

ARTICULOS/ARTICLES

**LA TEORÍA DE RICOEUR SOBRE EL RECONOCIMIENTO:
SUS APLICACIONES PARA LA MEMORIA Y LA HISTORIA***

**RICOEUR'S THEORY OF RECOGNITION: ITS USAGES FOR THE
MEMORY AND THE HISTORY**

Rosa E. Belvedresi
Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales
CONICET - UNLP

Resumen:

El objetivo de este trabajo es evaluar la tesis de Ricoeur sobre el reconocimiento en relación con la memoria y la historia. Frente a su afirmación de que el reconocimiento es un “milagro” sólo disponible para la memoria feliz, habremos de analizar si es posible, también, pensar en el reconocimiento para la historia. Para ello confrontaremos las teorías del propio Ricoeur sobre la memoria y el reconocimiento mostrando algunas de sus limitaciones e incongruencias. Finalmente, proponemos un análisis del concepto de “huella” que permitirá vincular historia y memoria con el objetivo de mostrar que en ambas puede darse el reconocimiento.

Palabras clave: Ricoeur; Memoria; Historia; Reconocimiento

Abstract:

The aim of this paper is to make a critical evaluation of Ricoeur's thesis about recognition in memory and history. Against Ricoeur's position that

* Versión modificada de “Las dimensiones políticas de la verdad histórica: ¿puede la historia contribuir a una memoria feliz?”, conferencia dictada en el *IV Congreso Iberoamericano sobre Paul Ricoeur “Las ciencias sociales y humanas en diálogo”* (Universidad Nacional de La Plata, agosto de 2015). Agradecemos especialmente a los referís de *Páginas de Filosofía*, cuyos comentarios permitieron mejorar este artículo, los errores u oscuridades que persistan son de nuestra exclusiva responsabilidad. Un reconocimiento especial al personal de la Biblioteca de la Facultad de Humanidades de la UNLP que nos facilitó el acceso a una versión española del texto de Ricoeur “La marca del pasado”.

recognition is a “miracle” only available for memory we shall intend to think on recognition also for history. In order to do that we will assess the own Ricoeur’s theses about memory and recognition showing some of their limitations and incongruities. Finally, we propose an analysis of the concept of “trace” that it will make possible to relate both, history and memory, to recognition.

Key words: Ricoeur; Memory; History; Recognition

Introducción

Las tesis de Paul Ricoeur sobre la memoria que presentó de manera exhaustiva en *La memoria, la historia, el olvido* en el año 2000 tuvieron un fuerte impacto en la discusión sobre el tema (Ricoeur 2004).¹ Debe decirse que los debates en torno a la memoria en sus dimensiones colectivas se habían iniciado unas décadas antes y, ya en 1992, Charles Maier había tenido una actitud crítica hacia el tema al señalar un “exceso” de memoria en la consolidación de la *Shoá* como objeto de conmemoración global (Maier 1992). Además, obras como las de P. Nora y J. Le Goff, se habían ocupado de la problemática asociada a la construcción de la memoria colectiva en relación con la preservación del patrimonio y con las prácticas sociales de conmemoración.²

Muchos de estos aportes han tenido como trasfondo el análisis de la relación entre historia y memoria. De una manera u otra, todos plantearon la pregunta acerca de si la memoria permitiría un conocimiento del pasado distinto al que provee la investigación historiográfica y, si ése fuera el caso, si nos encontraríamos frente a versiones que podrían complementarse o confrontar entre sí. Éste es uno de los núcleos a los que se dirige Ricoeur en la obra mencionada, en la cual comienza con una indagación sobre la memoria para luego considerarla en relación con la historia.³ Como él mismo lo reconoce, el análisis de la memoria estuvo ausente de sus otros textos, lo cual puede resultar sorprendente considerando su hipótesis sobre la identidad narrativa y su teoría sobre el relato histórico. Resulta claro que en sus otras obras Ricoeur estaba preocupado por discutir con las que

¹ Para el lector hispano hablante ya había sido publicado un texto que, en medida importante, resumía algunas de sus opiniones sobre la memoria (Ricoeur 1999a). Una inteligente y cuidadosa lectura de *La memoria...* puede encontrarse en White (2007).

² Véanse los clásicos trabajos de Nora (1984-1992) y Le Goff (1991).

³ Éste es casi el único tema al que se dirige la reseña de White mencionada. Para otro enfoque que permite señalar la cercanía entre la historia y la memoria en *La memoria...*, véase Lythgoe (2014, en particular 42-44).

consideraba amenazas escépticas al conocimiento histórico, representadas por el denominado “narrativismo histórico”, y que su defensa de la narración como *mímesis praxeos*, es decir, como una estructura ínsita en el mundo humano, intentaba dar respuesta al textualismo extremo que anidaría en la filosofía de un autor como H. White (Ricoeur 1995a, 1996a).⁴

En lo que sigue analizaremos la propuesta de Ricoeur sobre la memoria feliz y su relación con el reconocimiento y la historia. Intentaremos mostrar que su tesis de que la nota distintiva de la memoria es el “milagro del reconocimiento” del cual, sostiene, carece la historia, dista de estar claramente justificada. Nos proponemos, también, señalar algunas modalidades del reconocimiento que pueden darse a través de la historia. Intentaremos responder a la pregunta ¿puede la historia contribuir a una memoria feliz?, para lo cual habremos de atender a algunas de las formas del reconocimiento que pueden ser provistas por la historia.

Memoria feliz, reconocimiento... ¿y la memoria colectiva?

La “memoria feliz” es el objetivo más relevante de *La memoria...*, ya que permite vertebrar toda la obra y comprender por qué finaliza con el olvido y el perdón. Como el mismo Ricoeur lo reconoce en el epílogo: “[p]uedo decir ahora que la estrella guía de toda la fenomenología de la memoria ha sido la idea de memoria feliz” (2004, 633). Cuando se trata de memoria “feliz”, el pasado ya no nos atormenta. Ahora bien, ¿cuáles son sus notas características?

En *primer lugar*, la memoria feliz se opone a las formas de memoria desdichadas, tales como las melancólicas o patológicas. La memoria feliz sería una memoria “sana”, fundada en un trato sincero con el pasado a partir de reconocer su nota característica, es decir su *paseidad*. Mientras en los casos de la memoria melancólica o traumatizada, el recuerdo se ha investido de una carga activa (que es tanto afectiva como efectiva); en la memoria feliz, el recuerdo funciona como *signo* del pasado, de algo que ya no es y, por lo tanto, de lo que ya no puede tener una potencia activa en el presente. Las formas patológicas de la memoria están asociadas a lo que se denomina *acting out* y son

⁴ Por “narrativismo histórico” nos referimos a la autodenominada “nueva” filosofía de la historia, una corriente teórica para la cual el objeto central de la filosofía de la historia debe ser el lenguaje del historiador, con independencia de su referencia. Se considera a *Metahistoria*, publicada en inglés originalmente en 1973 (White 1992), como su obra fundacional (Ankersmit y Kellner 1995).

síntoma de una imposibilidad de parte del sujeto de recordar en sentido estricto. La persona melancólica no admite que el pasado, justamente, ha pasado y quien está traumatizado no recuerda sino que actúa.⁵

En *segundo lugar*, la memoria feliz es aquella en la que, dice Ricoeur, se da el “pequeño milagro del reconocimiento” (2004, 61, 533, 549, entre otras). A través del reconocimiento la memoria puede volver a encontrar algo ausente, que tenía antes y había perdido. Lo perdido y recuperado es el recuerdo. Ese “milagro”, que Ricoeur caracteriza como la “experiencia *princeps*” (2004, 549), no es posible para el caso de las desviaciones patológicas de la memoria ni, tampoco, para la historia. Está claro por qué en la melancolía o en la memoria traumatizada no se da el reconocimiento. En ellas no hay, en sentido estricto, pérdida del recuerdo, más bien lo contrario, el recuerdo está siempre presente, *es* presente. Lo que no queda claro, sin embargo, es por qué no ocurre el reconocimiento en la historia. Para comprender la posición de Ricoeur, hay que entender tanto su teoría del reconocimiento como elucidar los supuestos que subyacen a su teoría de la memoria.

La cuestión del reconocimiento ha sido abordada por Ricoeur en el libro *Caminos del reconocimiento* de 2004. Tomando como punto de partida el análisis del lenguaje y de los diccionarios que reflejan (y regulan) el uso del término “reconocimiento”, Ricoeur se muestra escandalizado de que no haya desarrollos de una “teoría del reconocimiento” de la envergadura de los que han habido para el conocimiento. A lo largo de tres estudios pasa revista a la función del reconocimiento como identificación de algo (que vincula con la teoría del conocimiento), para concentrarse luego en el reconocimiento de sí y llegar, finalmente, a la mediación de la alteridad para volver sobre el reconocimiento propio. Se trata de un recorrido que en parte ya había adelantado en el noveno estudio de *Sí mismo como otro* (1996b), allí decía: “el reconocimiento es una estructura del sí que se refleja en el movimiento que lleva la estima de sí hacia la solicitud, y a ésta hacia la justicia. El reconocimiento introduce la díada y la pluralidad en la constitución misma del sí. La reciprocidad en la amistad, la igualdad proporcional en la justicia, al reflejarse en la conciencia de sí mismo,

⁵ El individuo no puede lidiar con la carga afectiva del recuerdo. La noción de *acting out* ha sido extensamente desarrollada por (LaCapra 2005). Para una relación entre recuerdo y afecto distinta de la que caracteriza a las memorias desdichadas véase Assman (2003).

hacen de la estima misma de sí una figura de reconocimiento” (Ricoeur, 1996b, 327).

El reconocimiento está puesto, finalmente, bajo la égida hegeliana, según la cual existe una dimensión política del mismo que involucra la condición activa de reconocer y, a la par, la contraparte pasiva de ser reconocido. No hay un “lado” del reconocimiento sin el otro. Pero también, intentando superar a Hegel, Ricoeur busca otras características del reconocimiento en sus análisis del don y el ágape, es decir, en aquellas formas de intercambio en las que no se espera tanto reciprocidad como agradecimiento. En cualquier caso, el reconocimiento en su forma final exige una condición de alteridad, de pluralidad: debe haber al menos dos para que el reconocimiento se efectúe. Sólo bajo esa circunstancia se hace posible la mutualidad, que a Ricoeur le interesa distinguir de la simple reciprocidad. En esta última variante, el reconocimiento se inserta en una dinámica social y política, en una trama en la que interactúan instituciones, convenciones, expectativas, que organizan la vida en comunidad.⁶

El libro sobre el reconocimiento es posterior a *La memoria...* pero dado que la cuestión ya aparecía en *Sí mismo como otro* y que el reconocimiento es un elemento distintivo de la memoria “feliz”, puede suponerse cierta continuidad teórica. Notaremos, no sin sorpresa, que al abordar el reconocimiento Ricoeur apenas se ocupa de la memoria feliz y tampoco se refiere, casi, a las tesis sobre la memoria que desarrolló antes.⁷ *La memoria...* presenta un exhaustivo análisis del fenómeno mnémico estructurado en torno a las preguntas ¿quién recuerda?, ¿qué se recuerda? y ¿cómo se recuerda? (2004, 19-20). En sus respuestas Ricoeur intentará dar cuenta de la memoria individual y colectiva, y del papel de mediación entre ambas que le asigna a la historia (2004, 171). Su análisis

⁶ El libro fue recibido con elogios pero también con críticas por considerar que abarcaba más de lo que podía tratar o porque dejaba de lado algunas fuentes fundamentales para afrontar la cuestión o por su falta de unidad temática (Blanchard 2004, Carr 2007, Williams 2008). *Études Ricæriennes* le dedicó un número a la discusión de los alcances, significados y reformulaciones de la teoría del reconocimiento propuesta por Ricoeur (véase el núm. 1, vol. 2 de 2011).

⁷ En *Los caminos...*, recién en la p. 155 menciona a la “memoria feliz”. Luego en p. 170 cuando refiere a Arendt y su análisis de la memoria y la promesa, afirma: “el perdón hace de la memoria inquieta una memoria apaciguada, una memoria feliz”, parece entonces ya no vincular a la memoria feliz con el reconocimiento. Lo que sí está presente en el libro es su análisis de Bergson sobre la supervivencia de los recuerdos, que reseñamos más adelante.

de la memoria colectiva puede darnos una pista acerca de la razón por la cual el tema de la memoria casi no aparece en *Caminos...*

Si bien la relación entre memoria individual y memoria colectiva ocupa varias páginas en *La memoria...*⁸, se reconoce cierto déficit en su aproximación a la memoria colectiva, la que parece casi siempre ser considerada en analogía con la memoria individual. Ello es notable en el intento de pasar las categorías patológicas freudianas de la memoria individual a la colectiva y en las limitaciones que impone el marco fenomenológico al enfoque de esta última. Dice Ricoeur “vuelvo a la cuestión que dejamos en suspenso: saber hasta qué punto es *legítimo trasladar al plano de la memoria colectiva* y de la historia las categorías patológicas propuestas por Freud” y, aún reconociendo las dificultades para responder a la cuestión sobre quién sería el terapeuta de la comunidad, “es más importante para nuestro propósito considerar el lado de la memoria colectiva para encontrar en su nivel *el equivalente de las situaciones patológicas* con las que tienen que tratar el psicoanálisis” (2004, 107, cursivas agregadas). Ahora bien, ¿cuál es la necesidad de encontrar ese equivalente? ¿No sería posible que la memoria colectiva tenga características propias que no deriven de la memoria individual? La acción del Estado en la conformación de una cierta modalidad de la memoria colectiva unificada como memoria oficial a través de las denominadas “políticas de la memoria”, las disputas entre formaciones contrapuestas de memorias colectivas, los soportes materiales y simbólicos (calendarios escolares, monumentos, manifestaciones, etc.) que sostienen las prácticas compartidas de conmemoración no parecen derivarse de, ni tener paralelo con, la memoria individual. El análisis que Ricoeur hace de la memoria colectiva depende fundamentalmente de la problemática de la atribución (a otros de la capacidad de memoria que ejerce el yo, 2004, 171-172), lo cual le dificulta comprender tanto el carácter plural de la memoria colectiva como las prácticas sociales que la sustentan, a pesar de su preocupación por evitar un abordaje simplista.⁹

⁸ El tema es tratado varias veces en la obra y de manera específica en el capítulo 3 de la primera parte que lleva por título “Memoria personal, memoria colectiva” (2004, 125-172).

⁹ La tesis de que Ricoeur analiza la memoria colectiva en analogía con la memoria individual es desarrollada por (Barash 2010). La falta de una teoría sobre la memoria colectiva en Ricoeur también es evidente en (1995b). El modelo del “intercambio de memorias” (“hospitalidad narrativa”) está fundado en el caso personal, más allá de sus referencias a que la identidad narrativa surge del entrecruzamiento entre los relatos propios y los que sostienen otras personas, y de que existen relatos de segundo orden

Podemos sospechar que en estas deficiencias para abordar la memoria colectiva se encuentra la razón por la que la memoria sin más casi no es analizada en *Caminos...*, donde es clara la dimensión social en la que el propio Ricoeur instala el reconocimiento.

En *Caminos...*, el segundo estudio está dedicado al reconocimiento con relación a la *ipseidad*¹⁰. En ese marco, uno de sus apartados aborda el tema de la memoria, que es presentado junto a la promesa (2006, 145-173). Más allá de la referencia casi al pasar de que se ocupará, luego, de la memoria colectiva (2006, 137), el análisis del reconocimiento en este contexto no sobrepasa los límites de la memoria individual.

La memoria individual es una de las capas que constituyen el complejo entramado del reconocimiento de sí. Quien sostiene los recuerdos es aquel que se reconoce a lo largo del tiempo de su vida considerada *hacia atrás*. La ipseidad se da la mano con la paseidad: tenemos recuerdos, de los que podemos decir que son nuestros y refieren a algo anterior en lo que estuvimos involucrados. Se trata de recuerdos que nos constituyen en quienes somos. Recuerdos que pueden tener un gran significado emocional, el primer día en la escuela, el olor de una comida preferida, la pérdida (o descubrimiento o recuperación) del amor. Junto a recuerdos si se quiere triviales, como el color de una vestimenta o el número de asiento en un avión. Pero en todos estos casos quien se reconoce es el sí-mismo, en su *ipseidad*. Esos recuerdos constituyen nuestro registro biográfico. Si bien en la conformación de nuestras memorias están involucrados los otros, a través de nuestra pertenencia a distintos grupos y al uso de símbolos compartidos (como el lenguaje) son fundamentalmente los recuerdos de *cada uno* de nosotros.

La promesa, en cambio, tiene una estructura diferente. En primer lugar, por su dirección temporal. Quien efectúa una promesa sincera se compromete a ser el mismo *en el futuro* (por el sostenimiento ético de lo prometido de manera inalterable frente al paso del tiempo). Además, la promesa, en su forma típica, siempre se hace a otro distinto de sí. Ciertamente, en la promesa sincera (la única válida) nos comprometemos

que refieren a grupos de distinta envergadura. Es de notar que cuando se refiere a la diversidad de relatos que sería “reforzado por el intercambio de memorias culturales” (8) no dé cuenta de las dimensiones políticas que están en juego en las disputas memoriales con su correlato en la escritura de la historia.

¹⁰ Recuérdesse que, para Ricoeur, la identidad personal antes que simple re-identificación de lo mismo (identidad *ídem*) es una búsqueda constante de sostenerse en el tiempo (identidad *ipse*) que se constituye como identidad *narrativa*.

también con nosotros mismos, como lo muestra el clásico análisis kantiano. Pero, por ella, nos obligamos a responder a la expectativa que generamos en otro. Nos atamos a una promesa con vistas al futuro y para mantenerla, incluso en aquellos casos en los que nos han podido dispensar de cumplirla. En contraposición, la promesa que nos fue hecha nos permite imaginar que quien nos la ofrece la cumplirá en el futuro, siendo *el mismo* (amigo, amante, deudor, etc.) a lo largo del paso del tiempo. En cuanto prometemos, nos *com-prometemos*, es decir, nos ponemos en juego frente a otro, ya que la promesa supone una condición de alteridad. En contraste con esta condición de la promesa, que exige para su efectucción un contexto plural (de al menos dos agentes), el análisis de Ricoeur parece mantener a la memoria en el plano individual. En efecto, ¿cuál es el correlato, para la memoria, de la fidelidad a la palabra empeñada frente a otro que caracteriza a la promesa?

Mientras la promesa exige la existencia de un tercero y, por ende, una mínima escena social, el ser fieles a nuestros recuerdos sólo nos exige a nosotros mismos, pues somos la única autoridad para juzgarlos. Es aquí donde se tensa la vinculación que Ricoeur establece entre promesa, memoria e identidad. Porque entre promesa y memoria hay una diferencia fundamental: mientras la primera requiere del otro, para la segunda nos bastamos a nosotros mismos.¹¹ Distinta suerte corre el análisis de Arendt, que inspira a Ricoeur. Puesto que Arendt vincula la promesa con el perdón y ambos nos comprometen con otros. Resulta evidente que el tema abordado en este segundo capítulo tiene afinidad con lo que se presenta en la tercera parte del libro, donde se incorpora la dimensión social del reconocimiento. Pero no hay recuperación de esta discusión sobre la memoria al final del libro. Como señala Blanchard, Ricoeur privilegia “una explicación fenomenológica del yo [self]” como condición de las “nociones intersubjetivas tales como la memoria, la atestación y las capacidades sociales” y, al hacerlo, repite “el error común de situar la comprensión hermenéutica del yo que es, antes del momento comunicativo” (Blanchard 2007, 375).

Nos parece que Ricoeur podría haber profundizado en una mediación entre la memoria y la promesa que permitiría poner a la luz una dimensión *colectiva* para ambas. Piénsese en la constitución de una herencia, cuyo legado es una tarea asumida por los miembros de una

¹¹ Incluso aunque aceptemos las tesis de Halbwachs (2004) sobre la preeminencia de la memoria colectiva, es indiscutible la autoridad de la primera persona para el caso de los recuerdos *proprios*.

comunidad como un deber que debe sostenerse en el tiempo, es decir, como una promesa. Una composición particular de la memoria colectiva constituye un legado, una herencia, en cuanto se asume el compromiso de su mantenimiento y transmisión a las futuras generaciones. Se trata de una configuración de los recuerdos colectivos (de una comunidad) cuya fidelidad se pone a prueba tanto hacia atrás (pues se sostiene la misma herencia desde el pasado) como hacia adelante (dado que se mantendrá la misma hacia el futuro). No nos ocuparemos de esta cuestión aquí, pero resulta sin duda una dirección interesante para ahondar en el análisis ricoeuriano.¹²

Memoria, historia y huellas: el reconocimiento se acerca a la historia

En el capítulo sobre la memoria y la promesa de *Caminos...*, Ricoeur sigue el análisis bergsonian de la memoria para dar cuenta del reconocimiento. Se trata del reconocimiento *de* un recuerdo, que se ha perdido y vuelve a encontrarse: “si un recuerdo vuelve, es que yo no lo había perdido; pero si, a pesar de todo, lo vuelvo a encontrar y lo reconozco, es que su imagen había sobrevivido” y: “reconocer un recuerdo es reencontrarlo” (2006, 162 y 163, respectivamente). El reconocimiento cumple una función central en la identificación de la *paseidad* del pasado distinguiendo entre una impresión actual y, por ende, novedosa, y la rememoración de otra, pasada. Así, Ricoeur cita a Bergson: “el acto concreto por el que volvemos a aprehender el pasado en el presente es el *reconocimiento*” (Bergson, citado por Ricoeur en 2006, 162). Como la memoria, el reconocimiento lleva en sí la marca de lo anterior, si algo vuelve es porque ya estuvo allí.

Ahora bien, para entender cómo puede efectuarse el reconocimiento hay que prestar atención a dos conceptos con los que Ricoeur lo enlaza: la huella y el olvido. En *La memoria...*, en el apartado 3 de “La condición histórica”, titulado, justamente, “El olvido” afirma Ricoeur: “la problemática del olvido [... se ubica] en el polo opuesto a este pequeño milagro de memoria feliz *constituida por el reconocimiento actual del recuerdo pasado*” (2004, 533, cursivas agregadas). En el contexto de su análisis del olvido, Ricoeur nos da algunos indicios de cómo funciona el reconocimiento y, más aún, sobre qué tipo de memoria puede efectuarse. En *Caminos...*, trae la cita de Agustín: “se había

¹² La cuestión de la herencia es presentada por Ricoeur en la tercera parte de (1999b) cuando ubica al pasado en el “movimiento de la temporalidad”, es decir, en relación con el futuro (178-185).

perdido ese objeto, es verdad, para los ojos, pero se conservaba en la memoria" (Agustín, Confesiones, X, 18,27 citado por Ricoeur en 2006, 155). El objeto perdido es el recuerdo, que se conserva en la memoria de modo latente. En tal condición el recuerdo es impotente, pues no podemos percibirlo en nuestra conciencia. Este recuerdo es afectado por lo que Ricoeur denominó en *La memoria...* el "olvido de reserva", que es reversible. Ese recuerdo estaría disponible aun cuando no nos resulte accesible sin un cierto esfuerzo para recuperarlo. En un análisis que va en paralelo tanto en *Caminos...*, como en *La memoria...*, identifica esta recuperación del recuerdo como "reconocimiento": "aquí, encontrar es reencontrar, y reencontrar es reconocer, y reconocer es aprobar, por tanto juzgar que la cosa reencontrada es, sin duda, la misma que la cosa buscada y, por tanto, tenida después por olvidada" (2006, 155). El recuerdo *ha sobrevivido* a la amenaza de su destrucción. Que ese recuerdo no se haya perdido de manera definitiva, como en el caso del olvido producido por los daños neuronales, es la condición de posibilidad del reconocimiento. Para que el reconocimiento sea posible, debe admitirse "la persistencia de la impresión originaria", la "supervivencia" de la que hablaba Bergson: "queda por remontar desde el hecho del reconocimiento a la presunción de la supervivencia" (2006, 163), y: "¿qué experiencias pueden considerarse como confirmaciones de la hipótesis de la supervivencia de las impresiones-afecciones más allá de su manifestación? La experiencia *princeps* es, a este respecto, la del reconocimiento" (2004, 549). Queda clara entonces la supremacía del reconocimiento frente al olvido, cuando éste es reversible.

¿La persistencia de qué tipo de huella hace posible recuperar un recuerdo? En *La memoria...*, Ricoeur distingue tres tipos de huellas: la escrita (documental), la huella cerebral, "de la que hablan las neurociencias" y la huella psíquica, "que se puede llamar también impresión en vez de impronta, impresión en el sentido de afección, dejada en nosotros por un acontecimiento que marca o, como suele decirse, deja huellas" (2006, 534). Mientras las marcas documental y cortical son "exteriores", la huella psíquica "consiste en la persistencia de las impresiones primeras en cuanto pasividades: un acontecimiento nos ha afectado, impresionado, y la marca afectiva permanece en nuestro espíritu" (2006, 547).

En el tomo 3 de *Tiempo y narración*, donde era evidente su preocupación por permitirle al relato histórico sostener sus credenciales referenciales, Ricoeur había presentado otra definición de huella. Allí sostendrá que: "la huella indica *aquí*, por lo tanto en el espacio, y *ahora*,

por lo tanto en el presente, el paso pasado de los vivientes; orienta la caza, la búsqueda, la investigación, la indagación. Historia es precisamente todo esto” (1996a, 808). En esa concepción de huella se funda la legitimidad de la historia por ser, justamente, “un conocimiento por huellas”. Tales huellas son en verdad los vestigios o restos que el pasado ha dejado tras de sí. De ahí que el conocimiento histórico deba “apelar, en última instancia, a la significancia de un pasado acabado que, sin embargo, permanece preservado en sus vestigios” (1996a, 808).¹³ La huella mantiene con el pasado una relación doble, la de significancia, recién indicada, y la causal, por la que ella es consecuencia o efecto de aquello que la antecedió. La huella es un “efecto-signo” de lo que ya no es. Toda huella es una marca del pasado, tanto se trate de rastros materiales (una pieza, un trozo, identificables aquí y ahora) como de marcas lingüísticas, o simbólicas en general. Como lo ha señalado Danto (1985), el lenguaje porta en sí su estructura temporal, de modo que algunas expresiones pueden officiar de “huellas” del pasado, en cuanto remiten a algo que es anterior al presente, piénsese en términos como “cicatriz” o “padre”, para no mencionar las construcciones adverbiales que enumera Ricoeur (2006, 149).

Para que se efectúe el reconocimiento hacía falta una presuposición fundamental: “fue preciso que algo permaneciese de la primera impresión para que yo me acuerde ahora” (2006, 162). Eso que permanece corresponde a lo que Ricoeur denomina una huella *psíquica* (2004, 547, ya citada). Podemos identificar una de las condiciones para que el reconocimiento pueda realizarse: la impresión originaria debe persistir en nuestro espíritu, como recuerdo, como “huella psíquica”, pero oculta por el olvido de reserva. El milagro de la memoria feliz es justamente el reencuentro de ese recuerdo, el desocultamiento de la huella: “lo que una vez vimos, oímos, experimentamos, aprendimos, no está perdido definitivamente, sino que sobrevive, ya que podemos recordarlo y reconocerlo” (2004, 556). Y aún cuando pueda seducir la imagen agustiniana de la memoria como “palacio”, donde se dispondrían nuestros recuerdos, Ricoeur le opone a ella: “la cadena conceptual:

¹³ Podría decirse que el análisis de la huella en (2004) viene a complementar algo que en *Tiempo y narración* era parcial, en particular por su dependencia de la idea de impronta, tal como el propio Ricoeur habrá de reconocer en (1999b). La noción de “huella” (*trace*) es de gran importancia en la reflexión que los propios historiadores hacen sobre su práctica. La definición de la historia como un “conocimiento por huellas” está tomada de M. Bloch (2001). Para una visión general del tema, en el marco de la teoría ricoeuriana véase Dosse (2016).

supervivencia igual a latencia igual a inconsciencia, igual a existencia... el devenir no significa fundamentalmente paso, sino, bajo el signo de la memoria, duración” (2004, 557). Es decir, se trata de un trabajo activo de re-encuentro con lo que ya vivimos.

Podemos proponer ahora una tipología de las huellas que complementa el análisis ricoeuriano. Cuando la huella oficia de vestigio o marca del pasado en un espacio intersubjetivo (material o simbólico), podemos hablar de huellas *históricas*, pues se trata de elementos que pueden servir de evidencia para el conocimiento histórico. Cuando, en cambio, se trata de una huella que “está en nuestra memoria”, también como un “efecto-signo” de lo que ya no es, se tratará entonces de una huella *psíquica*. Sólo sobre esta última, según Ricoeur, puede efectuarse el reconocimiento, pues sólo ella puede ser víctima (y recuperarse) del olvido de reserva.

Veamos si esa diferencia entre tipos de huellas, las que sirven para el conocimiento histórico y las que son efecto en nuestra memoria de percepciones originales, tiene que ver con la negativa de Ricoeur a que el reconocimiento pueda darse en la historia.

Cuando el reconocimiento se efectúa (re-encontramos un recuerdo aparentemente perdido) podemos decir de lo reencontrado “es él” (Ricoeur 2004, 549). Se cumple, así, una condición de “ajuste”. Ahora bien, ¿ajuste entre qué y qué? Es ahí donde queremos concentrarnos ahora, para determinar cuál es la razón por la que el reconocimiento no podría darse en la historia. Esa razón tiene que ver con que el concepto de huella que funcionó en el marco de *Tiempo y narración* ahora se ha transformado. En *La memoria...*, dirá: “viene finalmente el reconocimiento propiamente mnemónico, ordinariamente llamado reconocimiento, fuera del contexto de la percepción y sin necesario soporte de la representación: *consiste en la exacta superposición de la imagen presente al espíritu y de la huella psíquica, también llamada imagen, dejada por la impresión primera*” (2004, 550, cursivas agregadas). En el marco de la “memoria feliz”, el reconocimiento parece involucrar un ajuste entre imágenes (la que está presente al espíritu y la de la huella psíquica), no se trata de un ajuste con algo externo. De ahí la importancia de justificar aquella tesis de la supervivencia de la impresión originaria. De que se ha producido el reconocimiento es la autoridad de la primera persona quien puede justificarlo: “¿quién podría hacer tambalear, por sus sospechas dirigidas desde el exterior, la certeza vinculada a la fortuna de semejante reconocimiento, que nosotros consideramos en nuestro corazón como indubitable?” (2004, 550). Es decir, ¿quién mejor

que nosotros mismos podemos ser jueces de nuestros recuerdos y de su reconocimiento?

Este sentido del reconocimiento es deudor de un concepto de huella que no puede ser admitido por la historia. Mientras el reconocimiento en la memoria feliz requiere la huella *psíquica*, la historia se funda, tal como vimos, en otro tipo de huella, a la que hemos denominado justamente “histórica”. Se trata de un vestigio que está aquí y ahora, que demanda un trabajo de interpretación que se fija luego en la escritura del texto histórico. La huella sobre la que se basa el trabajo historiográfico nunca es resultado de una mera afección pasiva, sino de la disposición activa del historiador de obtener de ella una respuesta sobre el pasado para construir (configurar) un relato articulado sobre él. Bien lo había ya señalado Collingwood cuando criticaba la reducción de la noción de fuente a la del testimonio escrito que el historiador simplemente debía tomar, ordenar y presentar, puesto que todo el mundo presente es fuente para el historiador, es decir, puede ser considerado huella histórica.

Ambas huellas, la psíquica y la histórica, comparten su pretensión de referir al pasado. Pero la historia, para Ricoeur, intenta “corresponder de manera adecuada” al pasado que es lo que tiene “enfrente”, según dice retomando a K. Heussi en (1996a, 838). Mientras para la memoria es de capital importancia el reconocimiento, pues es el momento “cuando la imagen presente es tenida por *fiel a la afección primera, al choque del acontecimiento*” (2004, 535, cursivas agregadas), es decir la huella psíquica. Es aquí donde la vinculación entre reconocimiento y huella se hace estrecha: porque el reconocimiento sucede es que puedo confiar en que la huella psíquica corresponde a una impresión primera, en cuanto es su efecto. Ahora bien, una huella no es una copia de aquello de lo que es huella, ni tampoco su imagen, el análisis de Ricoeur parece deslizarse hacia cierta ambigüedad en el llamado “milagro del reconocimiento”. Por un lado, éste tiene que ver con la posibilidad de ganarle al olvido y recuperar un recuerdo que, así, ha sobrevivido a la amenaza de su pérdida. Pero, además, la memoria es la marca de lo ausente, siendo la fidelidad su característica fundamental. Entonces, en la memoria feliz no sólo se recupera un recuerdo, sino que se reafirma al mismo tiempo que este recuerdo se trata de algo no imaginado, pues nos permite él mismo reconocer, en el mundo, aquello que ya fue objeto de experiencia (un rostro, un espacio físico, una melodía, aunque ahora puedan estar modificados o ser inexistentes). Hay así un sentido podríamos decir *intencional* del reconocimiento por el cual ya no se trata simplemente de

recuperar un recuerdo perdido, sino de identificarlo como el efecto de una impresión primera que reconduce a un estado de cosas que lo produjo y que puede ya no estar disponible a nuestra experiencia.

El reconocimiento y la historia

Nos parece que la cuestión del reconocimiento mnémico dista de ser claramente presentada bajo la fórmula del “milagro de la memoria feliz”. En *La memoria...* Ricoeur sostiene la pretensión veritativa de la memoria (definida como fidelidad), que vale tanto para la memoria individual como para la colectiva. Esa pretensión afirma que: 1) el recuerdo tiene un referente externo a sí mismo y, 2) su fidelidad es la condición que nos permite re-conocer lo evocado. Sólo en ese caso la memoria puede ser efectivamente la huella presente de lo ausente y anterior.

El recuerdo tiene así un estatuto doble. Por un lado, remite a una economía subjetiva, una especie de esfuerzo por inventariar las huellas psíquicas de las experiencias pasadas como *nuestras*. Por otro, supone la convicción de que lo recordado ha *efectivamente* sucedido. Puede proponerse aquí un juego interesante entre los diferentes tipos de huellas, las psíquicas y las históricas (las subjetivas y las intersubjetivas). La huella psíquica nos resulta autosuficiente para confiar en ella pero, ante la duda, podemos recurrir al otro tipo de huella, la histórica. Es ella, en cuanto vestigio, la que nos puede ayudar a lograr conciencia de un olvido de reserva, ese tipo de olvido que nos deja siempre la sospecha de que había algo antes allí, donde ahora se nos aparece vacío. La conciencia que tenemos de la presencia de esa ausencia puede surgir en el reencuentro con “algo” del mundo que ya no sabemos qué era, de dónde provenía, para qué nos servía (una nota garabateada con una dirección, una melodía escuchada por accidente en la calle, por ej.), con cuya confrontación podemos recordar lo que habíamos olvidado. En este caso, el mundo exterior, a través de las huellas presentes –que hemos llamado históricas- es un indicador de que sabemos algo que hemos olvidado y nos obliga a un esfuerzo interior por recobrarlo. El recuerdo – aparentemente- perdido es recuperado y podemos re-conocerlo. En esta forma de reconocimiento se da un movimiento en un sentido que va del mundo externo a nuestro mundo interno, un estímulo que convoca al recuerdo.

Pero hay otra dirección en la que funciona el reconocimiento. Supongamos el caso de que visitamos una casa luego de un tiempo durante el cual no lo hacíamos y, al recorrerla, se nos instala la sospecha

de que algo falta o se ha modificado. Es una sospecha imprecisa, que nos obliga a volver hacia nuestros recuerdos para tratar de cotejar la impresión primera, ésta –decía Ricoeur siguiendo a Bergson- que habría sobrevivido, con la que obtenemos ahora. En este caso, no se trata de algo olvidado que se nos hace presente por un elemento del mundo, sino que buscamos un ajuste entre nuestro recuerdo y el mundo que tenemos enfrente ahora. Decimos: “aquí había un sillón” o “este cuadro no estaba ahí”. El reconocimiento ahora ya no es el recobrar el recuerdo, pues no se ha perdido, sino lograr el ajuste entre éste y un estado de cosas (ahora) existente. A partir de descubrir el des-ajuste, nos percatamos de que algo, en el mundo, ha cambiado. Este segundo sentido del reconocimiento presupone que nuestros recuerdos son fidedignos y no el fruto de la fantasía.

En una forma del reconocimiento, el recuerdo remite a una estrategia subjetiva interna que funda la experiencia temporal (la duración vivida, no el simple paso del tiempo). Es el resultado de nuestro esfuerzo por vencer al olvido y sostenernos como nosotros mismos hacia el futuro (pues somos, en medida importante, nuestros recuerdos). Ésa es la justificación de que Ricoeur dedique un capítulo a la memoria (y a la promesa) en *Caminos...* Aquí basta la huella psíquica y nuestra autoridad de primera persona. En tanto, la otra forma del reconocimiento requiere transformar a la huella psíquica en huella histórica, donde el peso estará puesto en la posibilidad de remitir nuestro recuerdo a otra cosa distinta de nosotros mismos (el objeto de la experiencia original sobre la que se fundó el recuerdo) y que ya no está.

Esta segunda acepción del reconocimiento permite admitir que la memoria funcione como una prueba, evidencia, de lo sucedido. Expresada en la forma del testimonio es un *signo* del pasado, como lo es una urna funeraria o una inscripción documental, con la particularidad de que es generada por la persona que la porta y la expresa (fijándola en el lenguaje). Al expresarse como testimonio, la memoria se transforma en huella histórica.¹⁴

De tal manera que, además, del milagro del reconocimiento (mnémico) que sólo es posible para la memoria feliz, podemos hablar de

¹⁴ No hace falta admitir un *status* preferencial para la memoria frente a otras huellas del pasado ya que puede ser objeto de crítica como cualquier evidencia empírica. Pero, a diferencia de otras huellas, la memoria expresa una particular vivencia del pasado portada por un sujeto y por ello exige un tratamiento metodológico diferente. El testimonio es analizado por Ricoeur especialmente, aunque no únicamente, en *La memoria...* (2004, 208-214).

una forma de reconocimiento para la historia, cuando ésta toma a la memoria como fuente. En este caso, la huella se reviste de ambos sentidos: psíquico e histórico. Como sucede en la novela *Todo está iluminado*, de J. Safran Foer, el recuerdo de la última sobreviviente de una aldea arrasada por los nazis es tanto huella *psíquica* de la aldea como el principio de inteligibilidad que permite ordenar la enorme multiplicidad de diminutos vestigios (huellas *históricas*) que han sido preservados.

Conclusión: Verdad histórica y reconocimiento. Hacia representaciones justas del pasado

Debe decirse que el análisis del reconocimiento y su relación con la memoria feliz en *La memoria, la historia, el olvido* y *Caminos del reconocimiento* tienen sabor a poco. En esta última obra hay una disquisición que se pretende exhaustiva sobre los distintos sentidos del reconocimiento, partiendo de sus aspectos cognitivos hasta aquellos vinculados a la identidad propia y a la vida social. Dirá en el *Preámbulo*: “¿no es cierto que pido ser reconocido precisamente en mi identidad auténtica? Y si, por fortuna, tengo la suerte de serlo, ¿no se dirige mi gratitud a aquellos que, de un modo u otro, reconocieron mi identidad al reconocerme?” (2006, 13). En lo que sigue vamos a intentar iluminar otros sentidos del reconocimiento que permitan ir más allá del reconocimiento *del* recuerdo que aparece en *La memoria...*, vinculándolos con los desarrollos de *Caminos...* Entendemos que así se podrá pensar mejor su relación con la memoria y la historia, ya no sólo con la memoria feliz, sin salirnos del marco ricoeuriano. Presentaremos dos:

1) Se habla de “reconocimiento” cuando se trata de “reconocer” un cuerpo, o sus restos, sus huesos. Probablemente se trate de una de las tareas más asociadas a la memoria reparadora: poder dar nombre y sepultura, cumpliendo un mandato ancestral. Re-nombrar allí donde antes sólo había silencio es uno de los reclamos más poderosos que se origina en la memoria de las víctimas. Pone en juego una escena colectiva puesto que volver a ponerle nombre a quien fue una vez una persona es rescatar su dignidad y re-inscribirlo en el registro social del cual formaba parte. Un NN es un no-reconocido, alguien a quien se le niega un nombre, aquella marca por la que es identificado no sólo por quienes forman parte de su cercanía (“los próximos”) sino por el Estado que estructura las condiciones en las que la vida social se lleva adelante. Por este motivo puede decirse que esta forma de reconocimiento tiene una función

política que se asocia a la memoria colectiva de los crímenes del pasado, pues re-poner el nombre a los muertos es una pauta social. Y se da también junto con la historia, con cuyos métodos se analizan y sopesan los vestigios disponibles para estructurar una narración sobre lo sucedido¹⁵. Una vez que se logra es posible que la memoria colectiva, sino feliz, pueda ser “apaciguada” de la mano de la historia (Ricoeur 2006, 170).

2) Hay otro sentido, también, político del reconocimiento, más cercano a la herencia hegeliana, en el que confluyen historia y memoria. En la escena social se dan disputas acerca de las interpretaciones del pasado. Se trata de verdaderas luchas por el reconocimiento que llevan adelante algunos grupos para ser incorporados a una construcción de la memoria colectiva que funge como memoria oficial. Esos grupos, subalternizados, demandan ser incorporados en una conformación memorial de la que han sido negados, o bien exigen modificar las interpretaciones y significados con los que estuvieron tradicionalmente asociados. Reclaman, por ejemplo, que sea reconocido el papel jugado por los esclavos en la guerra de la independencia nacional, o las acciones de las mujeres en las luchas por ejercer un derecho, o el exterminio de poblaciones originarias para la constitución del Estado nacional, entre otros casos. La demanda puede hacerse al Estado, pero también a la sociedad (en su totalidad o en parte). Cuando se satisfacen esos reclamos y el reconocimiento se efectúa, se produce algo más que una corrección en la memoria colectiva o una adición. Se da, más bien, una reformulación. Pero estas modificaciones de la memoria colectiva también influyen en la producción historiográfica, la que está inevitablemente atravesada por las inquietudes del presente. El pasado será ahora configurado bajo otros marcos de sentido que permitan generar representaciones más *justas* del pasado. Por justas queremos decir tanto más *ajustadas* historiográficamente, como más *justas* en términos de justicia reparadora. La lucha por el reconocimiento a través de la memoria colectiva también ejerce su presión en la práctica historiográfica, pues la escritura de la historia es vista como una arena de disputa que debe ser conquistada.

¹⁵ Un ejemplo interesante lo constituyen los emplazamientos de los denominados “lugares de memoria”, en los que además de los nombres de las víctimas de crímenes del pasado y sus historias, se incluyen marcos referenciales histórico-sociales que favorecen la comprensión histórica y no sólo la empatía emocional.

Es posible pensar, entonces, en otras formas del reconocimiento que se efectúan a través de la memoria colectiva y de la historia, que van más allá del modelo del reconocimiento *del* recuerdo y que permiten mostrar cómo la verdad histórica y la búsqueda de reconocimiento se retroalimentan. En estos casos, no se trata tanto del logro de una memoria feliz como de reparar una injusticia, como lo ha dicho, *benjaminianamente*, el propio Ricoeur: “Contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de *salvar la historia de los vencidos y de los perdedores. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración*” (1995a, 145, cursivas agregadas).

¿De qué otra cosa se trata sino de la justicia histórica que causa el reconocimiento cuando es efectuado? No será memoria feliz ni historia desgraciada. Pero se abrirá, al menos, una posibilidad para la memoria apaciguada, porque las deudas habrán comenzado a saldarse.

Bibliografía:

Obras de Paul Ricoeur citadas (se utilizaron las traducciones al español):

- (1995a), *Tiempo y narración*, Tomo 1: *Configuración del tiempo en el relato histórico*, México, Siglo XXI (primera edición en francés 1983).
- (1995b), “Reflections on a new ethos for Europe” en: *Philosophy and Social Criticism*, vol. 21 5/6, pp. 3-13.
- (1996a), *Tiempo y narración*, Tomo 3: *El tiempo narrado*, México, Siglo XXI (primera edición en francés 1985).
- (1996b), *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI (primera edición en francés 1990).
- (1999a), *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Madrid, Arrecife-Universidad Autónoma de Madrid.
- (1999b): “La marca del pasado”, *Historia y Grafía*, No. 13, pp.164-5 (original en francés en 1998).
- (2004), *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, F.C.E. (primera edición en francés 2000).
- (2006), *Caminos del reconocimiento*, México, F.C.E. (primera edición en francés 2004).

Otra bibliografía citada

- Ankersmit, F. y Kellner, H. (eds.) (1995), *A New Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press.
- Assman A. (2003), “Three Stabilizers of Memory: Affect - Symbol - Trauma”, en: Hebel, Udo J. (Hg.), *Sites of Memory in American Literatures and Cultures*, Heidelberg, Winter, pp. 15-30.
- Barash, J. A. (2010), “The Place of Remembrance. Reflections on Paul Ricoeur’s Theory of Collective Memory”, en: Treanor, B. y Venema, H. (eds.), *A Passion for the Possible. Thinking with Paul Ricoeur*, New York, Fordham University Press, pp. 147-157.
- Blanchard, M. (2007), “Paul Ricoeur. *The Course of Recognition*”, reseña de la edición en inglés de *Caminos..., Ethics*, Vol. 117, No. 2, pp. 373-377.
- Bloch, M. (2001), *Apología para la historia o el oficio del historiador*, México, FCE.
- Carr, D. (2007), “The Course of Recognition (review)”, reseña de la edición en inglés de *Caminos..., The Journal of Speculative Philosophy. New Series*, Vol. 21, No. 4, pp. 324-325.
- Danto, A. (1985), *Narration and Knowledge* (incluye el texto completo de *Analytical Philosophy of History*), New York, Columbia University Press.
- Dosse, F. (2016), “El momento Ricoeur”, *Aletheia*, Vol. 6, No. 12, disponible en: <http://www.aletheia.fahce.unlp.edu.ar/numeros/numero-12/traduccion/es/el-momento-ric153ur>. Recuperado el 22/04/2017.
- *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, (2011), Vol. 2, No. 1 disponible en: <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/issue/view/3>. Recuperado el 27/09/2016.
- Halbwachs, M. (2004), *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Anthropos.
- LaCapra, D. (2005), “Testimonios del Holocausto. La voz de las víctimas” en: *Escribir la historia, escribir el trauma*; Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, pp. 105-129.
- Le Goff, J. (1991), *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós (originalmente publicado en italiano como entradas para la enciclopedia *Einaudi* entre 1977 y 1982).
- Lythgoe, E. (2014), “Social imagination, abused memory, and the political place of history in *Memory, History, Forgetting*”, *Études*

Ricoeuriennes/Ricoeur Studies, Vol. 5, No 2, pp. 35-47, disponible en: <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/issue/view/11>. Recuperado el 27/09/2016.

- Maier, C. (1992), "A Surfeit of Memory? Reflections on History, Melancholy and Denial", *History and Memory*, Vol. 5, No. 2, pp. 136-151.
- Nora, P. (1984-1992), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 3 tomos (hay traducción de los aportes de Nora en: *Pierre Nora en Les Lieux de mémoire*, Montevideo, Ediciones Trilce, 2008).
- White, H. (1992), *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, FCE.
- ----- (2007), "Guilty of History? The Longue Durée of Paul Ricoeur", reseña de la edición en inglés de *Memory, History, Forgetting; History and Theory*, Vol. 46, No. 2, pp. 233-251.
- Williams, R. (2008), "Ricoeur on Recognition", reseña de la edición en inglés de *Caminos...*, *European Journal of Philosophy*, Volume 16, Issue 3, pp. 467-473.

Recibido el 26 de octubre de 2016; aceptado el 11 de agosto de 2017.