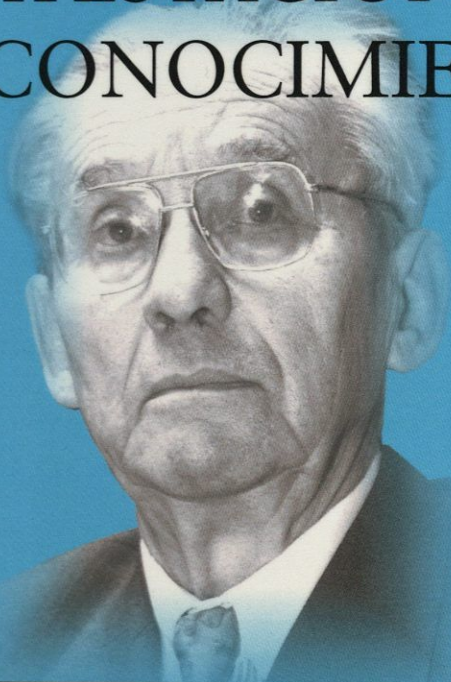


BEATRIZ CONTRERAS TASSO
PATRICIO MENA MALET

LA ODISEA DE SÍ

PAUL RICOEUR:
ATESTACIÓN
Y RECONOCIMIENTO



tecno
s

mos a la Universidad Alberto Hurtado, institución coorganizadora del Congreso, haciendo especial mención al Decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la época, Eduardo Silva Arévalo, quien estuvo comprometido desde la gestación del Congreso, con su apoyo incondicional. Asimismo, agradecemos a la Universidad Católica de Chile, institución coorganizadora del Congreso, y especialmente el apoyo del Decano de la Facultad de Filosofía y Estética de aquel entonces, Mariano de la Maza Samhaber, quien contribuyó desde el comienzo al logro de este importante evento. Además, queremos agradecer a los miembros del comité científico de ASIER por su generosa colaboración en la organización del Congreso, mencionamos especialmente a Fernando Nascimento, Gonçalo Marcelo, César Correa, Sebastián Kaufman, Cristina Bustamante y Andrés Gallardo.

CAPÍTULO 1

ÉTICA DE LA MEMORIA: LA TAREA DE LA NARRATIVA

RICHARD KEARNEY

Boston College University

Traducido por Rodrigo Navarrete

En este ensayo pretendo mostrar las formas en que Ricoeur se aproxima al asunto de la memoria política. En particular, pretendo explorar las formas en que combina una poética de la narrativa con una ética de la responsabilidad al referirse a dos deberes sustantivos: primero, el reconocer nuestra deuda con el pasado histórico y, segundo, el respetar los llamados del rival a la memoria y al olvido.

1. NARRATIVA E HISTORIA

Un poder clave de la narrativa, asegura Ricoeur, es el «proveernos de una *figura* de algo»¹. Al hacerlo, podemos hacer presente aquello que se encuentra ausente. Traducido al idioma del tiempo histórico, tratamos aquí con la capacidad de liberarnos de la amnesia ciega del «ahora» a través de proyecciones futuras o de la recuperación del pasado. La *proyección* es una función emancipadora de la comprensión narrativa; la *recuperación* es una función testimonial. Ambas se resisten a la tendencia contemporánea de reducir la historia a un «presente superfluo» de «irreferencias»².

En el tercer volumen de *Tiempo y narración*, Ricoeur analiza el rol testimonial de la narrativa en la recuperación histórica. Una poética de la narrativa, explica, debe incluir un sentido de responsabilidad ética con la «deuda que tenemos con los muertos»³. Nos sería imposible responder a la invocación de la memoria histórica si no fuera por la función mediadora/esquemmatizadora de la imaginación, que provee figuras para eventos que sucedieron pero se encuentran suprimidos de la memoria. Aquí la responsabilidad es en dos direcciones. Por una parte, la narrativa provee las reconstrucciones figurativas del pasado que nos permiten ver y escuchar cosas hace mucho silenciadas. Por otra parte, yergue estas cosas como eventos que en efecto sucedieron. Nos encon-

¹ Véase Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, vol. 3, University of Chicago Press, Chicago, 1984, pp. 184-185.

² Véase mi crítica a esta posición posmoderna sobre la «irreferencia» en la conclusión de mi *Wake of Imagination* (University of Minnesota Press, St. Paul, 1988) y en el capítulo 6 y «Afterwords» de mi *Poetics of Imagining* (Routledge, London, 1991), pp. 210-232.

³ Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, *op. cit.*, vol. 3, p. 185.

tramos aquí con el derecho del pasado, tal y como alguna vez fue, a incitar y rectificar nuestra reestructuración narrativa de la historia. Recordamos nuestra deuda con aquellos que han vivido, sufrido y muerto. Nos recordamos, por ejemplo, que las cámaras de gas y los gulags *sí* existieron, que Nagasaki y Cambodia *fueron* bombardeados, que personas inocentes *han* sufrido los crímenes políticos y las injusticias a lo largo de los siglos. Estas no son abstracciones. Personas sufrieron y murieron.

La paradoja más ostensible aquí es, por supuesto, que debiera ser la misma narrativa quien responda a las invocaciones éticas a respetar «la *realidad* del pasado». Es irónico que sea la poética quien viene al servicio de la ética como medio para recordar nuestra deuda con aquellos que sufrieron y murieron (y, a menudo, han sido olvidados). Pero en este caso la narrativa sirve para recordar a los «otros», los abandonados por la historia, ya que, en palabras de Ricoeur, «siempre es a través de alguna transferencia de un Mismo a un Otro, en la empatía e imaginación, que ese Otro que es extranjero se nos acerca»⁴.

Sin embargo, este proceso de transferencia no es de ninguna manera obvio. Además de una reactivación narrativa —que reapropia al pasado como presente bajo la categoría del Mismo—, la imaginación histórica tiene también un deber para con la *otredad* del pasado en la expresión de ese pasado justamente como pasado, esto es, como algo que ha cesado de ser. Tratamos aquí, por tanto, con una fidelidad dual con el pasado como semejanza y como diferencia. El acto hermenéutico de *transferir por analogía* busca abordar esta paradoja. Nos permite transportarnos a momentos extraños o eclipsados

⁴ *Ibid.*, pp. 185-186.

de la historia, constituyéndolos como *similares* a nuestra experiencia presente (sin lo cual seríamos incapaces de reconocerlos), y simultáneamente reconociendo sus asimilitudes como distintas y distantes. En breve, la reappropriación narrativa del pasado opera de acuerdo con una doble responsabilidad: con el pasado como *presente* y con el pasado como *pasado*.

En la medida en que se mantenga éticamente responsable con la memoria histórica, la imaginación se rehúsa a permitir que la *reconstrucción* se transforme en una *reducción* del otro al sí mismo; se resiste absorbiendo diferencia con semejanza⁵. Así, cuando hablamos de narrativas que nos proveen de analogías del pasado *tal y como* fue, hacemos bien en apreciar que ese «tal y como» es un tropo bidireccional de ausencia/presencia.

Este punto merece desarrollo. Las narrativas del pasado se componen de un entretejido de ficción e historia. Una vez que reconocemos que la narrativa histórica conlleva una refiguración de los eventos pasados, podemos admitir que contar la historia involucra el despliegue de ciertas prácticas literarias —argumento, composición, personaje, puntos de vista y otros. Es por esto que el mismo texto puede ser, simultáneamente, un gran trabajo de historia y un gran trabajo de literatura. Puede hablarnos acerca de las formas en que de hecho sucedieron las cosas en el pasado, al mismo tiempo que nos hace ver, sentir y vivir el pasado *como si estuviésemos allí*. Más aún, este «efecto de ficción» de la historia a menudo realza, en lugar de disminuir, la tarea de *tomar posición*. Uno piensa, por ejemplo, en la versión de Michelet de la Revolución francesa, una narrativa histórica cuya calidad literaria, en ciertos puntos, es casi

⁵ *Ibid.*

comparable con *Guerra y Paz* de Tolstoi. Puesto de otra forma, la buena escritura puede ayudar a la historia y este servicio implica tanto dimensiones éticas como poéticas.

El despliegue de técnicas novelísticas por parte de los historiadores con el fin de posicionar vívidamente un evento o personaje pasado ante la mente del lector era ya reconocido por Aristóteles en su *Retórica*, bajo el título de *lexis* o «locución» —una manera de hacer visibles las cosas *como si* estuvieran presentes. El peligro es, por supuesto, que el «como si» figurativo pueda colapsar en una fe literal, de manera tal que seríamos incapaces de simplemente «ver como», sino que cometamos el error de creer que *realmente* estamos viendo. Esta «alucinación de presencia» —fácilmente conducente al dogmatismo y al fundamentalismo— reclama una vigilancia ética de los historiadores con el fin de mantener un balance dialéctico apropiado entre confianza empática y desconfianza crítica.

Pero permanecer libres de ilusión no es la única responsabilidad de la hermenéutica de la narrativa. Igualmente importante es la responsabilidad de refigurar ciertos eventos de intensidad ética profunda que la historiografía convencional pueda tentarse a ignorar, favoreciendo así una explicación positivista de las cosas. En un caso como el del Holocausto, una práctica tal de «neutralización» es bastante inapropiada. La consigna bíblica *Zakhor*, «¡recuerda!», es mucho más adecuada éticamente en esas circunstancias. Esto es algo que Primo Levi, un sobreviviente de los campos, hace inolvidablemente evidente en su resolución de contar la historia tal y como sucedió y de la forma más vívida imaginable. El uso de tropos y mecanismos literarios para conseguir dicho impacto está del todo motivado por un imperati-

vo ético: no se debe permitir a la gente olvidar, a riesgo de que ocurra una vez más. O tal y como puso Levi en su conclusión *Si c'est un homme*: «la necesidad de relatar a "otros", de hacer partícipes a los "otros", adquirió frente a nosotros la vehemencia del impulso inmediato antes y después de nuestra liberación [...] y fue en respuesta a dicha necesidad que he escrito mi libro»⁶. No se trata, por supuesto, de una elección entre ética y objetividad, entre empatía emocional y precisión empírica; es una cuestión de ambos/y, en lugar de uno/o.

En los testimonios de Holocausto y genocidio, para continuar con nuestro ejemplo, la «remembranza» toma un tinte moral bastante diferente de la conmemoración triunfalista de los grandes y poderosos de la historia. Donde la Historia Oficial tiende a legitimar ideologías de conquista, el testimonio narrativo se mueve en la dirección opuesta, a saber, hacia una sentida evocación del sufrimiento pasado, como si nosotros (lectores oyentes/espectadores) realmente hubiésemos estado ahí. Esta distinción es importante. La causa del *tremendum horrendum* necesita de una narrativa que abogue por su caso, bajo riesgo de que este se deslice irrevocablemente hacia el olvido. Lo horrible debe *golpear*nos como horrible. «El horror se pega a eventos que nunca deben ser olvidados», escribe Ricoeur:

Constituye la motivación ética final para la historia de las víctimas. Las víctimas de Auschwitz son, por excelencia, los representantes en nuestra memoria de todas las víctimas de la historia. La victimización es el otro lado de la historia que ningún artificio de la razón podrá jamás justificar y, en su lugar, revela el escándalo de cada teodicea de la historia⁷.

⁶ *Ibid.*

⁷ Primo Levi, *Si c'est un homme*, Julliard, Paris, 1987.

En tales instancias, el poder refigurativo del testimonio previene a los historiadores de neutralizar la injusticia. Previene a la historiografía de explicar la historia desde lejos. Y esta tarea ética de preservar la especificidad del sufrimiento pasado de la homogenización sanitizadora aplica no solamente a los historiadores positivistas, sino que también a las ontodiceas de ciertos filósofos. Pienso en particular en el ardid de la razón hegeliano o en las meditaciones de Heidegger sobre el Destino de la *tekné* (que puso a las cámaras de gas y a las trilladoras industriales en la misma categoría)⁸.

El rol ético de la imaginación en el proceso de recordar lo horrible vívidamente está atado a la función específica de la *individuación*: la necesidad de respetar el carácter único de ciertos eventos históricos. Dachau, Hiroshima, el Gulag, Mai Lai, el Domingo Sangriento, los Campos de la Muerte, Sabra y Chatilla, la Plaza Tiananmen.

Tales horrores históricos de nuestro siglo no pueden ser explicados de lejos como tornillos de una rueda dialéctica. Son más que simples epifenómenos del *Zeitgeist*. Y, sin embargo, es esta tendencia relativizadora la que muestra nuestra cultura actual de simulación cuando reduce la narrativa a un juego de imitación vaciado de referencia histórica. Frederic Jameson condena esta tendencia a eclipsar lo históricamente único como un «culto posmoderno al presente superficial»⁹. Pero otros comentaristas, Jean Baudrillard y Jean-François Lyotard, entre ellos, parecen celebrar de vez en vez esta liquidación de la referencia. Lyotard asegura que las formas narrativas de imaginación traicionan la naturaleza «irre-

⁸ Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, op. cit., vol. 3, p. 187.

⁹ Véase R. Wolin, *The Heidegger Controversy*, MIT Press, Cambridge, 1992.

presentable» de lo sublime posmoderno, mientras que Baudrillard saluda la condición posmoderna de «irreferencia», incluso donde la realidad de la guerra es reducida a juegos de espectáculo y simulación televisivos¹⁰. Ya no podemos distinguir, sostienen algunos posmodernistas, entre lo que es real y lo que no en la representación de las cosas. Y uno cae en la tentación de concluir que solo un corto paso separa al pensamiento de Baudrillard de las afirmaciones de algunos historiadores revisionistas como Faurrison o David Irving acerca de la inexistencia de las cámaras de gas (o de la afirmación relativizadora de Nolte de que el Holocausto no es un evento único, sino uno entre una variedad de eventos similares). De cualquier forma, lo que el culto posmoderno a la irrepresentabilidad e irreferencia parece cuestionar es el poder de la narrativa para recuperar históricamente eventos reales para nuestra consideración ética en el aquí y ahora.

Contra dicha posición, Ricoeur responde: a mayor singularización narrativa de la memoria histórica, mayor es nuestra lucha por entenderlos; y mientras más los *entendemos*, más capacitados nos encontramos para *explicarlos* en el largo plazo (en lugar de simplemente sufrirlos como trauma emocional). De nuevo: no es, por tanto, una cuestión de oponer el entendimiento «subjetivo» (*Verstehen*) a la explicación «objetiva» (*Erklären*). Es una cuestión de apreciar que la explicación sin narración es, a fin de cuentas, inhumana, tal y como la imaginación sin explicación corre el riesgo de la irracionalidad ciega. El acto refigurativo de tomar posición por el pasado nos entrega una «figura» para experimen-

¹⁰ Véase F. Jameson, «Postmodernism and Consumer Society», en *Postmodern Culture*, ed. H. Foster, Pluto Press, London, 1985.

tar y pensar, tanto para sentir, *como para* reflexionar. «La ficción da ojos al narrador horrorizado», dice Ricoeur, «ojos para ver y leer. El estado actual de la literatura sobre el Holocausto da amplia prueba de esto [...], uno cuenta los cadáveres o uno *cuenta la historia* de las víctimas»¹¹ (o, mejor aún, se hacen ambas: uno cuenta cuerpos y cuenta su sufrimiento). Si el contar la historia llegara a perder esta función testimonial de narración, correría el riesgo de transformarse en un lente indiferente o en un repositorio de hechos muertos. Ninguna opción es aceptable. «Hay muchos crímenes que no deben ser olvidados, víctimas cuyo sufrimiento claman menos por venganza que por narración», protesta Ricoeur. «La voluntad de no olvidar puede, por sí misma, prevenir estos crímenes de volver a ocurrir jamás»¹². Pero el testimonio no es solo un asunto personal. El deber ético de recordar es una responsabilidad tanto colectiva como individual. Y es precisamente aquí que la deuda ética con los muertos une fuerzas con el poder poético de la narración. Y que recordamos que los dos modos de narración —ficción e historia— comparten un origen común en la épica, que tiene la característica de preservar memorias en la balanza comunitaria de las sociedades. Puesta al servicio de los-que-no-deben-ser-olvidados, este poder poético nos permite vivir a la altura de la tarea ética de la anamnesis colectiva.

En corto, la tarea ética de la historia narrativa puede ser resumida bajo los siguientes aspectos: (1) una capacidad *testimonial* para ser testigos de la realidad del pasado (que es, a menudo, sufrimiento no dicho); (2) una capacidad *analogizadora* de hacer presentes a aquellos

¹¹ Véase Jean Baudrillard, *Simulations*, MIT Press, Cambridge, 1983.

¹² Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, *op. cit.*, vol. 3, p. 188.

que están ausentes y que son «otros» con respecto a nosotros mismos; y (3) una capacidad *anticipatoria* (utópica/escatológica) para proyectar posibles futuros donde la justicia pueda, por fin, prevalecer¹³.

2. NARRATIVA Y MEMORIA

Las comunidades históricas, argumenta repetidamente Ricoeur, están constituidas en gran parte por las historias que se cuentan a sí mismas y a otros. He ahí la importancia de las rectificaciones que han hecho los historiadores contemporáneos de las cuentas históricas de sus predecesores. Esto es tan cierto para los debates franceses acerca del significado de la Revolución francesa, como para el *Historikerstreit* alemán sobre la Segunda Guerra Mundial o para las lecturas revisionistas de los británicos-irlandeses de la historia de Úlster. También es cierto, en un registro diferente, para el caso clásico del Israel bíblico —una comunidad espiritual histórica formada sobre la base de narrativas fundacionales (especialmente el Génesis y el Éxodo)— que cada generación sucesiva recuenta y reinterpreta. Es por esto que el judaísmo, para Ricoeur, es considerada «la cultura del libro» por excelencia. Más aún, precisamente porque las historias provienen de historias construidas de esta forma, es que las comunidades históricas son a fin de cuentas responsables de la formación y reformación de sus propias identidades. Uno no puede mantenerse constante a lo largo del tiempo histórico —y así mantenerse fiel a sus promesas y pactos— a menos que se tenga algún mínimo de remembranza del propio ori-

¹³ *Ibid.*, p 189.

gen, de cómo se ha llegado a ser lo que se es hoy. Para Ricoeur, entonces, la identidad es una forma de memoria narrativa. O, en palabras de Hegel, *das Wesen ist das Gewesene*.

Pero junto a esta ética de responsabilidad de recordar viene una ética auxiliar de flexibilidad. Una vez que se reconoce que la identidad propia es de un carácter fundamentalmente narrativo, se descubre una apertura e indeterminación inerradicables en la raíz de la memoria colectiva propia. Cada nación, estado o *societas* descubre que es fundamentalmente una «comunidad imaginaria» (en palabras de Benedict Anderson). Y esto significa que la construcción narrativa en sí puede ser reinventada y reconstruida. Luego de tal descubrimiento acerca de la identidad narrativa propia, es más difícil cometer el error de tomarse a sí mismo *literalmente*, de asumir que la identidad colectiva propia *se toma por sentada*. Es por esto que, al menos en principio, la tendencia de una nación hacia la xenofobia o al nacionalismo puede ser resistida a través de sus propios recursos narrativos para *imaginarse a sí misma de otra forma*; ya sea a través de sus ojos o los de otros.

El fundamentalismo surge cuando una nación olvida sus propios orígenes narrativos, siguiendo el adagio de Adorno de que «toda reificación es olvidar». Así, la solución al problema de Irlanda del Norte, por ejemplo, bien puede residir en la voluntad tanto de británicos, como de nacionalistas irlandeses de intercambiar memorias narrativas —que dan soporte a sus respectivas identidades nacionales—, aprendiendo de esta forma a verse mutuamente a través de miradas alternativas. Lo mismo aplica para Israel y Palestina, por supuesto, donde un reconocimiento de los fundamentos narrativos de sus respectivas identidades podría llevar a una mayor

disposición a reimaginar la identidad del enemigo histórico. De esa forma, la memoria reificada (expresándose en repetición compulsiva y resentimiento) puede encontrar su mayor antídoto en la memoria alternativa; liberar la conciencia histórica propia recordándose *a-sí-como-a-un-otro*. Solo es través del segundo tipo de memoria, como argumenta Ricoeur en *La memoria, la historia y el olvido* (2000), que el perdón puede liberar al pasado histórico hacia un futuro diferente y más libre¹⁴. Pues la verdadera amnistía no puede y no debe provenir del olvido (amnesia); solo puede derivar de una remembranza preparada para perdonar al pasado emancipándolo del dominio determinístico de la obsesión y venganza violentas. El perdón genuino, observa Ricoeur, no involucra el olvido de los eventos en sí, sino que una manera diferente de *significarlos* —y en particular de reconfigurar una «deuda con los muertos» que paraliza a la memoria— y, por tanto, nuestra capacidad de recrearnos en un nuevo futuro. La tarea adecuada de la amnistía no es ocultar la memoria de los crímenes; es el recordarlos de manera diferente, esto es, de una forma tal en que se disuelva la deuda que acumulan. «Perdonar es una suerte de sanación de la memoria, la compleción de su duelo. Rescatada del peso de la deuda, la memoria es liberada para grandes proyectos. Perdonar da futuro a la memoria». Ricoeur asegura, por consiguiente, que no es una contradicción el decir que la amnistía genuina (a diferencia de la auto-amnistía de Pinochet) es el corolario estricto de la «me-

¹⁴ Para un desarrollo de estas tres funciones de la imaginación narrativa, refiérase a nuestra conclusión más abajo y a las de mi *Poetics of Imagination*, Edinburgh University Press/Fordham University Press, New York, 1998.

moria perdonadora» y al mismo tiempo el contrario estricto de la «memoria de repetición»¹⁵.

La cautela crítica se torna necesaria aquí. La memoria narrativa nunca es inocente. Es un continuo conflicto de interpretaciones: un campo de batalla de significados en competencia. Toda historia es contada desde una cierta perspectiva y a la luz de «prejuicios» específicos (a lo menos en el sentido de Gadamer). La memoria sugerida con anterioridad no siempre está del lado de los ángulos. Tan fácilmente puede conducir a apertura y tolerancia, como a falsos cierres ideológicos y de conciencia. Este poder distorsionador es ignorado a veces por los defensores de la ética de la narrativa —Alasdair MacIntyre, Martha Nussbaum, Wayne Booth—, quienes tienden a minimizar la necesidad de una hermenéutica de sospecha crítica. Ni tampoco esos defensores aprecian como es debido la segunda de las *Consideraciones Intempestivas* de Nietzsche, «Sobre el uso y abuso de la historia para la vida», que afirma que basta con «olvidar activamente el pasado» para haber participado de él. Aquellos que piensan que pueden prescindir de la memoria histórica por decreto, serán finalmente prescindidos por la historia.

Para evaluar de mejor forma lo que está en juego en tales debates, permítanme tomar el ejemplo del Holocausto. Las narrativas de primera mano citadas en *Testimonios del Holocausto* de Lawrence Langer, nada menos que las declaraciones de autores como Primo Levi, Milena o Elie Wiesel, son recordatorios de la indispensabilidad de la memoria narrativa para la remembranza ética del genocidio. Para Primo Levi, la necesidad de

¹⁵ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris, 2000. Especialmente el epílogo sobre «Le Pardon difficile».

recontar sus memorias era un deber ético, para que así otros pudieran participar de los eventos que de otra forma podrían haber sido olvidados y, como parte de ese olvido, repetirse a sí mismos¹⁶.

Para Wiesel, la razón detrás de estas narrativas es dotar a las víctimas con «la voz que les fue negada» por la historia. O como lo pone uno de sus personajes mientras busca a un sobreviviente del Holocausto en un hospital psiquiátrico: «Quizás a los humanos no se les da el obliterar el mal, pero bien pueden convertirse en la conciencia del mal»¹⁷. Recontar es una forma de convertirse en una conciencia ética. Tal como los griegos sabían ya que las virtudes eran mejor transmitidas recordando y recontando las admirables hazañas de los héroes, los horrores del mal moral deben también recuperarse del olvido a través de la memoria narrativa¹⁸.

Está claro que la historia de las víctimas clama por un modo de recordar diferente de la conmemoración ritual de héroes y semidioses. Y aquí Ricoeur recomienda a las «pequeñas narrativas» de los derrotados por sobre las «Grandes Narrativas» de los vencedores. Pero algunos críticos de la memoria narrativa, como Claude Lanzmann y Jean-François Lyotard, no logran apreciar del todo que las reminiscencias del sufrimiento tienen tanta necesidad de ser percibidas como la rememoración de la gloria. El horror histórico debe tener a su servicio una estética (*aesthesis*: sensación) tan poderosa y conmovedora como la del triunfo histórico; quizás incluso *más* poderosa si se debe competir por la atención

¹⁶ *Ibid.*, p.23.

¹⁷ Paul Ricoeur, «The Memory of Suffering», en *Figuring the sacred: Religion, Narrative and imagination*, Fortress Press, Minneapolis, 1995.

¹⁸ *Ibid.*

del público en general. No basta con que *Shoah*, la película de Claude Lanzmann sobre el Holocausto, sea proyectada en los cine-arte de la élite o en especiales de televisión de medianoche en Arte, Canal 4 o PBS. La historia del Holocausto demanda ser vista y escuchada por tanta gente como sea posible en cada nueva generación. Y esta es, a fin de cuentas, una demanda ética. He ahí la importancia de la decisión tomada por la televisión pública estadounidense en marzo de 1997 de transmitir un recordatorio vívido del Holocausto: un evento que toda una nueva generación de jóvenes americanos ignoraba. La película elegida, y que provocó un amplio debate en las escuelas y medios de comunicación de todo el continente, fue la *Lista de Schindler* de Spielberg; un fenómeno que debiera dar pausa al elitismo moralizante de Lanzmann y sus compañeros vanguardistas.

A veces, una ética de la memoria se ve en la obligación de recurrir a una estética de la representación. Los espectadores no solo deben estar intelectualmente atentos —a la Brecht y Lanzmann— a los horrores de la historia; deben también experimentar el horror de ese sufrimiento *como si* realmente hubiesen estado ahí¹⁹. La memoria no solo ilumina, también ilustra y, como parte de esta ilustración, se encuentra el uso de imágenes que nos golpean; en el sentido de que nos golpee en lo profundo el horror del mal y la gracia del bien.

Una función crucial de la memoria narrativa, nos recuerda con frecuencia Ricoeur, es la empatía. Y la empatía no es escapismo. Es, como bien notó Kant en

¹⁹ Paul Ricoeur, *Time and Narrative*, op. cit., vol. 3, p. 188. Véase el debate de Claude Lanzmann, «Holocaust, la représentation impossible», *Le Monde* (Paris, 1994), y Jean-Francois Lyotard, *Heidegger et les «juifs»* (Paris, 1998).

su tratado sobre el «pensamiento representativo», una forma de identificarnos con tantos congéneres como sea posible —actores y víctimas por igual— con el fin de participar de un sentido moral común (*sensus communis*). De esta forma, la imaginación narrativa puede ayudar a una cierta *universalización* de la remembranza al complementar la *singularización* del testimonio mencionada más arriba. Así nuestras propias memorias —personales y comunitarias— pueden ser compartidas e intercambiadas con otros de tiempos y lugares muy diferentes. El familiar y el extranjero pueden cambiar de suerte²⁰.

Podemos decir, en resumen, que, si Lanzmann y Lyotard tienen razón al subrayar la capacidad de la memoria para atestiguar la singularidad incomparable de un evento único como Auschwitz, Ricoeur tiene razón al enfatizar en cómo la memoria *también* testifica ante la representatividad universal del bien y el mal. Sin duda, la verdad se encuentra en algún tipo de significación aristotélica que combine ambas responsabilidades éticas (hacia lo particular y lo universal) en delicada tensión. Es eso lo que una sabiduría práctica (*phronesis*) de la narrativa histórica necesita en nuestra era marcada por la falta de memoria —un adecuado equilibrio entre la doble fidelidad de la memoria a la *singularidad* y *comunicabilidad* de los eventos pasados. Como observa Ricoeur:

Debemos recordar en tanto recordar es un deber moral. Tenemos una deuda con las víctimas. Y la más pequeña de las formas de pagarla es contar y recontar lo acontecido en Auschwitz [...]. Al recordar y recontar, no solo prevenimos al olvido de asesinar a las víctimas nuevamente; también

²⁰ *Ibid.*

evitamos que sus historias vitales devengan en banales [...], y que los eventos parezcan necesarios²¹.

Algunas veces, en algunos lugares —Irlanda del Norte, Bosnia, Ruanda—, es importante dejar ir a la historia, seguir el consejo nietzscheano de «olvidar activamente el pasado» con el fin de superar los instintos de resentimiento y venganza. Otras veces, en otros lugares —siendo Auschwitz el tiempo y lugar por excelencia—, es esencial recordar el pasado con el fin de honrar nuestra «deuda con los muertos» y de asegurar su no repetición. La remembranza narrativa, como analiza Ricoeur, puede servir a dos funciones: ayudarnos a representar el pasado tal y como fue o bien reinventarlo. En la ficción el rol de la reinención es lo más importante; por ejemplo, en novelas como *Guerra y Paz*. En el testimonio psicoterapéutico e histórico, al contrario, la función del recuerdo verídico se yergue como primordial. Distinguir entre estas dos funciones separadas, aunque a menudo sobrepuestas, es para Ricoeur de una importancia ética crucial. Tan crucial como distinguir cuándo es correcto recordar y cuándo es correcto olvidar. O, de hecho, cuánto debiésemos recordar u olvidar²².

²¹ Paul Ricoeur, «The Memory of Suffering», *op. cit.*, p. 290.

²² Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, *op. cit.* Especialmente la Parte 3, titulada «La condition historique».