

Fenomenología por decir
Homenaje a Paul Ricoeur

Patricio Mena Malet (comp.)

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Universidad Alberto Hurtado

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
Alameda 1869 - Piso 3
Teléfono: (56-2) 6920209
Email: pubfil@uahurtado.cl
www.uahurtado.cl

EDITOR
Iván Trujillo

CORRECTOR
Milton Aguilar

TRADUCCIÓN
Patricio Mena
Sebastian Kaufmann
Enoc Muñoz
Andrés Gallardo

DISEÑO Y DIAGRAMACIÓN
Revista Mensaje

Registro de Propiedad Intelectual: N 157.514
I.S.B.N: 956-8421-04-1

Impreso en Chile: GraficAndes®, 1ª edición, septiembre de 2006

ACERCA DE LAS HISTORIAS DE VIDA

Richard Kearney: Usted ha escrito mucho acerca de la capacidad de la narrativa de proveer a la gente de un sentido de identidad y cohesión y acerca del hecho de que la existencia humana está siempre en búsqueda de narrativa proveyéndonos una memoria histórica o un futuro. ¿Usted cree que la narrativa tiene un potencial terapéutico positivo?

Paul Ricoeur: Bien, Hannah Arendt sostiene que “todos los dolores pueden ser *llevaderos* si los colocas dentro de una historia o cuentas una historia acerca de ellos”. Usa el hermoso proverbio de Isak Dinesen como el epígrafe a su gran capítulo “Acción” en *La Condición Humana*. Ahora bien, ese capítulo está basado en el notable tema de la “revelación del agente en el habla y en la acción (§ 24), seguido por su corolario, el hecho de que es en la narrativa donde la revelación del “quién” se realiza, gracias al entrelazamiento de la “red de relaciones” entre los agentes y las circunstancias de la acción. Lo que se pierde, al menos por un momento (es investigado un poco después en “la fragilidad de los asuntos humanos” § 26), es el peso de estos “dolores” en el epígrafe. ¿De ahí mi pregunta?: ¿qué recursos tiene el “relato” para hacer los dolores *llevaderos*?

En el examen de esta cuestión me gustaría enriquecer y

reforzar las conclusiones de su libro *Acerca de las Historias*¹. Lo haré añadiendo al adjetivo “actuante” el de “sufriente” en relación a la persona actuante y sufriente. Este tema no está ausente en *Acerca de las Historias*. Sus tres “casos históricos” – Daedalus de Joyce, Dora de Freud y la representación que hace Spielberg de Schindler comparada con el *Shoah* de Lanzmann- son acerca de dolores, ya sea acerca de tormentos de histeria o sobre el inexpresable horror de los campos de muerte. De esta manera el dolor es en cada caso la respuesta a la pregunta con que se abre el libro: “¿De dónde provienen los relatos?”. Sin embargo, en ninguno de estos casos la historia hace que los dolores sean soportables: el soliloquio final de Molly en *Ulises* no logra este efecto; de manera similar, Dora no se cura (quizás porque su ‘caso’ fue usado para verificar una teoría que tomaría forma más bien en la biografía de Freud) y los dolores de la exterminación sobrepasan los recursos de la narrativa, tanto de la cinemática como de la literaria. Si el dolor no desaparece ni es resuelto en su trayecto a través de relatos personales, no sucede distinto en las “narrativas nacionales”, aquellas que dan nacimiento a los mitos romanos, aquellas humillantes representaciones de los irlandeses por parte de los británicos que existían hasta hace poco, o en aquellas que tienen que ver con la relación distorsionada de los Americanos con sus Otros, los “que cruzan la frontera”, las que han resultado ser en una fuente de alienación que transforma a los vecinos en “extraños”.

¿Qué puedo, entonces, añadir a este conjunto de historias generadas de alguna u otra manera por las innumerables figuras del dolor? Propongo hacer una reflexión sobre la capacidad de “soportar” –*to endure*– que es generada por la narrativa. En realidad permanece un vacío a ser llenado en el vigoroso capítulo

¹ Richard Kearney, *On Stories*, Londres y New York, Routledge, 2001. Este libro es el primero de una trilogía titulada *The Philosophy at Limit*, le siguen: *The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion*, Bloomington, Indiana University Press, 2001; *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*, Londres y New York, Routledge, 2002.

conclusivo de *Acerca de las Historias* llamado “La narrativa importa”. Este capítulo permanece centrado, como el capítulo de Arendt “Acción”, en la relación entre la narrativa y la persona que actúa. Usted se muestra preocupado por la crítica postmoderna a las narrativas tradicionales, ya sean de ficción o de historia (coincidiendo paradójicamente, aunque por razones opuestas, con la crítica negacionista del *Shoah*). Lo que está en juego en esta disputa es la persistencia de la capacidad de narrar misma en un tiempo de fragmentación y dispersión de la experiencia humana en su totalidad. En su respuesta, usted encuentra apoyo en aquello que parece validar la persistencia de la capacidad de narrar, ejemplificado en la perenne naturaleza de las categorías de la teoría de la narrativa esbozadas desde la *Poética* de Aristóteles. Es el nexo entre narrativa y acción lo que está en el centro de la teoría, el cual es el asunto propio del *mythos, mimesis, o catharsis*. El argumento básico es que la vida en sí misma está en búsqueda de narrativa “porque procura descubrir un patrón que le permita lidiar con la experiencia de caos y confusión”. Puesto en estos términos, el argumento me deja suficiente margen para unir el sufrimiento con la acción. Sin embargo, siguiendo a Aristóteles, lo que se es dicho de la vida es re-centrado en la acción de modo de introducir el tema de la mimesis, la cual es mimesis de la acción, en virtud de la tesis tomada de la parte antropológica de la *Ética a Nicómaco*, de acuerdo con la cual la acción “siempre se desarrolla en vista de algún fin”. Así se puede afirmar que “cada acción humana es siempre ya un relato implícito”.

¿Pero acaso el dolor no viene a proyectar su sombra en la versión final de la acción humana que asegura la primacía de la acción en la teoría de la narrativa? ¿No pone en duda la afirmación de acuerdo con la cual sería la vida de cada persona la que “siempre ya” es un relato implícito? Mi sugerencia aquí es que los argumentos que siguen a la definición de la narrativa como una “mimesis de la acción” o como “personas actuantes” podrían emerger reforzados si añadimos el sufrimiento a la acción, ya sea si se trata de redefinir mimesis como “re-creación”, *catharsis* como

“liberación”, *phronesis* como “sabiduría” y finalmente *ethos* como una ética preocupada de una persistente “identidad personal”, la cual perdura a través de toda la vida en nuestros recuerdos, proyectos y presencia en el mundo.

¿Cómo podría esta ampliación de la base referencial de la narrativa llevarse a cabo? Necesitaría, sugiero, recuperar el tema del duelo revelando su componente narrativo.

Para este fin me basaré en el acercamiento, sugerido en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, entre a) lo que Freud dice en “Duelo y Melancolía” acerca de los caracteres distintivos del duelo en comparación con la melancolía y en b) sus comentarios en “Recuerdo, Repetición y Elaboración” acerca de las características propias del recuerdo cuando la elaboración lo libera de la repetición. Pero, como usted lo ha hecho en “Acerca de las Historias”, no haré del psicoanálisis el único recurso para una reflexión sobre el componente narrativo del duelo. El psicoanálisis opera bajo las restrictivas condiciones que establecen la regla del “contarlo todo”, el abandono a la asociación libre y el rol de la transferencia y de la contra-transferencia. Quisiera retener la experiencia del análisis como un modelo y guía respecto a las maneras de enfrentar la tragedia y el dolor en las circunstancias normales de la vida, digamos aquellas propias de la neurosis ordinaria. Estas circunstancias de la tragedia fueron las que tomé como punto de referencia en mi ensayo “El mal, un desafío para la filosofía y la teología” (1986) incluido en *Lectures 3 (Figurando a lo sagrado)*.

Vuelvo a mi intento de sacar una lección del acercamiento entre el “Duelo y la Melancolía” y “El recuerdo, la Repetición y la Elaboración”. El título del primer ensayo para nada evoca la narrativa, pero introduce la idea del “trabajo del duelo” en el cual injertaré mi tema del trabajo de la narrativa aplicada al dolor. Las situaciones en las cuales el duelo emerge son en realidad situaciones de dolor: la pérdida de un ser querido o de una abstracción puesta en lugar de esa persona. En lo que al trabajo del duelo respecta éste consiste en lo siguiente: “la evidencia de la realidad

mostró que el objeto amado cesó de existir y a la entera *libido* se le ordena renunciar al vínculo que está sujeto a ese objeto. Es en contra de esto que hay una comprensible rebelión”. Luego sigue la descripción de Freud del “inmenso sacrificio de tiempo y de energía emocional” que requiere esta obediencia de la *libido* a las dimensiones de la realidad, a pesar de la continua existencia del objeto perdido en la intimidad psíquica. “La detallada realización de cada dimensión establecida por la realidad es un trabajo de duelo”. ¿No es gracias a un trabajo de la memoria que el proceso del duelo puede volverse “energético emocionalmente”? ¿Acaso el sentimiento del duelo basado en los reclamos de la melancolía se ha transformado en acusaciones (*Ihre Klagen sind Anklagen*)? ¿No son estos reclamos y acusaciones los que la narrativa lucha por *contar de otra manera*?

Esta sugerencia se sustenta particularmente en el segundo ensayo de Freud. En este caso es la tendencia de pasar a la acción (*passer à l'act*), que Freud ve como un “substituto a la memoria”, la que produce la transición hacia la narrativa. El paciente, dice Freud, “no reproduce el hecho del olvido en la forma del recuerdo, sino en la forma de la acción; él lo *repite*, obviamente sin saber que lo está repitiendo”. Freud explica el fenómeno en términos del vínculo entre la compulsión a la repetición y las resistencias. Aquí es dónde la dificultad para recordar reside. Es entonces en la “trans-elaboración” o “ejercicio” lo que hace del recuerdo una tarea, la tarea de la memoria. ¿No se trata, una vez más, de un lugar de encuentro con la narrativa que debiera llamarse una labor de la narrativa? Esta tarea de la narrativa, ¿acaso no descansa en la transición entre lo que llamo en *Tiempo y Relato* la “configuración” constituyente del uso y la “refiguración” de la vida a través de la práctica de la narrativa? La tarea de la narrativa sería así la forma narrativa de la “elaboración”.

Ampliando esta brecha en la dirección del trabajo del duelo con el cual todos los seres actuantes y sufrientes algún día son confrontados, vuelvo a su conclusión final en *Acerca de las Historias* a fin de ampliarla y reforzarla. Sí, “todos los dolores pueden

ser *llevaderos* si los colocas dentro de una historia o cuentas una historia acerca de ellos”. Sin embargo, estas narrativas que son capaces de hacer los dolores *llevaderos* y de hacernos capaces de soportarlos no constituye sino un elemento de la tarea del duelo. Peter Homans, en *La habilidad de hacer duelo*, muestra que esta tarea, la que todo psicoanálisis busca explorar, se extiende a la totalidad de nuestras creencias arcaicas e infantiles, a nuestras decepciones y desilusiones y en general a todo lo que en nuestra existencia lleva la marca de *pérdida*. La pérdida es el principal modelo en el cual el dolor se enmarca. Esto estaba implícito en mi ensayo sobre el mal de 1986. En él se habló inicialmente acerca del duelo a fin de presentar explicaciones especulativas en la forma de una teodicea y evocar una *dialéctica rota*, quizás cercana con lo que usted ha desarrollado en otro lugar, en su “Dios posible”. El ensayo continúa refiriéndose al trabajo llevado a cabo en el área de la acción (el mal es lo que *debe* ser combatido) y completado en la transformación del sentimiento: a esta altura evoco el trabajo del duelo puesto al servicio del aplacamiento de la queja.

Aquí es donde el trabajo de la narrativa constituye un elemento esencial en la tarea del duelo entendida como una aceptación de lo irreparable.

Mi convicción es que el capítulo final de *Acerca de las Historias*, “La narrativa importa”, surge reforzado gracias a la adición del sufrimiento a la acción, del lamento a la praxis. Funciona mejor que nunca gracias a esta expansión de las maneras “de *invertir* nuestras vidas en historias de vida”.

ACERCA DE LA CRISIS DE AUTORIDAD

Richard Kearney. Uno de los principales argumentos en *Acerca de las historias* y en *Extraños, Dioses y Monstruos* es que vivimos en un tiempo de crisis—crisis de identidad, crisis de legitimación, crisis de autoridad. En los últimos años en la sociedad americana y occidental hemos sido testigos del colapso de numerosas e

importantes instituciones nacionales e internacionales—desde la iglesia católica (debido al escándalo de los abusos sexuales) y del capitalismo corporativo (Enron y Wall Street después de los atentados del 11 de Septiembre) hasta las prácticas básicas de las Naciones Unidas respecto al debacle de Irak. ¿Cuál cree usted que debiera ser la mejor forma en que la filosofía podría responder a este clima de crisis?

Paul Ricoeur: Un problema clave hoy en día es la autoridad. La autoridad está desapareciendo de nuestro mundo. Cuando Hannah Arendt se pregunta “¿qué es la autoridad?”, ella inmediatamente agrega: “¿qué fue la autoridad?”. Pero ¿qué ha desaparecido? Yo diría que es el derecho a ser ordenado u obedecer sin tener que ser legitimado, porque el gran problema de la autoridad es la legitimación. Especialmente después de los setenta, hubo una sospecha en torno a cualquiera que tuviera autoridad. La crisis dejó al descubierto la estructura misma de la autoridad que está constituida por el rol de las relaciones jerárquicas entre relaciones iguales—o, para ponerlo en una metáfora espacial, una relación vertical atravesando a una horizontal. Vivir juntos, como iguales, por un lado, y obedeciendo órdenes, por otro. La autoridad debe ser legitimada. Es la capacidad de dar razones en una situación, lo que está ahora en crisis. Antes también, por supuesto, uno tenía que dar razones, pero en cierto sentido la autoridad funcionaba a través de una especie de inercia social porque así se había aprendido. La antigüedad de la autoridad fue considerada suficiente porque tenía un largo pasado en sí misma. La autoridad descansaba en la memoria.

Hoy en día la gente necesita explicaciones de la autoridad. En su libro, *Acerca de la Justificación*, el sociólogo francés Luc Boltanski argumenta que hoy cualquiera debiera ser capaz de justificar lo que ella o él hacen, y que esa necesidad de que cada situación sea justificada es nueva. En el pasado, el mismo hecho de que una autoridad fuera “autorizada” significaba que así lo estaba. Pero hoy la autoridad está siempre en cuestión. Como decimos en francés: “*Qui t’a fait roi?*”. Siempre buscamos otra

autoridad detrás de la autoridad. Por lo tanto es infinito. Nos preguntamos, ¿dónde esto termina? ¿Hay algo indefinido en la autoridad? ¿O una especie de última instancia donde algo será autorizado por sí mismo? Es la falta de este último punto de referencia lo que define la situación moderna. Para ir más allá de estas generalidades, debiera distinguir entre algunas situaciones típicas, porque la autoridad no trabaja de la misma manera dependiendo de los distintos círculos de lealtad. Siguiendo a Luc Boltanski, podemos distinguir entre cinco o seis diferentes “mundos” o “ciudades”. Respecto la gramática de *grandeur* –podríamos decir que en una sociedad tradicional el modelo sería el Rey. Pero en una sociedad democrática moderna cual es el paradigma de *grandeur*? No somos “grandes” respecto a todo. Somos grandes de acuerdo a ciertas reglas de estimación. En el mundo de la creatividad o inspiración por ejemplo, entre artistas y escritores, el paradigma de grandeza es el reconocimiento de la creatividad y tenemos muchos criterios para esto. Debe ser algo que tiene que ver con la capacidad de producir algo nuevo. Pero si usted habla del mundo de la fama, si usted habla de deportes, un gran ciclista por ejemplo, usted es “grande” de acuerdo a varias reglas diferentes –por ejemplo, desempeño reconocido, porque la fama aquí ha de ser reconocida en la opinión de otros. Usted no es necesariamente “grande” en las relaciones domésticas, porque la fama es algo más grande que la familia. Aún ahora, en nuestras sociedades modernas, el modelo de la pareja involucra lo que los griegos hubieran llamado el *oikos*, el hogar. Las relaciones entre el padre, la madre y el niño es una parte de ello y las relaciones entre los sexos es otra parte. En la sociedad medieval, para la aristocracia tradicional por ejemplo, podríamos decir que el modelo del hogar fue prevaleciente. La corte francesa o británica fue la *casa* y el *poder* central. El modelo del hogar absorbió las relaciones políticas. Luego, en una relación mercantil burguesa de intercambio, la capacidad de intercambiar y de inventar nuevos modos de intercambio, llegaron a ser el modelo prevaleciente de la ciudad. Hoy la Internet es el modelo

típico de una expansión mundial de las relaciones de mercado. Todo es mercancía.

* * *

Entonces, ¿dónde hoy reside la autoridad? Hoy en día las relaciones políticas son parte de nuestro sistema, pero son sólo relaciones parciales en el sentido que no estamos siempre preocupados de votar, de dar nuestra opinión en encuestas de opinión o de tomar parte en reuniones políticas. Sin embargo, permanecemos siendo ciudadanos, la autoridad del Estado aún se ejerce. Ésta concierne sólo una parte de nuestras actividades, pero al mismo tiempo es la condición de todas las demás relaciones de la nación-estado moderna, lo que es particularmente cierto en Europa. Aquí el problema de la autoridad es llevado a su extremo. ¿Por qué? Porque el problema de la legitimidad no tiene fin. ¿Qué constituye la autoridad del poder gobernante desde Hobbes y Machiavelli a Hegel?, por ejemplo, es la pregunta recurrente. ¿Quién o qué posee el derecho de corromper a otros? ¿Por qué el problema de la autoridad llega a ser el de la *soberanía* –qué es tan supremo que no hay nada más alto? Entonces volvemos al problema central: ¿Qué otorga legitimidad a las relaciones jerárquicas en nuestra tradición democrática de igualdad? Este fue el problema de Tocqueville, especialmente en su famoso libro, *La Democracia en América*. Viniendo de Europa donde existía la presuposición de la superioridad aristocrática, él se encontró con una sociedad en América donde no había supremacía ni superioridad teórica. ¿De dónde, entonces, provenía el reconocimiento de la superioridad? Esa fue la pregunta de Tocqueville. Y luego tenemos, por supuesto, a Rousseau hablando del “laberinto de la política”.

Hoy en día tenemos la pregunta adicional acerca de la autoridad internacional. Sabemos cómo la nación Estado funciona, pero el Estado le teme a la autoridad política; él tiene sus propios límites, su espacio es cerrado. Hay dos características centrales de

la nación-estado. Por un lado, tenemos el hecho que el Estado se ha apropiado y absorbido los males de la venganza, como Hegel y Max Weber dicen: tiene el monopolio de la violencia; pero tiene también el poder de implementar sus decisiones, mientras la sociedad internacional hoy no tiene ese poder. Ella sólo cuenta con la buena voluntad, especialmente de las grandes potencias. Pero ya tenemos un silencioso avance del lobby internacional, especialmente después de los grandes juicios de la mitad del siglo XX- Nuremberg, Tokio, Buenos Aires- donde los tiranos fueron juzgados por los victoriosos. Los ganadores de la gran guerra fueron capaces de establecer un tribunal que tuvo cierta autoridad. Pienso que esto es un nuevo fenómeno. La idea de una ley penal que podría cubrir todo el globo. Como en el caso Pinochet, vemos cómo por primera vez todos los otros Estados tienen el derecho a decir algo acerca de lo que sucede dentro de los límites del Estado chileno. ¿Por qué? Porque reconocemos que la nación-soberana no es absoluta, tiene sus propias reglas. La primera regla es proveer seguridad para todos sus miembros. En las tiranías, el Estado ha fracasado en proveer esta seguridad, entonces esta falla da el derecho a todos los otros estados a intervenir. Usted tiene ahora un derecho internacional de intervención en los asuntos de las naciones en particular. Esto involucra una cierta limitación *externa* de la soberanía.

Hubo un tiempo donde después de un cierto período un crimen era olvidado, pero hoy incluso después de décadas usted puede ser juzgado. Esto fue posible sólo después de la victoria de los Estados democráticos sobre los Nazis por un lado y sobre la tiranía comunista por otro. Esto es nuevo y positivo. Podemos juzgar a personas que fueron culpables muchos años atrás porque hay una opinión pública mundial.

Entonces, ¿cómo se vincula la opinión pública mundial con el problema de la autoridad? ¿Cómo funciona? Podríamos decir que hay un juicio desarrollándose en el nivel de la autoridad más allá de los tribunales. Las sentencias de los tribunales tienen que ser reconocidas por la opinión pública. Y es en este proceso de

reconocimiento donde algo nuevo sucede. Antes no teníamos este juicio global, este sustento de la opinión internacional. Quizás existió dentro de ciertos sectores en el siglo 18, bajo el dominio intelectual francés de Europa –en cierta medida en el tiempo de la ilustración por ejemplo- pero hoy somos testigos de un nueva ilustración mundial.

Si vamos, por otro lado, al conjunto del problema del regionalismo en el proyecto federal emergente para una Europa de regiones, nos encontramos con el problema de las limitaciones *internas* de la nación-estado. Aquí somos testigos del crecimiento de los poderes intermediarios en los niveles subnacionales de tal manera que nos encontramos con dos sistemas de limitación: la limitación internacional de la absolutez de la soberanía y los límites regionales al Estado soberano desde dentro. Ahora tenemos un sistema muy complejo y muchas opciones, que van desde una real pluralidad de subsistemas como una federación de Estados como Alemania o los Estados Unidos, a la muy sutil conjunción entre los gobiernos regionales y los gobiernos nacionales en un país como España, por ejemplo, entre los Catalanes y el Estado Español, o en Italia entre varias autoridades regionales. Se podría decir que Francia es el más resistente a esta pluralidad de sub-estados. Resolver las variadas relaciones entre los poderes internacional, nacional y sub-nacional es un buen ejemplo de sabiduría práctica en la arena política.

O tome finalmente los conflictos entre una provincia y otra en Canadá: esto no puede decidirse *desde afuera*. Es una negociación entre los poderes y las personas involucradas. El gran problema es si acaso son consultadas en una manera libre y justa.

La autoridad conlleva el problema crucial de la *legislación* –y esto surge en momentos críticos en la vida de un Estado, generalmente después de una guerra civil o de una crisis constitucional. En Francia tuvimos siete u ocho procedimientos de amnistía, después de la Comuna en 1871, después de la Primera Guerra Mundial, después de la guerra de Argelia. A veces esto

puede involucrar una gran mentira tipo “nada sucedió”. Pero puede también ser una manera de decir que no estamos en guerra, una manera de preservar la paz. Diría que es una manera de olvido oficial, olvido institucional, “un oubli institutionnel”. Los americanos usan la palabra “*pardon*”. Cuando Ford le dio un perdón a Nixon, es un remanente de un derecho real, del derecho de gracia, pero en Europa ha desaparecido. En Francia sólo al Presidente de la República le está permitido dar tal “*pardon*”, le llamamos “*grâce*”. Es un remanente del derecho del Rey. Sin embargo, ya fue criticado por Kant en su teoría del derecho, donde dice que el “*le droit de grace*” es un privilegio del Rey que si lo usa para el beneficio del culpable sería una gran injusticia. ¿Por qué? Porque entonces las víctimas serían privadas del derecho a ser reconocidas y la ley sería menospreciada.

Una utilización puramente utilitaria de la amnistía sería una manera de decir que la guerra no sucedió, que la guerra entre los ciudadanos no ocurrió, sería una manera de borrar “*le tort*”, el daño hecho. Tal amnistía sería una negación de los daños. No podemos hablar de esa manera. El primer modelo de esto se encuentra en la ciudad de Grecia en el 403 a.C. Hubo un decreto en Atenas: no hablarás de los males-*ta kaka*. Hubo un juramento, no hablaré, no me percataré o incluso no recordaré. Hubo una censura de la memoria. Fue una “gran mentira”, porque el daño hecho y el sufrido no fue reconocido, fue una injusticia, porque hubo una falta de reconocimiento. Fue un daño hecho a la verdad. Es interesante ver en una tragedia Griega como es la poesía la que preserva la memoria del sufrimiento. En todas las grandes tragedias, tenemos el problema del daño del poderoso y la memoria de las grandes familias y así sucesivamente. Podríamos decir que la política comienza con la prosa de la paz en contra de la poesía de la guerra. Hay una especie de sinceridad en la preservación en la poesía de la memoria del daño y del sufrimiento, mientras hay una negación en la prosa de la vida política.

En un nivel, entonces, este olvido, esta amnistía de los crí-

menes del pasado no es una buena cosa. Parece mejor recordar. Ésa es la tarea del duelo. La amnistía y el olvido pueden evitar el duelo. Así, pueden impedir un sufrimiento secundario del daño hecho, pero también el sufrimiento del duelo que es un elaborar, un proceso creativo. Hago alusión aquí nuevamente al importante ensayo de Freud, “Duelo y Melancolía” donde él habla de la necesidad de cuidar que el duelo no sea consumido por la melancolía. Cuando evitamos el duelo sucumbimos en la melancolía. Como vemos en Europa, después de la Revolución Francesa, donde había una ley de olvido al finalizar las guerras Napoleónicas, después de las cuales tuvimos la melancolía de la generación romántica.

Entonces no es inofensivo aplicar la amnistía. Lo que digo es que cuando mucho es un “*moindre mal*”, un mal menor. Dos grandes sufrimientos son evitados, odio y venganza, a expensas del sufrimiento de la memoria, y del poder liberador de este sufrimiento. Pero no debemos subestimar el *duelo*. Es una manera de dar a las personas el derecho de comenzar de nuevo, a través de un recordar de tal manera que podemos superar repeticiones obsesivas o compulsivas. Se trata del correcto equilibrio entre memoria y olvido.

La narrativa tiene un rol clave aquí. Hablo, particularmente ahora, de la narrativa en el ámbito público, porque la memoria colectiva y la identidad colectiva están basadas en las historias relativas a los eventos fundacionales y porque estos eventos son fechas civiles a través de la cual la memoria es creada y preservada por medio del contar historias. Como resultado, la historia tiene la función de adjudicar conmemoraciones en una especie de ritual público.

¿Dónde se encuentra la autoridad? Todas las formas de autoridad son maneras de contar la historia y de repetir y así preservar lo que yo llamo la inercia social del pasado proveyendo una manera de efectividad del pasado. A pesar de todos los cambios en una sociedad, esto es un asunto de preservar las raíces invisibles de la comunidad por medio del contar historias.

Richard Kearney: Un tema central explorado en *Dios posible* es el de la “posibilidad”. Mientras estaba lidiando ahí primariamente con las nociones escatológicas y ontológicas de lo posible, yendo desde Cusanus a Heidegger y Derrida, sé que usted ha lidiado con el tema en varios de sus escritos y que usted me ha expresado recientemente el deseo de escribir un último libro —si tiene el tiempo y la energía— llamado *L’homme capable*. ¿Qué tipo de asuntos le gustaría a usted explorar en ese libro?

Paul Ricoeur: Con los años me he ido interesando crecientemente en explorar ciertas metafísicas de la potencia y el acto. En *Sí Mismo como Otro*, abordo esto en mi análisis de la *capacidad* de hablar, narrar y actuar. Esta fenomenología del “Yo puedo”, a su vez, me lleva al intento aristotélico en *La Metafísica E 2* de esbozar las meta-categorías de la potencialidad y de la actualidad en la línea con su compromiso con una pluralidad de significados del ser. Así, en este respecto me suscribo más a la tradición anti-metafísica típicamente protestante de Kart Barth (aunque es verdad que en trabajos tempranos como *La Simbólica del Mal* estuve aún algo bajo esta influencia). Pero si estoy en el lado de la metafísica aquí, en verdad, es en el un tanto minoritario campo de aquellos que prefieren las categorías de posibilidad y actualidad a las de “substancia”. Si la tradición dominante y oficial en la filosofía occidental ha sido substancialista esto no excluye otros caminos metafísicos, tales como aquellos liderados desde la *dunamis* de Aristóteles hasta el *conatus* de Spinoza y las nociones de Schelling y Leibniz de potencialidad (*puissance*). Aquí nos encontramos con una noción dinámica de ser como potencia y acción (Spinoza reformula la noción de substancia como una *substantia actuosa*) la cual contrasta marcadamente con los viejos modelos substancialistas del escolasticismo o los modelos mecanicistas de Descartes. Esto es un asunto de dinamismo versus mecanicismo. La idea de una dinámica en el ser que crece hacia la conciencia, la reflexión y la comunidad.

Aquí considero que es importante pensar la ontología en estrecha relación con la ética. Y es por esto que en *Pensando Bíblicamente*, yo procuro desentrañar algunos de las implicaciones ontológicas y escatológicas del episodio “Yo soy el que soy” de Éxodo 3:14. Nos encontramos en este pasaje con una noción de ser ajena al uso griego; y así su traducción al pensamiento y lenguaje Griego muestra una alteración significado existente de ser para incluir nuevas nociones de ser-con, ser-fiel, ser-en-compañía con su comunidad y pueblo (lo que precisamente Yahweh promete a Moisés cuando él dice “Yo soy el que estará contigo”). Ahora bien, Aristóteles nunca había considerado esta significación de ser cuando escribió la *Metafísica*. Pero esto no impidió ni impide la ampliación de la ontología griega para acomodarse y responder a tales “otros” significados: lo que me parece una mejor solución que establecer un antagonismo irreconciliable entre los significados helénicos y hebreos del ser y luego tener que elegir uno u otro. Lo que yo exploro en *Pensando Bíblicamente* es una suerte de teología filosófica o de filosofía teológica —lo que no es una tarea fácil en una cultural intelectual contemporánea que aún quiere que la gente diga si son “filósofos” o “teólogos” y que se siente incómoda con las superposiciones. Este retorno reciente al pensamiento religioso está íntimamente ligado con mi creciente interés en todo el ámbito de la acción y la *praxis* que progresivamente me apartó del universalismo abstracto de Kant hacia una ética más aristotélica de la “vida buena” (*bien vivre*). Y por supuesto que no negaría por un momento aquí la importancia del análisis Heideggeriano del “cuidado” y de toda la recuperación post-Heideggeriana del pensamiento griego. En ningún sentido se trata que haya encontrado mi postura ontológica en algún sentido absoluto ni final. No es accidente que el título del último capítulo del *Sí Mismo como Otro* es en la forma de una pregunta más que de una afirmación —“¿Hacia qué Ontología?”. Ahí trato de explorar las posibilidades de una ética ontológica más allá del modelo Heideggeriano de una ontología sin ética y del modelo Levinasiano de una *ética sin ontología*. Tratando de pensar la ética

en términos de acción (*praxis/pragma*) y la acción en términos de ser como potencia y acto estoy buscando caminos más allá de lo uno u lo otro de Heidegger/Levinas. El último propósito de la reflexión y del testimonio hermenéutico, como yo lo veo, es tratar de volver a trazar la línea de la capacidad intencional y de acción detrás de los meros objetos (en los cuales nos tendemos a fijar exclusivamente en nuestra actitud natural) de manera que podamos recuperar la verdad escondida de nuestros actos operativos del *ser capaz*, del ser un *hombre capaz*. Por lo tanto, si la hermenéutica está en lo correcto, en la senda de Kant y Gadamer, al enfatizar la finitud y los límites de la conciencia, es también sabio recordarnos a nosotros mismos las potencias tácitas de los actos de nuestra existencia viva. Mi propuesta es una *fenomenología del ser capaz*.

Richard Kearney: Es notable que usted haya comenzado su carrera filosófica reflexionando en la naturaleza del *l'homme faillible* (hombre falible) y la concluya cambiando el foco de atención hacia *l'homme capable*. ¡Uno podría haber esperado la manera opuesta! Pero ¿podría usted explicar un poco más lo que usted quiere decir con esta idea de una fenomenología del “Yo soy capaz” (*une phenomenology du je peux*)? Como usted sabe en mi propio libro acerca de lo posible, desde la *Poétique du Possible* (1984) a *Dios Posible* (2001), he estado tratando de desarrollar una hermenéutica post-Heideggeriana de la posibilidad inspirada, en parte, por la post-Heideggeriana inversión de la antigua prioridad metafísica del acto (*energia*) sobre la potencia (*dunamis*). Me pregunto si nuestros caminos respectivos no están convergiendo más y más en este problema.

Paul Ricoeur: Creo que la ontología y la analogía de la acción que estoy tratando de elaborar se completa en la base de una fenomenología diferenciada del “Yo puedo hablar”, “Yo puedo actuar”, “Yo puedo contar” y “Yo me puedo asumir como imputable” (*imputabilite*). ¿Cuál de estas instancias del “Yo soy capaz de...” articulan la capacidad básica de un ser humano de actuar y sufrir? Estoy interesado aquí en una antropología de la potencia

e impotencia (*puissance et impuissance*). Y en un sentido lo que encuentro intrigante acerca de la noción de Spinoza de *conatus* es que ella rechaza la alternativa entre acto y potencia, entre *energeia* y *dunamis*. Para Spinoza cada cosa concreta o evento es siempre a mezcolanza [mélange] de acto y posibilidad. Me encontraría aquí más cerca de Spinoza y Heidegger que de Aristóteles, pues cuál es el significado de un “arquitecto en potencia”, para tomar el ejemplo de Aristóteles, si no es ya un arquitecto que está pensando arquitectónicamente, haciendo planes, preparándose para realizar un proyecto de construcción, etc. Yo me aferraría a la idea de una profunda continuidad entre *dunamis* y *energeia* dado que *energeia* es el *ergon* y éste, como lo sabemos a partir de la *Ética*, puede ser traducido como la *tarea*. Ya sea que el ser arquitecto, doctor, músico, etc. sea ejercido o no, permanece un *ergon*. De modo que la posibilidad como “capacidad” de realizar una tarea es de ninguna manera lo mismo que la posibilidad como una “virtualidad” abstracta o lógica. Piense en el corredor preparado en la línea de partida. Hay diferentes modalidades de lo posible —lo posible que aún no es posible, lo posible en camino de ser realizado, lo posible que es ya una certeza, etc.

Richard Kearney: A diferencia de Aristóteles, entonces, quién sostiene que sólo podemos conocer la posibilidad a través de la actualidad, usted diría que el “testimonio” es ya una manera de conocer la posibilidad (*puissance*).

Paul Ricoeur: Sí, yo diría eso y pienso que esto tiene importantes consecuencias éticas. Insistiría, por ejemplo, que ciertas personas que están privadas de sus derechos o medios para ejercer sus capacidades —por ejemplo, el encarcelado o el enfermo mental— sin embargo son dignas de respeto, porque ellas aún poseen sus capacidades como posibilidades. Asimismo, si yo digo que yo puedo hablar una cierta lengua extranjera, no tengo que estar de hecho hablándola para tener esta capacidad o destreza. O en realidad cuando se trata del lenguaje en general: es verdad que yo *puedo* hablar y usar toda suerte de diferentes palabras y construcciones, aun cuando no estoy de hecho hablando y podría

decirse que nunca estaré en condiciones de hablar *toda* la lengua. Y aquí podría ser útil repensar la noción Aristotélica de *dunamis* y la noción de Spinoza de *conatus* en relación con la noción de Leibniz de *apetitos* –posibilidad como una tendencia dinámica o inclinación. Estos filósofos, y Heidegger y usted mismo por supuesto, ofrecen importantes recursos para un nuevo pensamiento de lo posible. Pero mi propio interés en estas preguntas es en última instancia inseparable de las preguntas morales –cómo relacionamos una fenomenología del “ser capaz” con el suceso ético de la “imputabilidad” y el “testimonio”. Y podría incluso aquí aceptar el argumento hecho recientemente por mi jóvenes colegas Dominico Jervolino y Fabrizio Turoldo de que mi pensamiento no está tan alejado de ciertos temas religiosos y bíblicos como mi usual norma de “ascetismo conceptual” podría haber estado dispuesta a admitir en el pasado. No estoy seguro de la absoluta irreconciliabilidad entre el Dios de la Biblia y el Dios del Ser (entendido con Jean Nabert como “afirmación primaria” o con Spinoza como “*substantia actuosa*”). La tendencia del pensamiento francés moderno de eclipsar la Edad Media no ha impedido reconocer ciertos intentos muy ricos de pensar a Dios en términos de una noción con la otra. No sigo considerando tal ascetismo conceptual sostenible.

Richard Kearney: ¿Diría usted que hay una diferencia entre su pensamiento temprano y tardío?

Paul Ricoeur: ¿Hay una diferencia entre el comienzo y el término? Es verdad que he cambiado en los últimos cincuenta años. He leído muchos libros nuevos y el ambiente filosófico en su conjunto ha cambiado en todas las formas en maneras importantes. Comencé en un área de existencialismo, he pasado por el estructuralismo y ahora me encuentro ante un “post-no-se-qué”, deconstrucción, etc. Una larga vida como la mía ha implicado pasar a través de una gran variedad de paisajes filosóficos. Tratar con mis contemporáneos –a veces amigos, a veces adversarios– cada vez diferente de acuerdo con la naturaleza específica y singular del encuentro. ¿Acaso la historia unirá estas distintas situaciones de alguna manera?

IMAGINACIÓN, TESTIMONIO Y VERDAD

Richard Kearney: Estoy seguro que el Profesor Ricoeur se da cuenta que en un país como Irlanda tenemos un particular interés en la idea de una obsesiva memorización, en la repetición y el ritual en términos políticos, de manera de que si pudiéramos volver a contar historias, si nosotros recreáramos una narrativa y nos liberáramos nosotros mismos de esto, estaríamos mirando hacia un mejor futuro. Pero el problema de volver a contar el relato es que es contado y vuelto a contar de tal manera que usted obtiene no una narrativa acordada, sino dos narrativas y las narrativas que compiten simplemente duplican las ideologías que están en conflicto desde donde ellas provienen. ¿Cómo, en este país, puede usted llegar a una narrativa compartida acerca de la identidad?

Paul Ricoeur: Este problema de una narrativa común requiere una ética del discurso. En las así llamadas éticas del discurso, desarrolladas por gente como Habermas y Apel, discutimos unos contra otros, pero entendemos el argumento del otro sin asumirlo. Esto es lo que John Rawls llama “desacuerdo razonable”. Tomaré un ejemplo de la relación entre Europa y el mundo islámico, donde distinguimos entre aquellos interlocutores Islámicos con quienes podemos discutir y otros con quienes no podemos. Hacemos la diferencia entre un desacuerdo razonable y desacuerdo intratable. Una historia común o idéntica no puede ser alcanzada –y no debería intentarse– porque es parte de la vida el que haya conflictos. El desafío es traer los conflictos al nivel del discurso y no dejarlos degenerar en violencia; aceptar que ellos cuentan una historia en sus propias palabras como nosotros contamos nuestra historia en nuestras propias palabras, y que esas historias compiten unas contra otras en una especie de competencia del discurso, lo que Karl Jaspers llama un conflicto amoroso. Pero a veces el consenso es un juego peligroso, y si perdemos el consenso nosotros pensamos que hemos fracasado. Asumir y vivir los conflictos es una especie de sabiduría práctica.

Richard Kearney: Usted habla, en relación a Freud, de la repetición como una obstrucción de la memoria. Pero ¿no podría ser también, en ciertas instancias, una manera de construir una memoria con la que uno pueda sentirse cómodo?

Paul Ricoeur: Por esto es que Freud habla de la paciencia. El trabajo de la memoria es una lenta transformación de la repetición compulsiva en una cura a través del habla, una liberación desde la obsesión patológica hacia las palabras en la manera de asociación libre. Freud provee algunos ejemplos históricos donde se le permitieron salir a la superficie a sentimientos reprimidos y memorias; y es completamente posible que el lado positivo de la conmemoración tenga, en un sentido, que ver con este “actuar” el cual es una forma de sustitución que permite una memoria sana. Esta especie de paciencia es muy importante: dejar al tiempo hacer su propio trabajo, lo cual no es destrucción sino un diluir la resistencia.

Richard Kearney: Me gustaría plantear el problema de la recuperación histórica.

Paul Ricoeur: Déjeme citar una situación donde hay muchas interpretaciones diferentes de un mismo evento pasado. Tomo el caso de la Revolución Francesa dado que, por aproximadamente los siglos, ésta ha sido objeto de disputa entre historiadores franceses. Tenemos muchas historias de la Revolución Francesa, y es la competencia entre estas historias lo que hace la diferencia para la educación histórica. Hay dos aproximaciones extremas. Aquella que erige al evento como el comienzo de todo, una nueva creación de un nuevo ser humano. Incluso algunos de los líderes revolucionarios trataron de inventar un nuevo calendario con una nueva manera de dividir el tiempo y los años, meses y semanas (una semana de 10 días y así sucesivamente). De esa forma pretendió enseñorearse del tiempo y de la historia. La interpretación opuesta sostiene que la Revolución Francesa fue sólo una aceleración de la tendencia centralizadora de la monarquía o una mera prefiguración de la Revolución Bolchevique. Aquí la Revolución Francesa no es vista como un único evento,

sino como una mera variación de un movimiento histórico mayor. Al reconocer que la historia de un evento envuelve un conflicto de muchas interpretaciones y recuerdos, nosotros a su vez decidimos el futuro. Y esta recuperación-proyección de la historia tiene implicaciones éticas y políticas. Diferentes proyectos políticos relativos al futuro invariablemente presuponen diferentes interpretaciones del pasado. Los proyectos utópicos, por ejemplo, son acerca de promesas no cumplidas de un pasado histórico que es re-proyectado, reanimado en términos de un futuro mejor el cual podría realizar tales oportunidades perdidas o posibilidades no cumplidas y traicionadas. Entonces aquí tenemos que conectar el pasado y el futuro en un intercambio entre la memoria y la expectativa. El historiador alemán Reinhart Kosellek expresa bien esta relación pasado-futuro diciendo que hay una tensión permanente entre lo que él llama el espacio de la experiencia (*Erfahrungsfeld*) y el horizonte de la expectativa. El intercambio crítico entre memoria y expectativa es, me parece, fundamental.

Richard Kearney: Usted afirma que las utopías son lugares donde reactivamos promesas no cumplidas del pasado. ¿Significa esto que no hay nuevos sueños para soñar, que el futuro es sólo un recordar de movimientos históricos pasados, realizados o no realizados?

Paul Ricoeur: El estatuto epistemológico de las utopías es muy complejo. He tratado de explorar este asunto en mi libro *Lecciones acerca de la Ideología y la Utopía*. Ahí sostengo que la ideología usualmente reafirma la esfera histórica de la experiencia pasada en un gesto de reafirmación; la utopía, en contraste, intenta una especie de excursión fuera del tiempo, un quiebre radical hacia el futuro. Hay un momento de locura en la utopía el cual es irreducible a la mera repetición. La utopía pretende ser imaginación de lo nuevo, de un comienzo puro. Pero la oposición no es tan simple. Ningún periodo histórico jamás ha agotado sus propios sueños. Lo que sucedió en el pasado es sólo un cumplimiento parcial de lo que ha sido proyectado. Podemos

afirmar esto de la ciudad griega que fracasó o del Imperio Romano el cual fue rescatado por la Iglesia Católica como el Sacro Imperio Romano, antes que colapsara nuevamente. La promesa de un evento histórico es siempre más de lo que de hecho ha sido realizado. Hay más en el pasado que lo que sucedió. Y por lo tanto tenemos que encontrar el *futuro del pasado*, el potencial no realizado del pasado. Es por esto que Raymond Aron sostiene que una de las tareas del historiador es volver al momento del tiempo cuando los actores no sabían que habría de pasar después y por lo tanto, asumir el estado de incertidumbre en el cual los actores se encontraban, explorando la multiplicidad de sus expectativas, pocas de las cuales fueron alguna vez cumplidas. Incluso Habermas aborda la Ilustración de esta manera, como un proyecto todavía inconcluso. Hay aún algo inconcluso en el legado griego, en el legado cristiano, en el legado Ilustrado, en el legado Romántico. Nunca hay pura ruptura. Siempre hay una re-actualización en una u otra medida.

Richard Kearney: En Irlanda tenemos un dicho: si quieres saber que sucedió pregúntale a tu padre, y si quieres saber qué dice la gente que sucedió pregúntale a tu madre. Existe una doble actitud hacia la historia del pasado —que de hecho sucedió (historia) [*history*] y la manera en que la gente interpretó qué sucedió (relato) [*story*]. ¿Acaso no siempre seleccionamos y editamos los recuerdos? ¿No es verdad que recordar todo, como el escritor de teatro irlandés Brian Friel dice, es una forma de locura?

Richard Kearney: Siguiendo con la pregunta anterior, si usted permite muchas diferentes interpretaciones de sus propios recuerdos y de los recuerdos de la nación, y si usted sostiene que lo saludable es un conflicto de interpretaciones el cual impide cualquier consenso final —dado que no hay nadie que tenga la perspectiva desde la cual se pueda decir que fue lo que *realmente* sucedió— ¿cómo usted puede hablar de un *abuso* de la memoria, ya sea en un nivel personal o en el nivel de la nación? Si hay sólo interpretaciones en disputa, cada cual con una pretensión de verdad, ¿cómo podemos hablar de verdad o de falsedad en

la historia? Hablar de abuso supone que usted tiene alguna perspectiva desde la cual puede juzgar que alguien está haciendo un uso adecuado de la memoria y que alguien está haciendo un uso impropio de ella.

Paul Ricoeur: En relación con ambas preguntas, permítame referirme a mi ensayo “Memoria y Olvido”, en el cual hablo de la pretensión de verdad de la memoria. Esto no debería ser olvidado. No podría haber un uso no *bueno* de la memoria si no hubiera un aspecto de verdad. Así en un sentido lo que “realmente sucedió” nos debe continuar preocupando. Y aquí soy fiel a la escuela alemana de historiadores del siglo diecinueve al decir que tenemos que contar las cosas como realmente sucedieron (*wie es eigentlich gewesen*). Este es un problema muy difícil porque tenemos dos maneras de hablar del pasado. El pasado es algo que no está más ahí pero que ha estado ahí, que estuvo ahí alguna vez. Por lo tanto, la gramática del pasado es una doble gramática. No es más y sin embargo *ha sido*. En un sentido estamos convocados por lo que fue más allá de la pérdida de lo que no está más a fin de ser fieles con lo que sucedió. Aquí nos enfrentamos con problemas de representación histórica y de referencia con el pasado, pero nunca debemos eliminar la pretensión de verdad de lo que ha sido. Esto es así ya sea por razones éticas como por razones epistemológicas.

Richard Kearney: ¿Usted no está afirmando que la historia es un asunto de puro relativismo de interpretaciones donde todo vale?

Paul Ricoeur: No. Este punto crucial nos trae a la línea divisoria entre la imaginación y la memoria. En su libro sobre la imaginación —*La Psicología de la Imaginación*— Sartre dijo que la imaginación es acerca de lo irreal y la memoria es acerca de lo real (pasado). De tal manera que mientras hay un acto de afirmación en la memoria hay una idealización de la historia en la imaginación. Es muy difícil mantener la distinción, pero debe ser mantenida al menos como un reconocimiento básico de dos afirmaciones opuestas acerca del pasado, como *irreal*

y como *real*. En este sentido, la memoria está en el lado de la percepción mientras la imaginación por el lado de la ficción, sin embargo frecuentemente se intersectan. A los que llamamos historiadores "revisionistas", aquellos quienes como Faurrison niegan la existencia de los campos de exterminio, ignoran este problema de la verdad "fáctica". Es por esto que la memoria Historia necesita ser complementada a través de evidencia documental y de archivos. El criterio Popperiano de falsación debe ser observado. Esto no es para ignorar el hecho de que a veces las ficciones resultan más cercanas con lo que realmente sucedió que las narrativas meramente históricas, cuando las ficciones van directamente al *significado* más allá o bajo los hechos. Es curioso, pero finalmente tenemos que volver a contar los cuerpos. Usted tiene que *contar* con precisión los cadáveres en los campos de muerte así como ofrecer vividas *explicaciones* narradas que la gente recordará.

Richard Kearney: ¿Es posible obtener un equilibrio entre estas dos aproximaciones, entre una narrativa que repite (lo cual evoca en nosotros el sentimiento del horror de lo que sucedió) y una distancia crítica, científica y objetiva (lo cual nos informa de los "hechos" que sucedieron)? ¿No es una paradoja?

Paul Ricoeur: Yo diría que la paradoja no está en el lado de la memoria, sino en el de la imaginación. Es así porque la imaginación tiene dos funciones: una es llevarnos fuera del mundo real —hacia lo irreal o hacia los mundos posibles— pero también tiene una segunda función la cual es poner los recuerdos *ante nuestros ojos*. Bergson toca este punto en el segundo capítulo de *Materia y Memoria*. Él dice que la pura memoria es virtual y que tiene que regresarnos al campo de la conciencia *como* una imagen. Es por esto que escribir la historia como memoria es tan difícil. Lidiamos con imágenes-recuerdos donde la imaginación sirve como una especie de *mise-en-scène* del pasado. La realidad de la historia es hecha "visible" de nuevo a través de las imágenes; y esto hace de la memoria una reproducción, una especie de segunda producción. Sin embargo, al mismo tiempo, la diferencia *permanece* entre lo irreal y lo real. Así la paradoja

de la imaginación-memoria es en realidad muy intrigante. Muchos filósofos, como Spinoza, han tratado a la memoria como una provincia de la imaginación. Y también tenemos la idea, expresada por Pascal y Montaigne, de que la memoria es una forma de la imaginación de la cual debe protegerse. Es por esto que enfatizo tan fuertemente las pretensiones de realidad de la memoria a fin de permanecer fiel a nuestra *deuda* con el pasado, con lo pasado del pasado, lo cual me lleva finalmente al tema fundamental del *testimonio*. El testimonio es el vínculo final *entre* la imaginación y la memoria, porque el testigo dice "Yo fui parte de la historia. Yo estaba ahí". Al mismo tiempo, el testigo cuenta una historia que es una presentación viviente, y por lo tanto despliega la capacidad de la imaginación de colocar los eventos ante nuestros ojos, como si estuviéramos ahí. El testimonio sería una manera de traer juntas a la memoria y a la imaginación. Por supuesto es muy difícil. Estoy luchando con esta dificultad en *este momento*. Quizás tiene que ver con los dos significados del pasado, ya no más ahí y aún ahí, ausente y presente (o cuasi-presente). ¿Cómo hacemos al pasado visible, como si estuviera presente, mientras reconocemos nuestra *deuda* con el pasado como de hecho sucedió? Esta es mi principal pregunta ética acerca de la memoria.

Richard Kearney: ¿No es cierto acaso que los testimonios pueden ser manipulados y distorsionados para servir ciertos intereses? Si es así, ¿de qué herramientas críticas debemos disponer para desenmascarar tal manipulación?

Paul Ricoeur: Para responder a esto debemos referirnos a la estructura epistemológica del conocimiento histórico. El objetivo fundamental de un *buen* historiador es ampliar la esfera de los archivos; esto es, el historiador concienzudo debe desarrollar el archivo recuperando los rastros que las fuerzas de la ideología dominante intentan suprimir. Reconociendo lo que originalmente fue excluido del archivo, el historiador inicia una crítica al poder. Él le otorga expresión a las voces de aquellos que han sido abusados, las víctimas de la exclusión intencional. El his-

torizador se opone a la manipulación de las narrativas contando la historia en forma diferente y proveyendo un espacio para la confrontación entre testimonios opuestos. Debemos recordar, sin embargo, que el historiador está también incrustado en la historia, él pertenece a su propio campo de investigación. El historiador es un actor en la trama. Nuestra condición nos impone el que nunca podemos encontrarnos en un estado de pura indiferencia. El testimonio del historiador, por lo tanto no es completamente neutral. Es una actividad selectiva. Es, sin embargo, lejos menos selectiva que el testimonio de la clase dominante. Aquí podemos apelar a lo que John Rawls llama el "equilibrio reflexivo". Él habla de la necesidad de un equilibrio reflexivo principalmente entre las creencias sostenidas y las conclusiones de las mentes críticas representadas por profesionales tales como los historiadores. Tal mecanismo nos ayuda a distinguir la buena de la mala historia. En último término, sin embargo, debemos enfatizar el rol de la "confianza". Cuando doy testimonio de algo le estoy pidiendo a los demás confiar en que lo que estoy diciendo es verdad. Compartir un testimonio es un confiar mutuo. Más allá de esto no podemos ir. La mayoría de las instituciones dependen fundamentalmente en la confianza que ellas depositan en la palabra de los demás.

Richard Kearney: ¿Cómo usted reconcilia el énfasis que usted pone en el rol de la confianza con lo que usted llama "la hermenéutica de la sospecha"?

Paul Ricoeur: La hermenéutica de la sospecha funciona en contra de los sistemas de poder que buscan *evitar* una confrontación entre los argumentos rivales al *nivel* de un discurso genuino. En tal discurso nosotros reunimos diversos *intereses* opuestos con la esperanza de que se involucrarán en el nivel de una argumentación rigurosa. Habermas ve en tal estrategia una "ética del discurso". Tal ética del discurso me obliga a ofrecer mi mejor argumento a mi enemigo, en la esperanza que él a su vez articula su resentimiento y agresión en la forma de un argumento igualmente plausible. Es a través de la discusión de

Richard Kearney: ¿Como puede una ética del discurso ayudarnos a perdonar y olvidar?

Paul Ricoeur: Siempre es mejor darle una expresión a la rabia o al odio que reprimirlo. Es bueno que las heridas de la historia permanezcan abiertas para pensar. Hay en realidad algo sano en la expresión de la rabia. *Reprimir la pena* es ciertamente malo. La expresión y la discusión son maneras de sanación. El psicoanálisis depende precisamente en la función expresiva del lenguaje. Escuchar la rabia de otras personas nos fuerza a nosotros a confrontar nuestros errores, lo cual es el primer paso hacia el perdón. Tenemos que confiar en el lenguaje como un arma en contra de la violencia, en realidad la mejor arma que hay en contra de la violencia.