

# Ricoeur y su traslación de la psicología a lo colectivo

Ricoeur and his application of psychology to the collective

Esteban Lythgoe<sup>1</sup>

## RESUMEN

El presente artículo tiene como objetivo explicar de qué manera Ricoeur aplica la metapsicología freudiana a lo colectivo, teniendo en cuenta que la reivindicación ricoeuriana de la económica pulsional constituye un obstáculo en la traslación del individuo a lo colectivo. Nuestra hipótesis es que dicha traslación será posible gracias a dos pasos intermedios. El primero consiste en haber reunido al psicoanálisis y a la historia dentro del gran género de la alteridad, en tanto carne, cuando hasta *Sí mismo como otro* eran tratados dentro del gran género de la alteridad pero en tanto conciencia y en tanto otro, respectivamente. El segundo paso consiste en darle un giro trascendental a la investigación, que lo llevará a preguntarse por las estructuras de la existencia colectiva que vuelven posibles la aplicación de las categorías psicoanalíticas, en lugar de preguntarse acerca de cómo llevar a cabo dicha traslación. Este giro llevará a que Ricoeur reduzca a las categorías psicoanalíticas a la fenomenología del hombre capaz, y de dicha antropología a una ontología temporal.

**Palabras clave:** economía libinal, carne, temporalidad.

## ABSTRACT

This article aims to explain how Ricoeur translates Freudian metapsychology from the individual to the collective, given that the Ricoeurian vindication of the libidinal economy instinct is obstacle in this translation. Our hypothesis is that this conversion will be possible through two intermediate steps. The first is to have gathered psychoanalysis and history under the large genus of otherness, as flesh, while *In Oneself as Another* they were treated within the large genus of otherness but as consciousness and as other, respectively. The second step is to give a transcendental twist to his research, which will lead him to ask for the structures of collective existence that make the application of psychoanalytic categories possible, instead of wondering about how to perform this translation. Within this turn Ricoeur reduces psychoanalytic categories to the phenomenology of the capable human, and from that anthropology to a temporal ontology.

**Keywords:** libidinal economy, flesh, temporality.

<sup>1</sup> Investigador Independiente Conicet. Profesor Titular Departamento de Humanidades, Universidad Argentina de la Empresa (UADE). Lima 775 - C1073AAO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Ayudante departamento de Filosofía, Universidad de Buenos Aires. E-mail: estebanlythgoe@yahoo.com.ar

## Introducción

Paul Ricoeur es un exponente, junto con Leibniz y Spinoza, de una tradición filosófica que hace primar al acto por sobre la representación. Dentro de esta tradición, el filósofo francés se destacó por haber intentado articular el conocimiento con el deseo. En su ensayo sobre Freud exponía la interrelación de ambos componentes en la representación, en la que denominó “doble expresividad”, de la siguiente forma: “la representación está sometida no sólo a una ley de intencionalidad que hace de ella expresión de algo, sino también a otra ley que hace de ella manifestación de la vida, de un esfuerzo o de un deseo. Y la interferencia de esta otra función expresiva determina el que la representación pueda ser distorsionada” (Ricoeur, 1990, p. 400). Según Amalric, el aporte original de esta obra fue recoger la teoría de la expresión y de la doble expresividad en el marco de una interpretación del psiquismo humano (Amalric, 2014, p. 14). Este autor dejaba abierta la pregunta de si era posible extender estos planteos de la década del sesenta a lo colectivo.<sup>2</sup>

El objetivo del presente artículo será responder de manera afirmativa a esta cuestión. Nuestro aporte propositivo se basará en sus obras tardías, fundamentalmente *La memoria, la historia, el olvido*. El trabajo consta de dos partes. La primera está dedicada a poner de manifiesto de qué manera aquello que Ricoeur reivindicó del análisis freudiano, a saber: su reconocimiento de la doble dimensión humana, la semiótica y la pulsional, se convierte en un obstáculo en la traslación de las categorías psicoanalíticas a lo colectivo. La segunda, por su parte, explica de qué manera el filósofo francés logra salvar este obstáculo. Nuestra tesis es que ello es posible gracias a dos pasos intermedios. El primero surge del diálogo que el filósofo francés entabla con la obra de Freud a mediados de la década del noventa, y en la que ubica al psicoanálisis y a la historia bajo la misma figura del otro: la carne. Seguidamente las investigaciones de Ricoeur tomarán un giro trascendental, indagando las estructuras de la existencia colectiva que volverían posibles la aplicación de las categorías psicoanalíticas, en lugar de la tradicional pregunta acerca de cómo llevar a cabo dicha traslación. Dentro de este marco trascendental, nos encontraremos con dos tipos de reducciones diferentes. La primera retrotrae el psicoanálisis a la fenomenología del hombre capaz y, la segunda reduce dicha antropología a una ontología temporal. Aunque de inspiración heideggeriana, esta última reducción no hubiera sido posible si nuestro autor no hubiera modificado su acercamiento a la temporalidad respecto de *Tiempo y narración III*. Nuestra hipótesis es que gracias a esta reducción temporal fue posible desdibujar la distinción entre

el individuo y el colectivo, alinear los tratamientos analíticos con la hermenéutica ricoeuriana y, con ello, lograr transponer las categorías analíticas a lo histórico.<sup>3</sup>

## La energética pulsional como límite al análisis colectivo

La extensa obra de Freud abarca desde investigaciones cercanas a la neurología fisicalista decimonónica hasta textos, que carataríamos como “teoría de la cultura”, donde el arte, la religión y la cultura tienen un rol de relevancia. Esta variedad de temáticas llevó a que se convirtiera en un tópico tradicional de la recepción del psicoanálisis cuál es su objeto de aplicación, tópico del cual Ricoeur no pudo escapar, como tampoco lo hicieron otros autores cercanos a la hermenéutica, como es el caso de Habermas (Ricoeur, 2004a, p. 107). Durante la década de los sesenta y setenta, el filósofo francés sostenía que el objeto del análisis era el individuo. Así, en su ensayo sobre Freud explica que “la tónica freudiana, tal debate se proyecta en una representación del aparato psíquico en que sólo se tematiza el ‘destino de las pulsiones’ en el interior de un psiquismo aislado. Para decirlo con crudeza, la sistemática freudiana es *solipsista*, mientras que las situaciones y las relaciones de que habla el análisis y que hablan en el análisis son intersubjetivas” (Ricoeur, 1990, p. 57, la cursiva es nuestra). Al referirse al desarrollo de la obra de Freud, no sostiene que éste haya traspasado las categorías de la psicología del individuo a una suerte de sociología de la cultura, sino que la describe en términos de una complejización del análisis de la psique del individuo, desde la primera tónica, que no toma en cuenta a la dimensión intersubjetiva, a la segunda, donde los demás tienen un papel de relevancia. Este modo de caracterizar el desarrollo de la línea de investigación tomada por Freud lo lleva a concluir que

[...] el objeto del psicoanálisis no es el deseo humano en tanto tal – entendamos deseo, libido, instinto, eros (todos estos términos teniendo una significación específica según contextos específicos) –, sino el deseo humano tomado en una relación más o menos conflictiva con el mundo de la cultura [...]: de una manera o de otra, el objeto del psicoanálisis es siempre el deseo, más la cultura (Ricoeur, 2008, p. 170).

Si hay algo que Ricoeur destaca del creador del psicoanálisis es haber reconocido el doble componente humano, el lingüístico y extralingüístico, dándole cabida tanto a la di-

<sup>2</sup> El marco de esta pregunta es análoga a la que se propone Amalric (2014). Sin embargo, el autor va a proponer una correlación entre ideología y utopía, tal como fueran desarrollados en su obra *Ideología y utopía, a través de “acontecimientos instituyentes”*.

<sup>3</sup> Hace unos años Muriel Gilbert esbozó una estrategia análoga pero a nivel individual con los siguientes términos: “¿Binswanger y Minkowski no nos han enseñado a considerar las afecciones psíquicas entre otros bajo el ángulo de su relación con el tiempo? [...] Se trataría en este sentido de interrogar al sujeto de las repercusiones posibles de las patologías mencionadas de la relación del tiempo sobre la identidad narrativa” (Gilbert, 2001, p. 19).

mensión lingüística como a la pulsional. Jacques Sédal destaca el interés del filósofo francés por “la experiencia pulsional susceptible de ser dicha,” aunque aclarando que “... no hay una experiencia pulsional susceptible de ser dicha. La única cosa que puede ser dicha es una experiencia representativa. No hay una pulsión pura que pueda decirse. La única cosa que puede decirse surge del registro de una actividad de representación” (Sédal, 2007, p. 99-100). No consideramos que esta crítica le quepa a Ricoeur, quien, además de distinguir la pulsión de la representación, sostiene que se articulan gracias a la imaginación productiva, cuya labor sintética es análoga al esquematismo kantiano.<sup>4</sup> En un artículo de finales de la década del setenta el papel de la imaginación es descrito del siguiente modo: “Mi hipótesis de trabajo es que el universo de discurso apropiado para el descubrimiento psicoanalítico es menos una lingüística que una fantástica general. [...] Diría una palabra para terminar, sugiriendo que una fantástica es posiblemente más apta para rendir cuenta de la articulación de lo semiótico y de lo pulsional que una lingüística” (Ricoeur, 2008, p. 124-125). De hecho, Ricoeur rechaza a aquellas corrientes postfreudianas que redujeron la problemática psíquica a una economía pulsional. En ese sentido coincide en “...el intento general de [Lacan de] romper como el biologicismo y el behaviorismo atribuidos a los psicoanalistas postfreudianos y de hacer la ‘vuelta a Freud’ situando en el sólo ‘campo de la palabra y del lenguaje’ no sólo la situación analítica, sino las operaciones del inconsciente de la cual la teoría emprende la tarea de rendir cuenta sistemáticamente” (Ricoeur, 2008, p. 120). Sin embargo, también rechaza que la tesis de la identificación de lo simbólico con lo lingüístico propuesta por Lacan constituya una superación de las limitaciones de la explicación económica. En su opinión, la reducción de la totalidad de las estructuras psíquicas al lenguaje<sup>5</sup> duplica la explicación económico-pulsional a nivel lingüístico:

*Pero la interpretación lingüística no constituye una alternativa de la explicación económica; sólo sustrae esta última a la reificación, haciendo ver que los mecanismos correspondientes a la económica sólo nos son accesibles en su relación con la hermenéutica. Afirmar que la represión es una ‘metáfora’ no es sustituir la hipótesis económica, sino duplicarla con una interpretación lingüística, y así incorporarla al universo del sentido sin reducirla a él (Ricoeur, 1990, p. 346).*

En *La memoria, la historia, el olvido* (2004a) Ricoeur propone aplicar las categorías analíticas a la memoria colectiva. En principio, nuestro autor pareciera haber logrado resultados intermedios que posibilitan esta traslación. Busacchi señala que el pasaje que se produjo en la obra del Ricoeur de la hermenéutica del símbolo a la del texto y la narración durante las décadas de los setenta y ochenta, llevó a que se distanciara de la teoría psicoanalítica y se inclinara hacia la ‘experiencia’ analítica,<sup>6</sup> lo que supuso destacar aspectos analíticos más afines a temáticas narrativas en detrimento de la cuestión energética. En artículos de aquel período, nos encontramos con manifestaciones explícitas de insatisfacción respecto de la metapsicología (Ricoeur, 2008, p. 277-290), e intentos de plantear acercamientos más narrativos a las patologías y curas psicológicas (Ricoeur, 2008, p. 139-166). Por su parte, en la primera parte de *La memoria, la historia, el olvido* se lleva a cabo una elaboración fenomenológica de la memoria que permite su disociación del individuo. Ante la imposibilidad de derivar la sociología de la memoria de la fenomenología y viceversa, Ricoeur propone una estrategia reductiva que permita “[...] identificar el campo relativo al lenguaje en el que los dos discursos pueden ser colocados en posición de intersección” (Ricoeur, 2004a, p. 162). Para lograrlo, recurre, por una parte, a los planteos de Strawson sobre la atribución múltiple, que legitiman la posibilidad de asociar recuerdos a un sujeto colectivo. Por la otra, nos remite a la estrategia bergsoniana de reemplazar la pregunta acerca de dónde se almacenan los recuerdos por la de cómo es posible el reconocimiento, a fin de desvincular a la memoria del soporte del trazo neuronal (Ricoeur, 2004a, p. 556). De aquí surge la siguiente definición de memoria:

*pero hablar de la memoria no es sólo invocar una facultad psicofisiológica que tiene algo que ver con la preservación y recolección de trazos del pasado; es destacar la función ‘narrativa’ a través de la cual la capacidad primaria de preservación y recolección es ejercida en el nivel público del lenguaje (Ricoeur, 1995b, p. 6).*

Esta definición reducida de la memoria es compartida por el individuo y el colectivo, aunque también carece de las particularidades que la pudieran identificar con alguno de estos sujetos.

Pese a los cambios arriba señalados, su análisis del olvido le impide llevar a cabo una traslación directa como la ante-

<sup>4</sup> En este sentido, comparto el planteo de Amalric, quien explica que “aquello que proporciona el mayor interés al *Ensayo sobre Freud*, es que conduce a Ricoeur a poner en juego una función productiva de la imaginación ligada al funcionamiento mismo del inconsciente y más originaria, consecuentemente que la imaginación reproductiva tematizada anteriormente. Esta función de la imaginación que corresponde a la producción de una expresión psíquica de la pulsión, Ricoeur la sitúa precisamente a la flexión de la fuerza y del sentido. Según él, es lo que vuelve posible una manifestación originaria y pre-representativa de nuestras tendencias y pulsiones en el seno de nuestro psiquismo” (Amalric, 2012, p. 114).

<sup>5</sup> Cf. Ricoeur (2008, p. 105, 1970, p. 320, 345): “[...] que la experiencia psicoanalítica se desenvuelve en el campo de la palabra y que, dentro de este campo, lo que se ilumina es otro lenguaje, disociado del lenguaje común y descifrable a través de sus efectos de sentido: síntomas, sueños, diversas formaciones, etc.”.

<sup>6</sup> Cf. Las consideraciones de Busacchi al respecto en postfacio a Ricoeur (2008, p. 307-308).

rior. En efecto, inicialmente el olvido es presentado desde la perspectiva de Bergson, donde se lo concibe como el pasaje de la conciencia a la inconsciencia. A diferencia de Freud, Bergson concebía a la conciencia como la disposición a actuar y la atención de la vida, en tanto lo inconsciente era aquello que no actúa más directamente sobre nuestra vida, que se encuentra fuera de la preocupación cotidiana, es decir: *lo impotente*. Ricoeur es consciente que de este tratamiento no proporciona lógica alguna que pueda explicar el pasaje del olvido al recuerdo. A fin de salvar esta limitación, recurre a la concepción freudiana de inconsciente y con ello la energética pulsional.<sup>7</sup> Esta incorporación permite explicar las patologías mnémicas ligadas al olvido y la repetición, así como el modo de superarlas. Sin embargo, la energética pulsional, pese a haber perdido las connotaciones biologicistas, seguía atado con el individuo, por lo que impide la traslación directa de las categorías metapsicológicas a lo colectivo.

## La reducción trascendental de la concepción analítica de la historia

Habitualmente la trasposición de las categorías analíticas a lo colectivo suele ser analógica. Justamente Barash le objeta a Ricoeur las consecuencias negativas de recurrir a una traslación analógica entre el individuo y el colectivo. Lo que este autor señala es que, en el proceso, se soslayan particularidades de la identidad colectiva (Barash, 2010, p. 150), que afectarían al uso de categorías como “deuda”, “deber de memoria” e incluso “trabajo de memoria.” Ricoeur ni siquiera parece dispuesto a evaluar cuáles de las categorías utilizadas para el individuo serían inaplicables para el colectivo. Sin embargo, la estrategia utilizada por Ricoeur es más drástica que cómo la plantea Barash, ya que pretende llevar a cabo una trasposición directa. Las consideraciones anteriores acerca de la inclusión de la lógica pulsional para explicar las patologías mnémicas dificultan cualquier traslación directa. Nuestra hipótesis es que, para llevar a cabo dicha traslación fueron precisos dos pasos intermedios. El primero, anterior al desarrollo de *La memoria, la historia, el olvido*, consiste en establecer un marco psicológico de análisis y homogeneizar su lenguaje con el de la historia. El segundo nos remite a una estrategia reductiva que retrotrae el plano analítico a otro más fundamental,<sup>8</sup> de manera análoga a cómo señalamos que sucedió en la fenomenología de la memoria. Consideramos que la siguiente afirmación avala la hipótesis sobre este segundo paso: “la trasposición de categorías patológicas al plano histórico estaría más justificada

si se llegase a demostrar que no se aplica sólo a las situaciones excepcionales evocadas más arriba, sino que también *se deben a una estructura fundamental de la existencia colectiva*” (Ricoeur, 2004a, p. 108, la cursiva es nuestra).

Hemos venido señalado que a lo largo de los años Ricoeur fue modificando su tratamiento de la obra de Freud pero como, lo señala Busacchi (2010b, p. 438), el diálogo continuó luego de *Sí mismo como otro*. Hemos señalado que uno de los requisitos en la traslación de las categorías analíticas a lo colectivo era una homogeneización en el marco de análisis entre historia y psicoanálisis, proceso que se observa en el artículo “Múltiple extrañeza” de 1994. Para tomar conciencia del alcance de este proceso, es preciso retrotraerse a la dialéctica especulativa ipseidad – alteridad, propuesta en el décimo estudio de *Sí mismo como otro*. Derivadas de los grandes géneros de los textos platónicos tardíos, estas metacategorías de segundo grado ponen de manifiesto el carácter especulativo de la ipseidad respecto del otro e impiden al sí ocupar el lugar de fundamento. En la metacategoría del otro Ricoeur distingue tres tipos experiencias de la pasividad que incidirán en la experiencia del sí: el otro como carne, remite a un principio de acción interno que no podemos dominar sino que padecemos; el otro en tanto la alteridad apunta a aquello que es distinto de nosotros pero que nos afecta; y, por último, la alteridad como conciencia está asociado con el plano moral, y ubica a la alteridad, a la vez, dentro y por encima nuestro, conminándonos (Ricoeur, 1996b, p. 354-398). Dentro de estas experiencias, el psicoanálisis se asocia con la tercera de las figuras de la alteridad, a través de la problemática del *super yo*, tal como es tratada en “El yo y el ello” (Ricoeur, 1996b, p. 395). En *Sí mismo como otro* no hay una tematización del pasado. Con todo, si nos apoyamos en *Tiempo y narración*, podríamos decir que ella es otro en tanto alteridad. En efecto, la representación histórica, en tanto representancia, se funda en la huella (Ricoeur, 1996a, p. 839), y ella, en tanto “...es dejada por el pasado,” (Ricoeur, 1996a, p. 838) nos es extraña. Ricoeur vuelve a su análisis de la experiencia del otro en su “Múltiple extrañeza.” Aunque la triple experiencia de la pasividad sigue siendo la misma, Busacchi nos llama la atención en la modificación del tratamiento del psicoanálisis (Busacchi, 2010b, p. 442). En efecto, aquí la obra de Freud es tematizada desde la perspectiva de la carne. El superyó cede su lugar a la pulsión y la compulsión, tal como son tratados en “Lo ominoso” y “Rememoración, repetición, per-laboración” (Ricoeur, 2013, p. 402-403). Ricoeur recurre al primero de ellos para referirse al sentimiento que se tiene de aquello que opera desde el inconsciente, que resulta tan cercano y extraño a la vez. El segundo artículo es incorporado para proporcionar una explicación analítica de nuestra incapacidad de hablar de las situa-

<sup>7</sup> Ricoeur (2004a, p. 569): “Freud corrige a Bergson en un punto esencial, que, a primera vista, parece autorizar la denegación del psicoanálisis respecto al bergsonismo: mientras que el inconsciente bergsoniano se define por su impotencia, el inconsciente freudiano debe su vínculo con la pulsión su carácter energético, que fomentó la lectura ‘económica’ de la doctrina”.

<sup>8</sup> Considero que algo de esta naturaleza es lo que plantea Busacchi cuando explica que dado que epistemológicamente el psicoanálisis no puede reducirse a la hermenéutica por ser incompatibles entre sí, Ricoeur se retrotrae al nivel antropológico para llevar a cabo dicha reducción (cf. Busacchi, 2010a, p. 23).

ciones traumáticas, cómo operan y la manera lograr superarlas. En ese artículo, sin embargo, no sólo se reconsidera el tipo de alteridad del psicoanálisis, sino también el del pasado. En efecto, el pasado sigue siendo lo otro, pero desde la perspectiva de la carne, y para hacerlo desplaza el análisis del pasado de la historia a la memoria. Así, una vez hecha la referencia a “Rememoración, repetición, per-laboración”, Ricoeur asocia a la memoria personal con la lógica de la carne, debido al doble sentimiento de familiaridad y extrañeza. Luego desplaza la atención de la memoria individual a la histórica, abordando la cuestión de los sobrevivientes de Shoah con las siguientes palabras: “La paradoja [de familiaridad y extrañeza] llega a su apogeo en el caso de la memoria de la Shoah, donde chochan la voluntad de no olvidar, por tanto, el deber de contar una y otra vez, y el sentimiento expresado por tantos sobrevivientes del carácter finalmente incomunicable y en este sentido inenarrable de sus recuerdos...” (Ricoeur, 2013, p. 406-407). De esta manera, gracias al desplazamiento del superyó al inconsciente en el psicoanálisis, y de la historia a la memoria, encuadran a ambas disciplinas dentro de la experiencia de lo otro en tanto carne. Lo ominoso (*Unheimlichkeit*) seguirá presente en *La memoria, la historia, el olvido*, aunque en este caso será para justificar desde la perspectiva del historiador la imposibilidad de reducir la memoria a la historia o viceversa.<sup>9</sup>

Otro texto relevante en este proceso de configuración del discurso analítico que se aplicará a lo colectivo es el discurso de 1997, “Desafío y felicidad de la traducción”, Ricoeur reúne por primera vez “Duelo y melancolía” y “Rememoración, repetición, per-laboración” para explicar la tarea del traductor, apoyándose en el doble concepto de trabajo que Freud desarrolla en estos artículos, uno ligado al proceso parto y el otro a la renuncia y aceptación. La reunión de estos dos aspectos diferentes del proceso de parto, lo llevan a plantear que la tarea de traducción es constante y perfectible, aunque sea necesario asumir la imposibilidad de lograr una equivalencia absoluta con el original (Ricoeur, 2004b, p. 19).<sup>10</sup> En *La memoria, la historia, el olvido* estos dos artículos serán reunidos nuevamente, pero la articulación irá más allá del concepto de trabajo. Ricoeur comienza recurriendo a “Duelo y melancolía” para entender las patologías de la memoria colectiva.<sup>11</sup> Allí, la melancolía es descrita como una patología psíquica en la que el sentimiento de sí se ve reducido debido a la pérdida

de un objeto amado. El duelo, por su parte, permite desligarse del objeto perdido y lograr recuperar el sentimiento de sí. Así, el planteo freudiano pone de manifiesto, por una parte, la tensión entre la libido, que nos vincula al objeto amado, y el principio de realidad, que nos enfrenta a la desaparición de dicho objeto, y destaca, por la otra, el tiempo y la energía que la libido requiere para obedecer a la realidad. Aun cuando Ricoeur nos recuerde ejemplos significativos del duelo a nivel colectivo, la caracterización económico-pulsional realizada por Freud impide su aplicación directa a la memoria colectiva.<sup>12</sup> El propio Ricoeur reconoce la dificultad de su traslación a lo colectivo, aunque aduciendo motivos diferentes a los aquí planteados. Así, explica que “Duelo y melancolía”

*presenta, sin duda, más resistencia que el precedente [“Rememoración, repetición, per-laboración”] a la transposición al plano de la memoria colectiva, en la medida en que el duelo es tratado no tanto por sí mismo, precisamente como trabajo, sino como término de comparación para descubrir mejor los enigmas de la melancolía (Ricoeur, 2004a, p. 99).*

Por su parte, se destaca el componente procesual de “Rememoración, repetición, per-laboración” ya que permite defender la tesis de que la experiencia analítica no es meramente pasiva, sino que el componente activo está presente en todas las instancias. Así, “[...] los trastornos en cuestión no sólo son sufridos, sino que también somos responsables de ellos, como lo atestiguan los consejos terapéuticos que acompañan la per-laboración” (Ricoeur, 2004a, p. 109). Así caracterizadas la rememoración, la repetición y la per-laboración no sólo pueden ser incluidas dentro de una fenomenología del hombre capaz, sino que también, la ausencia de una caracterización pulsional, permite trasladar estos procesos psíquicos a lo colectivo. En síntesis, mientras “Duelo y melancolía” proporciona las categorías patológicas necesarias para comprender las patologías psíquicas pero con un lenguaje pulsional que impide su aplicación a lo colectivo, “Rememoración, repetición, per-laboración” hace referencia a capacidades del ser humano, y como tal, es abordable desde la fenomenología del hombre capaz. Asimismo, al prescindir de la lógica pulsional es tras-

<sup>9</sup> En castellano el capítulo se denomina, “La inquietante extrañeza de la historia” (Ricoeur, 2004a, p. 507-530).

<sup>10</sup> Además está señalar que la alteridad del idioma nos impone límites análogos a la alteridad del pasado, en el sentido en que el trabajo del historiador, puede ser perfeccionable, pero nunca llegará a identificarse con el pasado.

<sup>11</sup> Cf. Ricoeur (2004a, p. 99): “Además, es el binomio duelo/melancolía el que hay que tomar en bloque, y es la pendiente del duelo hacia la melancolía y la dificultad del duelo para salirse de esta terrible neurosis las que deben suscitar nuestras reflexiones posteriores sobre la patología de la memoria colectiva y sobre las perspectivas terapéuticas así abiertas”.

<sup>12</sup> Cf. Ricoeur (2004a, p. 107-108): “Se puede hablar, no sólo en un sentido analógico sino también en términos de un análisis directo, de traumatismos colectivos, de heridas de memoria colectiva. La noción de objeto perdido encuentra una aplicación directa en las ‘pérdidas’ que afectan también al poder, al territorio, a las poblaciones que constituyen la sustancia de un estado. Las conductas de duelo, que se ponen de manifiesto desde la expresión de aflicción hasta la completa reconciliación con el objeto perdido, son ilustradas por las grandes celebraciones funerarias en torno a las cuales se reúne todo un pueblo. A este respecto, se puede decir que las conductas de duelo constituyen un ejemplo privilegiado de relaciones cruzadas entre la expresión privada y la expresión pública. Es así como nuestro concepto de memoria histórica enferma encuentra una justificación *a posteriori* en esta estructura bipolar de las conductas de duelo”.

ladable a lo colectivo. De ahí surge la necesidad de articular ambos textos.

Al igual que en “Desafío y felicidad de la traducción”, el punto de encuentro de ambas obras será el concepto de trabajo, y una vez articulado el trabajo de recuerdo con el de duelo, se vinculará a la melancolía con la compulsión a la repetición. Esta reunión es descrita del siguiente modo:

*Lo que hace del duelo un fenómeno normal, aunque doloroso, es que ‘una vez terminado el trabajo de duelo, el yo se halla de nuevo libre y deshinbido.’ Es en este aspecto como el trabajo de duelo puede relacionarse con el trabajo del recuerdo. Si el trabajo de la melancolía ocupa en el presente ensayo una posición estratégica paralela a la que ocupa la compulsión de repetición en el precedente, se puede sugerir que el trabajo de duelo se revela costosamente liberador como trabajo del recuerdo, pero también recíprocamente (Ricoeur, 2004a, p. 100).*

Consideramos que por sí misma esta descripción no puede explicar cómo es posible la articulación, ya que ella no es inmediata, sino que requiere de un tercer momento inexistente en la metapsicología freudiana y que catalice a ambos trabajos. Me estoy refiriendo a la *memoria feliz*. Ella se presenta como el horizonte utópico que permite determinar cuándo el trabajo de duelo fue completado y, a la vez, consiste justamente en el cumplimiento de la función propia de la memoria, que no es otra que el trabajo de recuerdo. Como lo explica Ricoeur:

*sí, la alegría es la recompensa de la renuncia al objeto perdido y la prenda de la reconciliación con su objeto interiorizado. Y, por cuanto el trabajo de duelo es el camino obligado del trabajo de recuerdo, también la alegría puede premiar con su favor el trabajo de la memoria. En el horizonte de este trabajo: la memoria ‘feliz’, cuando la imagen poética completa del trabajo de duelo (Ricoeur, 2004a, p. 106).<sup>13</sup>*

La reunión de estas dos obras de Freud, posibilita explicar las patologías mnémicas desde una fenomenología del hombre capaz, y prescindir así de la economía pulsional propia del psicoanálisis. Aunque este discurso pueda trasladarse a

lo colectivo, pareciera carecer de los elementos para determinar los motivos de dichas patologías y sus modos de elaboración. Es por este motivo se retrotrae al análisis temporal como una dimensión aún más primordial:

*[...] adopto la idea directriz de El ser y el tiempo según la cual la temporalidad constituye no sólo una característica importante del ser que somos sino la que, más que ninguna otra, señala la relación de este ser con el ser en cuanto ser. Tengo tanto más razón para sumarme a esta idea cuanto que considero, por otra parte, que la acepción del ser como acto y como potencia es la que mejor sintoniza con la antropología filosófica del hombre capaz (Ricoeur, 2004a, p. 449).*

La analítica temporal de *La memoria, la historia, el olvido* es radicalmente diferente a la de *Tiempo y narración*. En la obra del ochenta, Ricoeur ponía de manifiesto la existencia de dos tradiciones contrapuestas acerca del tiempo, una fenomenológica y otra cosmológica. En su opinión, aunque cada una de ellas intentara ocultar a su contraparte, ambas eran irreductibles entre sí. Como ejemplos de esta tensión, Ricoeur contraponía la concepción del tiempo del mundo aristotélica con el tiempo del alma agustiniano, la tematización del tiempo de Husserl con la de Kant, y finalmente, la analítica temporal de Heidegger. Ricoeur expresaba una mayor afinidad con la analítica temporal heideggeriana, porque lograba imponer la mutua implicación de los momentos temporales por sobre su disgregación.<sup>14</sup> Aun así, ponía de manifiesto su insatisfacción por una multiplicidad de problemas derivados de la estrategia de acceder a la temporalidad superponiendo lo existencial con lo existenciario. El componente existencial era una concepción de la muerte personal de Heidegger, según la cual ella es parte estructural del *Dasein*, específicamente, es su posibilidad más propia. Dado que quien precursa esta posibilidad se aísla de los demás y modifica su modo de ser, esta concepción de muerte mantenía la aporía entre tiempo de la vida y el tiempo cósmico.<sup>15</sup> El precursor-estado-de-resuelto heideggeriano desarticulaba, entonces, cualquier diálogo que se pudiera establecer entre el discurso filosófico acerca del *Dasein* y la historia, y le impedía abordar cuestiones tan fundamentales para la historia, como lo es el de la proveniencia.<sup>16</sup> Pese a identificar al ser-para-la-muerte como la raíz de todas las limitaciones de la

<sup>13</sup> Sobre un mayor desarrollo del lugar utópico de la ‘memoria feliz’ en *La memoria, la historia, el olvido* (cf. Lythgoe, 2014, p. 41-42).

<sup>14</sup> Cf. Ricoeur (1996a, p. 732): “el paso del futuro al pasado deja de ser una transición extrínseca, porque el *habiendo-sido* aparece reclamado por el *ad-venir* y, en cierto modo, contenido en él. No existe reconocimiento en general sin reconocimiento de la deuda y de la responsabilidad; de esto deriva que la propia resolución implica que se asuma la falta y su momento de derrelicción”.

<sup>15</sup> Cf. Ricoeur (1996a, p. 771): “Primera consecuencia: si se acentúan los dos extremos de esta promoción de sentido, el ser-para-la-muerte y el tiempo del mundo, se descubre una oposición polar, paradójicamente: oculta tras el proceso hermenéutico dirigido contra toda disimulación: por un lado, el tiempo mortal; por otro, el tiempo cósmico. Esta fisura, que atraviesa todo el análisis, no constituye en absoluto su refutación: la hace sólo menos segura de sí misma, más problemática; en una palabra, más aporética”.

<sup>16</sup> Cf. Ricoeur (2004a, p. 489): “A falta de esta confrontación, Heidegger sólo compensa la reinserción obstinada de la dependencia de la historicidad en el lugar de la temporalidad fundamental mediante la evocación de rasgos que provienen de la dependencia del ser histórico respecto al mundo, en la línea de las nociones ya analizadas de herencia y de transmisión, completadas por la de ser en común”.

temporalidad heideggeriana,<sup>17</sup> en *Tiempo y narración* Ricoeur resuelve las tensiones temporales generadas por la analítica existencial recurriendo a un tiempo narrativo. Este tercer tiempo es el producto de una síntesis imaginativa de inspiración kantiana, en la que se articula el tiempo fenomenológico y el cosmológico por medio de conceptos centrales de la filosofía de la historia, tales como el tiempo de calendario, la sucesión de las generaciones y la huella.

A partir de “La marca del pasado”,<sup>18</sup> y especialmente en *La memoria, la historia, el olvido*, propondrá un modo de acceso a la temporalidad alternativo, en lugar de ajustarse al desarrollo de la temporalidad de *Ser y tiempo* y pretender salvar las intenciones salvar las aporías que surjan a través de categorías *ad hoc*. Dicha modificación terminará afectando a la temporalidad en tanto tal. En términos generales, la muerte pasa a ser definida como una irrupción ajena al ser humano que le arranca la vida.<sup>19</sup> Esta concepción de la muerte, más afín a Sartre y Levinas, lleva a que quien toma conciencia de este acontecimiento no quede aislado de los demás y del mundo, sino que se encuentre abierto a la exterioridad y la factualidad.<sup>20</sup> Esta modificación le permite a Ricoeur desdibujar la distinción entre el modo de ser propio y el impropio, y consecuentemente, la cesura entre la analítica existencial y las ciencias fácticas. La denominada vía corta heideggeriana, que establece un vínculo directo entre el poder-ser y la muerte, es reemplazada por otra larga, o como lo expresa el filósofo francés, se vuelve posible una “...fenomenología abierta de la futuridad en contra de la fenomenología cerrada del ser-para-la-muerte” (Ricoeur, 1999, p. 174). Una de las consecuencias de esta modificación en el concepto del tiempo es que memoria e historia se encuentran imbricados, lo que significa que los descubrimientos y narraciones de la historia modifican el recuerdo del pasado, y que, correlativamente, la memoria colectiva incide en la investigación del pasado. En *Tiempo y narración*, en cambio, el nexo entre el tiempo fenomenológico y el tiempo cósmico era externo a estas manifestaciones temporales.

Para determinar el vínculo con quienes nos precedieron, esta concepción de temporalidad es reforzada con otros dos conceptos propios de la historicidad heideggeriana. El concepto de “generación” surge de la tesis de que la condición humana no es algo biológico sino que está instituido en un

proceso simbólico de filiación. En el caso de la historia, el vínculo social se instituye a través del paso de las generaciones. El segundo concepto es el de la repetición productiva del pasado. Inspirándose fundamentalmente en la “reefectuación” collingwoodiana y la “resurrección” de Michellet, Ricoeur sostiene que la imaginación productiva vuelve actuales los proyectos pasados, reabriendo así el pasado hacia el futuro. Sobre este concepto de repetición, inicialmente elaborado por Kierkegaard y retomada por la analítica existencial, se elabora el concepto de deuda, como carga moral respecto del pasado. El desplazamiento del sustrato pulsional al temporal lleva a repensar las categorías analíticas. Para esbozar algunas de ellas Ricoeur se apoya en la obra del propio Freud. Es así que, tras haber identificado a los recuerdos inconscientes con aquellos que son inaccesibles debido a la represión, y asociarlos desde una perspectiva patológica con la compulsión a la repetición, nos explica que

*fue incluso una de las convicciones más fuertes de Freud: el pasado experimentado es indestructible. Esta convicción es inseparable de la tesis del inconsciente declarado zeitlos, sustraído al tiempo, entiéndase al tiempo de la conciencia, con su antes y su después, sus sucesiones y sus coincidencias (Ricoeur, 2004a, p. 569).*

De este modo, quien padece la compulsión a la repetición vive el acontecimiento traumático pasado como si fuera presente debido a su incapacidad de llevar a cabo una discriminación temporal. Consecuentemente, la cura debe también tener un componente temporal. En el trabajo de perlaboración se vuelve consciente el recuerdo reprimido, luego de su articulación temporal. Es así como “el trabajo de duelo separa definitivamente el pasado del presente y da paso al futuro” (Ricoeur, 2004a, p. 639).

En este punto resulta fundamental el lugar asignado por la historia a los muertos y en este punto resulta central la obra de Michel de Certeau. En *Tiempo y narración*, Ricoeur reconocía su cercanía con el historiador francés con respecto al tema de la deuda como vínculo entre el presente y el pasado. Sin embargo, no coincidía con el énfasis que éste le

<sup>17</sup> Ricoeur (1996a, p. 730): “si se sustrae a la mortalidad la capacidad de determinar por sí sola el nivel de radicalidad en el que la temporalidad puede ser pensada, no se debilita la modalidad de interrogación que guía la investigación de la temporalidad (capítulo III). Al contrario. Si la potencialidad del ser-ahí de ser un todo – diré: su capacidad de integralidad – deja de ser regida únicamente por la consideración del ser-para-el-fin, el poder de ser-un-todo podrá ser conducido nuevamente a la potencia de unificación, de articulación y de dispersión del tiempo”.

<sup>18</sup> Cf. Ricoeur (1999, p. 173-174): “Por tanto, uno puede preguntarse si no es necesario liberar al *Seinskönnen* – el ser-con-anterioridad-a-sí – del yugo del ser-para-la-muerte, y al mismo tiempo de la totalización del tiempo que esta categoría impone. [...] [L]o que primeramente sería necesario explorar son los recursos de la experiencia del poder-ser sin llegar a su captura por el ser-para-la-muerte”. Y Ricoeur (2004a, p. 461): “¿no habría que explorar, pues, los recursos de la experiencia del poder-ser de este lado de su captura por el ser-para-la-muerte?”

<sup>19</sup> Cf. Ricoeur (1999, p. 175): “de esta manera Sartre y, como creo poder decirlo, Levinas están de acuerdo en decir que la muerte no es un acontecimiento susceptible de ser esperado y anticipado” Cf. Tb. Ricoeur (2004a, p. 466).

<sup>20</sup> Cf. Ricoeur (2004a, p. 462): “Es primeramente a la idea de la muerte como posibilidad íntima del poder-ser más propio que yo quisiera oponer una lectura alternativa del poder morir. Al corto circuito que Heidegger opera entre el poder ser y la mortalidad, lo substituiré con el largo desvío que sigue”.

asignaba a la muerte frente a la vida: “Al unir así la deuda a la pérdida, de Certeau subraya más que yo, la tradición de la muerte, pero no enfatiza – todo lo necesario, a mi entender – el carácter positivo de la *vida-que-ha-sido*, en virtud de lo cual la vida es también la herencia de potencialidades *vivas*” (Ricoeur, 1996a, nota, p. 863). Este rechazo desaparece en *La memoria, la historia, el olvido*, donde Ricoeur termina coincidiendo con De Certeau acerca la necesidad de incorporar a la muerte en la narración, y en la equiparación certeana de la operación historiográfica con el rito de la sepultura. En su opinión, “el historiador no tiene enfrente sólo a muertos para los que construye una tumba escrituraria; no se esfuerza sólo en resucitar a vivientes de otro tiempo que ya no son pero que fueron; intenta re-presentar acciones y pasiones” (Ricoeur, 2004a, p. 497). Esta asociación con el rito de sepultura resulta crucial en el trabajo de duelo, pues al enterrar a los muertos se les asigna un lugar a los vivos:

[...] la repetición permite completar y enriquecer la meditación propuesta anteriormente con el título de la muerte en historia. Ésta nos condujo hasta el gesto de sepultura por el que el historiador, al otorgar un lugar a los muertos hace un sitio a los vivos. La meditación sobre la repetición autoriza un paso más, bajo la idea de que los muertos de otro tiempo fueron vivientes y que la historia, en cierto modo, se acerca a su haber-sido-viviente (Ricoeur, 2004a, p. 490-491).

El historiador cumple un rol central en este trabajo de memoria y de duelo (Ricoeur, 2004a, p. 638-639), ayudando a pensar al colectivo su vínculo con el pasado. Esto nos remite al carácter mediador de la trama, como articuladora fundamentalmente entre acontecimientos y a nivel temporal, agregándole así a la imaginación productiva una función originalmente no contemplada en *Tiempo y narración* (Ricoeur, 1995a, p. 133). El modo en que el historiador trama articula el espacio de experiencia y el horizonte de espera, intensifica o relaja la deuda del pasado con los subsecuentes efectos en el presente y el futuro. En este sentido, resulta bastante esclarecedora la siguiente afirmación:

Si, en efecto, los hechos son indelebles, si no se puede deshacer lo que se hizo ni hacer que lo que aconteció no sea, en cambio, el sentido de lo que aconteció no está fijado de una vez para siempre; además de que los acontecimientos del pasado pueden narrarse e interpretarse de otro modo, también puede incrementarse o reducirse la carga moral vinculada a la relación de deuda respecto al pasado (Ricoeur, 2004a, p. 492).

Donde más extensamente está desarrollada la correlación entre psicopatologías, narración y tiempo es en su artículo “La narración: su lugar en el psicoanálisis”, uno de los

más explícitos respecto de la insatisfacción a la metapsicología freudiana. En términos generales, las patologías psíquicas son caracterizadas como una descomposición de la función simbólica, como el producto de la denarrativización del deseo. Los síntomas son fragmentos de narraciones no coordinables en un relato coherente. En la medida en que la narración configura el tiempo, la descomposición simbólica sustrae al ser humano del tiempo. En efecto, “la comprensión que tenemos de nosotros mismos es una comprensión narrativa, es decir que no podemos aprehendernos a nosotros mismos *fuera del tiempo y por lo tanto fuera de la narración...*” (Ricoeur, 2008, p. 277, la cursiva es nuestra). Consecuentemente, la cura analítica aportaría la articulación temporal reintroduciendo estos fragmentos en una narración coherente, es decir, resimbolizándolos.

## Conclusión

En las últimas décadas la filosofía de la historia se enfrentó a la problemática de justificar el giro memorial que se produjo durante la década del noventa. Una de las cuestiones más complejas que tuvo fue la de proporcionar un marco de inteligibilidad a la traslación de categorías psicoanalíticas para grandes grupos humanos afectados por procesos violentos. Aunque originalmente asociado con los sobrevivientes de los campos de exterminio Nacional Socialistas, su aplicación fue extendiéndose a diversos ámbitos de la historia reciente. Uno de los objetivos de *La memoria, la historia, el olvido* fue proporcionar un marco de estas características, aunque encontró en la lógica pulsional el gran obstáculo para su logro.

Desde sus primeras publicaciones, Ricoeur estuvo interesado en el psicoanálisis y en la historia. Sin embargo, hasta los años dos mil, el filósofo había tratado ambas temáticas casi totalmente de manera paralela. A manera de ejemplo, señalemos que, en *Tiempo y Narración*, las referencias a Freud no llegan a diez, y casi todas ellas están vinculadas con el tratamiento de la identidad personal. A lo largo de los años, el pensamiento de Ricoeur sobre estas temáticas sufrió varias que fueron acercándolas entre sí, y haciendo más factible su articulación. Hemos puesto de manifiesto que el diálogo con Freud posterior a *Sí mismo como otro* tuvo una gran incidencia para que esta articulación tuviera éxito. Ella posibilitó que una homogeneización del psicoanálisis y la historia, categorizándolos como dentro de la metacategoría de lo otro en tanto carne. Con respecto a la traslación de las categorías psicoanalíticas del individuo a lo colectivo, sostuvimos que la economía pulsional impide que se lo haga directamente, como sostenía Ricoeur. De hecho, sostuvimos que el filósofo francés tuvo que llevar a cabo un giro trascendental en su investigación, para lograr dicha traslación. Este giro lo llevó a un proceso de doble reducción, que conducía, en primer lugar, del psicoanálisis a la fenomenología del hombre capaz, y de allí a una ontología temporal.

Comenzamos este artículo refiriéndonos a la doble expresividad como modo de entender la articulación entre el

deseo y el conocimiento. La tematización de la representancia en *Tiempo y narración* así como su reelaboración en “La marca del pasado” y en *La memoria, la historia, el olvido* se centraron en el problema gnoseológico en detrimento del deseo, sencillamente porque la economía pulsional se lo impedía.<sup>21</sup> Consideramos que el haber conseguido retrotraer las categorías analíticas hasta una ontología temporal, junto con el estrecho vínculo entre tiempo y narración, ya explicitados en *Tiempo y narración*, proporcionaron las herramientas necesarias en el logro de dicha articulación.

## Referencias

- AMALRIC, J.-L. 2012. L'Imagination poético-pratique dans l'identité narrative. *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 3(2):110-127. <https://doi.org/10.5195/ERRS.2012.130>
- AMALRIC, J.-L. 2014. Événement, idéologie et utopie. *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 5(2):9-22. <https://doi.org/10.5195/ERRS.2014.267>
- BARASH, J.A. 2010. The Place of Remembrance. Reflections on Paul Ricoeur's Theory of Collective Memory. In: B. TRENOR; H.I. VENEMA (ed.), *A Passion for the Possible. Thinking with Paul Ricoeur*. New York, Fordham, p. 157.
- BUSACCHI, V. 2010a. Entre narration et action: Herméneutique et reconstruction thérapeutique de l'identité. *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 1(1):21-33.
- BUSACCHI, V. 2010b. *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricoeur*. Milano, Unicopoli, 483 p.
- GILBERT, M. 2001. *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur*. Genève, Labor et Fides, 277 p.
- LYTHGOE, E. 2011. Paul Ricoeur y la representación histórica. *Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica Alea*, 9:77-93.
- LYTHGOE, E. 2014. Social imagination, abused memory, and the political place of history in *Memory, History, Forgetting*. *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 5(2):41-42. <https://doi.org/10.5195/errs.2014.249>
- RICOEUR, P. 1990. *Freud: una interpretación de la cultura*. México, Siglo XXI, 493 p.
- RICOEUR, P. 1995a. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México/Buenos Aires, Siglo XXI, 377 p.
- RICOEUR, P. 1995b. Reflections on a new ethos for Europe. *Philosophy and Social Criticism*, 21(5/6):3-13.
- RICOEUR, P. 1996a. *Tiempo y narración III*. Buenos Aires, Siglo XXI, 445 p.
- RICOEUR, P. 1996b. *Sí mismo como otro*. Buenos Aires, Siglo XXI, 415 p.
- RICOEUR, P. 1999. La marca del pasado. *Historia y Grafía*, n. 13.
- RICOEUR, P. 2004a. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, Siglo XXI, 473 p.
- RICOEUR, P. 2004b. *Sur la traduction*. Paris, Bayard, 84 p.
- RICOEUR, P. 2008. *Écrits et conférences 1. Autour de la psychanalyse*. Paris, Seuil, 336 p.
- RICOEUR, P. 2013. *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*. Paris, Seuil, 472 p.
- SÉDAT, J. 2007. Ricoeur, Freud et la démarche psychanalytique. In: C. DELACROIX; F. DOSSE; P. GARCIA (dir.), *Paul Ricoeur, et les sciences humaines*. Paris, La Découverte, p. 97-116.

Submitted on January 30, 2016

Accepted on June 17, 2016

<sup>21</sup> Para el tratamiento de esta dimensión cf. Lythgoe (2011).