación dialéctica con el tiempo, que nos posibilita los análisis ontológicos del segundo capítulo. En este caso la memoria es utilizada con el fin de cumplir en el presente las promesas que se han hecho en el pasado para impactar al futuro.

Por otro lado, el concepto de *pluralidad*<sup>99</sup> que está a la base del hacer promesas- ya que sólo se promete a otro- es el escenario político de la memoria. Arendt no habla de memoria colectiva, no hay en ella esta pregunta por el sujeto de atribución de la memoria, es decir si el sujeto es individual o colectivo. Su interés principal, como ha declarado abiertamente, es la política, y por tanto, según sus propias conceptualizaciones, la *pluralidad*. Afirmar la autora que la no-predicción que disipa el acto de prometer es de doble naturaleza: surge simultáneamente de “la oscuridad del corazón humano”, o sea, del hecho que los hombres nunca pueden garantizar hoy quiénes serán mañana, y de la imposibilidad de pronosticar las consecuencias de un acto en una comunidad de iguales en la que todo el mundo tiene la misma capacidad para actuar. La imposibilidad de seguir siendo los únicos dueños de lo que hacen, de conocer sus consecuencias y confiar en el futuro es el precio que les exige a los hombres la **pluralidad** y la realidad, por el júbilo de habitar junto con otros un mundo cuya realidad está garantizada para cada uno por la presencia de

---

<sup>99</sup> Pluralidad es una de las condiciones humanas que corresponde a la actividad humana de la acción. Se entiende pluralidad como el hecho de que los hombres, no el hombre, vivan en la Tierra y

todos.

De tal manera que la función de la facultad de prometer es dominar esta doble oscuridad de los asuntos humanos y, se presenta como la única alternativa a un dominio que confía en ser dueño de uno mismo y gobernar a los demás; corresponde exactamente a la existencia de una libertad que se concedió bajo la condición de no-soberanía. Sin embargo, arendt es enfática en señalar como peligro y ventaja, inherente a todos los cuerpos políticos que confían en contratos y tratados, ella radica en que, a diferencia de los que se atienen al gobierno y la soberanía, dejan tal como son el carácter de no-predicción de los asuntos humanos y la desconfianza de los hombres, usándolos simplemente como el expediente, por decirlo así, en el que se arrojan ciertas islas de predicción y se levantan ciertos hitos de confianza. *“En el momento en que las promesas pierden su carácter de aisladas islas de seguridad en un océano de inseguridad, es decir, cuando esta facultad se usa mal para cubrir todo el terreno del futuro y formar una senda segura en todas direcciones, pierden su poder vinculante y, así, toda la empresa resulta contraproducente.”* (Arendt 1993, p. 263).

Ya mencionado el poder que se genera cuando las personas se reúnen y “actúan de común acuerdo”, poder que desaparece en cuanto se dispersan, la fuerza del contrato o de la mutua promesa es la fuerza que las mantiene unidas, a diferencia del espacio de aparición en que se agrupan y el poder que mantiene en existencia este espacio público. Inclusive la soberanía, que es siempre espuria si la reclama una entidad aislada, sea la individual de una persona o la colectiva de una nación, asume una cierta realidad limitada en el caso de muchos hombres recíprocamente vinculados por promesas. De lo que se entiende a su vez que la soberanía reside en la resultante y limitada independencia de la imposibilidad de calcular el futuro, y sus límites son los mismos que los inherentes a la propia facultad de hacer y mantener las promesas. La soberanía de un grupo de gente que se mantiene unido, no por una voluntad idéntica que de algún modo mágico les inspire, sino por un acordado propósito para el que sólo son válidas y vinculantes las promesas, muestra

---

habiten en el mundo. Cf. Arendt (1993), p. 22.

claramente su indiscutible superioridad sobre los que son completamente libres, sin sujeción a ninguna promesa y carentes de un propósito. Esta superioridad deriva de la capacidad para disponer del futuro como si fuera el presente, es decir, la enorme y en verdad milagrosa ampliación de la propia dimensión en la que el poder puede ser efectivo. En este punto Arendt ha vuelto la mirada sobre Nietzsche, al cual supone una extraordinaria sensibilidad para los fenómenos morales, y quien a pesar de su prejuicio moderno de considerar el origen de todo poder en la voluntad de poder del individuo aislado, vio en la facultad de las promesas (la “memoria de la voluntad”, como la llamó) la distinción misma que deslinda la vida humana de la animal. Nietzsche habría hecho la conexión entre la soberanía humana y la facultad de hacer promesas, que le llevó a una singular percepción sobre la relación entre el orgullo y la conciencia humanos. Por desgracia, dice Arendt, ambas percepciones no estaban relacionadas con su principal concepto, la “voluntad de poder”, y de ahí que con frecuencia las pasan por alto incluso los estudiosos de Nietzsche<sup>100</sup>.

*“En la medida en que la moralidad es más que la suma total de mores, de costumbres y modelos de conducta solidificados a lo largo de la tradición y válidos en el terreno de los acuerdos, costumbres y modelos que cambian con el tiempo, no tiene, al menos políticamente, más soporte que la buena voluntad para oponerse a los enormes riesgos de la acción mediante la aptitud de perdonar y ser perdonado, de hacer promesas y mantenerlas” (Arendt 1993, p. 265).*

Estos preceptos morales no vienen desde el exterior sino que surgen directamente de la voluntad de vivir junto a otros la manera de actuar y de hablar, y se constituyen en mecanismos de control contruidos en la propia facultad para comenzar nuevos e interminables procesos, es decir en la condición de la *natalidad*. Puesto que sin la acción y el discurso, sin la articulación de la natalidad, estaríamos condenados a girar para siempre en el repetido ciclo del llegar a ser, sin la facultad para deshacer lo que hemos hecho y controlar al menos parcialmente los procesos que hemos desencadenado, seríamos las víctimas de una automática necesidad con todos los signos de las leyes inexorables que, según las ciencias naturales anteriores a nuestra

---

<sup>100</sup> Cf. Arendt (1993), p. 264.

época, se suponía que constituían las características sobresalientes de los procesos naturales. Arendt ha visto que para los seres mortales esta fatalidad natural, aunque gira alrededor de sí misma y puede ser eterna, únicamente puede significar predestinación. Si fuera cierto que la fatalidad es la marca inalienable de los procesos históricos, sería igualmente cierto que todo lo que se hace en la historia está predestinado.

Dejados sin control, los asuntos humanos no pueden más que seguir la ley de la mortalidad, que es la más cierta y la única digna de confianza de una vida que transcurre entre el nacimiento y la muerte. La facultad de la acción es la que se interfiere en esta ley, ya que interrumpe el inexorable curso automático de la vida cotidiana, que a su vez, como vimos, se interfería e interrumpía el ciclo del proceso de la vida biológica. El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría inevitablemente a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar algo nuevo, facultad que es inherente a la acción a manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar. De la misma manera que, desde el punto de vista de la naturaleza, el movimiento rectilíneo del lapso de vida del hombre comprendido entre el nacimiento y la muerte parece una peculiar desviación de la común y natural norma del movimiento cíclico, también la acción, considerada desde el punto de vista de los procesos automáticos que parecen determinar el curso del mundo, semeja un milagro. En el lenguaje de la ciencia natural, es la “infinita improbabilidad lo que se da regularmente”. De hecho, la acción es la única facultad humana de hacer milagros, como Jesús de Nazaret, cuya confianza de esta facultad puede compararse por su originalidad sin precedente con la de Sócrates en lo que respecta a las posibilidades del pensamiento), debió de conocer muy bien al comparar el poder de perdonar con el más general de realizar milagros, poniendo ambos al mismo nivel y al alcance del hombre.

El milagro que salva al mundo, a la esfera de los asuntos humanos, de su ruina normal y “natural” es en último término el hecho de la natalidad, en el que se enraíza ontológicamente la facultad de la acción. Dicho con otras palabras, el



nacimiento de nuevos hombres y un nuevo comienzo es la acción emprendida por los humanos por el hecho de haber nacido. Sólo la plena experiencia de esta capacidad puede conferir a los asuntos humanos fe y esperanza, dos esenciales características de la existencia humana que la antigüedad griega ignoró por completo, ignorando el mantenimiento de la fe como una virtud muy poco común y no demasiado importante y colocando a la esperanza entre los males de la ilusión en la caja de Pandora. Esta fe y esperanza en el mundo encontró tal vez su más gloriosa y sucinta expresión en las pocas palabras que en los evangelios anuncian la gran alegría: “Os ha nacido hoy un Salvador”.

El milagro de la natalidad está ineludiblemente en su origen vinculado a la memoria como la capacidad de retener del pasado en presente, y pasando a través de éste, proyectado hacia el futuro.

Aunque no de una manera explícita encontramos en las indicaciones de Arendt, en el terreno de la política, las consideraciones de Heidegger de Ser y Tiempo en razón de que la temporalidad está en el presente y que éste a su vez, como Agustín lo había pensado siglos “antes” se juega dialécticamente.

De lo que en el terreno de la política la memoria, como facultad humana de hacer promesas acordándonos de ellas, ofrece un propósito de su ejercicio, la de seguir iniciando una y otra vez.

## ¿HABLA LA MEMORIA?

### A modo de Conclusión

No es momento de concluir. De manera que lo que sigue es dar cuenta de un puerto al que se llega para volver a iniciar el viaje. El puerto al que arribamos tiene dos muelles. Intentaremos concebirlos como preguntas.

En primer lugar, es preciso interrogar el orden de esta tesis que bajo el pretexto de una pregunta sobre un hecho “social”, el ámbito o territorio que enmarca el inicio: la salud mental y los derechos humanos, y que por otro lado pretende responder a un ámbito filosófico tal como la ética y la filosofía política, despliega tres capítulos que en orden lineal son epistemología, ontología y política.

De tal manera que nos obliga la promesa que contiene el título a concluir en beneficio de esos dos territorios: la memoria vinculada al contexto socio-histórico, es decir el territorio que hemos demarcado como “salud mental y derechos humanos”, y la memoria estudiada por la filosofía para aclarar los conceptos e ideas a la base de toda comprensión de sí misma.

En el ámbito-teórico “salud mental y derechos humanos” la memoria se ha vuelto de pronto un culto hacia el pasado, cuando la encontramos bajo la forma de abuso obsesivo en el *deber de memoria*. Deseo de “deber” que aunque no carece de legitimidad, coexiste con la tendencia a pensar que la memoria y las imágenes que ella proyecta son lo mismo. En este sentido el estudio de Paul Ricoeur parecería suficiente para mostrar que memoria e imaginación se separan sutilmente justo en el punto en que el tiempo entra al juego a *su tiempo*. Somos herederos de los planteamientos platónicos sobre *eikòn* y *typos*, impronta e imagen cuya cercanía es habitual y obligada en nuestros días. Ello nos sume en uno de los riesgos más grandes de la memoria, las trampas que le tiende a ésta la imaginación. Para Ricoeur este riesgo se traduce en que la memoria abandona su pretensión de fidelidad abandonándose a la irrealidad.

Hemos hecho un recorrido epistemológico a partir de las preguntas: ¿Qué se

recuerda? y ¿cómo? Esto nos ha mostrado la diferencia entre la memoria, como memoria pura, y la rememoración, como trabajo de memoria. División que se encuentra de distintas formas en los autores revisados en el capítulo 1. Iniciando con Platón y su defensa de la memoria como cualidad relacionada a la sensibilidad. Encontramos en el filósofo griego los antecedentes de las tesis agustinianas del tiempo y la memoria. Aristóteles insiste en destacar, en cambio, el proceso de rememoración, como reminiscencia, incitando a la discusión acerca del tiempo aliado absoluto de la memoria, sin el cual ésta no tiene posibilidad de ser. Bergson localiza la memoria como punto de contacto entre espíritu y materia, convirtiéndose en un importante antecedente para la visión sociológica de la memoria. Nuestra actual visión de la memoria ya sea desde la psicología, la neuropsicología, la sociología, la historia contiene además de campos de aplicación u objetos de estudios distintos, consideraciones epistemológicas que guardan relación con las tradiciones filosófica a la base.

Específicamente en el campo llamado “salud mental”, la memoria estará ligada a procesos menores de inteligencia que sufren los rigores del deterioro físico. Es decir, concurren a esta visión los planteamientos aristotélicos que darán pie a todas las investigaciones de las neurociencias en este campo. Podríamos agregar un subcampo de la salud mental, la psicoterapia, que como bien sabemos es disímil en su teoría y técnica. El abordaje psicoterapéutico, no necesariamente desde el psicoanálisis, tiende a ver la memoria de un sujeto a la luz de la *patología*, el olvido, los errores de la *eikòn*, son fallas de la memoria. Por tanto es indiscutible que las intervenciones irán en beneficio de su “recuperación”. El debate en este contexto es difícil por las tremendas diferencias epistemológicas a la base. La hegemonía de la “conciencia” marcará las visiones que hoy día tiene el movimiento de la Salud Mental en el territorio de la memoria personal o individual.

El capítulo 3, a su vez, ofrece las claves para un debate adecuado acerca de la memoria ya que nos da derecho a pensar que es posible problematizar el constructo *memoria histórica*, que tiende a confundir esos dos registros del pasado que son la

memoria y la historia. El enfrentamiento de ambos registros, ha dado como resultado la idea que la memoria histórica está más cercana a la “verdad” de la historia que ella misma. Y los defensores de la historia piensan que su cientificidad está por encima de toda experiencia colectiva de hacer memoria. Tanto Ricoeur como Halbwachs parecen ser defensores de una tercera visión entre ambas. Primeramente aclaremos que ninguno utiliza el término memoria histórica, salvedad hecha por Halbwachs, justamente con el propósito de criticarla. La necesidad que por un lado tiene la historia de los relatos y testimonios que ofrece la memoria colectiva o las memorias personales, y así mismo la necesidad que la propia memoria tiene de elevarse a la participación de la historia por vía de la escritura. En definitiva los debates que insisten en la incompatibilidad de ambos registros se asientan en diferencias ideológicas más que en argumentos sólidamente filosóficos. Ni siquiera Nietzsche desestima la historia y su análisis es más bien un aguijón a la sociedad moderna que a la ciencia histórica como tal.

Por otro lado, lo que llamamos social o colectivo, podemos denominarlo como político, en el sentido de Hanna Arendt, que justamente ha alegado que el verdadero sentido de lo político ha sido trastocado por lo que hoy entendemos como social. De esta manera, entendemos el uso de la memoria sólo en estricta relación con el otro y en el plano del lenguaje. Ello nos obliga a reconocer que el uso de la memoria, su ejercicio, es político pues se da en la relación entre los hombres, y se expresa en el lenguaje, a través del habla.

El sujeto al cual se atribuye la memoria, personal o colectivo, pertenece a otra discusión. Remite a la vieja reyerta de los campos de dominio de las ciencias sociales. Hemos revisado someramente en ese sentido las perspectivas que de uno u otro modo sitúan a la sociedad (Halbwachs), a la conciencia (Bergson), al alma humana (Agustín), a la pluralidad (Arendt), al instinto (Nietzsche), al lenguaje (Heidegger, Ricoeur) como esos universos conceptuales en los que se puede visualizar un sujeto de atribución para la memoria. La confusión entre sujetos de atribución de la memoria parece dividir los intereses de quienes usan la memoria

como bastión de lucha ideológica. Aunque entendemos, situados en el plano de memoria epistemológica y ontológica que podemos dar a ésta distinta valoración según la combinación de ambas dimensiones que no se dan nunca apartadas en la realidad. Así un solo acto de rememoración política (o memoria colectiva), como puede ser la conmemoración de una fecha, porta la marca de una pregunta epistemológica, de una pregunta ontológica, y de una pregunta política. ¿Qué recordamos, cómo lo hacemos, quienes y para qué? Un solo acto lleva todas esas posibilidades de interrogaciones, por tanto estamos fuera de la discusión sobre la pertinencia que tiene para una persona o para una sociedad recordar determinados hechos. Lo que es claro es que los hombres recuerdan, que lo hacen de ciertas maneras históricas y culturales y con un cierto propósito. Es una tarea de la filosofía entonces ofrecer ámbitos de comprensión para la memoria. Esperamos que este trabajo haya contribuido en algo a esa aspiración.

Pero alguien debería sospechar que está ausente-presente la noción de *inconsciente* que el psicoanálisis puede aportar a este debate. Esa es la razón por la cual intencionadamente hemos dejado fuera el discurso psicoanalítico en esta ocasión, a pesar que Ricoeur mismo le dedica bastante atención en su libro sobre *la memoria, la historia y el olvido*. Ha debido ser así por nuestro sesgo psicoanalítico. Ricoeur toma de Freud recuerdo y repetición, y duelo y melancolía para ilustrar la memoria patologizada como memoria impedida, es decir ha tomado al psicoanálisis desde su perspectiva psicopatológica. No compartimos esta visión y al contrario pensamos con Freud que *el Psicoanálisis* a través del descubrimiento de las *actividades anímicas inconscientes* debería obligar a la filosofía a tomar partido<sup>101</sup>.

Nosotros en cambio, preferiríamos la postura ontológica del psicoanálisis lacaniano. Aunque no parezca lo más sensato, es justamente la memoria ontológica la que nos puede permitir esta deriva. Lacan considera el estudio de Heidegger durante gran

---

<sup>101</sup> Cf. Freud (1972), p. 1857: “Los filósofos se han ocupado repetidamente del problema de lo inconsciente, pero adoptando (...) una de las dos posiciones siguientes: o han considerado lo inconsciente como algo místico, inaprensible, e indemostrable, cuya relación con lo anímico permaneció en la oscuridad, o han identificado lo psíquico con lo consciente, deduciendo luego de esta

parte de su obra, la que consiste en una lectura de Freud bajo la tesis *el inconsciente se estructura como un lenguaje*<sup>102</sup>.

Luego de estas divagaciones esta es la pregunta que nos ha quedado: ¿habla la memoria? Ricoeur nos ha indicado que memoria, historia y olvido son tres registros del pasado que experimentamos en el presente. Queda para una futura investigación averiguar si “habla” la memoria, suponiendo de antemano que una manera de esa habla se expresa a través del registro histórico, y también a través del olvido. En cuyo caso habría que rescatar la visión platónica de la reminiscencia, que indica que el alma sabe hasta que un nuevo inicio ocurre y el olvido posibilita otra vez una vida en particular. Pero bueno este será un nuevo asunto. Por ahora nos quedamos con la memoria según la visión con que Agustín ya tantos años ha dio de lleno en el asunto del tiempo al considerar la dialéctica del triple presente. De lo que la memoria quedaría así: como uno de los tres registros del pasado, y a su vez como una de las tres formas del presente (presente-pasado).

---

*definición que algo que era inconsciente no podía ser psíquico, ni por tanto, objeto de la Psicología.”*

<sup>102</sup> Cf. Lacan (1988), p. 249: “El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo ya está escrita en otra parte. A saber: en los monumentos (...), en los documentos (...), en la evolución semántica (...), en la tradición (...) en los rastros que conservan inevitablemente las distorsiones.”

## **BIBLIOGRAFÍA**

### **1. ARISTÓTELES**

- Los tres tratados de la ética. La gran moral; Moral a Nicómaco; Moral a Eudemo. El ateneo. Argentina. 1950.
- Parva Naturalia. De memoria et reminiscentia. Alianza Editorial. Madrid. 1993.

### **2. AGUSTIN**

- Confesiones. Editorial Aguilar, 1941.
- Confesiones. Traducción de Eugenio de Zeballos. Editorial Iberia. Barcelona. 1964

### **3. ARENDT**

- Que es la política. Paidós. España. 1997.
- La Condición Humana.. Paidós. España. 2003.

### **4. BERGSON**

- Materia y Memoria. Librería Victoriano Suárez. Madrid. 1900.

### **5. CANDAU**

- ▣ Antropología de la Memoria. Nueva Visión. Buenos Aires. 2002.

## **6. CORNFORD**

- La teoría platónica del conocimiento. Paidós. Buenos Aires. 1968.

## **7. EDELMAN**

- Apuntes sobre la Memoria Individual y colectiva. En Varios Autores. PAISAJES DEL DOLOR SENDEROS DE ESPERANZA. Polemos. 2002

## **8. FORTIN GAJARDO**

- Diccionario Filosófico. Tomo II. Ediciones Todamérica. Santiago de Chile. 1974.

## **9. FREUD**

- Obras completas. López Ballesteros. Oc. VOL II, V. Biblioteca Nueva. Madrid. 1972: Rememoración, repetición y elaboración; El múltiple interés por el psicoanálisis (1857).

## **10. HEIDEGGER**

- El ser y el tiempo. Fondo de cultura económica. México. 2000.



## 11. HUICI

- La memoria colectiva y el tiempo por Maurice Halbwachs. Traducción del francés de Maurice Halbwachs “La mémoire collective et le temps”. *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. II, 1947, pp. 3-30. 1998.

<http://www.uned.es/ca-bergara/ppropias/vhuici/mc.htm>

## 12. LACAN

- Escritos Técnicos 1. Siglo XXI. Argentina. 1987.

## 13. LYTHGOE

- “Consideraciones sobre la relación historia y memoria en Paul Ricoeur”. *Revista de Filosofía*. Vol. LX. Universidad de Chile. 2004.

## 14. NIETZSCHE

- De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida. Editorial Bajel. Buenos Aires. 1945. (Texto fotocopiado).
- Genealogía de la Moral. Alianza editorial. Madrid. 2004

## 15. PLATON

- Teeteto. Anthropos. 1990.
- Menón. Centro de estudios constitucionales, Madrid, 1986.
- Diálogos. Vol. V. Parménides, Teeteto, Sofista. Gredos. Madrid. 1988.
- Diálogos. Fedón o de la inmortalidad del alma. Espasa Calpe. Buenos Aires. 1939.

## 16. RICOEUR

- La memoria, la historia y el olvido. Fondo de cultura. Buenos Aires. 2004.
- Tiempo y narración. 3 Tomos. Siglo XXI. México. 1998.
- La definición de la memoria desde un punto de vista filosófico. En varios autores. ¿Por qué recordar? Granica. España. 2002. p. 24-28.

## 17. VERNANT.

- Historia de la memoria y memoria histórica En varios autores. ¿Por qué recordar? Granica. España. 2002. p. 20-24.

---

## INDICE TEMATICO

Agradecimientos	2
<b>¿POR QUÉ LA MEMORIA?</b> A modo de Introducción	4
<b>CAPÍTULO 1</b> Memoria epistemológica. ¿Qué y cómo se recuerda?	10
<b>1. Perspectiva idealista:</b> <i>Platón tras la huella de la eikòn.</i>	13
1.1 La memoria y su vínculo con la verdad	16
1.2 Sofista o la pregunta por el sofista, el ser y no ser	19
1.3 Menón y la teoría de la reminiscencia	21
1.4 Fedón, la inmortalidad del alma como paradigma de la reminiscencia.	24
<b>2. Perspectiva naturalista:</b> <i>Aristóteles piensa que la memoria es del pasado.</i>	27
<b>3. Perspectiva neoplatónica: la memoria como lugar de acceso al conocimiento de Dios en San Agustín.</b>	32
<b>4. Perspectiva espiritualista: la memoria perfecta de Henri Bergson.</b>	34

---

<b>CAPITULO 2</b>	
Memoria ontológica. ¿Se recuerda?	42
1. Perspectiva temporo-narrativa: <i>el círculo de Paul Ricoeur</i>	43
2. Perspectiva onto-temporal: <i>el ser ahí y la temporalidad en Martin Heidegger</i>	48
<b>CAPITULO 3</b>	
Memoria política. ¿Quién recuerda? ¿Para qué se recuerda?	54
1. Perspectiva hermenéutica: <i>la justa memoria de Paul Ricoeur</i>	56
1.1 Usos y abusos de la memoria	56
1.2 Memoria personal versus memoria colectiva	59
2. Perspectiva sociológica: <i>Maurice Halbwachs y la memoria colectiva.</i>	62
3. Perspectiva ética: <i>Friedrich Nietzsche, el poder del olvido.</i>	66
4. Perspectiva política: <i>Hanna Arendt, el poder de la promesa.</i>	74
<b>¿HABLA LA MEMORIA?</b>	
A modo de conclusión	82
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	87