

NARRATIVIDAD Y MEMORIA EN PAUL RICOEUR: DE LA MEMORIA  
INDIVIDUAL A LA MEMORIA COLECTIVA

CRISTIAN CAMILO MOLINA GALÍNDEZ

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA  
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS  
MEDELLÍN

2016

NARRATIVIDAD Y MEMORIA EN PAUL RICOEUR: DE LA MEMORIA  
INDIVIDUAL A LA MEMORIA COLECTIVA

CRISTIAN CAMILO MOLINA GALÍNDEZ

Trabajo de grado para optar por el título de licenciado en filosofía y letras.

Asesora

MARIA CLEMENCIA SÁNCHEZ, PhD

UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA  
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LETRAS  
MEDELLÍN

2016

**8 de agosto de 2016**

**Cristian Camilo Molina Galíndez**

“Declaro que este trabajo de grado no ha sido presentado para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma

---

## CONTENIDO

RESUMEN.....	7
INTRODUCCIÓN .....	8
CAPITULO I .....	13
1. FUNDAMENTOS PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MEMORIA .....	13
1.1. LA EXPERIENCIA MNEMÓNICA.....	13
1.1. ¿DE QUÉ HAY RECUERDO? .....	14
1.2. ¿CÓMO SE RECUERDA?.....	25
CAPITULO II .....	32
2. DE LA MEMORIA INDIVIDUAL A LA MEMORIA COLECTIVA.....	32
2.1. MEMORIA INDIVIDUAL.....	33
2.2. MEMORIA COLECTIVA.....	35
2.3. MEMORIA COLECTIVA Y NARRACIÓN.....	39
CAPITULO III .....	45
3. MEMORIA HERIDA UNA MIRADA A LA OBRA DE KERTÉSZ.....	45
3.1. EL RELATO PERSONAL EN LA MEMORIA COLECTIVA. ....	46
3.2. <i>SIN DESTINO</i> RELATO DE LA MEMORIA HERIDA.....	49
CONCLUSIONES.....	53
BIBLIOGRAFÍA.....	55

### **Agradecimiento**

A la profesora María Clemencia Sánchez por su dedicación, entrega y compromiso con este proyecto.

A Natalia Castaño, por su apoyo incondicional.

*Sólo una cosa no hay. Es el olvido.  
Dios, que salva el metal, salva la escoria  
y cifra en Su profética memoria  
las lunas que serán y las que han sido.  
Ya todo está. Los miles de reflejos  
que entre los dos crepúsculos del día  
tu rostro fue dejando en los espejos  
y los que irá dejando todavía.  
Y todo es una parte del diverso  
cristal de esa memoria, el universo;  
no tienen fin sus arduos corredores  
y las puertas se cierran tu paso;  
sólo del otro lado del ocaso  
verás los Arquetipos y Esplendores.*

J. L. Borges

## RESUMEN

Hacer memoria en el mundo contemporáneo requiere que se tengan en cuenta, sobre todo, los hechos traumáticos, pues, es importante reconocer los momentos históricos que no se pueden repetir. Así pues, para tener una vía que nos permita elaborar una memoria justa, es importante retomar este concepto desde la perspectiva fenomenológica del filósofo francés Paul Ricoeur, quien realiza una analítica de la experiencia mnemónica desde un enfoque semántico, pragmático y cognitivo.

Desde lo semántico se trata de dar respuesta a la pregunta ¿qué se recuerda? Identificando, especialmente, las diferencias entre memoria e imaginación; desde un enfoque pragmático se profundiza en la pregunta ¿cómo se recuerda?, donde se desarrolla las consecuencias que tiene el hecho de que memoria esté sometida a usos y abusos ya que en algunos lugares vemos poca y en otros mucha memoria, en consecuencia, se trata de explicar la posibilidad de una memoria herida y reconciliada que permita encontrar elementos para realizar una aproximación entre los conceptos: memoria y narración. Finalmente, desde el enfoque cognitivo se aborda el conflicto histórico entre la memoria individual y la memoria colectiva.

Ahora bien, la posibilidad de una memoria herida, supone que la mayor parte de nuestros recuerdos evocan una experiencia relacionada con un hecho traumático. En este orden de ideas, es Freud quien evidencia un peligro, a saber: en algunos casos no se hace memoria en recuerdo sino en acto, así, en el ejercicio mnemónico, corremos el riesgo de repetir acontecimientos más dolorosos.

A partir desde esta óptica, se puede realizar una lectura del mundo contemporáneo, tomada especialmente de la obra *Sin destino* de Irme Kertész quien reconstruye una experiencia de los campos de concentración Nazi. Vemos en este texto una manera de evocar la necesidad de una memoria justa, que consiste en hacer consciente los hechos pasados, teniendo en cuenta el peligro de la primacía del olvido sobre la memoria. Por eso es fundamental elaborar la memoria de los hechos traumáticos, esto es contar, hacer memoria narrativa como terapia para evitar que el pasado nos persiga como una sombra.

**PALABRAS CLAVE: RICOEUR, MEMORIA, HUELLA, RECUERDO.**

## INTRODUCCIÓN

**Objetivo general:** Explicar la manera en que memoria y narratividad resultan interdependientes a fin de entender simétricamente el paso de la memoria individual al de una memoria colectiva en el caso concreto de la literatura contemporánea que intenta reconstruir la memoria del horror en los campos de concentración del Estado Nazi.

**Objetivos específicos:**

- Explicar desde la perspectiva fenomenológica de Paul Ricoeur el concepto de experiencia mnemónica en contraste con los conceptos clásicos y medievales de memoria.
- Explicar el concepto de memoria individual y colectiva en Paul Ricoeur para entender el modo en que la condición narrativa hace de puente entre el relato individual y el relato que se vuelve memoria colectiva.
- Ubicar el concepto de memoria en Paul Ricoeur y su condición narrativa como un proceso propiamente contemporáneo asociado al trauma individual y colectivo posterior a los Campos de Concentración Nazi.
- Interpretar la función del narrador individual como un acto de memoria colectiva en la novela *Sin destino* del escritor húngaro Imre Kertész para observar la condición narrativa indicada en la teoría de Ricoeur como el elemento vinculante del trauma que se vuelve relato.

Este trabajo presenta un análisis de la relación que existe entre la memoria y la narración desde la propuesta de Paul Ricoeur, con el fin de observar las repercusiones de dicha relación en el mundo contemporáneo. Para lograr este propósito, se partirá del análisis de algunos conceptos básicos desarrollados a lo largo de la filosofía de Ricoeur ( la narratividad, la concepción del tiempo y la memoria), los cuales ayudarán a entender de qué manera aborda las relaciones entre la memoria y la narración. Pues, entendemos que en el desarrollo de estos conceptos se establece una línea base de trabajo para el abordaje de nuestro asunto principal, ya que partimos del presupuesto de que es una cuestión que se encuentra desarrollada a lo largo de la obra filosófica de Ricoeur.

Las investigaciones realizadas por Ricoeur, en gran parte, están trazadas por la fenomenología hermenéutica, pues, este concepto se puede rastrear desde los inicios de sus estudios y se entiende como columna vertebral de su pensamiento. En este sentido, el español Tomás Domingo Moratalla explica que, de acuerdo con Ricoeur, fundamentar la fenomenología en la hermenéutica requiere de una vía larga, la cual consiste en una pregunta por las condiciones de posibilidad de comprender. Desde esta perspectiva, podemos decir que la preocupación de Ricoeur no es simplemente ontológica, sino epistemológica, ya que no encuentra a la hermenéutica como un modo de ser, a la manera de Heidegger, sino como una manera de comprender. Pero ¿qué relación puede haber entre la fenomenología y la hermenéutica para acuñar un concepto como el de Hermenéutica fenomenológica? La fenomenología muestra una preocupación por el sentido que comparte con la hermenéutica. En consecuencia, es en la búsqueda de sentido donde se puede encontrar un profundo vínculo de orden lingüístico entre conceptos.

En el marco de estas consideraciones, Ricoeur, desemboca en un estudio riguroso del lenguaje, donde el texto entra a jugar un papel importante. En consecuencia, realizará un estudio detallado de la metáfora a partir de la pregunta por la referencia. La cuestión que se plantea al respecto es si la metáfora es un simple atributo del discurso, o por lo contrario, tiene una referencia con el mundo de la vida, ya que lo anterior tendría implicaciones importantes si se piensa en la situación de las obras de ficción. Desde esta perspectiva, el problema que se plantea es la imaginación como la innovación semántica del mundo de la vida, análogo a lo que sucede entre la metáfora y la realidad. A partir de esta postura, se entiende que la metáfora ya no es simplemente un atributo del discurso cuyo fin es persuadir, sino que toda metáfora tiene una referencia, revolucionando así el concepto de narración, pues, la misma visión de la metáfora se traslada al ámbito narrativo<sup>1</sup>. En los términos planteados, no se entiende la narración desde su condición estética sino desde la esencia, lo cual, ya se vislumbraba desde la poética de Aristóteles, donde se considera a la trama como una mimesis de una acción humana constituida como innovación semántica de la misma.

En este orden de ideas, la metáfora ofrece una concepción tensional de la verdad, la cual consiste en la búsqueda de la verdad por fuera de la experiencia

---

<sup>1</sup> Si podemos mostrar que la relación entre el sentido literal y el sentido figurativo en una metáfora es una relación intrínseca a la significación completa de la metáfora, podremos obtener el modelo de una definición puramente semántica de la literatura que será aplicable a sus tres clases de esenciales: poesía, ensayo y prosa narrativa. Podemos decir que lo que un poema afirma está relacionado con lo que sucede (Teoría de la interpretación 60).

ordinaria y por este motivo, lo metafórico es inaccesible a un lenguaje meramente descriptivo, pues va más allá de él. Así pues, la metáfora realiza un trabajo que Ricoeur llama: “re-descripción de la experiencia, revelando categorías ontológicas no reductibles a la experiencia empírica (Ricoeur, 2004, pp. 25)”.

Pero, esa experiencia que el lenguaje descriptivo no logra mostrar está inmersa en el carácter temporal de la experiencia humana. Es desde este momento que el problema del tiempo cobra importancia para establecer las relaciones entre memoria y narración en la teoría de Paul Ricoeur. Por consiguiente, si la verdad de la metáfora va dirigida directamente a la experiencia humana ontológicamente hablando, la temporalidad es el carácter determinante de esa experiencia. No obstante, el tiempo pertenece a la conciencia subjetiva y ésta no puede ser alcanzada por otro medio diferente al lenguaje; se propone entonces la narración como el medio para comprender dicha experiencia temporal: “Veo en las tramas que inventamos el medio privilegiado por el que re-configuramos nuestra experiencia temporal, confusa, informe y, en el límite, muda” (Ricoeur, 2009, pp. 34). Así pues, dentro de la narratividad y temporalidad, desde la postura riquieriana, existe una circularidad compuesta por un concepto agustiniano del tiempo y otro aristotélico de narración, donde serán las nociones de concordancia y discordancia respectivamente, las que posibiliten el círculo hermenéutico. Desde esta perspectiva se nos plantea el problema del tiempo, el cual surge como cuestión relevante por la imposibilidad de comprenderse directamente por medio de la fenomenología, reclamando así un acceso desde la narración; en otras palabras, reconocemos el tiempo por medio de la narración. La idea anterior es la planteada por San Agustín cuando afirma:

Sea del modo que sea, cuando se narran los hechos pasados verdaderos no se sacan de la memoria los mismos acontecimientos que pasaron, sino palabras concebidas a partir de las imágenes de aquellos, las que fijaron en el espíritu a modo de huella al pasar a través de los sentidos. Y así mi niñez, que ya no existe, está en el tiempo pasado porque ya no existe. Ahora bien, su imagen cuando yo la revivo y la narro, la observo en tiempo presente porque todavía existe en mi memoria (San Agustín, 1974, pp. 483).

Se da a entender así que el tiempo es una cuestión interior que no puede ser entendida por una vía diferente a la narración, corroborando la idea de Ricoeur cuando afirma: “Se considera a la narración como el guardián del tiempo” (Ricoeur, 2009, pp. 335). Por su parte la afirmación aristotélica plantea que la memoria es del tiempo (Aristóteles, 1987) y deja vislumbrar una relación estrecha

entre la memoria y el tiempo. En efecto, también San Agustín le otorga un lugar privilegiado a la memoria cuando desarrolla su teoría de los tres tiempos, asignando a la memoria el presente de las cosas pasadas, desde ahí que, en la perspectiva riquieriana, se entienda a la memoria como la presencia de lo ausente (Ricoeur, 2010). Así pues, teniendo en cuenta los planteamientos anteriores se puede entender con Colacrai a la memoria como “la portadora de la facultad de comprender el paso del tiempo” (2008, pp. 457). En este sentido, es la memoria la que hace posible medir el tiempo y así entenderlo por medio de la narración y es aquí donde se funde un vínculo entre la memoria y la narración en la obra filosófica de Paul Ricoeur.

No obstante, la memoria nos plantea un problema que se pueden identificar en dos preguntas realizadas por la fenomenología de la memoria, a saber, ¿de qué hay recuerdo? y ¿De quién es la memoria? Para responder a la primera pregunta es preciso entrar en el pensamiento griego y tomar de ellos la diferencia entre mnemesis y anamnesis, de donde se identifica al recuerdo como un trabajo de ir a la huella, lo cual sugiere que la memoria es un ejercicio deliberado y no solamente una marca pasiva.

Por otra parte, en la pregunta ¿de quién es la memoria? Ricoeur ve una dificultad desde el plano reflexivo, ya que en la tradición filosófica se ha privilegiado la pregunta por el *quién* desde un enfoque egológico creando una controversia entre la memoria individual y la memoria colectiva. En este orden de ideas, es el concepto de memoria colectiva el que se encuentra relacionado con la narración, debido a que el relato mnemónico está asociado a una lengua común, como fruto de unos relatos que ya nos han contado, pues como lo afirma Ricoeur: “Nuestra relación con el relato consiste, en primer lugar, en escucharlo: nos cuentan historias antes de que seamos capaces de apropiarnos de la capacidad de contar y a fortiori de la de contarnos a nosotros mismos” (Ricoeur, 1999, pp. 20). Entonces, como se ha dicho, es la memoria colectiva la encargada de proyectar fuera de sí a una memoria interiorizada.

Ahora bien, esa memoria que es sacada de su interior por medio de la narración y que se convierte en colectiva, desde la postura de Ricoeur, es una memoria herida, fundamentalmente violenta, formadora de las identidades colectivas, según lo que dice: “Celebramos como acontecimientos fundadores, esencialmente, actos violentos legitimados más tarde por un estado de derecho precario” (1999, pp. 32). En consecuencia, es la memoria una acción deliberada sujeta a usos y abusos, por los cuales encontramos en algunas partes mucha memoria y en otras muy poca (Ricoeur, 2010). La observación de Ricoeur toma

importancia al analizar la postura de Freud respecto al concepto de elaboración de la memoria, ya que, él estudia la anomalía que se presenta en algunos pacientes, en los que aparece la acción en lugar del recuerdo, es decir, existe una tendencia al olvido en aquellos acontecimientos traumáticos, que al no ser placenteros se guardan en el inconsciente provocando la inversión entre acción y recuerdo. En la postura freudiana se observa claramente el peligro que tiene un abuso de la memoria en términos de poca memoria.

El desarrollo de una memoria herida, fundamentalmente sometida a estos abusos, se puede evidenciar especialmente en el mundo contemporáneo desde la segunda guerra mundial con el holocausto, que ha causado conmoción a toda la cultura contemporánea, en este sentido, se pueden encontrar un sinnúmero de obras que tratan de realizar una elaboración de la memoria de ese acontecimiento, entre las que se puede encontrar la novela *Sin destino*, del premio nobel de literatura Imre Kertész, en la cual se puede inferir un modelo de una memoria justa, es decir, una memoria que no prefiere el olvido a la memoria, a pesar de lo doloroso que puede parecer el hecho de ir al recuerdo.

Así pues lo largo de nuestro análisis se evidenciará que narración y memoria se encuentran en el propósito farmacológico de una memoria justa, que permite la elaboración del recuerdo, para no repetir los acontecimientos del pasado.

Ante lo anterior, este trabajo responde a la pregunta de investigación: *¿De qué manera el concepto de narratividad de Paul Ricoeur está asociado a la experiencia mnemónica en el mundo contemporáneo?* Dicha pregunta es respondida a través de tres capítulos que componen este trabajo, el primero titulado *Fundamentos para una fenomenología de la memoria*, presenta una visión general de la fenomenología y los aportes que puede brindar para relacionar memoria y narración. El segundo capítulo se denomina *De la memoria individual a la memoria colectiva*, desarrolla la posibilidad que brinda la narración de pasar de una memoria individual a una memoria colectiva. Finalmente, tenemos el tercer capítulo llamado *Memoria herida, una mirada a la novela Sin destino de Kertész*, el cual muestra cómo los recuerdos ligados al dolor o trauma reclaman un lugar en la memoria narrativa.

## CAPITULO I

### 1. FUNDAMENTOS PARA UNA FENOMENOLOGÍA DE LA MEMORIA

*La memoria..., no es una facultad de clasificar los recuerdos en un cajón o de inscribirlos en un registro.*

*No hay registro, no hay cajón aquí no hay siquiera, propiamente hablando, una facultad, porque una facultad se ejerce de modo intermitente, cuando ella quiere o cuando puede, mientras que el amontonamiento del pasado sobre el pasado prosigue sin tregua.*

(Henri Bergson)

El camino que va a seguir nuestra investigación, en este primer capítulo, tiene como intención establecer las relaciones necesarias para conectar el concepto de experiencia mnemónica con la narración como fruto de un dolor o trauma; por esta razón, la ruta que nos proponemos será un paso por la fenomenología de la memoria, para desembocar en la narración.

#### 1.1. LA EXPERIENCIA MNEMÓNICA

Para abordar el problema de la experiencia mnemónica, desde la perspectiva riquieriana, es preciso hacer un recorrido por una fenomenología de la memoria, la cual permitirá un acceso al concepto de memoria desde una visión más amplia.

Ricoeur, al abordar fenomenológicamente el problema de la memoria, elabora dos preguntas que guían su búsqueda, a saber, ¿de qué hay recuerdo? Y ¿de quién es la memoria? Estas cuestiones las plantea desde un plano objetual de la fenomenología husserliana, donde se considera que toda conciencia es conciencia de algo. En efecto, se plantea primero la pregunta por el ¿Qué? Y luego la pregunta por el ¿Quién? Dada la dificultad a que ésta última puede llevar si se tienen en cuenta los conflictos que existen entre una memoria individual y una memoria colectiva. La situación planteada explica la primacía de la primera

pregunta, con la intención de que un desarrollo del ¿Qué? Ayude a resolver el problema del ¿Quién? Lo cual, es de nuestro interés, teniendo que la memoria narrativa está relacionada, directamente, con esta última pregunta.

### 1.1. ¿DE QUÉ HAY RECUERDO?

La pregunta que da título a este apartado presenta ya desde el inicio una dificultad que Ricoeur pone de frente cuando se encarga de esta cuestión: “Al someter a la primacía de la pregunta ¿Qué? la fenomenología de la memoria se ve enfrentada, desde el principio, a una terrible aporía avalada por el lenguaje ordinario: la presencia en la que se cree consiste la presencia del pasado, ha de ser de una imagen” (Ricoeur 2010, pp. 21). Lo que se pone en juego en la cita anterior es una posible confusión entre la memoria y la imaginación, considerando el concepto de memoria como el proceso que implica traer al presente lo ausente; es así que para comenzar a abordar esta problemática es preciso diferenciar los roles de la memoria y la imaginación con la intención de identificar lo que pertenece propiamente a un ejercicio mnemónico, ya que, es sabido que las exigencias de la memoria y de la imaginación son distintas, pues, a la primera se le pide que tenga alguna referencia, es decir, se le reclama que diga la verdad, no así a la segunda, a la cual no se le exige la ese carácter verdadero. Éste último es la dificultad que plantea el hecho de incluir la cuestión de la memoria con la imaginación.

La aporía que nos advierte Ricoeur se encuentra expresada desde el pensamiento griego, donde la herencia socrática deja un doble legado: uno platónico, otro aristotélico. El legado platónico se puede entender desde la metáfora de la cera planteada por Platón en el Teeteto:

Concédeme, entonces, en atención al razonamiento que hay en nuestras almas una tablilla de cera, la cual es mayor en unas personas y menor en otras, y cuya cera es más pura en unos casos y más impura en otros, de la misma manera que es más dura unas veces y más blanda otras, pero que en algunos individuos tiene consistencia adecuada.

Teeteto: lo concedo.

Pues bien, digamos que es un don de Mnemósine, la madre de las Musas, y que, si queremos recordar algo que hayamos visto u oído o que hayamos pensado nosotros mismos, aplicando a esta cera las percepciones y

pensamientos, los grabamos en ella, como si imprimiéramos el sello de un anillo. Lo que haya quedado lo recordamos y lo sabemos en tanto que permanezca su imagen. Pero lo que se borre o no haya llegado a grabarse lo olvidamos y no lo sabemos” (Platon, 1988, pp. 276).

De acuerdo con esta cita, entendemos que se toma a la memoria como el reconocimiento de una impronta, clarificando la relación existente entre la memoria y la imaginación, es decir, la memoria como el reconocimiento de una imagen. Sin embargo, la problemática planteada en los párrafos anteriores no queda expresada solamente allí, Ricoeur ve en la metáfora de la cera un olvido del concepto de memoria como tal, debido a la preocupación del diálogo platónico de explicar la situación del sofista, a saber, ¿cómo es posible la falsedad en el sofista? Para explicar esta cuestión Platón se centra en declarar la relación que existe entre la percepción y la impronta, de manera que cuando no se logra establecer una correspondencia entre estas dos, se da la falsedad:

Pero queda el caso del que estábamos hablando hace un momento, en el cual decimos que se produce la opinión falsa. Me refiero a la ocasión en la que uno conoce a ambas personas y las está viendo, o posee cualquier otra percepción de ellas, pero no puede poner las señales correspondientes a los dos, en relación con la percepción de cada uno, sino que se desvía del blanco, como un mal arquero, y yerra que es justamente lo que percibe también la denominación de falsedad (Platón, 1988, pp. 281).

A primera vista se puede apreciar que ya hay un abandono de la temática mnemónica, pues los ejemplos dados por Platón se rigen por el interés de explicar la posibilidad del error en el sofista. Sin embargo, en la intervención de Sócrates, no queda explícita la posibilidad de falsedad del sofista, sino que se plantea el problema en términos de imitación, donde existe imitación conjetural y una imitación erudita: “Así y todo, aunque se diga que la denominación es muy atrevida, y con el único objeto de distinguirlas, llamaremos imitación conjetural a la imitación que está acompañada por una opinión, y algo así como imitación erudita a la que está acompañada de ciencia” (Platón, 1988, pp. 481). Como se puede ver, Platón concentra sus esfuerzos en explicar la posibilidad de falsedad en el sofista, lo cual, lo lleva a centrarse en el análisis de la imagen, abandonando la cuestión de la memoria en cuanto tal, perdiendo de vista la pregunta por la marca (*Semeia*) y dejando implícito el problema de la memoria dentro de la imaginación. Así pues, Paul Ricoeur, reconociendo esta dificultad, ve en los argumentos platónicos un doble problema para la explicación de la memoria en términos de la referencia Veamos:

“Podemos escalar del modo siguiente las dificultades. La primera se refiere a la ausencia de referencia expresa a la marca distintiva de la memoria, a saber, la anterioridad de las marcas, de los *semeia*, en las que significan las afecciones del cuerpo y el alma con las que vincula el recuerdo” (Ricoeur 2010, pp.29).

Por consiguiente, lo que se está buscando es la anterioridad de la marca (referencia) solamente así se puede abordar el asunto de la memoria independiente al de la imaginación. Pues, una búsqueda de anterioridad, supone que existe una verdad referencial en la memoria que subyace en la experiencia temporal. De la misma manera, Ricoeur, encuentra una segunda dificultad en el hecho de no establecerse una diferencia clara entre la memoria y la imaginación, como se vislumbró claramente en la propuesta platónica.

Ante estas dificultades aparece el argumento aristotélico que va a profundizar la problemática adhiriendo algunos elementos interesantes para la fenomenología de la memoria, a saber una marca temporal: “No hay memoria del ahora en un ahora, como ya se ha dicho, sino que de lo presente hay sensación, de lo venidero expectativa, y de lo ocurrido recuerdo” (Aristóteles, 1987, pp.235). Como se indica, es Aristóteles quien inscribe a la memoria bajo los dominios del tiempo cuando dice la memoria es de lo *ya ocurrido*, lo cual, como ya hemos visto, no fue objeto de preocupación para Platón. En este sentido, el tiempo es un factor diferenciador aristotélico para abordar el problema de la memoria. En efecto, la marca temporal abre un horizonte nuevo a la problemática, aunque ésta siga teniendo algunos elementos platónicos, sobre todo en el hecho de entenderse como presencia de un ausente, es decir, es claro, tanto para Platón como Aristóteles, que recordamos sin las cosas. No obstante, la postura aristotélica presenta una variación: la memoria se entendería como traer al presente un ausente, pero, bajo condiciones temporales. Cabe resaltar que Aristóteles no desconoce el problema de la imaginación, es más, para él, la memoria sigue siendo posible por la imagen: “La memoria, incluso de las cosas pensables no se da sin una imagen” (Aristóteles, 1987, pp. 237); sin embargo, memoria e imaginación reciben una condición diferente, a saber, la experiencia temporal, en el sentido que lo plantea Ricoeur: “recordamos sin las cosas, pero con tiempo” (1999: pp.28).

Ahora bien, para ahondar en la diferencia que se establece en Aristóteles, entre la memoria y la imaginación, debemos explicar dos conceptos: *mneme* y *anamnesis*. Podemos encontrar en estos dos términos una división del problema de la memoria, donde en primer lugar, se refiere a una visión pasiva de la

memoria, identificándola como una afección, y en segundo lugar, se sugiere un ejercicio intencional de un sujeto, donde se pone en tela de juicio que el ejercicio de recordar esté dirigido solamente a la afección. En los términos planteados, la *mneme* es aquella memoria que se aplica al recuerdo como aparición de una afección, dando a este ejercicio una condición pasiva, mientras que la *anamnesis* tiene una condición activa, que se puede identificar con un ejercicio de búsqueda del pasado, como lo enuncia muy bien Ricoeur: “La distinción entre *mneme* y *anamnesis* se basa en dos rasgos: por un lado el simple recuerdo sobreviene a la manera de una afección, mientras que la rememoración consiste en una búsqueda activa” (2010, pp. 36). El enunciado de Ricoeur, nos ofrece claramente la distinción entre *mneme* y *anamnesis* que va a terminar diferenciando, finalmente, la memoria de la imaginación, porque, recordar no queda relacionado simplemente a la afección, sino a un ejercicio activo de búsqueda teniendo en cuenta la distancia temporal pues como anuncia Aristóteles:

El recordar en sí no se produce hasta que ha pasado un tiempo, pues se recuerda ahora lo que se vio y se experimentó antes. [...] Pues recordar es tener la capacidad de provocar un proceso, y ello de manera que uno experimenta por uno mismo y por los procesos que posee. (Aristóteles, 1987, 243)

En este sentido, es el tiempo el carácter diferenciador de la memoria y la imaginación, por lo tanto, si nos volvemos a hacer la pregunta ¿de qué hay recuerdo? Ya no estamos sujetos a decir que el recuerdo no nos viene de una imagen, pues, aunque se haya dicho con Aristóteles que recordamos en imágenes, la noción de *anamnesis* transporta la problemática a otro plano de la investigación, debido a la concepción de que la memoria no es algo pasivo sino una búsqueda, un hacer, un trabajo.

Sin embargo, este último concepto, a su vez, nos trae una bifurcación de nuestra problemática principal ya que al hacernos la pregunta ¿de qué hay recuerdo? Hemos diferenciado a la memoria de la imaginación, concentrándonos en la idea de que recordar es un ejercicio activo. En este sentido, quedan planteadas dos perspectivas, una pragmática, nacida debido a que recordar es un proceso de ir a la huella de donde sobresale la pregunta ¿cómo? Y otra semántica referente, propiamente, a la pregunta ¿qué? Esta bifurcación de la pregunta ¿qué? Refiere un nuevo horizonte de estudio para la fenomenología de la memoria, pues es preciso pasar por la pregunta ¿cómo? para poder llegar al lugar de una memoria reflexiva cuando se resuelva el ¿Quién? y así poder identificar el plano de la fenomenología de la memoria propuesta al principio de este estudio.

Es importante detenernos en el asunto del tiempo antes de continuar con el abordaje de las dos preguntas que nos interesan, para concentrarnos en el desarrollo de la experiencia temporal. Este asunto es de suma importancia, pues, como ya se ha venido mencionando la memoria es del tiempo (Aristóteles, 1946). La inofensiva afirmación aristotélica no se debía pasar por alto, pues, relacionar la memoria con el tiempo trae una serie de dificultades. Recordemos que memoria e imaginación quedan diferenciadas al realizar una separación clara entre memoria y reminiscencia (*mneme* y *amanmesis*), la experiencia temporal es un factor diferenciador, gracias a que la referencia, factor que divide los roles de la memoria y la imaginación, queda planteada como búsqueda de la anterioridad de la huella, en consecuencia, queda claro que el tiempo está directamente relacionado con la memoria.

Para poder identificar de qué manera se relacionan el tiempo y la memoria, tenemos que recurrir San Agustín quien, en su libro las confesiones, hace un análisis brillante de la temporalidad. El santo, advierte las dificultades que supone realizar un análisis del tiempo, pues: “¿Qué es el tiempo?”... dice San Agustín: “si no me lo preguntas lo sé, pero si trato de explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé” (San Agustín, 1974 pp. 478). Esta conocidísima frase agustiniana manifiesta la condición interna de la temporalidad, a la cual, no es posible acceder directamente, de ahí que se diga: “si quisiera explicárselo a quien me lo pregunta, no lo sé”. Esta frase, pone en primer plano los retos a los que se enfrenta Agustín al tratar de resolver el asunto del tiempo. Lo representativo de esta dificultad para el desarrollo de nuestra investigación, es que hemos visto, hasta el momento, cómo la memoria y el tiempo son equivalentes, por lo tanto, la dificultad que nos advierte San Agustín para acceder al tiempo es válida también para la memoria, con una variación: la memoria tiene que ver con el presente y el pasado, de ahí que hayamos dicho que la memoria es traer al presente un ausente. Sin embargo, no es posible acceder al tiempo directamente, por lo cual, resolver el asunto de la memoria, no es tarea fácil.

Uno de los argumentos más fuertes a los que se enfrenta Agustín es al de los escépticos, que dudan de la existencia del tiempo, arguyendo que el tiempo no tiene ser, pues, el pasado, ya no es, el futuro todavía no es, y el presente está en un constante paso, por lo tanto, no se puede decir que alguno de ellos tenga ser. Lo anterior, dificulta aún más la solución de la ambiciosa pregunta ¿qué es el tiempo? Sin embargo, a pesar de lo definitivo que puede parecer el argumento escéptico, San Agustín no renuncia a su empresa y analiza la problemática de la siguiente manera: San Agustín encuentra dudoso que el tiempo no tenga ser,

dado que, en la experiencia del lenguaje lo decimos naturalmente, sin tener que explicarlo a profundidad. Desde esta circunstancia realiza un hallazgo que va a guiar su argumentación en adelante: “No obstante, digo sinceramente que sé que, si nada transcurriese, no habría tiempo pasado y que, si nada sobreviniese, no habría tiempo futuro y que, si nada existiese, no habría tiempo presente” (San Agustín, 1974, pp.479).

Como hacen notar las palabras de Agustín, una de las maneras para comprobar la existencia del tiempo es *el paso*, en palabras de Agustín, “la razón de ser del tiempo es dejar de ser” (Agustín, 1974, pp. 479). No obstante, es sabido que el tiempo que ha pasado a no ser, de alguna manera ha sido, gracias a que ha pasado por el presente, por ejemplo: si pensamos la situación del tiempo futuro, tenemos que tener en cuenta que las proyecciones futuras las realizamos a través de imágenes que nos hacemos del pasado, esas imágenes solamente las podemos proyectar en un presente. Del mismo modo acontece con el pasado: recordamos, traemos a la memoria aquello que ha sido, estas consideraciones fundamentan la propuesta de que el tiempo sí existe. Ahora bien, habiendo visto que, en realidad el tiempo es, queda observar si, aquello que no es (pasado y futuro), tiene alguna existencia posible para comprobar, si cabe dentro de estas disertaciones, alguna relación con el problema de la memoria:

Permite que yo, Señor, indague más, esperanza mía. No se vea alterado mi propósito: si en verdad existen tiempos futuros y pasados, quiero saber dónde están. Aunque no sea capaz de ello todavía, sé no obstante que, dondequiera que se hallen, no están allí como futuros o pasados, sino como presentes. De hecho, si también allí son futuros, todavía no existen allí; y si allí son pasados, ya no existen allí. Así pues, dondequiera que estén, sean lo que sean, no están sino en presente (San Agustín, 1974, pp. 483).

Las palabras del Santo fundamentan de qué manera es posible la existencia del tiempo, descubriendo que, realmente, el tiempo presente es el que verdaderamente existe. Ciertamente, es por el presente que podemos medir el tiempo y hablar de él. Las consideraciones anteriores son de suma importancia para el análisis de la experiencia mnemónica, ya que, justifican de alguna manera, la idea clásica de que la memoria es traer al presente un ausente. No obstante, en argumentos agustinianos no podemos realizar una trasposición de términos y decir que la memoria es traer al ser lo que ya no es, sino que, no se pueden traer los mismos hechos que pasaron, sino los que quedaron en la memoria: “Sea del modo que sea, cuando se narran hechos pasados verdaderos, no se sacan de la memoria los mismos acontecimientos que pasaron, sino palabras concebidas a

partir de las imágenes de aquéllos, las que fijaron en el espíritu a modo de huella al pasar a través de los sentidos” (San Agustín, 1874, pp. 483). Entonces, podemos decir que en la memoria quedan algunas imágenes del pasado que se reconocen y son narradas, pero dichas imágenes, aunque pertenecen al pasado, en el momento de realizar el ejercicio mnemónico, solamente están en el presente a través de imágenes.

Es prudente, no pasar por alto, estas acusaciones, pues, pueden llevarnos de nuevo a la problemática existente entre la memoria y la imaginación, considerando que, las palabras de Agustín traen a colación la idea de que la existencia de la memoria es la de una imagen del pasado, de la misma manera que lo desarrollaba Platón. Recordemos que Ricoeur, veía, principalmente, una dificultad en el concepto de memoria platónico: el hecho de no referirse a la anterioridad de la huella, lo cual provoca una confusión entre la memoria y la imaginación. Teniendo en cuenta los argumentos de Ricoeur, y observando, nuevamente lo dicho por San Agustín, es preciso decir que parece que el santo, continúa la línea platónica, desarrollando el concepto de memoria desde el asunto de la imagen, pues no se nota, claramente, una preocupación por la anterioridad de la huella, por eso afirma: “..., no se sacan de la memoria los mismos acontecimientos que pasaron, sino palabras concebidas a partir de imágenes de aquéllos” (San Agustín, 1974, pp.483). A simple vista, es notoria la equiparación entre memoria e imagen. En este caso, dista de la posición aristotélica, de donde se puede extraer una diferencia evidente entre memoria e imaginación gracias a la división que hace entre memoria y reminiscencia (mneme y anámnesis). Sin embargo, observemos de qué manera San Agustín continúa defendiendo su argumento sobre el tiempo presente, con la intención de poder encontrar algún detalle que podamos adicionar al asunto de la memoria. Retomando lo planteado por Agustín respecto a la existencia del tiempo, se había dicho que el tiempo existe en el presente, teniendo en cuenta que ni futuro, ni pasado, pueden existir sin antes haber pasado por el presente. De lo anterior se concluye que el único tiempo existente es el presente, pero no es un presente convencional, es más bien, un presente complejo. Observemos los planteamientos de Agustín:

Por otra parte, lo que ahora resulta claro y visible es que no existe el futuro ni el pasado, ni se dice con propiedad: «hay tres tiempos, pasado, presente y futuro», sino que tal vez se diría con exactitud: «hay tres tiempos: presente de los hechos pasados, presente de los presentes y presente de los futuros». De hecho, estos tres son algo que está en el alma y no los veo en otra parte: memoria presente de los hechos pasados, contemplación

presente de los presentes y espera presente de los futuros. Si se me permite decirlo así, veo tres tiempos, y lo confieso: son tres. Podría decirse también: «los tiempos son tres: pasado, presente y futuro», como abusa decir la costumbre. Dígase. He ahí que ni me importa, ni me opongo, ni lo corrijo, siempre que se entienda lo que se está diciendo: que no existe todavía lo que es futuro, ni existe lo que es pasado. De hecho, hay pocas cosas que decimos con toda propiedad; la mayoría impropriamente, pero se comprende lo que queremos decir. (San Agustín, 1974, 485)

Como se puede ver, Agustín resuelve el problema del tiempo fundamentando una analítica de la temporalidad, donde encontramos un presente tripartito, explicado a través de la *intentio* y la *distentio animi*, dos conceptos, que exponen cómo la experiencia temporal es posible dentro del alma humana (en ti alma mía cuento los tiempos, en ti alma mía está el tiempo).. Veremos más adelante cómo esta observación tiene consecuencias al hablar de la memoria narrativa que es mayormente colectiva, considerando que esta analítica de la temporalidad refieren a una memoria marcadamente individual.

De la misma manera, la perspectiva agustiniana, reserva a la memoria el presente de los hechos pasados. En este sentido, la memoria se constituye en la vía eficaz de llegar a los hechos pasados, debido a la imposibilidad de conocerlos directamente. Esta observación, al parecer, plantea un problema que ya se había identificado, a saber, la cuestión de la anterioridad de la huella, sin embargo en San Agustín, resuelve la discusión al preocuparse por la marca temporal, aferrando, de la misma manera que lo hace Aristóteles, la memoria al tiempo, lo que pasa es que es un tiempo bien distinto, pues no queda relacionado con el movimiento, como lo hace Aristóteles en el libro IV de *La física*, sino, a una experiencia interior del alma. Como consecuencia a esta última idea, se va a defender un concepto de tiempo, que actúa y es posible únicamente porque se encuentra en el alma, ya que en ella está el tiempo y la posibilidad de contar el mismo.

Retomando, entonces, las diferencias entre la concepción agustiniana y la concepción aristotélica de memoria, se puede decir que la distancia es producto de que el primero refiere a la memoria solamente como una imagen de lo acontecido, reforzando la idea de que no es posible traer al presente los mismo hechos que acontecieron, por lo cual afirma:

Lo cierto es que recuerdo mi gozo aun estando triste, la vida feliz siendo desgraciado, y nunca por ninguno de mis sentidos corporales he visto, u

oído, u olido, o gustado, o tocado mi gozo, sino que he experimentado en mi mente cuando me he alegrado, y su noción se ha quedado adherida a mi memoria para que sea capaz de recordarlo, unas veces con desprecio y otras veces con deseo, según la diversidad de esas cosas por las que recuerdo haber gozado. (San Agustín, 1974, pp. 418).

Como indican las palabras del santo, es posible hacer una división total entre lo que es presente y lo que es memoria, observando que cuando se trae una imagen al presente se despoja de la sensación, por eso se refuerza la idea de que no se traen al presente los mismos hechos. En este sentido el alma es capaz de hacer que cuando se recuerda algo triste sea posible conservar su alegría, gracias a que la memoria es solamente una imagen. El segundo, por el contrario, comprende que la memoria no solamente es imagen sino, figura, lo cual quiere decir, que la memoria es a la vez producto de contemplación, pero también tiene una referencia anterior, es decir, es figura, copia de otra cosa:

En efecto, de igual modo que la figura dibujada en un cuadro es una figura y una imagen y aunque es una y la misma, es ambas cosas, pero la esencia no es la misma para ambas y es posible contemplarla con la mente como figura y como imagen, así también es preciso considerar la imagen que hay en nosotros como tal imagen por sí misma, al tiempo que como imagen de otra cosa. De este modo, en la medida en que se la considere por sí misma, es un objeto de contemplación o una imagen, pero, en la medida en que se la considere como de otra cosa, es como una copia y un recordatorio (Aristóteles, 1987, 240).

En las palabras anteriores queda esbozado lo que sería la diferencia que hace Aristóteles entre la simple memoria y el recuerdo, y es este hecho lo que lo hace diferenciador de los argumentos de Agustín, pues, se entiende que dentro de la concepción aristotélica, no solamente está la concepción agustiniana de memoria, sino que se complementa, separándola del recuerdo.

Con Aristóteles vemos pues las características del pasado enunciadas en los conceptos de memoria y reminiscencia, sin embargo estos no son los únicos pares que podemos encontrar en el planteamiento de la fenomenología de la memoria. En este mismo sentido, existe también la propuesta de Bergson, quien, de la misma manera que Aristóteles, establece una diferencia entre dos conceptos respecto a la experiencia mnemónica: hábito y memoria. Estos dos se inscriben, obviamente, dentro de la experiencia temporal, pero de una manera particular. Así lo explica Henri Bergson:

Digamos que hay dos memorias profundamente distintas: la una, fija en el organismo no es otra cosa que el conjunto de mecanismos inteligentemente montados que aseguran una réplica conveniente a las diversas interpelaciones posibles. Hace que nos adaptemos a la situación presente, y que las acciones sufridas por nosotros se prolonguen por sí mismas en reacciones bien realizadas, bien simplemente nacientes, pero siempre más o menos adecuadas. Hábito más que memoria, representa nuestra experiencia pasada, pero no evoca la imagen. La otra es auténtica memoria. Coextensiva a la conciencia, retiene y alinea uno tras otro todos nuestros estados a medida que se producen, dejándole a cada hecho su sitio y señalándole su fecha, moviéndose realmente en el pasado definitivo y no como la primera en un presente que recomienza sin cesar. (1994, pp. 85).

Como se puede ver, la memoria hábito se encuentra, de alguna manera incorporada a la experiencia presente, en este sentido no se establece una relación profunda con el tiempo, aunque la misma relación con la memoria refiere a una experiencia adquirida con anterioridad. Por ejemplo, la acción de caminar, en efecto, requiere un ejercicio mnemónico, ya que supone una habilidad que se adquirió con anterioridad. Sin embargo, debido a su repetición constante no supone una relación temporal marcada. Paralelamente a la memoria hábito, encontramos la memoria propiamente dicha, que podríamos denominar como recuerdo, donde, como lo demuestran las palabras de Bergson, existe una referencia a la anterioridad, refiriéndose al pasado definitivo ligado a la imagen que posibilita su representación: “Esencialmente virtual, el pasado no puede ser captado por nosotros como pasado a no ser que sigamos y adoptemos el movimiento mediante el que se abre en imagen presente, emergiendo de las tinieblas a la luz” (Bergson, 1994 pp. 49).

Encontramos, Así, en esta memoria el lugar del recuerdo particular que no puede repetirse, ya que, deja a cada hecho su sitio. Así mismo, es la memoria la que se relaciona estrechamente con la imagen, pues mientras que la primera memoria es actuada dado su carácter de repetición, la segunda es *representada* lo cual supone: “remontar la pendiente de nuestra vida pasada para buscar en ella cierta imagen” (Ricoeur 2010, pp. 45). Entonces, es a la memoria representada a quien le corresponde, ciertamente, el lugar del recuerdo, que supone un esfuerzo o trabajo de ir en busca de las huellas, se entiende entonces la diferencia entre una memoria que repite y otra que imagina.

Así, en la memoria recuerdo queda implícito el problema de la imaginación, ya que, al final, es la memoria que imagina la que es capaz de realizar el ejercicio de la rememoración, sin embargo, este asunto, no genera un problema para el presente planteamiento, ya que no es una búsqueda de la imagen en sí misma, sino de la imagen en cuanto anterioridad, lo cual posibilita su criterio referencial, pues como lo afirma el mismo Bergson: “La imagen pura y simple no me llevará al pasado más que si he ido efectivamente a buscarla en el pasado” (1994, p 49). Así pues se define lo propiamente mnemónico.

Es interesante la similitud entre la división de la experiencia mnemónica hecha por Aristóteles y por Bergson, donde se podrían establecer puntos de encuentro entre la reminiscencia y la memoria recuerdo. Por su parte, cabe resaltar que encontramos importantes los conceptos mencionados porque son lo que nos refieren propiamente la situación de una memoria que se hace narración, en otras palabras, es a la memoria que imagina, que emprende la búsqueda al recuerdo, a la que le imputamos la responsabilidad del hacer memoria narrativa, lo cual no se puede confundir con un relato ficcional de ahí la importancia que le hemos dado a la diferencia entre memoria e imaginación.

En este apartado, entonces, hemos querido referir las relaciones que puede tener el tiempo y la memoria, concentrándonos, en explicar las diferencias entre la memoria y la imaginación teniendo en cuenta los aportes agustinianos del triple presente. En este mismo sentido, hemos descubierto, que a pesar de que san Agustín fundamenta su concepción de memoria en la dimensión temporal, ésta queda relacionada con la imagen, reduciendo el concepto de memoria a lo puramente contemplativo, sin que por ello haya una confusión entre la memoria y la imaginación.

Sin embargo, hemos encontrado argumentos más favorables, para el desarrollo de esta tesis, en las propuestas aristotélicas y bergsonianas, que proponen una visión de la memoria donde entra en juego el carácter fundamental de ir a la huella, buscar la marca temporal, lo cual pone a la luz la manera como se entiende que la memoria sea traer al presente lo ausente. Desde la perspectiva que hemos abordado, no es que se traigan los mismos hechos al presente como en un acto de repetir, sino a manera de representación, pero este concepto tomado con el carácter más bien de presentar los recuerdos, como lo veíamos anteriormente con Bergson es un ejercicio de poner delante, de sacar a la luz, lo que deja ver, claramente, la diferencia existente entre memoria e imaginación:

Imaginar no es acomodarse. Indudablemente, un recuerdo, a medida que se actualiza, tiende a vivir en una imagen; pero lo recíproco no es cierto, y la imagen pura y simple no me llevará al pasado más que si he ido efectivamente a buscarlo en el pasado, siguiendo así el progreso continuo que le ha llevado de la oscuridad a la luz. (Bergson, 1994, pp. 49).

Este proceso que nos plantea Bergson, finalmente, nos conduce a relacionar a la memoria con su carácter referencial, en este sentido, saber que estamos haciendo memoria al contar una situación del pasado, es decir, algo que realmente aconteció y que se puede definir de esa manera porque existe un reconocimiento de un hecho como que es del pasado: “Más precisamente, es el momento del reconocimiento, con el que concluye el esfuerzo de la rememoración, cuando se declara esta exigencia de verdad” (Ricoeur, 2010, pp. 79).

## 1.2. ¿CÓMO SE RECUERDA?

Retomemos entonces nuestros asuntos principales. Recordemos que venimos desarrollando dos preguntas fenomenológicas, ¿Qué? y ¿Quién? Las cuales, son importantes para nuestra investigación, ya que solamente resolviendo el ¿qué? de la memoria se puede pasar a hablar del ¿Quién? y es aquí, donde encontraremos claramente la relación entre la memoria y la narración. No obstante, esta última pregunta no puede abordarse a secas debido a las condiciones en las que se planteó la primera.

Para Ricoeur, en la tradición filosófica se ha privilegiado a la pregunta por el ¿quién? desde un enfoque egológico creando una controversia entre la memoria individual y la memoria colectiva. Pero esta cuestión egológica, debe plantearse después de la cuestión intencional que compone de la relación entre acto y correlato buscado (Ricoeur, 2010). Por lo tanto, es necesario hacerse otra pregunta antes de aproximarse a la cuestión del *Quién*. En efecto, cuando expusimos los argumentos aristotélicos y Bergsonianos, se pudo ver la diferencia entre memoria - recuerdo (*mneme* y *anámnesis*) y hábito - memoria, respectivamente. Estas dos parejas de opuestos permiten resolver el problema que existe entre memoria e imaginación, gracias a la marca temporal, debido a la afirmación que nos ha guiado: “la memoria es... de lo ya ocurrido” (Aristoteles, 1987, pp. 234).

Como hemos podido apreciar, en el primer apartado, queda resuelta la pregunta ¿qué?, estableciéndose la debida diferencia entre memoria e imaginación, sin embargo, nos deja planteada la pregunta ¿cómo? surgida al adherir la memoria al tiempo como lo hace San Agustín, pero, preocupándose, además, por la anterioridad de la huella, de donde surge, no solamente a una pregunta semántica, sino a una pragmática, según lo que nos dice Ricoeur: “acordarse es no sólo acoger, recibir una imagen del pasado; es también buscarla, hacer algo” (2010, pp. 81). Lo pragmático aquí nos sugiere la existencia de una memoria donde interviene un acto intencional, es decir un enfoque dinámico y no estático como se plantea desde la perspectiva de la memoria como afección. Es por eso que para abordar estas problemáticas hemos separado este apartado.

Nos planteamos, entonces, la pregunta que sugiere un enfoque dinámico, donde el término principal no es la memoria a secas, sino el recuerdo, cuya concepción refiere a la idea antes mencionada de ir a buscar la huella, suponiendo una serie de condiciones que desarrollaremos a continuación.

Para poder abordar esta idea, es necesario hacer la diferencia entre un pasado que todavía se confunde con el presente y un pasado que debido a la distancia con el presente se puede distinguir claramente de él. En este sentido, vamos a centrar nuestro interés en el pasado que queremos traer al presente, pero que se encuentra en un momento de pérdida, es decir donde se debe realizar un trabajo de rememoración. Recordemos la idea que ha permanecido a lo largo de este análisis: *la memoria es traer al presente lo ausente*. El enunciado anterior tiene implícita la idea de acortar esa distancia temporal, aunque el término parezca impreciso dentro del planteamiento agustiniano de tiempo ya que, en San Agustín, el pasado se encuentra en el alma y no puede ser contado sino por la dialéctica de *intensio y distensio*. Por esta razón, la memoria de la que estamos hablando, supone que ha pasado un tiempo, superando a la memoria que es simplemente hábito. Las palabras de Aristóteles, nos ayudan a concretar esta idea: “El recordar en sí no se produce hasta que no ha pasado un tiempo, pues se recuerda ahora lo que se vio o experimentó antes” (Aristóteles, 1987, pp.243).

Por otra parte, la concepción de esta memoria-recuerdo, supone ir en búsqueda de la huella, lo cual, diferencia radicalmente a la memoria de la imaginación, pues incluye un ejercicio comprometido con la verdad. Considerando que lo que se le exige a alguien que rememore es que lo que esté diciendo, de algún modo, sea verdadero, es decir que sea fiel al pasado, a lo ya acontecido. Es aquí, donde la persona que rememora debe realizar el trabajo de ir a la huella,

acortando la distancia que hay entre la huella y el presente que está viviendo, como se mencionó anteriormente.

Tengamos en cuenta que nos introducimos, entonces, en los dominios del recuerdo, porque como se ha dicho, es desde éste de donde se plantea la pregunta pragmática que nos permitirá el desarrollo del segundo capítulo donde tocaremos la cuestión de la memoria individual y la memoria colectiva.

Nos hemos introducido, entonces, en el marco de una memoria que es ejercida, por lo cual, desde este punto de vista, la relacionamos con el concepto de trabajo, de hacer algo, como ya lo enunciamos con Ricoeur. Sin embargo, este carácter que le hemos dado a la memoria, representa unos riesgos constituidos, según el análisis de Ricoeur, en algunos usos y abusos a los cuales se enfrenta esta memoria ejercida, en este sentido, el filósofo, nos habla de tres tipos de usos y abusos: en primer lugar uno patológico; en segundo lugar uno práctico y finalmente uno político. A continuación, desarrollaremos brevemente estas tipologías, con la intención de tener una comprensión del aspecto pragmático de la memoria para poder continuar con el desarrollo de nuestra investigación.

A nivel patológico, se habla de una memoria herida, enferma, para lo cual resulta interesante la visión freudiana del asunto, donde se analiza la situación desde el punto psicoanalítico poniendo de frente un obstáculo que se presenta en el trabajo de recordar, a saber, la existencia de pacientes que en vez de recordar repiten aquello que tienen reprimido, es decir: "El paciente no recuerda en forma de recuerdo sino en forma de acción" (Ricoeur, 2010, pp. 97), lo cual se conoce como la compulsión de repetición. En efecto esta acción se da en un estado inconsciente. A la luz de lo anterior, el trabajo del analista es lograr que esos recuerdos se vuelvan conscientes para que aquello que está reprimido no siga surgiendo este efecto:

El médico pone al descubierto las resistencias que el enfermo desconoce, y una vez vencidas las mismas, el paciente puede narrar con relativa facilidad las situaciones y relaciones problemáticas olvidadas. Desde luego que la meta de estas técnicas ha permanecido idéntica. En términos descriptivos: llenar las lagunas del recuerdo; en términos dinámicos: vencer las resistencias que mantienen la represión (Freud, 1981, pp. 1684).

En estos términos solamente realizando un trabajo donde se realice una recordación consciente, se puede evitar la compulsión de repetición. Desde esta teoría resulta interesante pensar en la historia de algunos pueblos que, al no realizar un trabajo mnemónico consciente, recuerdan repitiendo las mismas

acciones, lo cual hace aún más importante la necesidad de elaborar una memoria consciente: “el recordar ideal de lo olvidado corresponde a un estado en que la resistencia ha sido por completo abolida” (Freud, 1981, pp. 1688); lo anterior, salvaguardando que el trabajo de Freud se hace sobre el individuo mientras que la acusación anterior parece pertenecer más bien al ámbito de la memoria colectiva, por lo cual, esta interpretación parecerá, parecerá forzada, sin embargo, continuando con los planteamientos de Ricoeur le daremos más sentido al comentario anterior.

Ante la dificultad que representa la compulsión de repetición y la resistencia al recuerdo, Freud recomienda al paciente un cambio de actitud de manera que éste no rechace la enfermedad sino que la considere como una parte de su propio ser, para poder preparar el terreno y así lograr una reconciliación entre el paciente y aquello que permanece reprimido, sin embargo, es necesario que se generen condiciones que permitan realizar un ejercicio de transferencia para propiciar las relaciones entre la compulsión de repetición y la vida real, y así sacar al paciente de su situación. A este ejercicio se le llama, precisamente, reelaboración o reelaboración (como aparece en algunas traducciones), lo cual supone la acción de trabajo, que es realizado tanto por el psicoanalista como por el paciente. Es importante prestar especial atención a este concepto de trabajo, ya que se relaciona con lo que hemos desarrollado en el apartado anterior con las propuestas de Aristóteles y Bergson.

Cabe resaltar que el valor agregado que le da Ricoeur al tratamiento del asunto terapéutico de la memoria es el hecho de comparar los términos de la memoria patológica, recordemos los términos recuerdo y acción, con los conceptos de duelo y melancolía, donde es el concepto de trabajo el que se mantiene en las dos tipologías. Por lo cual, es representativo mencionar, que para Freud, en ciertas ocasiones, también en vez del duelo aparece la melancolía de la misma manera en que sucede con la compulsión de repetición donde se presenta la acción a cambio del recuerdo.

Esbozemos, entonces, los conceptos duelo y melancolía, para observar el lugar al cual llega Ricoeur con esta comparación: en primer lugar se toma al duelo como “la reacción a la pérdida de una persona amada o de una abstracción erigida en sustituto de esa persona como patria, libertad, ideal, etc.” (2010, pp. 100), donde el mundo aparece desolado, pero, que puede ser redimensionado a través de un trabajo de duelo. En segundo lugar, en la melancolía aparece una disminución del sentido de sí, donde el yo es quien aparece desolado. En realidad se trata, según el planteamiento de Freud, de una vergüenza al otro, que la

melancolía desconoce al hacer parte del inconsciente. Lo particular que podemos encontrar aquí se refiere al hecho de que en ocasiones, en vez del duelo, se presenta la melancolía, es decir en vez de la sensación de pérdida se disminuye el sentido de sí. Dentro de este marco ha de considerarse que en el duelo lo que se experimenta es un rechazo a la renuncia del objeto amado, por lo tanto, el trabajo de duelo consiste en hacer que la persona logre renunciar a éste ya que ha dejado de existir. Mientras que la disminución del sentimiento de sí, experimentada en la melancolía, se resuelve, de la misma manera que la compulsión de repetición, desde un debido trabajo de recuerdo, estableciéndose un directo punto de encuentro entre los dos conjuntos trabajados:

Si el trabajo de melancolía ocupa en este ensayo una posición estratégica paralela a la que ocupa la compulsión de repetición en el ensayo precedente, puede sugerirse que el trabajo de duelo se revela costosamente como un ejercicio liberador en la medida en que consiste en un trabajo de recuerdo. Y también recíprocamente: el trabajo de duelo es el precio a pagar por el trabajo del recuerdo, y el trabajo de recuerdo es el beneficio del trabajo del duelo (Ricoeur, 1999, pp. 36).

Con el desarrollo de los términos anteriores ya se puede vislumbrar la dificultad que supone la transposición de éstos al plano de la memoria, principalmente, si se tiene en cuenta que los planteamientos de Freud hablan sobre el individuo y no sobre una memoria colectiva. Sin embargo, es de resaltar que la cura psicoanalítica, como lo recuerda Ricoeur, tiene que ver con la cura psicosocial, relacionando así que no se trata solamente de situaciones por las que pasa el individuo sino de la estructura: “una estructura fundamental de la existencia colectiva” (Ricoeur, 2010, pp. 108), lo cual permite el traspaso de las teorías freudianas a un plano de la memoria.

Por lo tanto, pasando lo anterior al plano de la memoria se puede observar claramente que la visión de una memoria desde el punto de vista patológico deja planteada realmente la manera cómo se configura la memoria histórica a través de acontecimientos dolorosos, en la mayoría de los casos nacidos de la guerra, así, lo que llamamos identidad de un pueblo está relacionado con la violencia, es por lo tanto una memoria herida. Sin embargo, lo que nos parece más interesante desde los planteamientos de Ricoeur a la luz de Freud, es también la puerta que abre a la posibilidad de una memoria reconciliada, es decir, a la elaboración de un trabajo de recuerdo donde se ha hecho una elaboración del duelo y un trabajo de recuerdo que eviten la repetición de los mismos actos. A este respecto, para lograr una memoria reconciliada es evidente escuchar la voz de las víctimas para poder

reconstruir la verdad de los acontecimientos que permitan hacer consciente el trabajo mnemónico y así lograr el objetivo de una memoria reconciliada, como lo podemos evidenciar en la obra *Sin Destino* del premio Nobel de Literatura 2002 Imre Kertész. Tampoco podemos desconocer esfuerzos históricos que se han hecho desde la perspectiva de una memoria reconciliada como el que se realizó en Sudáfrica durante la solución del conflicto, no sin motivo, en este país se creó la comisión para la verdad y la reconciliación<sup>2</sup> que trató de renovar la narrativa mnemónica que se había hecho el pueblo sudafricano del conflicto, a través de los testimonios de víctimas y victimarios, para lograr construir una verdad que los hiciera conscientes de la memoria que los identifica.

Por otra parte también se debe tener en cuenta la memoria ejercida desde la manipulación nacida por efecto de estar al servicio de la búsqueda, en los términos que lo hemos planteado anteriormente, de donde se desprende que se pueda encontrar demasiada memoria en un lugar y muy poca memoria en otro, en efecto, este trabajo de búsqueda, que está relacionado con la identidad, es decir la pregunta ¿quién soy? Pues la respuesta a esta pregunta es netamente histórica, ya que se debe responder siempre con el recurso del pasado, por lo tanto pertenece al ámbito de la memoria. No obstante, este carácter de identidad supone una selección de hechos, pues al responder la pregunta de la identidad no se cuenta todo lo sucedido a la manera del cuento *Funes el memorioso* del escritor argentino Jorge Luis Borges; por el contrario se seleccionan unos hechos que pasan a ser parte de ese relato identitario y es aquí donde se concibe la memoria manipulada, pues, el conjunto de relatos que giran en torno a la identidad, no están necesariamente motivados por una búsqueda de la verdad sino que entran en juego otros elementos; así pues tenemos, por ejemplo, en la historia de Colombia, un florero como causante de la Independencia republicana, pues la historia está llena de estos hechos que no refieren propiamente a una memoria dependiente de una verdad referencial pero que se convierten en constructo de la identidad de una colectividad, por lo cual se puede observar que dentro de este abuso se retoma el conflicto entre la memoria y la imaginación como lo abordamos anteriormente. Vemos pues que el abuso de la memoria manipulada está presente, especialmente, en los acontecimientos históricos que refieren la construcción de la identidad de un colectivo, sin embargo, este asunto no lo desarrollaremos a cabalidad, debido a nuestro marcado interés por observar la importancia de la memoria herida dentro de una memoria colectiva.

---

<sup>2</sup> Truth and Reconciliation Commission.

Finalmente el último abuso del que nos habla Ricoeur, es el referente al abuso de la memoria obligada, se acusa en esta parte, un carácter imperativo de la memoria, de donde se desprende la memoria como un deber justificado desde la prohibición del olvido (Ricoeur, 2010). Se trata de una perspectiva contraria a lo que hemos abordado, pues, recordemos que desde Aristóteles hemos entendido dos tipos de memoria, una llamada *mneme* relacionada con la afección (pathos) y otra *anamnesis* o reminiscencia, relacionada con una memoria que sugiere, como hemos visto posteriormente, un carácter de trabajo, es decir, hacer algo, que no hace referencia a este carácter imperativo de la memoria. Por lo tanto, este carácter plantea la necesidad de recordar, pero ¿Para qué? Respuesta: para mantener una identidad. Como hemos dicho en el breve desarrollo del abuso de la memoria manipulada, la identidad se crea a partir de relatos que no necesariamente son verdaderos, ahora bien, estos relatos, se convierten en huellas que se deben a esta obligatoriedad de conservar los relatos que fundamentan, de cierta manera, la identidad, es a lo que refiere un abuso como el de la memoria obligada.

Finalmente, debo resaltar un par de ideas con las que tenemos que quedarnos para continuar con el desarrollo de esta investigación, la primera es referente al tiempo: desde el principio de nuestro acercamiento a la memoria hemos enfatizado en la idea planteada por Aristóteles donde la memoria es del tiempo (Aristóteles, 1987), recordemos lo que plantea en el breve trabajo sobre la memoria y la reminiscencia donde afirma que la memoria es de lo ya ocurrido y que no hay memoria sin que haya pasado un tiempo, dejando claramente la idea de la anterioridad de la huella, de donde sale que el recuerdo sea un trabajo de ir en busca de, pues bien, esta idea se puede relacionar, en el planteamiento que realiza Ricoeur a la luz del concepto de *reelaboración* donde se puede encontrar una pérdida del pasado recordable, solamente asequible por medio de un trabajo de recuerdo. No obstante, existe, como ya hemos mencionado, en unos casos poca memoria, como la evidenciada en la idea de la reelaboración y en otros casos mucha memoria, como se puede ver en el duelo, sin embargo, las dos producen un efecto que, con Freud, llamamos la compulsión de repetición, es decir: “el pasado que no quiere pasar” (Ricoeur, 1999, pp. 46). Ante estas dificultades, es el trabajo de recuerdo y de duelo el que rompe con este tiempo, para lograr una memoria reconciliada.

## CAPITULO II

### 2. DE LA MEMORIA INDIVIDUAL A LA MEMORIA COLECTIVA

*Recurrimos a los testimonios, para fortalecer o invalidar, pero también, para completar lo que sabemos acerca de un acontecimiento del que estamos informados de algún modo, cuando, sin embargo, no conocemos bien muchas circunstancias que lo rodean.*

(Maurice Halbwachs)

Este capítulo estará destinado a tratar sobre el problema de la memoria individual y la memoria colectiva. Se abordará, en principio, para comprender la contraposición latente entre las dos perspectivas, a saber, si la memoria es un constructo solamente del individuo, o si, por el contrario, es posible atribuir la memoria a las colectividades. Posteriormente, habiendo desarrollado la conveniencia de una de estas dos memorias en el ámbito narrativo, observaremos de qué manera se puede articular a esta encrucijada el asunto de la narración, ya que, desde el principio de esta investigación hemos enunciado que, lo que motiva estas líneas, es la explicación de la interdependencia entre memoria y narratividad.

Por lo tanto presentaremos, en primera medida, aquellos argumentos que contrarían la posibilidad de una memoria colectiva y seguidamente aquellos que la justifican, los dos desde la óptica de Paul Ricoeur, partiendo de una postura agustiniana de la memoria individual y terminando con la mirada del sociólogo francés Maurice Halbwachs de la memoria colectiva, pero, encontrando puntos de convergencia desarrollados por el mismo Ricoeur y que contribuyen a forjar un argumento sobre la posibilidad de una memoria narrativa.

## 2.1. MEMORIA INDIVIDUAL

Paul Ricoeur, desarrollando el asunto de la memoria individual, presenta especialmente tres aspectos que justifican la preeminencia de una memoria individual: el primero refiere al carácter privado de la memoria que justifica al entenderse que la memoria es intransferible: “la memoria aparece como radicalmente singular: mis recuerdos no son los vuestros. No se pueden transferir recuerdos de uno a la memoria de otro” (Ricoeur, 2010, pp. 128); el segundo aspecto refiere al vínculo con el pasado de la conciencia: “La memoria es del pasado y este pasado es el de las impresiones; en este sentido, el pasado es mi pasado” (Ricoeur, 2010, pp. 128); y el tercero corresponde al paso del tiempo: “A la memoria se le vincula con el sentido de orientación en el paso del tiempo; orientación de doble sentido, del pasado hacia el futuro [...] y también del futuro hacia el pasado” (Ricoeur, 2010, pp. 129). Estos tres aspectos se desarrollan desde el punto de vista de San Agustín. Ricoeur inscribe a San Agustín en una tradición que prefiere llamar de la mirada interior, lo cual refiere a esta importancia que desde el plano agustiniano se le da al hombre interior, solamente pensemos en la conversión cristiana como una experiencia del encuentro interior con Dios:

¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían. Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y abrázame en tu paz. (San Agustín, 1974, pp. 424)

Las palabras anteriores de Agustín, posibilitan pensar que es en la interioridad donde reside la parte más importante, de ahí que a la memoria se le preserve un lugar indicado dentro del alma humana, y no decimos lugar, solamente, por mencionar un deíctico sino que, como veremos a continuación, desde esta perspectiva se piensa a la memoria también como una especie de depósito, lo cual, permite hablar de unos lugares de la memoria.

Por lo tanto hemos querido subrayar especialmente, que a la memoria le corresponde un lugar indicado del alma, lo cual, también es justificable dentro de la teoría de los tres tiempos, pues en ella se concluye que el tiempo está en el alma humana y la memoria, al pertenecer al presente de las cosas pasadas, se

encuentra este lugar. “«hay tres tiempos: presente de los hechos pasados, presente de los presentes y presente de los futuros»». De hecho, estos tres son algo que está en el alma y no los veo en otra parte: memoria presente de los hechos pasados, contemplación presente de los presentes y espera presente de los futuros” (San Agustín, 1974, pp. 567). Vemos pues que, para el santo, la memoria es indudablemente una experiencia interior gracias al vínculo que tiene con el alma.

Entonces ¿qué es el recuerdo para una memoria que se encuentra inscrita en el plano de alma humana, entendida como la experiencia interior? Ricoeur ve en la tradición agustiniana que acordarse no solamente es acordarse de algo, sino principalmente acordarse de sí. De alguna forma existe la categoría reflexiva, gracias a que para San Agustín, recordar requiere una mirada hacia adentro. Esta idea queda desarrollada, incluso en el tipo de discurso que se utiliza, a saber: la confesión, que siempre reclama el término reflexivo, *confesarse*.

Sin embargo ¿cómo explicar el hecho de que acordarse de las cosas sea, así mismo acordarse de sí? Lo anterior solamente es posible porque desde Agustín la memoria funciona como una especie de depósito y al momento del recuerdo éstos se tienen que buscar allí uno a uno, como explica:

Quando estoy allí pido que se me presente lo que quiero, y algunas cosas preséntanse al momento; pero otras hay que buscarlas con más tiempo y como sacarlas de unos receptáculos abstrusos; otras, en cambio, irrumpen en tropel, y cuando uno desea y busca otra cosa se ponen en medio, como diciendo: «¿No seremos nosotras?» Mas espantolas yo del haz de mi memoria con la mano del corazón, hasta que se esclarece lo que quiero y salta a mi vista de su escondrijo. Otras cosas hay que fácilmente y por su orden riguroso se presentan, según son llamadas, y ceden su lugar a las que les siguen, y cediéndolo son depositadas, para salir cuando de nuevo se deseare. Lo cual sucede puntualmente cuando narro alguna cosa de memoria (San Agustín, 1974, pp. 400).

En la memoria, entonces, se encuentra todo y, como vemos en el pasaje anterior, para evocar lo que necesitamos al momento del recuerdo, solamente, hace falta buscar por esos lugares recónditos de la memoria. Esta búsqueda interna, posibilita que el acordarse de las cosas, sea inmediatamente acordarse de sí, considerando la búsqueda interior que se realiza en estos lugares de la memoria: “...llegué a aquellas otras partes tuyas en donde tengo depositadas las afecciones

del alma, que tiene en mi memoria —porque también el alma se acuerda de sí misma—” (San Agustín, 1974, pp. 423).

Pero la importancia mayor que se le puede dar a la memoria desde esta óptica, es el reconocimiento como lugar donde se encuentra profundamente Dios y, por consiguiente, la verdad, dada la característica de Dios de ser la verdad, pues dice: “Tu permaneces inalterable por encima de todas las cosas y te has dignado habitar en mi memoria desde el momento en que te aprendí” (San Agustín, 1974, pp. 506). Se comprende que, incluso desde la historia de la salvación, permanece la idea de la importancia del recuerdo, por eso Dios tiene que realizar obras con el pueblo de Israel para conducirlos al recuerdo.

Sin embargo, al encontrar una memoria individual en estos términos, también podemos percibir una dificultad desde esta óptica, ya que al considerar a la memoria desde este grado de profundidad, dificulta la exteriorización narrativa. En este sentido, se muestra que las impresiones de un individuo no pueden ser las mismas de otro. Recordemos la afirmación del santo: “no se sacan de la memoria los mismos acontecimientos que pasaron, sino palabras concebidas a partir de imágenes de aquellos” (San Agustín, 1974, pp. 565). En rigor, podemos entender que lo que se encuentra en la memoria pertenece propiamente a la interioridad y no puede ser exteriorizada totalmente, pues solamente podremos sacar de la memoria palabras que penden de imágenes. Lógicamente, este argumento deviene de su erudita definición del tiempo, el cual, solamente resulta comprensible desde la ausencia de la pregunta, pero, que al tratar de exteriorizar una explicación sobre él, resulta incomprensible debido a su carácter netamente interior, vemos en esta dificultad otra de las razones del por qué se elige la narrativa de la confesión.

## 2.2. MEMORIA COLECTIVA

La otra parte de la pregunta *¿de quién es la memoria?* la compone la cuestión de la memoria colectiva. Ya vimos desde San Agustín, los argumentos que defienden la posibilidad de una memoria individual, por lo tanto, a continuación presentaremos las tesis que defienden un enfoque de la memoria colectiva, sin perder de vista el terreno ganado por parte de la memoria individual.

En primer lugar, hay que decir que, para exponer este asunto Ricoeur, toma las tesis del francés Maurice Halbwachs, quien asume la posición más fuerte de la

memoria colectiva al observar que a ésta, se le debe atribuir, en todos los casos a una colectividad, en consecuencia, la memoria que anteriormente hemos llamado recuerdo, desde esta óptica, es posible en cuanto se relaciona con un grupo o sociedad habida cuenta de que recordamos por lugares, personas o fechas, siempre desde un aspecto exterior. Desde esta perspectiva, se le atribuye a los recuerdos un carácter compartido, ya que, los llamados recuerdos personales serían en realidad constructos sociales, producidos por el hecho de que realmente nunca estamos solos:

Pero nuestros recuerdos siguen siendo colectivos, y son los demás quienes nos los recuerdan, a pesar de que se trata de hechos en los que hemos estado implicados nosotros solos, y objetos que hemos visto nosotros solos. Esto se debe a que en realidad nunca estamos solos. No hace falta que haya otros hombres que se distingan materialmente de nosotros, ya que llevamos siempre con nosotros y en nosotros una determinada cantidad de personas que no se confunden (Halbwachs, 2004, pp. 26)

Las palabras de Halbwachs, ponen de frente la radicalidad con la que se afirma la memoria colectiva, eliminando la posibilidad de una memoria individual. Este argumento se opone totalmente a la propuesta agustiniana, desarrollada en el apartado anterior. En efecto, desde esta óptica queda abolida la posibilidad de un sujeto puro que puede recordar sin estar permeado de ideas colectivas tales como las influencias familiares, religiosas y de la clase social, pues, en realidad, recordamos desde los recuerdos de otros. Para el francés, en todos los casos, recordamos desde las cargas semánticas que estos colectivos han dejado en nosotros, por ejemplo: si tenemos un viejo recuerdo de nuestro lugar de nacimiento, éste, está permeado por todo lo que hemos escuchado de él, lo cual deja deducir la afirmación de una memoria radicalmente colectiva, así se entienden sus palabras cuando dice: "...uno sólo recuerda a condición de situarse en el punto de vista de uno o varios grupos y volver a colocarse en una o varias corrientes de pensamiento colectivo" (Halbwachs, 2004, pp. 36). El hecho de estar inmersos en el aspecto social provoca que la final, ni siquiera aquellos recuerdos en los que asumimos haber estado solos, sean considerados totalmente individuales, ya que de una u otra forma, siempre nos acompañan pensamientos colectivos, inclusive, si se piensa desde el punto de vista lingüístico, todos compartimos una lengua con un grupo de personas, lo que produce que nuestros recuerdos, sean contados desde una lengua común, siendo éste, un determinante social de la memoria.

Lo anterior queda más comprensible si se piensa en un claro ejemplo que Halbwachs expone en su texto *Memoria colectiva*:

Un día, cambiaron un tubo del fregadero y, aunque nadie se dio cuenta, salió un enorme escorpión. Bajó hasta el suelo y se escondió bajo un banco. Yo lo vi, corrí hacia él y lo atrapé. Era tan grande que por un lado de mi mano se le salía la cabeza y por el otro las dos pinzas. Me contaron que fui saltando feliz hacia mi abuelo y le dije: "Mira, abuelo, qué cangrejo más bonito tengo". Él se dio cuenta enseguida de que era un escorpión, y como me quería tanto, casi se muere del susto. Me pedía que se lo diera con mucha ternura; pero yo aún lo agarraba más fuerte, llorando, porque no quería dárselo a nadie. Mi padre, que estaba todavía en casa, vino corriendo al oír los gritos. Estupefacto, no sabía cómo hacer para que este animal venenoso no me matase, hasta que vio un par de tijeras. Se armó con ellas y, engatusándome, le cortó la cabeza y las pinzas al escorpión. (Halbwachs, 2004, pp. 39)

Ante este inocente recuerdo, nos podemos hacer la pregunta ¿qué hace que éste sea de carácter colectivo y no individual? En efecto, a simple vista, no parece tener mucha incidencia dentro de la temática que estamos abordando, sin embargo, es necesario concentrarnos en algunas particularidades para observar su carácter netamente colectivo.

Es interesante observar de qué manera se recuerda al escorpión como un animal peligroso, pues, según la narración, se puede entender que durante los acontecimientos, el niño desconocía el peligro que este animal podría representar, pues pensaba que era un inofensivo cangrejo, sin embargo, su recuerdo, nos advierte desde el principio de la narración que en realidad se trataba de un escorpión ¿Quién le pudo hablar del peligro que este animal representaba? Pues es aquí donde encontramos el carácter marcadamente colectivo, en este sentido, este recuerdo está enmarcado, primero, en la aclaración que la colectividad le ha hecho en decir que se trataba de un escorpión y no un cangrejo y segundo, en brindarle la idea de que los escorpiones son en realidad peligrosos, ese es el motivo por el cual, al recordar este episodio, no lo recuerda como cuando era niño aún, sino con las ideas que ha adquirido de la sociedad. Por lo tanto, queda claro la connotación colectiva de la memoria.

Cabe resaltar que desde esta perspectiva, no se desconoce a la memoria individual, no obstante, ésta solamente puede ser posible en cuanto producto colectivo, es decir: "...si la memoria colectiva obtiene su fuerza y duración al

apoyarse en un conjunto de hombres, son los individuos los que la recuerdan, como miembros del grupo” (Halbwachs, 2004, pp. 50). En este sentido, existe la posibilidad de una memoria que pudiéramos llamar individual, teniendo en cuenta que ésta también depende de un asunto social por lo expuesto anteriormente, sin embargo, hay una posible justificación de la memoria individual en cuanto punto de vista, veamos de qué manera se puede entender. A decir verdad, no todos recordamos de la misma manera los acontecimientos, así encontramos que normalmente en una narración fruto de la memoria algunos enfatizan en unos puntos otros en otros de acuerdo a sus intereses, por lo tanto, la memoria también se plantea desde puntos de vista, y son estos lo que componen la memoria colectiva, por lo tanto, se puede observar la posibilidad de una memoria individual, que compone a la memoria colectiva, así que, hacer memoria, solamente es posible desde la articulación social, entonces se puede comprender lo que enuncia Halbwachs:

Cabe decir que cada memoria individual es un punto de vista sobre la memoria colectiva, que este punto de vista cambia según el lugar que ocupa en ella, y que este mismo lugar cambia según las relaciones que mantengo con otros entornos. Por lo tanto, no resulta sorprendente que no todos saquen el mismo partido del instrumento común (2004, pp. 50).

En las palabras anteriores, queda claro que los recuerdos contienen diferentes puntos de vista, es por eso, que dado el carácter colectivo de éstos, estamos sujetos a situarnos en una corriente de pensamiento determinada, esto es, tomar una más ideas vinculadas a nuestros recuerdos, lo cual supone una característica colectiva de la memoria.

Con los planteamientos anteriores, podemos evidenciar una característica particular en su relación con el pasado, hemos visto cómo desde Agustín, el pasado es evocado, ya que éste se encuentra en unos depósitos. Esta idea es marcadamente diferente a la planteada desde la perspectiva colectiva, ya que esta posición supone la existencia de un pasado que permanece vivo en la conciencia de un colectivo, en este sentido no existe una evocación como tal de una imagen del pasado.

### 2.3. MEMORIA COLECTIVA Y NARRACIÓN.

Después de haber expuesto el conflicto entre la memoria individual y la memoria colectiva como dos tipologías totalmente adversas, dedicaremos estas páginas a tocar el asunto de la memoria narrativa, con el propósito de observar de qué manera estos dos tipos de memoria resultan complementarios en un trabajo mnemónico, sin embargo, para lograr este propósito debemos analizar la manera como se puede entender la memoria narrativa y su importancia vital en un ejercicio mnemónico, para trazar un camino hacia una memoria reconciliada. Veremos, entonces, cómo en la narración es donde se logra realmente este efecto.

Lo anterior refiere a que todo trabajo mnemónico, como lo hemos expuesto a lo largo de nuestra investigación, refiere a un esfuerzo lingüístico si tenemos en cuenta que para recordar hay que narrar, incluso el diálogo consigo mismo en un recuerdo personal, es un ejercicio de sacar al recuerdo de la cárcel del tiempo, traer a un ausente al presente (Ricoeur, 2010).

En este proceso, es a la narración a quien se le concede la gracia de sacar del anonimato la memoria que aún no es lenguaje. Podemos ver en las palabras de Ricoeur una orientación al respecto: “Veo en las tramas que inventamos el medio privilegiado por el que reconfiguramos nuestra experiencia temporal confusa, informe y en el límite muda” (Ricoeur, 2004, pp. 34). Las palabras del filósofo son significativas si pensamos en la articulación con la narratividad, ya que, se puede observar en primer lugar un juicio al carácter individual del tiempo entendido desde la postura agustiniana, para lo cual, tenemos que recordar la relación que hemos establecido entre el tiempo y la memoria, a partir de la afirmación agustiniana, la memoria es del pasado. Así pues, esta aseveración es vital para comprender la relación entre la memoria y la narratividad.

Particularmente, Ricoeur llama a la experiencia temporal una experiencia informe y muda, de donde surge que, en efecto esté hablando del concepto agustiniano de tiempo, pues, para San Agustín el tiempo en general, se encuentra en el alma, negando la existencia de los tres tiempos independientes, cotidianamente expresados, y proponiendo más bien la existencia de un sólo tiempo que se distiende. Por esta razón es que denomina al tiempo como *informe*.

Ahora bien, la experiencia temporal también es muda, lo cual evoca a una experiencia individual del tiempo. Creo que aquí se encuentra la posibilidad de articular las palabras de Ricoeur a la necesidad narrativa, pues la narración, se

entendería como la manera de sacar a la memoria de la experiencia netamente individual, claro, teniendo en cuenta que al decir tiempo, también estamos refiriéndonos directamente a la memoria.

Es evidente, entonces, que este argumento presenta una gran importancia si se trata de la memoria, especialmente, si tenemos en cuenta que la experiencia mnemónica es un asunto también temporal, como lo hemos explicado en nuestro primer capítulo, en este sentido la rememoración reclama una vía narrativa, donde pueda expresarse, ya que mientras ésta no sea exteriorizada, debe permanecer en el silencio. Sin embargo, este canal lingüístico presenta unas consideraciones especiales, pues, el recordar narrativamente, se dice en una lengua común y a través de una estructura lingüística específica, que pertenece al colectivo (Ricoeur, 1999). Es aquí donde se traza un camino, por donde se puede relacionar la memoria individual y la memoria colectiva.

En primer lugar, creemos haber dicho lo suficiente para manifestar que existe un carácter privado de la memoria que corresponde a una etapa pre-narrativa, fundamentalmente interior, lo anterior nos aleja un poco de los argumentos planteados por Halbwachs. Sin embargo, en este punto, es interesante recordar la tesis planteada por Freud en cuanto a la memoria herida se refiere. Para este caso, el psicoanalista es quien ayuda al analizado a realizar el trabajo de recuerdo, se involucra como alguien que puede ayudarlo a recordar los hechos traumáticos (Ricoeur, 1999). Lo anterior nos evoca un carácter colectivo de la memoria:

Podría decirse que éste exterioriza al paciente a recordar, [...] La autorización consiste en ayudar al [...] analizado a recordar sus síntomas, sus fantasmas, sus sueños, etc. Ahora bien, el juego de lenguaje en el que se lleva a cabo esta exteriorización, esa expresión es de carácter narrativo; el relato y los síntomas, hablando propiamente, se cuentan, así como las restantes historias vitales. No obstante, esa mediación lingüística no puede inscribirse en un proceso de derivación a partir de una conciencia originariamente privada. De entrada es de naturaleza social y pública. Antes de ser elevada al rango literario o histórico, la narración se practica primero en la conversación ordinaria, en el marco de un intercambio recíproco. Además, la lengua en la que se expresa también es, de entrada, común. Finalmente, nuestra relación con el relato consiste, en primer lugar, en escucharlo: nos cuentan historias antes de que seamos capaces de apropiarnos de la capacidad de contar y a fortiori de la de contarnos a nosotros mismos.

Esta mediación lingüística y narrativa requiere que se lleve a cabo una corrección importante de la tesis de la primacía de la memoria individual. (Ricoeur, 1999, pp. 20)

Vemos en la cita anterior, en primer lugar, que el lenguaje da a la memoria una tendencia colectiva, pues narramos el relato en una lengua común y con una estructura común además se rescata el ejercicio del analista como el aspecto social de la rememoración. Sin embargo, la discusión no se queda en ese punto, pues nuestro ejercicio consiste, igualmente, en destacar la importancia de la narración en la memoria. Para lo cual se puede decir, de acuerdo con el planteamiento de Ricoeur antes expresado, que es la narración la que posibilita la aproximación de la distancia temporal, ya que, cuando decimos traer al presente un ausente (Ricoeur, 2010), no lo hacemos de otra manera sino por la vía lingüística, siempre teniendo en cuenta que la memoria es un punto intermedio entre el tiempo y la narración. Lo anterior, a causa de que la experiencia temporal se encuentra en una etapa pre-narrativa, pues lo expresa el santo en grito desaforado: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé” (San Agustín, 1974, p 478).

Sin embargo, ¿acaso no tenemos en cuenta cuando Ricoeur dice que la mediación lingüística no puede inscribirse en un proceso de derivación a partir de una conciencia originariamente privada (Ricoeur, 1999, pp. 20)? Lo anterior quiere decir que la narración no viene de la conciencia privada, sino que esta es de naturaleza social, no obstante, cabe aclarar que hemos hecho énfasis en explicar detenidamente que la narración es un constructo social, en consecuencia, no es que la narración derive de la experiencia interior, sino que abre las puertas para que la experiencia mnemónica pueda escapar de la cárcel muda del tiempo que la ata al pasado ausente: “Podríamos decir, entonces, que el pasado ya no es, pero que, ha sido, requiere el decir del relato en la medida en que éste se encuentra ausente” (Ricoeur, 1999, pp. 97) Entendemos pues, que la memoria al permanecer en el pasado, reclama una vía narrativa que, en efecto, es de carácter colectivo.

Anteriormente hemos prometido hablar de la memoria narrativa a lo largo de los apartados anteriores. Hemos venido desarrollando la relación existente entre la narración y la memoria colectiva. Estos dos conceptos presentan un vínculo importante, principalmente si se tiene en cuenta que para rememorar debe haber una mediación lingüística que permite la exteriorización de la memoria, ya que, esta manifestación, solamente se puede dar por vía narrativa. De la misma

manera, es necesario pensar en que la lengua en la que se realiza la narración es común, de donde surge, un carácter marcadamente colectivo.

De la misma manera, Ricoeur, nos recuerda que existe, (hay que tener en cuenta que para el caso del psicoanálisis en el trabajo de la reconciliación de la memoria que hemos enunciado en el primer capítulo), un estrecho vínculo entre memoria reconciliada y memoria colectiva, principalmente si detallamos que el trabajo del psicoanalista es tratar de traer a un estado consciente los recuerdos que se encuentran en el inconsciente, un ejercicio análogo al del historiador que, de alguna manera concientiza al colectivo presente, de los acontecimientos del pasado. Pero no nos introduciremos en los terrenos escabrosos de la historia, pues, conocemos el delgado hilo que separa a la fenomenología de la memoria y a la historia, aunque es sabido que, en Ricoeur, esta división se da gracias método histórico separado en tres fases, a saber: Documental, explicativa-comprensiva y representativa (Ricoeur, 2010), lo cual sugiere que la historia está ligada al archivo, se trata de buscar la verdad a lo largo de los archivos. Por lo tanto, mientras que en la fenomenología de la memoria, el que evoca un recuerdo va a las huellas del pasado consignadas en imágenes en la memoria con todo lo que ello supone, el historiador va al archivo que es el lugar donde se inscribe la memoria. Sin embargo, este asunto no lo desarrollaremos, pues nos encontramos situados, solamente, del lado de la fenomenología de la memoria, con la intención de observar de qué manera ésta tiene un carácter narrativo que le permite ser colectiva, por eso hemos cruzado a la orilla de la narración que es un punto obligatorio de arribo en cuanto a la memoria se refiere.

Es necesario aclarar que debemos salvaguardar que no estamos hablando de narratividad en términos de una epistemología del relato, sino que tomamos este concepto desde un término primario que se articule a nuestro análisis sobre la memoria, en este sentido, nuestro trabajo refiere más bien a una narratividad como declaración o, como ya lo hemos sugerido anteriormente, como la vía para exteriorizar una memoria interna individual muda y por lo demás herida. Lo anterior no quiere decir que desconozcamos que también, en la memoria que se hace narración se construye una trama por la que se cuenta el relato, sin embargo, estamos interesados en la memoria en tanto que nos confirma que algo aconteció antes y la narración en tanto vía para lograr una memoria reconciliada, considerando el trabajo de la rememoración análogo al que realiza el psicoanalista al pasar por el lenguaje los recuerdos reprimidos del analizado: “el juego de lenguaje en el que se lleva a cabo esta exteriorización, esa expresión es de

carácter narrativo; el relato y los síntomas, hablando propiamente, se cuentan, así como las restantes historias vitales” (Ricoeur, 1999, pp. 20).

Hasta este momento hemos establecido los argumentos necesarios para relacionar a la memoria narrativa con una memoria colectiva, por lo tanto, el relato que es fruto de una experiencia individual, al momento de hacerse lenguaje queda enmarcado bajo los dominios de una memoria colectiva. Es el caso específico de la obra *Sin destino* del premio nobel de literatura Imre Kertész, en quien encontramos un relato en primera persona que, desconociendo el recorrido que hemos hecho, podría decirse que es obra de una memoria individual, sin embargo, este esfuerzo de recordar cada uno de los hechos, en los términos que lo hemos planteado, podemos notar su carácter colectivo.

Con todo y lo anterior se reclama una necesidad especial de la narrativa de la memoria herida, ya que ésta se encuentra siempre vinculada con usos y abusos, pues en algunas partes vemos mucha memoria y en otras muy poca (Ricoeur, 2010). Por eso es necesario que se realice una memoria justa, es decir, suficientemente esclarecida de manera que no prevalezca el olvido para evitar, en las palabras de Freud, la compulsión de repetición, esto es, que los hechos dolorosos se repitan.

Así pues, la narración es la que custodia a la memoria, de manera que no hay memoria justa en sí misma antes de articularse en modo narrativo, por eso es importante tener en cuenta la voz de las víctimas. En este caso y como lo resuelve Ricoeur desde la historia, la memoria tiene un compromiso con las víctimas, el de lograr que no prevalezca el olvido, en vista de elaborar un trabajo de mnemónico que conduzca a una memoria reconciliada.

En este sentido, la era de las catástrofes, como denomina Erick Hosbawn a la época de la segunda guerra mundial, lleva un terreno ventajoso, ya que, se conocen por todas partes toda la narrativa que se ha hecho sobre los campos de concentración Nazi. Se puede ver de qué manera la memoria se ha articulado en museos y textos literarios que nos cuentan de qué manera vivieron las víctimas esos acontecimientos, aunque, todavía siguen existiendo algunos enigmas sobre personas que permanecieron en el anonimato, los judíos se han encargado de elaborar el duelo a su manera, así pues, se pueden encontrar que en los museos de la *Shoá* permanecen vivos los recuerdos de los millones de personas que murieron en los campos de concentración. Estos intentos de mantener viva la memoria, son significativos, ya que permiten adquirir una conciencia del pasado, por ese motivo hemos venido diciendo con Ricoeur, que la memoria es la que nos

permite el acceso al pasado, es decir traer al presente lo ausente en un trabajo de recuerdo (Ricoeur, 2010). Y realmente, así se ha constituido la memoria de la segunda guerra mundial, como el inicio de una memoria reconciliada, donde el colectivo ha tomado conciencia, haciendo victoriosa a la memoria para que el olvido no pueda opacarla. Por esta razón es que encontramos en la memoria de las víctimas un aspecto fundamental para lograr la reconciliación, no es un aspecto accesorio, sino absolutamente necesario.

### CAPITULO III

#### 3. MEMORIA HERIDA UNA MIRADA A LA OBRA DE KERTÉSZ

*De nuevo soy mortal, me repetí, de nuevo me parezco a todos los hombres. Esa noche dormí hasta el amanecer.*

*J. L. Borges.*

Hasta este punto de la discusión hemos expuesto una clara visión de la memoria, de donde nos quedan aspectos fundamentales para el desarrollo de este capítulo, cuya intención es observar de qué manera, en la obra *Sin destino* del premio nobel de literatura Imre Kertész, podemos hablar de un relato de la experiencia mnemónica como ejercicio de memoria colectiva articulado a las experiencias de dolor o trauma, observando cómo se fundamenta la obra en el recuento de una memoria reconciliada en los términos trabajados en el capítulo anterior.

No quisiera comenzar las siguientes discusiones sin dejar de reconocer el particular estilo de la obra de Kertész, ya que rompe con la narrativa convencional que se ha hecho sobre el holocausto, a lo largo de sus páginas deja claro que holocausto es un acto humano que amerita una conciencia particular, dejando a un lado el amarillismo con el que se ha contado este hecho histórico, ya que también se ha cometido un abuso de la memoria en términos de un exceso de la misma, lo anterior, evidente, principalmente, en muchas producciones (series y películas) que se han dedicado a interpretar a los campos de concentración como un asunto de alemanes y judíos, no así, la historia de *sin destino*, demuestra que en realidad hay un problema ético, que traspasa toda la cultura occidental, por esa misma razón la obra no solamente nos cuenta las peripecias de un joven durante su estadía en los campos de concentración nazi, sino el relato de una memoria viva marcadamente colectiva.

El escritor húngaro se aleja todo lo posible de una narrativa desgastada en la desgracia, al contrario nos propone el relato mnemónico de un joven que vive una experiencia en todo el sentido de la palabra, sin horrorizar sobremanera sus vivencias sino mostrando una leve aceptación de las mismas. Se resalta no simplemente una motivación estética sino una habilidad para mantener el ritmo de una memoria viva, la misma memoria que, como veremos a continuación es de carácter colectivo.

### 3.1. EL RELATO PERSONAL EN LA MEMORIA COLECTIVA.

Se puede identificar a simple vista que el relato de *Sin destino*, no tiene como intención profunda convertirse en un archivo histórico, tampoco dentro de la narración, el protagonista de la historia muestra alguna intención, después de los hechos, de convertirse en testimonio histórico, antes bien, sorprende con su manera de interpretar los hechos después de la desgracia, pues asume el pasado con naturalidad, incluso como si hubiera sido una prolongación de su existencia en casa como un joven normal, por esa razón, cuando una persona se acerca a preguntarle por su experiencia, el joven asume su historia, no como un acontecimiento sorprendente, sino como algo natural:

Al principio parecía no saber qué decir. La verdad, observó, era que «los horrores apenas comenzaban a conocerse» en su totalidad y que «el mundo se encontraba en un dilema: ¿cómo había podido ocurrir todo aquello?». Como yo permanecía callado, en un momento dado se volvió hacia mí y me preguntó: « ¿No te gustaría, hijo, poder hablar de tus experiencias?». Aquello me sorprendió y sólo pude contestarle que no sabía contarle muchas cosas interesantes (Kertész, 2006, pp. 248).

Como se puede ver, Köves, el personaje principal de la novela, demuestra en las palabras anteriores algo que se puede detallar a lo largo de toda la historia, pues no se encuentra en ningún capítulo un recuerdo donde se recargue el dolor o la desgracia, más bien se encuentra en este personaje cierto optimismo que no deja de sorprender. Lo anterior, no quiere decir que en sí misma, la historia no sea dolorosa. Sin embargo no es esa la intención del recuerdo de los hechos.

Con los argumentos presentados anteriormente queda claro que en la novela no existe una intención de convertir el relato en un testimonio histórico, esto es importante, sobre todo si retomamos el carácter individual de la memoria. En este sentido se puede encontrar, a lo largo de la lectura de todos los capítulos de *Sin destino* un recuerdo experiencial, lo que parece más interesante, sobre todo si se piensa en lo que hemos desarrollado sobre la memoria como traer al presente un ausente, así pues, en esta obra lo que se presenta, es la experiencia del pasado, contada, ciertamente con una distancia temporal y con una memoria elaborada y aceptada, que concede ese acento plano sin muchos sobresaltos.

Ahora bien, lo anterior nos evoca una característica propia de la memoria individual, el problema, en este sentido sería ¿cómo es posible la transmisión de

esa experiencia? ¿Cómo contar lo inenarrable? Que, de cierta manera, expresan las palabras del personaje cuando da a entender que no hay nada interesante para contar (Kertész, 2006). Así pues, el personaje nos plantea un relato de la memoria viva, que pretende conducirnos a la reconstrucción de su experiencia temporal, evidente, sobre todo, en la configuración de un relato interior. En este punto vale la pena detenernos para recordar las afirmaciones de San Agustín respecto al tiempo. Hay que tener en cuenta que la temporalidad como tal se encuentra vinculada al alma, lo cual provoca que ésta no pueda exteriorizarse. Por esa razón, como hemos visto en los capítulos precedentes, san Agustín recurre a la narrativa personal de la confesión que sería una manera de manifestar esa experiencia temporal. Al respecto, hemos mostrado que Ricoeur afirma que la narrativa reconfigura la experiencia temporal (Ricoeur, 2004), ya que dona al tiempo la concordancia.

Con los argumentos que se han desarrollado, parece evidente, que la novela de Kertész se encuentra enmarcada dentro de la memoria individual, por su carácter de ser un recuento que el autor logra realizar sobre la memoria viva que refiere a la reconstrucción de la experiencia temporal. Sin embargo, podemos encontrar que hay una referencia a la memoria colectiva.

En el capítulo precedente, abordamos el problema de la memoria colectiva, e identificamos algunas características que permiten observar que, incluso lo que conocemos como memoria individual, tiene su carácter colectivo, principalmente al articularse de modo narrativo. Inferimos que, de la misma manera, la obra de Kertész que se inscribe en el marco de una memoria viva, experiencial y por lo tanto individual, no deja de tener una condición colectiva.

Las palabras de Ricoeur: “Nos cuentan historias antes de que seamos capaces de contar” (Ricoeur, 1999, pp. 20), totalmente articula a los argumentos del sociólogo Maurice Halbwachs, son una guía para comprender de qué manera el personaje de *Sin destino* elabora, un trabajo de memoria colectiva. Al respecto, como en los primeros capítulos se puede notar el estilo de escritura de un joven, ya que, la novela comienza contándonos los hechos desde un pasado cercano: “Hoy no he ido a la escuela; Mejor dicho: solo fui a pedir permiso a la tutora para volver a casa” (Kertész, 2006, pp. 7), esta proximidad temporal entre el recuerdo y el relato, hace que, la preocupación sea contar episodios que no tienen mayor importancia, teniendo en cuenta que el narrador es un joven. Además, se puede entender que el personaje principal de la historia no presenta mayores preocupaciones, incluso, encontrándose en un momento crucial de su vida, pues

su padre se marchaba para los campos de trabajo y sin embargo se dedican más páginas a contar sobre cosas diferentes a ese hecho.

Sin embargo, a medida que van transcurriendo los capítulos se puede notar una escritura de un adulto que cuenta sus situaciones con más detalle, sin perder de vista su particular serenidad. En este sentido, se puede notar de qué manera existe una manifestación de la memoria colectiva, ya que, en la novela, se escuchan dos voces narrativas: la primera de un joven que no comprende lo que está sucediendo y la de un adulto, que ha realizado un trabajo mnemónico con una conciencia amplia del conflicto, lo cual refiere, precisamente a la idea de Halbwachs, cuando pone como argumento de la memoria colectiva, el hecho de tener más comprensión de una situación a la medida que pasa el tiempo y vamos adquiriendo más elementos para la interpretación de un acontecimiento. Por lo tanto, no se puede hablar del recuerdo de *Sin destino*, desde la primacía de la memoria individual, pues no hay, simplemente la manifestación de la conciencia individual.

Por otra parte vemos en la novela un carácter marcadamente colectivo, no solamente, desde la narrativa, sino al tema que refiere. Esta idea es fundamental, si se piensa la importancia que ha tenido el holocausto para la cultura contemporánea, desde lejos se puede decir que ha sido más hecho histórico más importante del mundo contemporáneo, pues refiere, de alguna manera al fracaso de la modernidad del deber ser, de la ilustración y los grandes discursos sobre la ética y la moral. En efecto, este acontecimiento, puso en tela de juicio todo lo que había pensado la modernidad, es por este motivo que consideramos al holocausto y con ello a la experiencia de *Sin destino* una experiencia a la vez colectiva, pues de cierta forma todos somos supervivientes de Auschwitz, así pues, en la novela de Kertész se cumplen las palabras de Halbwachs, cuando afirma: “No hace falta que haya otros hombres que se distingan de nosotros, ya que llevamos siempre con nosotros y en nosotros una determinada cantidad de personas que no se confunden” (Halbwachs, 2004, pp. 26). Es por eso, que la novela de *Sin destino*, no puede entenderse solamente como un relato individual, pues al final Kertész no está hablando solamente de las peripecias de un joven, sino de un acontecimiento donde se encuentran vinculadas todas las personas, también las que él lleva a cuentas. Lo anterior, sin importar que el relato sea ficcional, ya que es evidente su referencia. Por lo tanto se comprende que esta sea una manera de no condenar a un hecho fundamental al abuso del olvido.

### 3.2. SIN DESTINO RELATO DE LA MEMORIA HERIDA.

En el plano de la memoria herida, hemos visto cómo ésta se incluye dentro de unos usos y abusos, evidentes en lo que identifica Ricoeur (2010) como el hecho de que en algunas partes encontramos mucha memoria, mientras que en otras encontramos muy poca, lo cual supone la existencia de una memoria justa. A continuación observaremos cómo en la novela *Sin destino*, el escritor Imre Kertész, nos muestra la idea de una memoria justa y reconciliada.

Para lograr nuestro objetivo, es importante tener en cuenta las palabras de Ricoeur cuando afirma:

La memoria puede ser estudiada desde el punto de vista de su uso, excesivo o insuficiente, relacionándola con estas numerosas fuentes de vulnerabilidad de la identidad personal y colectiva, y, de un modo directo, con el olvido implicado en la instrumentalización de la memoria (Ricoeur, 1999, pp. 32).

Como se puede ver en la cita anterior, la memoria es vulnerable, por eso se considera a la vez como herida, y por esta característica es que se presenta la condición de recordar, principalmente los hechos traumáticos. El riesgo que se corre, con esos hechos traumáticos, es el de no ser recordados desde una memoria justa, ya que esto ocasionaría lo que nos advierte Ricoeur:

El exceso y la insuficiencia de memoria comparten el mismo defecto, a saber, adhesión del pasado al presente: «el pasado que no quiere pasar», mencionado por muchos historiadores del presente. Se trata de un pasado que habita todavía en el presente o, mejor dicho, que lo asedia sin tomar distancia, como un fantasma (Ricoeur, 1999, pp. 41).

Las palabras del filósofo francés, evocan el planteamiento Freudiano desarrollado en los capítulos precedentes. Se trata en realidad de una advertencia importante para mirar de qué manera se debe realizar el trabajo de la memoria, por eso hemos considerado la necesidad de una memoria justa, reconciliada a través de una elaboración del recuerdo.

Es precisamente esta idea, la que inferimos en la novela *Sin destino*, ya que hay una evidente memoria herida, sin embargo esta, la podemos ver, también, reconciliada, ya que el personaje trata de darle su lugar a la memoria. Lo fundamental, en este caso, es ver cómo el personaje de la novela, en ningún

momento rechaza su pasado, no hay una evocación al olvido como una terapia para la memoria herida, sino que es la conciencia del pasado la terapia misma, por eso en el personaje encontramos una profunda aceptación del pasado, que en realidad es traumático, sin embargo es su pasado:

«Antes que nada —dijo—, tienes que olvidar los horrores.» le pregunté, muy extrañado «¿Por qué?» «Para poder vivir», respondió, y el señor Fleischmann asintió con la cabeza: «Para poder vivir libremente», a lo que el otro asintió, añadiendo: «Con esa carga no se puede empezar una nueva vida»; tuve que reconocer que en eso tenía razón. Pero, por otra parte, no entendía cómo me podían pedir cosas imposibles, y les hice saber que mi experiencia había sido real y que yo no podía mandar sobre mis recuerdos. Podría empezar una nueva vida si naciera de nuevo, o si alguna enfermedad acabara con mi mente, haciéndome olvidar todo por completo, pero que no me desearan ninguna enfermedad, ni ningún mal de ese tipo (Kertesz, 2006, pp. 258).

Llama la atención en este pasaje, la manera cómo se aborda el problema del recuerdo. Unas personas externas a su experiencia sugieren el olvido a György Köves, sin embargo, el personaje parece comprender la importancia de mantener el recuerdo en la memoria. En este sentido, vemos en el personaje principal de *Sin destino*, una defensa a una memoria justa, para evitar, precisamente que se vuelvan a repetir los hechos.

De la misma manera, no hay que desconocer la sutileza con la que Köves afirma la imposibilidad de una nueva vida. Estas palabras son de considerable importancia en términos de la memoria justa, pues manifiestan un rechazo al olvido como terapia del dolor, en cambio se presenta una aceptación del pasado que a su vez puede sonar extraño de acuerdo al contexto en el que se enmarca la novela:

Veía que el señor Steiner trataba de interrumpirme que casi se ponía de pie, veía que el señor Fleischmann no lo dejaba, y también le oí decir: «Déjalo... ¿No ves que sólo quiere hablar? Déjalo hablar...», y yo hablaba aunque en balde y de una manera un tanto caótica. Incluso así les dije lo que quería: que nunca empezamos una nueva vida sino que seguimos viviendo la misma de siempre.

Claramente, esta idea evoca a una aceptación del pasado, reconociendo que la memoria se construye con las experiencias que se van acumulando como lo da a entender Bergson: “Mi estado de alma, al avanzar en la ruta del tiempo, crece

continuamente con la duración que recoge; por decirlo así, hace bola de nieve consigo mismo” (Bergson, 1994, pp. 8). Por este motivo que explica Bergson, no es posible realizar una cuenta nueva de los recuerdos, ya que estos constituyen en sí mismo la identidad personal.

La memoria justa, entonces, desde el hecho que el personaje principal de *Sin destino*, nunca prefirió el olvido a la memoria, de hecho, al finalizar la novela, expresa recordar cada uno de los detalles que vivió:

De repente todo recobró vida otra vez, todo estaba allí, en mi interior, todo hasta los mínimos detalles, todos los recuerdos, absolutamente todo. Sí: desde cierto punto de vista, allá la vida había sido más simple, más inequívoca. Me acordé de todo y de todos, repasando hasta a los que no me habían interesado para nada, y también a los que ya sólo existían en mis recuerdos, a todos: a Bandi Citrom, Pietka, a Bohús, al médico y a todos los demás. Por primera vez pensé en ellos con un ligero sentimiento de reproche, de resentimiento, pero también de amor.

En las páginas de la novela *Sin destino*, entonces, podemos encontrar una clara noción terapéutica del recuerdo, en este sentido, se puede entender la necesidad de elaboración de la memoria para evitar caer en el olvido, para que los acontecimientos no recaigan en el exceso o la falta de memoria. Entendemos que el personaje principal no quiere olvidar, porque sabe que de alguna manera conoce los riesgos del olvido.

No es para menos considerar el trabajo de Kertesz, desde el ámbito de la memoria herida, sobre todo si se piensa en su referente histórico, sometido también a una elaboración de la memoria y del duelo, no solamente de un duelo judío, sino un duelo del mundo. En este sentido, es preciso elaborar una memoria justa de este tipo de acontecimientos, ya que como se ha podido dilucidar a lo largo de esta investigación, es la memoria la que logra una reconciliación con el pasado, no el olvido que trata de alejar los recuerdos del presente, ocasionando que éstos se repitan en actos.

En efecto, el trabajo de Kertesz, nos propone el sano camino de la memoria justa como una manera de no recaer en el conflicto, sin embargo, nos queda una pregunta ¿es posible la existencia de un Auschwitz contemporáneo? En efecto, hoy se dice comúnmente: Auschwitz no volverá porque es cosa del pasado, el conflicto judío no es el mismo, se elaboró memoria de los hechos, se construyeron museos de la memoria, cabe mencionar, incluso, el caso del museo del holocausto de Israel, donde se encargaron de recoger información sobre la mayor parte de

desaparecidos para sembrar en su nombre un árbol cerca de la ciudad santa. Pero no podemos asegurar que eso sea suficiente, pues recordar es traer al presente lo ausente, como lo hemos anunciado y aún hoy tenemos muchos excesos de olvido.

Debemos, pues, aprender de la novela de Kertész, especialmente, a no preferir el olvido, esto es, cambiar de vida, olvidar todo; en detrimento de la memoria, pues es sobre el pasado, como entendemos con Bergson, que se construye lo que seremos.

## CONCLUSIONES

Como resultado de este recorrido por el concepto de memoria narrativa, principalmente desarrollado desde la teoría de Paul Ricoeur, se puede que:

- ✓ Entre la memoria y la imaginación se establece una clara diferencia, especialmente, cuando se comprende la relación existente entre el tiempo y la memoria, en este sentido, resulta de un valor significativo los planteamientos de Aristóteles y San Agustín, que ligan la experiencia mnemónica a la experiencia temporal, así, es la memoria la que custodia el tiempo, pues recordemos las palabras de Aristóteles cuando enuncia que la memoria es del tiempo (Aristóteles, 1987), las cuales se complementan con la teoría Agustiniana del triple presente, donde a la memoria le corresponde el presente de las cosas pasadas (San Agustín, 1974). Por su parte, la presentación de esta relación entre la memoria y el pasado, supone, a su vez, que ésta no quede resuelta simplemente como una afección, sino que requiera de una condición de activa, es decir, de un ejercicio de búsqueda, ir al recuerdo. Lo anterior dota de sentido al asunto de la memoria narrativa por el hecho de relacionar el recuerdo con una búsqueda activa, que se articula perfectamente a la necesidad de una memoria justa, como una lucha contra el olvido. En estas circunstancias, la propuesta fenomenológica de Ricoeur, permite ubicar a la experiencia mnemónica un carácter activo como búsqueda de la huella, situación que es fundamental, ya que, la memoria reclama una referencia real, de ahí la importancia de la fenomenología de la memoria de identificar la diferencia existente entre memoria e imaginación.
- ✓ Se pudo identificar que es el aspecto narrativo de la memoria es el que sirve de puente entre una memoria individual y una memoria colectiva, en este sentido, el conflicto histórico entre estos dos sujetos de la memoria, queda resuelto, habiendo demostrado que este asunto no se puede comprender solamente desde un punto de vista, pues, en efecto, si se interpreta la memoria únicamente desde la mirada interior, como lo hace san Agustín, se desconoce que también existe una dimensión social, la cual, como se ha trabajado en esta investigación, data principalmente de la necesidad lingüística requerida por la memoria, pues la experiencia mnemónica no puede ser expresada en sí misma. Es así que tenemos a la

memoria como guardián del tiempo, pero a la narración como la voz de la memoria.

- ✓ Se ha mostrado, a lo largo de la investigación el interés por desarrollar la memoria que no solamente es afección, sino que es ejercida. Por este motivo, en repetidas ocasiones hemos resaltado la memoria como un trabajo, ahora bien, esta tendencia totalmente deliberada, se sustenta en la importancia de realizar una memoria del dolor o trauma, fundamental para el mundo contemporáneo, especialmente si se piensa en lo acontecido en las atrocidades de los Campos de Concentración Nazi. En este sentido, para estos hechos históricos dolorosos se reclama una memoria justa, que dé su lugar adecuado a las víctimas y como hemos podido desarrollar en este trabajo, a este punto solamente se puede llegar por medio de la realización de una memoria narrativa consciente, que no condene dichos acontecimientos al olvido, pues como lo hemos desarrollado el olvido representa unos riesgos grandes en el caso de los hechos históricos. Así pues, la memoria narrativa es la vía por la cual se busca que los acontecimientos, principalmente dolorosos, no caigan en el olvido para que no tengamos que repetir en acto, aquello que no podemos recordar en términos mnemónicos.
- ✓ La novela *sin destino* de Irme Kertész, se constituye como un claro ejemplo de cómo un relato individual se inserta en la memoria colectiva, no solamente por el criterio riquieriano del lenguaje común, sino, porque enmarca una historia que hace parte de la historia colectiva, es un relato que toca a una cultura específica. De la misma manera, este carácter colectivo, hace que dentro de la novela se plantee la elaboración de una memoria justa del dolor o trauma. Al respecto se puede decir que, a lo largo de la novela, se demuestra la condición narrativa de la memoria que funciona como una terapia del recuerdo, como un narrar para no olvidar, porque de la misma manera estamos sujetos a vivir de un pasado con unos hechos indicados. Desde esta perspectiva la novela de Kertész nos expone la necesidad de una aceptación de los hechos pasados dolorosos. Así pues, la memoria es el fármaco contra el olvido, que evita la compulsión de repetición, en otras palabras, el personaje de *Sin destino*, nos enseña a realizar un trabajo de recuerdo que permita construir un futuro sobre la aceptación del pasado doloroso.

## BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. (1987). *Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos.

Aristóteles. (1946). *La poética*. México: Universidad Autónoma de México.

Bergson. H (1994). *Memoria y Vida*. Barcelona: Ediciones Atalaya.

Colacrai. PP.A. (2008). Tiempo y memoria en la narrativa contemporánea. *La trama de la comunicación*, 13, 455-470.

Freud. S. (1987). *Recuerdo, repetición y reelaboración*. En J. Numhauser (Eds.), *Obras completas* (pp. 83–88). Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.

Halbwachs. M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza. .

Kertész. I. (2006). *Sin destino*. Madrid: Acantilado.

Moratalla. T. D. (2011). Fenomenología y política en Paul Ricoeur: la fenomenología como resistencia. *Investigaciones Fenomenológicas*. 3, 141-157.

Platón. (1988). *Dialogos V Carmenides, Teeteto, Sofista*. Madrid: Gredos.

Ricoeur. PP. (2010). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, PP. (2004). *Tiempo y narración I*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Ricoeur. P (2008). *Tiempo y narración II*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Ricoeur. P (2009). *Tiempo y narración III*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Ricoeur. P (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife Producciones S.L

Ricoeur. PP. (1980). *La metáfora Viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad S. L.

Ricoeur. PP. (2011). *Teoría de la interpretación discurso y excedente de sentido*. México: Siglo Veintiuno Editores.

San Agustin. (1974). *Las confesiones*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, de la Editorial Católica S.A.