



Tópicos (México)

ISSN: 0188-6649

Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

Delpech, María Beatriz  
Identidad y símbolo en Paul Ricœur a partir de *Ideología y utopía*  
Tópicos (México), núm. 62, 2022, Enero-Abril, pp. 259-287  
Universidad Panamericana, Facultad de Filosofía

DOI: <https://doi.org/10.7440/res64.2018.03>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=323070816009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

UAEM  
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

<http://doi.org/10.21555/top.v62i0.1852>

## Identity and Symbol in Paul Ricœur from the Perspective of *Ideology and Utopia*

## Identidad y símbolo en Paul Ricœur a partir de *Ideología y utopía*

María Beatriz Delpech  
Universidad Nacional de San Martín  
Argentina  
mbdelpech@gmail.com

Recibido: 04 – 11 – 2019.  
Aceptado: 10 – 12 – 2019.  
Publicado en línea: 10 – 12 – 2021.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution  
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Abstract

This paper uses the critical reflections of Jeffrey Barash on the matter of the symbol in the works of Paul Ricoeur. The interpreter, interested mostly in the *locus* of collective memory that can be found in *Memory, History, Forgetting*, considers the urge of abandoning Husserl's concept of analogy, used by Ricoeur. For this purpose, he draws our attention to the concept of symbol that Ricoeur avoids developing in the context of the discussion on memory. Consequently, he researches the background of the matter in *Freud and Philosophy* (1965) and *Time and Narrative* (1983-1985). In this paper, I will try to show that the course imparted in Chicago in 1975, *Lectures on Ideology and Utopia*, is the appropriate work to answer from the perspective of symbolism to the problems of the constitution of collective memory through the contribution made by Ricoeur in his work on ideology.

*Keywords:* Ricoeur; symbol; memory; ideology; anthropology.

### Resumen

El presente artículo aprovecha la reflexión crítica de Jeffrey Barash sobre la cuestión del símbolo en la obra de Ricoeur. El exégeta, interesado en el *locus* de la memoria colectiva que encuentra en *La memoria, la historia y el olvido*, considera la necesidad de abandonar el concepto de "analogía" de Husserl que Ricoeur sostiene. Con ese fin, llama la atención sobre la concepción del símbolo que Ricoeur evita desarrollar en el contexto de la discusión de la memoria. En consecuencia, realiza una pesquisa acerca de los antecedentes de la cuestión en *Freud: una interpretación de la cultura* (1965) y en *Tiempo y narración* (1983-1985). En el presente artículo intentaré mostrar que el curso impartido en Chicago en 1975, *Ideología y utopía*, es la obra indicada para responder desde el simbolismo a los problemas de la constitución de la memoria colectiva a través del aporte que realiza Ricoeur en su trabajo sobre la ideología.

*Palabras clave:* Ricoeur; símbolo; memoria; ideología; antropología.

## Introducción

A principios de la década de 1970, Ricœur descubre de algún modo, que el campo pragmático era insoslayable. Aunque en sus trabajos de la década anterior se pueden ver anticipadas muchas de las inquietudes filosóficas que estructuran su filosofía posterior, es claro que el enfoque comienza a virar. El perspectivismo<sup>1</sup> que anuncia al final de *La simbólica del mal* da cuenta de un problema cuya indagación lo lleva, luego del tamiz de los filósofos de la sospecha, a un cierto corrimiento hacia la reflexión contextual y a la reformulación de su concepción del símbolo. Dicho desplazamiento ocurre, paradigmáticamente, en su crítica al estructuralismo, encarnado, entre otros, en la interpretación que Althusser hizo del marxismo, que puede leerse en la compilación del curso impartido por el filósofo francés en 1975, *Ideología y utopía*.<sup>2</sup> Como concluye Alejandra Bertucci en su investigación acerca de la cuestión del símbolo en Ricœur:

Ricœur mismo en sus recuentos autobiográficos va a señalar al estructuralismo como el responsable del cambio de orientación de su pensamiento. En principio, el estructuralismo es una teoría del lenguaje que se caracteriza por su atemporalidad, la ausencia de un sujeto y la clausura del lenguaje en sí mismo [...] ; el estructuralismo se presenta como una contraposición a la teoría de los símbolos de Ricœur, en tanto niega sus temas principales: significado, subjetividad y referencialidad (2006, párr. 12).

En su desarrollo, la clave de la referencialidad va moviéndose desde el lenguaje del símbolo para focalizar el problema de la narración. Poner de manifiesto esta incorporación del campo práctico efectivo a la reflexión filosófica de Ricœur es de crucial importancia para comprender

<sup>1</sup> “Una filosofía que arranca en pleno lenguaje es una filosofía con supuestos previos de algún género. Su honestidad consiste en explicitar sus supuestos previos, en enunciarlos como creencias, en elaborar la creencia como una apuesta y en intentar recuperar la apuesta como comprensión” (Ricœur, 2004a, p. 490).

<sup>2</sup> El original se publicó en inglés como *Lectures on Ideology and Utopia*.

el tratamiento del aspecto simbólico en las obras posteriores, es decir, la década de 1990 y sus últimas obras a principios de la del 2000.

A partir de su interés por la narración a principios de los años 80, en *La metáfora viva* y en los tres tomos de *Tiempo y narración* Ricœur se encuentra con los problemas de la identidad narrativa y profundiza su trabajo sobre la cuestión. No obstante, la identidad narrativa es aún acerca de individuos o de colectivos indistintamente, ya que el filósofo no lo problematiza. Como bien sabemos, en 1990 aparece *Sí mismo como otro*, dedicada casi exclusivamente a la identidad narrativa individual y en la que el aspecto simbólico no aparece desarrollado.

Sin embargo, el trabajo ricoeuriano sobre la narración y la identidad dejaba una laguna en lo que respecta a la cuestión de la memoria, tema que no quedaba circunscripto a una mera inquietud teórica, sino que emergía de las lamentables consecuencias de los acontecimientos políticos de la historia reciente. Pero es en ocasión de adentrarse en el fenómeno de la memoria y su relación con la historia, en *La memoria, la historia y el olvido*, que se da el marco conceptual adecuado para problematizar una vez más la cuestión de la identidad personal y su relación con el colectivo. La memoria se muestra como el suelo fértil en el que se ponen en juego las dos esferas, ya que, como le recuerda Ricœur a Halbwachs, uno nunca recuerda solo.

No obstante, en esta instancia parecía necesario un nuevo recurso al simbolismo que parecía haber abandonado en los setenta y, como advierte Jeffrey Barash, su tratamiento no resulta ser suficiente. En *La memoria, la historia y el olvido* se encuentra de manera más desarrollada la apelación a la analogía con el fin de justificar la relación entre el sí y el otro y abrir la posibilidad de la atribución de la memoria al colectivo "nosotros". No obstante, queda ese tendido entre la esfera individual y la colectiva, siempre en una condición difusa que parece abrir más interrogantes de los que puede responder. La reflexión crítica de Barash<sup>3</sup> señala precisamente esta imprecisión y sus peligros. Pero Barash, quien exige de Ricoeur una adecuada teoría del símbolo que dé cuenta de los complejos niveles de mediación entre la experiencia y la memoria personal y la esfera colectiva, realiza una pesquisa acerca de los antecedentes de

<sup>3</sup> Especialmente en "Qu'est-ce que la mémoire collective ?" (2006), pero también en "The Place of Remembrance" (2010), "Analyzing Collective Memory" (2007), "Les enchevêtrements de la mémoire" (2008) y en su último libro *Collective Memory and the Historical Past* (2016).

la cuestión en *Freud: una interpretación de la cultura*, de 1965, y en *Tiempo y narración*, de 1983-1985. Quisiera utilizar la crítica de Barash para poner de relieve el problema que subraya en la obra de Ricoeur y para explorar algunas respuestas posibles en *Ideología y utopía* —omitida por Barash en su investigación—, en donde Ricoeur esboza una teoría del imaginario social que se plantea sobre la base de la tensión entre dos funciones que suponen la mediación simbólica y que no reduce los aspectos únicos de la existencia colectiva a modelos uniformes de explicación psíquica individual. De este modo, mostraremos el importante rol que cumple el curso de 1975 en la originalidad del pensamiento ricoeuriano. Así, abriremos nuevos caminos interpretativos de la obra de Ricoeur que refuerzan los pilares teóricos de la problemática filosófica acerca de la identidad colectiva y su naturaleza.

En el presente artículo intentaré mostrar que el curso impartido en Chicago (publicado en español como *Ideología y utopía*) y algunos artículos de la época evidencian el corrimiento hacia la narratividad a partir de concebir la praxis desde un aspecto simbólico y comprender que la efectividad, el hombre real en sus circunstancias, no debe ni puede ser considerada de manera independiente. Para este fin, comenzaré con el momento en que se hace manifiesta esta nueva problemática sobre el símbolo en la obra tardía de Ricoeur para poder rastrear una posible solución en su pensamiento de los años setenta.

### **La memoria colectiva y la constitución del vínculo social**

En *La memoria, la historia y el olvido*, Ricoeur pretende establecer un principio de cohesión social que oscile entre las concepciones de Locke y de Halbwachs, esto es, entre la preeminencia absoluta de la experiencia individual y la determinación total de la memoria personal por parte del contexto comunitario. A pesar de su rechazo al ego transcendental, Ricoeur encuentra un punto de partida para su reflexión en la *Quinta meditación cartesiana*, donde Husserl sostiene un momento analógico como acto constitutivo para su teoría de la intersubjetividad. La condición de posibilidad de captar al otro yace en una presentación *a priori* o apercepción analógica que constituye al “otro en mí como otro”. Por lo tanto, para Husserl, la memoria colectiva no puede ser fundamental, sino que siempre presupone un ego trascendental como fuente absoluta de interacción significativa. Ricoeur, comprometido con la antropología del hombre capaz esbozada en *Sí mismo como otro*, prefiere hablar del *cogito* herido o quebrado sin por eso dejar de atribuir, con Husserl, un

lugar fundamental a la analogía para poder explicar el fenómeno de la cohesión social y la memoria colectiva.

En esta hipótesis que traslada a la intersubjetividad todo el peso de la constitución de las entidades colectivas, lo importante es no olvidar nunca que sólo por analogía, y con relación a la conciencia individual y a su memoria, se considera a la memoria colectiva como una selección de huellas dejadas por los acontecimientos que afectaron el curso de la historia de los grupos concernidos, y se le reconoce el poder de escenificar estos recuerdos comunes con ocasión de fiestas, de ritos, de celebraciones públicas (Ricœur, 2010a, p. 156).

Hay un salto que Ricœur parece reconocer cuando recuerda el paso al espíritu objetivo en *La fenomenología del espíritu* con perplejidad. Sin presuponer el idealismo trascendental, queda una teoría con una capacidad explicativa tal que permite justificar la referencia a grupos como sujetos de experiencia. La historia de las representaciones que le interesa en ese contexto no pide menos, pero tampoco pide más que esto.

Pero, para ser justos con Ricœur, al final del apartado “Memoria personal, memoria colectiva” encuentra una posición en la que convergen la teoría de la mirada interior, a la que pertenece el análisis de la *Quinta meditación* de Husserl, y la de la mirada exterior, centrada especialmente en Halbwachs. Ese punto de intersección se da en su teoría de la adscripción, que, inspirado por la obra de Strawson, ya había desarrollado en *Sí mismo como otro*. Ricœur comienza admitiendo provisionalmente el valor operativo de la memoria colectiva, ya que nos anticipa que el problema del pasaje de lo individual a lo colectivo solo quedará resuelto al final de esta primera parte<sup>4</sup> cuando pueda dar cuenta, entre ambos polos, de la zona intermedia conformada por la esfera de los allegados. Precisamente llama a Halbwachs a distinguir

<sup>4</sup> “¿No existe, entre los dos polos de la memoria individual y de la memoria colectiva, un plano intermedio de referencia en el que se realizan concretamente los intercambios entre la memoria viva de las personas individuales y la memoria pública de las comunidades a las que pertenecemos? Este plano es el de la relación con los allegados, a quienes tenemos derecho a atribuirle una memoria de una clase distinta” (Ricœur, 2010a, p. 171).

entre la tesis “uno no recuerda solo”, de la que afirma que “no somos un sujeto auténtico de atribución” (2010a, p. 159). La idea final es que las miradas se encuentran en el reino de los contemporáneos, que Ricœur llama “allegados”. Es este el verdadero punto de partida de su teoría de la intersubjetividad y la cohesión social. Es el lugar epistemológico de la atestación que le permite afirmar también que no se recuerda en soledad y que por eso la memoria, en el marco de la historia de un grupo, se atribuye a sí, a los próximos y a los otros, lo que nos habilita como verdaderos sujetos y objetos de atribución. Solo entonces puede Ricœur abandonar el campo de la memoria, ya que “[n]o se debe entrar en el campo de la historia únicamente con la hipótesis de la polaridad entre la memoria individual y la memoria colectiva, sino con la triple atribución de la memoria: a ‘sí’, a los próximos, a los otros” (Ricœur, 2010a, p. 172). Aparece un concepto práctico de memoria colectiva que surge de esta idea de atribución que es la ocasión para hablar de una identidad que tiene la densidad ontológica de un sujeto gramatical, es decir, que está lejos de una ontología sustancialista. No se trata de una profundización en la naturaleza estructural de un nivel meta-personal, sino de la necesidad de comprender que es un fenómeno que se funda en un modo de darse de los vínculos cuya determinación se desarrolla en el uso.

Dicho esto, no cabe duda de que, en *El nivel patológico-terapéutico: la memoria impedida* (cfr. Ricœur, 2010a, p. 96), Ricœur intenta transpoliar las categorías patológicas del “coloquio analítico” a la memoria colectiva y a la historia. La memoria impedida o herida sería aquella que tiene dificultad para acordarse de un trauma. Un recuerdo que produce un malestar tal que exige un trabajo de memoria, que es a la vez un trabajo de duelo para poder renunciar al objeto perdido y tender hacia una reconciliación con el pasado. El nivel de la memoria colectiva sufre de los mismos trastornos que el manejo del trauma en el nivel personal, ya que las heridas de la memoria colectiva están constituidas por la misma “noción de objeto perdido” (2010a, p. 107) que provoca el olvido<sup>5</sup> (no suficiente memoria) o el exceso de memoria que explica, en la experiencia histórica, la compulsión de repetición. La posibilidad de

<sup>5</sup> El olvido como impedimento, como imposibilidad de recordar, es también interpretado desde las categorías del psicoanálisis, y por eso “repetición” equivale a “olvido”: el recuerdo reprimido permanece activo. El pasado inaccesible permanece indestructible y “los obstáculos para el retorno

recordar está en el reconocimiento del déficit de crítica y la necesidad del trabajo de duelo implicado en el trabajo de rememoración que reconciliaría el presente de una sociedad con su pasado. Y, aunque no sea posible a simple vista señalar al terapeuta de las relaciones colectivas interhumanas, se puede suponer que “es el espacio público de discusión el que constituye el equivalente de [...] ‘la palestra’ como zona intermedia entre el terapeuta y el paciente” (Ricœur, 2010a, p. 107).

Por esta razón es que Ricœur afirma que “[s]e puede hablar, no sólo en un sentido analógico sino también en los términos de un análisis directo, de traumatismos colectivos, de heridas de memoria colectiva” (2010a, p. 107). No obstante, esta transposición directa de los conceptos patológicos no implica una trasposición directa de todo el coloquio analítico al plano colectivo. Ricœur encuentra el ejemplo paradigmático de la aplicación directa en las conductas de duelo y su relación con la memoria, ya sea personal o histórica.

Pero Ricœur se da cuenta de que las aplicaciones de estas categorías también “se deben a una estructura fundamental de la existencia colectiva” (Ricœur, 2010a, p. 108). Dicha existencia, aunque con la densidad de un sujeto lógico de atribución, tiene una estructura tal que obliga a Ricœur a retomar la idea, que ya había trabajado en *Sí mismo como otro*, acerca de la relación fundamental de la historia con la violencia, es decir, esos acontecimientos fundadores que constituyen heridas simbólicas almacenadas en la memoria colectiva, heridas que exigen curación. Una de las formas patológicas de lidiar con esa violencia fundacional podría ser la compulsión de repetición (demasiada memoria), que pretende sustituir el recuerdo verdadero por el paso al acto de un presente de la conmemoración. Ricœur habla de “memoria repetición” que resiste toda crítica cuando de hecho la memoria-recuerdo “es fundamentalmente una memoria crítica” (2010a, p. 108).

Mucha memoria y poca memoria comparten el déficit de crítica, la imposibilidad de acceder a lo que Freud llama “trabajo de rememoración”, que exige el paso al plano práctico, es decir, el ejercicio de la memoria. La noción de “trabajo”, que Ricœur toma de Freud, “supone que los trastornos en cuestión no solo son sufridos, sino que también somos responsables de ellos, como lo atestiguan los consejos terapéuticos que acompañan la per-laboración” (2010a, p. 109). Lo que

---

de la imagen se hallan precisamente en el camino de la rememoración” (Ricœur, 2010a, p. 568).

parece mostrar este rastreo de la estructura fundamental de la existencia colectiva es que, dado su origen violento, el modo de ser colectivo se encuentra en permanente necesidad de lidiar con sus “patologías” y, guiando sus duelos hacia la concreción de una memoria “feliz”, de enfrentar la necesidad de una crítica que asuma su compromiso existencial con su trauma. Como veremos, es la ideología, pensada en su forma saludable, el enlace que hace que esos acontecimientos sean fundadores de identidad, esto es, adoptados como objeto de creencia de un grupo entero que sostiene su integración.

### Un nivel simbólico meta-personal

Ahora bien, especialmente en “Qu'est-ce que la mémoire collective?” y en “The Place of Remembrance”, Barash se pregunta qué significa la preocupación de Ricœur acerca del fenómeno de demasiada memoria o demasiado olvido desde el punto de vista ético-político. La pregunta encuentra su verdadero punto de quiebre cuando se relaciona con el aporte de los consejos del psicoanálisis acerca de la complicidad del paciente en la constitución del trauma, tal y como observamos que Ricœur acepta en su obra de los años 2000, pero más problemáticamente en cuanto esta idea se extiende al abuso del lugar de “víctima” que habilita.

Como hemos visto, en *La memoria, la historia y el olvido*, Ricœur busca un principio adecuado de cohesión social para poder dar cuenta de la experiencia personal y de la dimensión extra-personal de la experiencia comunal en la que se encuentra entrelazada. Para esto, Ricœur se apoya en la noción hussseriana de “apercepción analógica” o “analogía”, la cual le permite habilitar la posibilidad de aprehender de manera inmediata a otros como “otros comunales”.

Si Ricœur se niega a aceptar la presuposición del idealismo transcendental de acuerdo con la cual todo significado deriva de los actos constitutivos del *cogito*, ¿no lo lleva a correr un nuevo riesgo el privilegio que aún le concede a la relación analógica entre individuo y comunidad, a saber, el de oscurecer las dimensiones de la identidad colectiva que escapan la caracterización

en términos de analogía con la identidad personal?  
(Barash, 2010, p. 150).<sup>6</sup>

Barash define a la memoria colectiva como la transmisión de la experiencia compartida que ha sido retenida por un grupo. En la búsqueda obsesiva por “el lugar” de la memoria colectiva, Barash la distingue de su encarnación simbólica y de la tradición. La memoria colectiva fundamenta una narrativa histórica que no es un sinónimo de la encarnación simbólica de un acontecimiento, momento en el cual la imaginación da lugar a una fuerza simbólica que asegura la continuidad temporal de las identidades grupales más allá de la experiencia temporal. La memoria colectiva, por lo tanto, gravita entre las múltiples perspectivas individuales y la encarnación simbólica a través de espesos estratos. “Y esta perdurabilidad, entre cambios y discontinuidades profundas, indica una dimensión de encarnación simbólica del lenguaje y gestos corporales que constituye una fuente metapersonal de interacción personal e interpersonal” (Barash, 2010, p. 155).

Barash enfatiza el uso que Ricœur hace de las categorías de “deuda” o “trauma”, las cuales aplica al individuo y a la comunidad indistintamente (Ricœur dice “de manera directa”) pero al costo de oscurecer el fenómeno de la memoria colectiva en su profundidad. De acuerdo con Barash, estos no son conceptos que nos ayuden a revelar aquello que designamos como “memoria colectiva”, ya que la reducen a un psicologismo.

De manera sorprendente, sin embargo, de acuerdo con el interés que Ricœur le ha puesto al símbolo en sus trabajos anteriores, no insiste más en ese tema en su interpretación de la memoria, al tiempo que, en mi opinión, es esta dimensión metapersonal del símbolo la

---

<sup>6</sup> Las citas que originariamente se encuentran en idioma extranjero a lo largo del presente artículo son traducidas por la autora y en todos los casos se han agregado los fragmentos originales en notas a pie de página: “If Ricœur refuses to accept the presupposition of transcendental idealism according to which all meaning derives from the constitutive acts of the *cogito*, does the privilege he continues to accord to the analogical relation between individual and community not lead him to run another risk: that of obscuring those dimensions of collective identity that escape characterization in terms of analogy with personal identity?”.

que podría ayudarnos a superar el ámbito de la relación analógica con la persona al que se limita la teoría de la memoria en Ricœur. El vínculo entre interacción simbólica y memoria colectiva podría bien ser el lugar de la superación de la analogía, como voy a mostrar a partir del célebre discurso de Martin Luther King, "I Have a Dream", "Yo tengo un sueño" (Barash, 2006, p. 190).<sup>7</sup>

En el análisis de este caso, a saber, el discurso "I Have a Dream" de Martin Luther King Jr., entendido como acontecimiento que se incorpora a una memoria colectiva que pertenece a una comunidad cuyos límites no son delimitables, Barash encuentra inapropiadas las categorías ricœurianas. Ahora bien, el ejemplo elegido por Barash no es fortuito, como veremos a continuación. Su pertinencia está justificada porque Ricœur, en especial en el nivel ético-político que llama "la memoria obligada", alcanza a cruzar la variable veritativa de la memoria que estaba ligada al apartado de la memoria impedida y la variable pragmática trabajada en el marco de la noción de "abuso de memoria manipulada". Este cruce se da en la idea de "justicia", en donde la fidelidad de la recuperación del pasado se articula con el uso que de esos recuerdos se hace con vistas a un futuro deseable, lo que Todorov, en *Los abusos de la memoria* (2008), nombra el "valor ejemplar" del recuerdo. A Ricœur le llama la atención la disputa ético-política que abre la cuestión de la selección de los acontecimientos que son considerados fundadores de identidad colectiva y por eso, al enmarcar la discusión en la idea de "justicia", busca orientar hacia el futuro la práctica de la memoria.

En el deber de memoria se debe tener en cuenta que el ejercicio del pasado debe estar regido por una idea de "justicia" que ponga al otro por encima de uno mismo. Este interés confirma la ambición de Todorov de

---

<sup>7</sup> "De façon surprenante cependant, vu l'intérêt que Ricœur a porté au symbole dans ses travaux antérieurs, il n'insiste pas davantage sur ce thème dans son interprétation de la mémoire, alors même que, à mon sens, c'est cette dimension métapersonnelle du symbole qui pourrait nous aider à dépasser le cadre du rapport analogique avec la personne auquel se limite la théorie de la mémoire collective chez Ricœur. Le lien entre interaction symbolique et mémoire collective pourrait bien être ce lieu du dépassement de l'analogie, comme je vais le montrer à partir du célèbre discours de Martin Luther King, « I Have a Dream », « Je fais un rêve »".

descubrir el valor ejemplar del recuerdo que permite extraer una lección colectiva según la cual el pasado pasa a ser un principio de acción para el presente, un principio de acción diferente de la mera conmemoración. Ahora bien, Ricoeur, además de comprender que el deber de memoria, de la justa memoria, “cultiva el sentimiento de estar obligados respecto a los otros [...] que ya no están pero estuvieron” (2010a, p. 120), subraya la prioridad moral de las víctimas que se cuentan entre esos otros ausentes. Es en este momento en que vuelve a remitir a Todorov su análisis advirtiendo que el auto-posicionamiento como miembro de un grupo caracterizado como víctimas, “abre en el presente una línea de crédito inagotable” (Todorov, 2008, p. 96) que no puede constituir más que un abuso de la memoria. “La víctima de la que se habla aquí”, sentencia Ricoeur, “es la víctima que no es nosotros, es el otro distinto de nosotros” (2010a, p. 120). La práctica de la memoria justa no es realizada por las víctimas, sino para las víctimas. Pero, si bien es verdad que tanto Ricoeur como Todorov parecen tener en mente los problemas vinculados con la memoria del Holocausto, es Todorov quien pone como ejemplo a los negros americanos como los abusadores de la memoria de las víctimas:

Los negros americanos suministran un ejemplo elocuente de semejante conducta. Víctimas sin discusión de la esclavitud y de sus secuelas, como la discriminación racial, y deseosos de salir de esa situación, se niegan en cambio a abandonar el papel de víctimas que les asegura un privilegio moral y político duradero (2008, p. 97).

He aquí la pertinencia del caso analizado por Barash en su comentario crítico. Ricoeur parece poner la deuda simbólica heredada en la categoría de “víctima”, tomada de Todorov, por encima del deber de memoria y, por esta razón, aplicado al discurso de Martin Luther King Jr., el análisis pone de lado su fuerza simbólica dejando abierta la posibilidad de que la comunidad negra estuviera ejerciendo un “abuso de memoria” al tomar la posición de víctimas. Si este fuera el caso, la idea de “deber de memoria” sería abandonada en su relación con la experiencia traumática que constituye el origen del acontecimiento recordado. Ricoeur reduciría el discurso de Martin Luther King Jr. a una manifestación psicológica del resentimiento o la rabia, como si fuera una

“simple demanda promovida por un grupo de presión” (Barash, 2010, p.156).<sup>8</sup>

De acuerdo con Barash, para entender el significado del acontecimiento rememorado, es decir, del discurso del líder del movimiento de los derechos civiles entre 1955 y 1968, hay que situarlo en un nivel meta-personal. Solo de esta manera se evita que se oscurezca la profundidad simbólica y la larga duración de la experiencia.

Es cierto que en *La memoria, la historia y el olvido* sorprende la ausencia de un análisis profundo del símbolo en relación con la memoria colectiva. Ahora bien, Barash advierte que en *Freud: una interpretación de la cultura* Ricœur había examinado los límites de la interpretación psicoanalítica del símbolo. El símbolo, allí, podía representar un síntoma o una enfermedad neurótica, pero también “expresar un significado progresivo, sirviendo de fuente de inspiración”<sup>9</sup> (Barash, 2016, p. 72); pone como ejemplos la obra de arte, la doctrina religiosa y el fundamento político. Esta posibilidad indicaba una plenitud del símbolo que no podía ser reducida a categorías psicológicas. Según Barash, a Ricœur, en la obra de los años 2000, le falta un nivel simbólico meta-personal.<sup>10</sup>

¿Cuál sería para Barash aquella dimensión que queda afuera de la relación analógica? En su opinión, la significación colectiva, que es la fuente de la identidad comunal, se resiste a todo paralelo analógico con la dimensión personal.

Nuestro acercamiento fenomenológico al lugar de la memoria colectiva debe por eso proceder a clarificar la relación entre la memoria personal y las formas colectivas de rememoración que se encuentran expresadas a través de símbolos (Barash, 2010, p. 152).<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> “[...] simple claim advanced by a pressure group”.

<sup>9</sup> “[...] convey a progressive significance, serving as a source of inspiration”.

<sup>10</sup> Cabe recordar aquí el estudio 9 de *Sí mismo como otro*, en donde discute con Hegel el nivel meta-personal de la *Sittlichkeit* y desarrolla con mayor amplitud el estatuto del nivel colectivo. Lamentablemente, ahondar el análisis desde esta perspectiva excede los límites de este trabajo.

<sup>11</sup> “Our phenomenological investigation of the place of collective memory must thus proceed by clarifying the relation between personal memory and collective forms of remembrance conveyed by means of symbols”.

Para poder referirnos a la memoria y a la identidad más allá de la experiencia individual, según el análisis de Barash, debemos contar con el poder comunicativo de los signos. Son los símbolos los que evocan significaciones colectivamente rememoradas. Como toda memoria refiere a la esfera original de la experiencia personal de un modo u otro, la memoria colectiva presupone el principio de cohesión social que Ricoeur está buscando. Esto quiere decir que, sin intersubjetividad, no existiría el fenómeno colectivo, la cohesión de memorias singulares de un acontecimiento experimentado, de alguna manera forma un todo que sería distinto de la suma de las partes, aunque no se trate de un todo absoluto ni cerrado. La idea es que, ante un acontecimiento experimentado por un grupo de personas, hay que distinguir entre el recuerdo directo de este y lo que el propio Barash llama *symbolic embodiment* (encarnación simbólica). La encarnación simbólica involucra un momento esencial en que la imaginación acompaña el proceso, generando así diferentes maneras de encarnación que hasta pueden ser contradictorias entre sí. Adhiere a la premisa de fragmentación que Ricoeur también defiende, pero sin asumir como consecuencia una discontinuidad en el desarrollo de identidades grupales. Al contrario, es la fuerza simbólica de la experiencia (por contradicciones que parezcan sus representaciones) la que permite generar un *locus* colectivamente identificable para la experiencia pasada que le da permanencia, significado y comunicabilidad a la esfera colectiva. Pero no anula la instancia de singularidad de la rememoración, sino que la establece como el otro polo de la memoria colectiva. Digamos que ni los acontecimientos son recordados individualmente por el conjunto de personas que directamente lo experimentaron, ni el modo en que experimentamos acontecimientos está determinado completamente por aquello que colectivamente se constituye como su significado. La memoria colectiva que perdura más allá de las experiencias directas grava entre los dos polos y, entre cambios, fragmentaciones y discontinuidades, es la fuente meta-personal de la interacción personal e interpersonal.

Por todo lo anterior, Barash entiende que el fenómeno de la memoria colectiva se ve reducido o al menos deslucido por la aplicación de las categorías de “deuda” o “trauma psicológico” que Ricoeur, en *La memoria, la historia y el olvido*, toma prestadas del psicoanálisis. Lo que más le sorprende a Barash es la ausencia de un análisis del símbolo en relación con esta utilización, aun reconociendo que en *Freud: una interpretación de la cultura* la argumentación se acerca mucho más a la

noción de “encarnación simbólica” que él propone, ya que allí el símbolo cuenta con una profundidad de significado que sobrepasa la esfera de la apercepción analógica y las categorías psicológicas.

No obstante, Barash no discute que las categorías psicoanalíticas vinculadas con el trauma puedan ser aplicables al fenómeno colectivo, ya que se trata de categorías pertinentes que dan cuenta de la experiencia grupal. Ahora bien, la verdadera cuestión es si esta aplicación agota el fenómeno en toda su profundidad simbólica.

La interpretación temprana de Ricœur se encuentra más cercana a lo que yo entiendo como encarnación simbólica, ya que indica una plenitud del símbolo que no puede ser reducida a simples categorías psicológicas. En un nivel meta-personal, es la fuerza de la encarnación simbólica la que, soportando las transformaciones y vueltas, da cuenta de la persistencia de la memoria colectiva en sus niveles más profundos (Barash, 2010, p. 157).<sup>12</sup>

Esa plenitud que Barash reclama para el símbolo parece soslayar su carácter de “encarnado”, es decir, histórica, contextualmente situado. Está claro que es una matriz de motivación al momento de dar significado a la acción, pero, en Barash, la matriz parece quedar completamente despersonalizada. La potencia comunicativa de los símbolos es la condición de posibilidad de referir la memoria colectiva por fuera de la experiencia personal. No obstante, en su interpretación de la memoria, Ricœur pareciera no insistir en este tema.

Sin embargo, precisamente al momento de hablar de la memoria manipulada, Ricœur hace referencia a los “sistemas simbólicos inmanentes a la acción”, que son el fundamento de la ideología como fuerza integradora. Son esos sistemas simbólicos los que resguardan la identidad colectiva y es un lugar en el que no hay ni manipulación ni abuso, sino radicalmente un uso o, mejor dicho, una práctica simbólica.

---

<sup>12</sup> “Ricœur’s earlier interpretation stands in closer proximity to what I understand to be symbolic incorporation, since it indicates a plenitude of the symbol that cannot be reduced to simple psychological categories. At a metapersonal level, it is the force of symbolic incorporation that, notwithstanding its transformations and meanders, accounts for the persistence of collective memory at its profoundest levels”.

La referencia a la obra de Geertz y la temática del apartado nos remiten directamente a *Ideología y utopía*, obra que Barash soslaya cuando rastrea el trabajo de Ricoeur sobre el símbolo.

### La acción simbólica y la esfera pragmática

Dicho esto, es momento de pensar si es justo pedirle a Ricoeur un nivel simbólico meta-personal como si fuera una verdadera falta en su desarrollo teórico, o bien, pensar el nivel meta-personal desde premisas que son ajenas a su pensamiento. Como bien destaca Barash, hay un eje transversal en *La memoria, la historia y el olvido* que tiene que ver también con un objetivo de orden ético (una “preocupación pública”) vinculado con el tema de la memoria colectiva. Ricoeur busca tratar directamente el tema de una “política de la justa memoria” (Ricoeur, 2010a, p. 13). Esta compleja afirmación, que pone énfasis en la justicia y que funciona como encrucijada para tantas disciplinas y tiene la pretensión de ser acerca de tantas experiencias como sea posible pensar dentro del marco de la historia de toda comunidad, es también un punto por el que pasa la recta que el propio Ricoeur ha trazado en su desarrollo filosófico interno. Por eso, como veremos a continuación, al arco temático no puede ni debe circunscribirse a la obra de los años 2000, sino que se retrotrae desde el final de la vida del filósofo francés<sup>13</sup> hacia los años setenta. Aunque Ricoeur no tuviera pretensiones sistemáticas, es inevitable comprender una cierta coherencia teórica y temática a lo largo de ciertos períodos que permiten una mejor comprensión de su perspectiva filosófica.

Consecuentemente, quisiera detenerme, como he anticipado en la introducción, en las conferencias que Ricoeur dictara en la Universidad de Chicago en otoño de 1975 y que se publicaron bajo el nombre de *Ideología y utopía*. En las primeras conferencias, uno de los principales (si no el principal) objetos de refutación es la interpretación que hace Althusser del joven Marx. Ricoeur lo acusa de no captar las diferencias entre los *Manuscritos* y *La ideología alemana* y de haber subsumido bajo la categoría de “ideología antropológica” a la conciencia y a los individuos reales.

Por mi parte, sostengo que la piedra de toque del nacimiento del marxismo es *La ideología alemana* y la

---

<sup>13</sup> Puede verse la preocupación por el vínculo entre prácticas y la idea de “justicia” de *Caminos de reconocimiento* en Delpech (2017).

atención que ésta dedica al concepto de individuos reales situados en sus condiciones [...] [...] creo que el gran descubrimiento que hizo Marx [...] es la distinción de vida real, por un lado, y conciencia, por otro (Ricœur, 2006, p. 153).

¿Cómo ir de la búsqueda de una teoría de la ideología que parte de la interpretación de Marx al problema del símbolo en la constitución de la memoria colectiva? Entiendo que se trata de problemáticas equivalentes o que se ocupan de un mismo fenómeno, a saber, la relación entre los individuos —en su perspectiva única, así como en conjunto— y entes colectivos cuya estructura ontológica se debe también determinar. En este sentido, toda memoria colectiva es un fenómeno ideológico de integración que busca dar una determinada identidad narrativa comunal.

El primer rasgo de la memoria colectiva rastreable en *Ideología y utopía* tiene que ver con la renuncia a la unidad interna de la conciencia. En aquel momento, Ricœur se la atribuye a Marx, quien distingue, por un lado, la filosofía de la conciencia y, por otro, al ser humano real de base, y permite posicionarse desde una perspectiva marxista pero nueva respecto de la noción de “ideología”. Muchos años después, como vimos en *La memoria, la historia y el olvido*, por ejemplo, es un debate que sostiene con Halbwachs, en el que tiene pretensiones de renunciar a la cohesión del recuerdo pero sin perder a los actores sociales, es decir, al humano real de base.<sup>14</sup> Al momento de explicar cómo se deriva del pensamiento colectivo el sentimiento de unidad del yo, se separa de las conclusiones de Halbwachs, ya que, explica:

[...] es en el acto personal de la rememoración donde inicialmente se buscó y se encontró la marca de lo social. Pero este acto de rememoración es siempre nuestro.

---

<sup>14</sup> “Hay que volverse del lado de las representaciones colectivas para explicar las lógicas de coherencia que rigen la percepción del mundo. Encontramos, de modo inesperado, un argumento kantiano orientado en provecho de las estructuras de la sociedad. Y volvemos al uso antiguo de la noción de marco: en los marcos del pensamiento colectivo encontramos los medios para evocar la serie y el encadenamiento de los objetos. Solo el pensamiento colectivo es capaz de esta operación” (Ricœur, 2010a, p. 160).

Creerlo, atestiguarlo, no puede ser denunciado como una ilusión radical (Ricœur, 2010a, p. 161).

Pero no es hasta volver a la teoría de la movilidad de la atribución de Strawson que el problema de las dos memorias —la individual y la colectiva— queda apropiadamente enmarcado, ya que:

[...] la atribución a otro aparece no sobreañadida sino coextensiva a la atribución a sí [...]. Lo que Husserl llama *Paarung*, 'apareamiento', que actúa en la percepción del otro, es la operación silenciosa que, en el plano antepredicativo, hace posible lo que la semántica lingüística llama *other-ascrivable*, atribuible a otro (Ricœur, 2010a, p. 165).

La apropiación es la manera de auto-adscripción de la atribución de los propios recuerdos y es la base sobre la que se puede “atribuir a otro como a mí los mismos fenómenos mnemónicos” (Ricœur, 2010a, p. 167). La idea es que la disimetría es un rasgo de la atribución múltiple, lo que supone la posibilidad de una suspensión de la atribución. En consecuencia, se genera un limbo —al que llama *Mind*<sup>15</sup> en el que podemos describir los fenómenos mnemónicos por fuera de la atribución a cualquiera. Se podría pensar en representaciones simbólicas cuyo excedente de significado se explica a partir de su funcionamiento en primera persona, pero que justifica también su capacidad de estar suspendidas de toda atribución.<sup>16</sup>

Podemos apoyar este modo de comprender la atribución en la noción de “praxis” por la que Ricœur argumenta en *Ideología y utopía*, pues, sin el componente simbólico constitutivo de todo acontecimiento, no habría campo interpretable ni significado que pudiera traspasar las barreras de la experiencia singular. Ahora bien, Ricœur se explaya largamente sobre el fenómeno ideológico, al que va regresivamente desarticulando: se da en el modo de la deformación o inversión de la realidad, como la legitimación de un modo del ejercicio del poder, o como el concepto que refiere a la integración de las identidades colectivas de manera neutra. Por eso, si la ideología es entendida como un modo de deformar

<sup>15</sup> Cfr. Ricœur (2010a, pp. 164 y ss).

<sup>16</sup> Sin olvidar que las representaciones no son entidades flotantes, sino que se ponen en juego en las prácticas sociales efectivas. Es un círculo no vicioso.

la manera en la que comprendemos nuestra propia praxis, la manera, en definitiva, en que nos objetivamos como humanos, es porque esas proposiciones tienen un sentido y un excedente que admite una pluralidad de interpretaciones. De acuerdo con George Taylor, “[p]ara Ricœur, el problema de la ideología es, en definitiva, no una decisión entre lo falso y lo verdadero sino una deliberación sobre la relación entre representación (*Vorstellung*) y *praxis*” (Taylor, 2006, p. 14), entendiendo que la *praxis* es la fuente verdadera de la actividad humana. Lo que importa es extraer de esta lectura la compleja noción de “individuos reales” que está a la base de toda ciencia respecto de cualquier otro fenómeno sin necesidad de tomar una posición radical que afirme una reducción de todo fenómeno a la esfera psicológica del individuo. Según Ricœur, el concepto de “ideología” en *La ideología alemana* “puede ser lo bastante amplio como para abarcar no solo las deformaciones sino todas las representaciones, todas las *Vorstellungen*. La ideología puede ser a veces un concepto neutro [...]. Por lo tanto, el término ideología no tiene necesariamente connotaciones negativas” (Ricœur, 2006, p. 117)

A la luz de estas reflexiones añadidas, Ricœur no dice que un discurso como el de Martin Luther King Jr., para retomar el ejemplo de Barash, sea un intento de sacar provecho de una situación de víctima que, manipulada, puede resultar provechosa para los intereses de un grupo determinado. Pero, si el trabajo de memoria es un trabajo crítico, nuestra “pertenencia a” o “apropiación de” una representación de “I Have a Dream” no puede no contemplar ese intento como opción, porque podría serlo. Y, en última instancia, si no hubiese evidencias concluyentes que pudieran dirimir la cuestión para un lado u otro de la balanza —porque no se trata de dirimir entre verdadero y falso—, podemos hacer ejercicio de nuestra libertad y de nuestra capacidad de emitir un juicio bien sopesado (*phronético*), tomando la decisión de “creer a”, en este caso a Martin Luther King Jr., como modo de afirmar nuestra creencia, pero también como praxis que sedimenta significado y refuerza un conjunto de creencias sobre cómo es el mundo en el que vivimos, es decir, la realidad. Pero no habrá jamás fundamento absoluto, no habrá jamás una *Sittlichkeit* que imponga un sentido incuestionable y una estructura ontológica colectiva que pueda reclamar autonomía de los agentes sociales que la componen. La dimensión meta-personal que asegura la permanencia es necesariamente apropiada, aunque, saludablemente, solo bajo la dinámica de la fe y la sospecha.

Las manipulaciones de la memoria que evocaremos más tarde se deben a la intervención de un factor inquietante y multiforme que se intercala entre la reivindicación de la identidad y las expresiones públicas de la memoria. Se trata del fenómeno de la ideología (Ricœur, 2010a, p. 112).

La ideología es la fuerza guardiana de la identidad en su capacidad integradora, es decir, su efecto de integración del mundo común por medio de sistemas simbólicos inmanentes a la acción.<sup>17</sup> En sus conferencias sobre Marx ya se anunciaaba esta tendencia. Hay un lenguaje de la vida real que existe antes de toda ideología entendida como deformación, “una estructura simbólica de la acción que es absolutamente primitiva e ineluctable [...] ;) las deformaciones de la ideología aparecen en la medida en que nos olvidamos de que nuestros pensamientos son una producción” (Ricœur, 2006, p. 117).

Obviamente se trata de una fuerza que, al encontrarse siempre girando en torno al poder, sirve a los efectos de legitimación o distorsión de sistemas de autoridad o del *status quo* de una sociedad o comunidad determinadas. Y decimos con Ricœur que es una fuerza vinculada inevitablemente al poder porque es generadora del espacio público de discusión en que se constituye el vínculo social, nunca simétrico. Si ha de leerse a Ricœur como un filósofo con una fuerte impronta crítica,<sup>18</sup> tal como lo sugiere Marcelo en “*Critiques des idéologies, critique des utopies*” (2018), no puede pensarse a la memoria colectiva en ninguno de sus estados como una narrativa ideológica en un sentido meramente integrador, porque, si bien la función integradora es el componente esencial de la ideología, también es verdad que el relato que produce inevitablemente responde a intereses que nunca pueden representar al todo social.

Dicho esto, y retomando el caso de “I Have a Dream”, Ricœur no toma de Todorov la acusación de los derechos asumidos por la postura de víctima, sino la afirmación de que la motivación en la reconstrucción de un relato memorial respecto del pasado “está orientado necesariamente

<sup>17</sup> ¿Es necesario que reconstruyamos la triple mimesis de *Tiempo y narración* en la construcción de la acción significativa?

<sup>18</sup> Y creo que esta es la clave, hacer una lectura exegética de *Ideología y utopía* en una perspectiva más crítica que fenomenológica.

por la búsqueda, no de la verdad, sino del bien" (Ricœur, 2010a, p. 117). Y ese bien está directamente ligado a la idea de "justicia" que se imparte a otros y que hace al deber de pagar las deudas y de hacer inventario de la herencia, siempre teniendo en cuenta los contextos históricos. No se trata de un reclamo que pone en primer plano los intereses individuales, sino que incorpora al tercero excluido sin perder por eso la personalización, es decir, el ser humano real actuante y sufriente que forma parte de un nosotros o un "se" omnipersonal. El trabajo de perlaboración o de duelo necesario para "curar" la memoria herida exige que se reconozca, desde un colectivo que no se reduce a la población negra de Estados Unidos, la deuda moral que permite traspasar el nivel inter-personal hacia el nivel de sociedad en el interior del objetivo ético, tal y como la interpretación de la noción de "institución" en relación con la justicia distributiva es concebida en *Sí mismo como otro*. En esta misma línea, Ricœur había leído, quince años antes, en *La ideología alemana* a un Marx que admitía una interpretación que toma a las entidades colectivas como base de la ciencia objetiva pero que "tienen el soporte de la vida real de los individuos reales. El concepto de vida real tal como la llevan los individuos reales adquiere aquí una posición central" (Ricœur, 2006, p. 110). Esa posición central es un rasgo del marxismo que Ricœur parece conservar hasta el final de su pensamiento y que no admite comprender al individuo y a la sociedad como polos de oposición.

La utopía, el otro polo de la ideología, que sostiene la intervención de Martin Luther King Jr., cuya función liberadora mantiene abierto el campo de lo posible, augura un momento en que se cierre la hora de la conmemoración, en que "el cheque se pague" y la herencia reivindique la igualdad entre los ciudadanos de una nación, sin importar su color. La problemática sobre la que se pronuncia no es epistemológica ni fenomenológica, sino que tiene su centro en una cuestión moral, que Barash no tiene en cuenta en su reflexión y que se pone en juego entre los polos de la ideología y la utopía.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> No ahondaremos en el fenómeno utópico por razones de espacio, y por eso nos centraremos en el ideológico. No obstante, es importante tener en cuenta que "si la ideología preserva y conserva la realidad, la utopía la pone esencialmente en cuestión. La utopía, en este sentido, es la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente. La utopía es un ejercicio de la imaginación para pensar en *otro modo de ser de lo social*" (Ricœur, 2010b, p. 357).

Ricœur, resumiendo, afirma que “la función de la ideología es la de servir de lugar de enlace para la memoria colectiva, a fin de que el valor inaugural de los acontecimientos fundadores se transforme en el objeto de la creencia del grupo entero” (Ricœur, 2010b, p. 355). La ideología, como una regla constitutiva, es la que afirma para un conjunto de personas que un acontecimiento determinado “vale como” fundador de la identidad colectiva o que debe ser incorporado a la memoria social. Esto es condición de posibilidad de la existencia de un grupo social, ya que le otorga, al grupo, consistencia y permanencia, dándole sentido a sus prácticas conmemorativas. Si la memoria ha de ser crítica, es precisamente porque esta función integradora de la ideología, “este nivel básico [...] sólo se perpetúa a través de los otros dos” (Ricœur, 2010b, p. 355), a saber, la legitimación de la autoridad y la distorsión de la praxis real.

Como a Ricœur le interesa esta riqueza del concepto que abarca todo el espectro ideológico, se propone “estructurar un concepto de praxis que tenga desde el comienzo una dimensión simbólica, de suerte que pudiera tener y recibir su propio lenguaje. Si ese lenguaje no es ya constitutivo de la acción, luego no podemos tener ese concepto positivo de ideología” (Ricœur, 2006, p. 121). Por esta razón hace una interpretación de *La ideología alemana* como una teoría antropológica fundamental que subraya la condición humana por excelencia, es decir, que los seres humanos hablan y tienen lenguaje, una antropología de la que Marx no se habría distanciado. Y esto es posible precisamente porque hay una “estructura simbólica de la acción que es absolutamente primitiva e ineluctable” (Ricœur, 2006, p. 117), de la que emanan, en la práctica efectiva, las representaciones que son el anclaje de la conciencia en la vida real. Las condiciones materiales, que en *La ideología alemana* reemplazan la noción de “objetivación” —según la cual se puede conocer la expresión de uno mismo en una obra, en la acción—,<sup>20</sup> no pueden definirse sin una esfera de actividad humana, es decir, individuos reales. Marx distingue el trabajo material del mental en esta clave, es decir, la vida real y la representación como un caso de división del trabajo. Esto da las condiciones en que luego puede hablarse de la relación entre

<sup>20</sup> Por eso, en el Marx del Tercer manuscrito, Ricœur rescataba la idea de que la división del trabajo era la fragmentación del ser humano, porque el acceso al sí mismo de toda persona es a través del largo rodeo del obrar, tal y como explica en *Sí mismo como otro*.

la ideología y la realidad, pero teniendo en cuenta que la “ideología está apartada y divorciada de la realidad y sin embargo es también engendrada por ésta” (Ricœur, 2006, pp. 126-127).<sup>21</sup> La base real a la que se reduce el proceso ideológico son los individuos reales situados en sus condiciones, quienes actúan produciendo sus concepciones y representaciones. Es la división del trabajo que fragmenta al individuo la que presenta erróneamente a la ideología como autónoma.

Tomemos como ejemplo la relación entre la clase gobernante y las ideas rectoras. El vínculo entre ambas, dice Ricœur, no es mecánico o especular. La cuestión de base es dilucidar el proceso intelectual por el que una idea vinculada con un interés particular aparece legitimada, es decir, aceptada por parte del resto de la sociedad como una idea universal. Ricœur entiende que el proceso de legitimación, que introduce la idea de “motivación”, pone en interacción pretensiones y creencias, y es tan complejo que no puede ser reducido a una explicación causal de la relación entre infraestructura y superestructura. La cadena va de la ideología a la clase y de la clase al individuo, único referente para el que tiene sentido hablar de condiciones o circunstancias. Consecuentemente, el proceso de liberación es la afirmación del individuo contra las entidades colectivas.

Por mi parte, sostengo fundamentalmente que este marco conceptual de la “efectividad” es inadecuado para tratar cuestiones tales como la pretensión a la legitimidad de un sistema de poder y sostengo también que esos fenómenos se comprenden mejor en el marco

---

<sup>21</sup> Reducir el proceso ideológico a una base real depende de la interpretación que se haga del marxismo. O bien está constituida por entidades o estructuras anónimas, o bien algo más primitivo, como el individuo real que vive en condiciones definidas. Es aquí donde encontramos la crítica de Ricœur a la lectura estructuralista de Althusser. Ricœur está convencido de que “la brecha entre el joven Marx y el Marx clásico está, no en la abolición del individuo, sino por el contrario en el surgimiento del individuo partiendo del concepto idealista de conciencia. Mi principal argumento contra la interpretación de Althusser consiste en afirmar que la brecha entre humanismo y marxismo es inteligible sólo si interpretamos el humanismo atendiendo a una afirmación de la conciencia y no del individuo real. La ruptura es la brecha entre la conciencia y el individuo real, no entre el ser humano y las estructuras” (Ricœur, 2006, p. 135).

de la motivación que en el de la causalidad (Ricœur, 2006, p. 144).

Lo que Ricœur no puede aceptar es la noción de un campo ideológico anónimo y autónomo respecto de las obras singulares en que se encuentra la marca de lo social, ya que sería permanecer en la idea de una conciencia autónoma tal y como la concebía el joven Marx antes de *La ideología alemana*. “¿Qué se significa en un campo si nadie lo significa?” (Ricœur, 2006, p. 155). El verdadero problema es la relación entre un campo y un pensamiento, entre lo colectivo y lo individual. Pero el colectivo, que en este caso se presenta como un campo ideológico, no es un todo abarcable desde la experiencia singular. “Nos apoyamos en herencias, en tradiciones, en muchas cosas que nos ayudan a pensar y a ser, y esas cosas gobiernan nuestra manera de abordar el pensamiento. En este sentido, la ideología es insuperable” (Ricœur, 2006, p. 156) Y si la ideología es insuperable, entonces la autonomía del ámbito colectivo, ya sea en términos de ideología o de memoria, no puede superar un momento analógico que se da en la esfera de los allegados. Nuestro pensamiento es también un campo que no se presenta de manera clara y distinta ante la conciencia reflexiva del pensador. Por el contrario, el marco de motivación deja espacio para que un individuo habite las condiciones de su propio campo sin pretender controlarlo, sino entendiéndolo como “una especie de reserva, de recurso, de posibles pensamientos”. Esta idea de “reserva” nos permite pensar en lo que, años más tarde, tomará Ricœur de la teoría de la adscripción y que pone de manifiesto la idea de que nadie asiste al comienzo de la regla, del significado, al punto cero del lenguaje. Por eso durante la adquisición de una representación, ya sea ideológica o memorial, ya se trate de una conformación identitaria individual o colectiva, nos sumergimos en un fondo potencial de significados que nos preceden y que influencian la manera en que nos comprendemos. Hay una conexión primitiva entre lo vivido y lo imaginado, una relación ideológica de la que no podemos escapar pero que es más primitiva y radical que cualquier deformación.

Para hablar con sentido de la ideología, ¿no debemos hablar de los motivos de las personas, de los individuos que viven en ciertas circunstancias, de la relación adecuada o inadecuada entre la conducta humana y sus condiciones? No podemos eliminar como problema la

condición de una antropología filosófica, si deseamos hablar de estas cuestiones (Ricœur, 2006, p. 175).

En última instancia, lo que se deforma no es la realidad, sino nuestra relación con las condiciones de existencia, y esa relación es ya una interpretación, es decir, algo mediado simbólicamente. Lo imaginario es constitutivo de nuestra relación con el mundo, pues nuestra experiencia está dada por condiciones representadas dentro de un campo de motivaciones, a saber, nuestra representación del mundo, lo que comprende la ideología como aquel nivel de la imaginación que se ve deformado por el abuso del nivel que deforma, que Althusser denominaría el “aparato” en un intento de institucionalizarlo y despersonalizarlo. De acuerdo con Ricœur, la ruptura epistemológica esperable no se daría entre conceptos antropológicos y científicos, sino entre la “falta de reconocimiento” —*méconnaissance*— y el reconocimiento más fiel de las condiciones reales que conforman la ideología en sentido ricoeuriano, es decir, amplio o, mejor, primitivo. El marco motivacional procura esta ruptura que habilita, por ejemplo, la posibilidad de los ciudadanos de criticar, resistir y modificar las estructuras dadas de autoridad cargadas de sentido. Además, pone en el centro la estructura de la acción simbólica, que es el lugar en que se pone en juego la función positiva de la ideología: colaborar en la constitución de identidades colectivas. Es en este nivel que la imaginación es tan ideológica como utópica. ¿No es este marco teórico fértil para el análisis de un discurso como el de Martin Luther King Jr.? ¿No había que rastrear la concepción del simbolismo en *Ideología y utopía* más que en *Freud: una interpretación de la cultura* —donde no había aun una reflexión en función de los contextos pragmáticos de la constitución del significado— o en *Tiempo y narración* —en donde el foco sobre el relato ya asume la elaboración de una simbólica de la acción—?

Lo interesante del aporte del planteo de la paradoja de Mannheim<sup>22</sup>, que Ricœur pretende superar, es la dinámica inescapable de la ideología y la utopía. El reconocimiento del sujeto en la identidad colectiva o en una estructura ideológica sufre permanentes incongruencias, las cuales pueden conducir al desconocimiento de un criterio común de validez, lo que lleva a los individuos a ser moradores de mundos

---

<sup>22</sup> “Hablamos sobre ideología, pero nuestro discurso está él mismo atrapado por la ideología” (Ricœur, 2006, p. 191).

distintos. Hay un espacio para el distanciamiento que, si bien no sería una fase completamente objetiva y no valorativa, tal y como pretendía Mannheim, es un primer momento epistémico que permite dar cuenta de la incongruencia entre la situación real de la *praxis* y la ideología, entre lo que hacemos y lo que decimos.

En esto reside la gran dificultad del problema de la ideología. Nos encontramos atrapados en una especie de tornado, estamos literalmente envueltos en un proceso que se frustra a sí mismo y que parece permitir solamente juicios ideológicos; pero también se supone que en un momento u otro somos capaces de tomar una posición fuera de este torbellino para continuar hablando sobre el proceso (Ricœur, 2006, p. 202).

Sin embargo, esa posición “fuera del torbellino” sería un concepto práctico y no el lugar de un espectador absoluto trascendente. Si las ideologías se juzgan sobre la base de una utopía —el otro polo de la dinámica—, la utopía tampoco coincide con el estado de la realidad que pretende modificar. Pero si la ideología colaboraba con el mantenimiento del orden, la utopía tiende a su desmantelamiento y a la preservación de la oposición. Lo más importante es comprender que un colectivo, en cualquiera de sus formas, no coincide consigo mismo porque quienes ostentan el poder y aquellos cuyos intereses no se ven representados por el discurso dominante determinarán qué perspectiva es la ideológica y cuál la utópica. Por eso la cuestión del poder y de la dominación toma un lugar central en la comprensión del círculo inevitable, aunque no necesariamente vicioso, de la ideología y la utopía.<sup>23</sup>

## Conclusión

Recordemos que Barash pretendía que el fenómeno analógico no agotara las posibilidades simbólicas del nivel metapersonal o colectivo de la experiencia y, con este fin, exige que Ricœur ahonde sus reflexiones sobre el símbolo. Ese nivel metapersonal no debía reducirse a la suma de las experiencias individuales y parecía posible dejar atrás la *Paarung* husseriana a favor de una concepción más acabada e independiente

---

<sup>23</sup> “La supresión de la incongruencia, la supresión de la desconexión entre ideales y realidad significaría la muerte de la sociedad” (Ricœur, 2006, p. 210).

respecto de la experiencia individual, del fenómeno colectivo. No obstante, esta exigencia pareciera no corresponder. Ricœur ha sentado las bases de toda posibilidad de experiencia, memoria e identidad, tanto personal como comunal, como hemos mostrado, en la analogía y el símbolo. El vínculo analógico habilita la posibilidad del tiempo histórico y convierte al otro en mi semejante y, consecuentemente, la analogía no puede ser superada. Pero no es verdad que Ricœur no haya reparado en el poder comunicativo de los signos, sino que, muy por el contrario, es a través de los signos que el vínculo analógico se hace accesible. El símbolo, que incluye lo simbólico presente en los signos, es la clave del poder referencial del lenguaje que Ricœur no está dispuesto a resignar. Por eso encontramos la relevancia de los estudios sobre la ideología y la utopía, dado que allí las hace remitir, a través de las prácticas imaginativas, a la efectividad de la experiencia, a la concepción antropológica que desarrolla, años después, tanto en *Sí mismo como otro* como en *Caminos de reconocimiento*. Pero esa referencialidad no es unívoca. El excedente de sentido del símbolo, que provoca la empresa hermenéutica, pone en juego la dinámica del poder en el establecimiento siempre asimétrico del vínculo social. Por eso la ideología no puede escapar de la deformación que hunde sus raíces en la legitimación de un cierto sistema de autoridad. “Como afirmaba firmemente Lévi-Strauss en la Introducción a la obra de Mauss, el simbolismo no es un efecto de la sociedad, sino la sociedad un efecto del simbolismo” (Ricœur, 2006, p. 212). La acción simbólica es la condición de posibilidad de la constitución del vínculo social y de la identidad. Pero no se trata de una estructura simbólica anónima, de inspiración estructuralista, sino del aspecto simbólico de la práctica efectiva.

Lo que puede leerse en las reflexiones de Ricœur de principios y mediados de los setenta es que se puede dar cuenta del nivel metapersonal colectivo que nos precede y que nos sucederá, pero que solo se puede dar cuenta de él en un momento reflexivo que no hace más que una abstracción de aquella reserva de sentido que toda acción, que todo acontecimiento pone en juego. Hemos demostrado que hay un análisis detallado del modo en que el aspecto simbólico de la praxis es la condición de posibilidad de la experiencia, tanto individual como colectiva, y de cómo, en definitiva, no existe una sin la otra. Cualquier lector atento de la obra de Ricœur a partir de la década de 1970 encontrará que hay un hilo de Ariadna que lleva esta marca de la continuidad entre la esfera personal y colectiva, así como la reflexión sobre el ser humano

real a la base de toda reflexión. Por eso, en *Caminos de reconocimiento*, una de sus últimas obras filosóficas (si no es que la última), leemos que todas las formas de capacidad social convergen en “su referencia última al mismo fondo antropológico [...]. Esta referencia no es siempre explícita: no por eso es menos constitutiva” (Ricœur, 2004b, p. 216).<sup>24</sup>

## Bibliografía

- Barash, J. (2006). Qu'est-ce que la mémoire collective ? Réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur. *Revue de métaphysique et de morale*, 2(50), 185-195.
- (2007). Analyzing Collective Memory. En D. Mendels (ed.), *On Memory. An Interdisciplinary Approach*. (pp. 101-116). Peter Lang.
- (2008). Les enchevêtrements de la mémoire. En G. Fiasse (ed.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*. (pp. 19-36). Presses Universitaires de France.
- (2010). The Place of Remembrance. Reflection on Paul Ricœur's Theory of Collective Memory. En B. Treanor y H. I. Venema (eds.), *A Passion for the Possible: Thinking with Paul Ricœur*. (pp. 147-157). Fordham University Press.
- (2016). *Collective Memory and the Historical Past*. University of Chicago Press.
- Bertucci, A. (2006). *Entre el romanticismo y el estructuralismo: la concepción del símbolo en Paul Ricœur*. [Ponencia]. VII Coloquio Internacional de Filosofía. Mesa redonda. Homenaje a Paul Ricœur (1913-2005). San Carlos de Bariloche.
- Busacchi, V. (2016). *Habermas and Ricœur's Depth Hermeneutics. From Psychoanalysis to a Critical Human Science*. Springer.
- Delpech, M. B. (2017). Justicia, capacidad y reconocimiento en la antropología de Paul Ricœur. En A. Cuevas Peña y S. P. López González (eds.), *Justicia*. (pp. 47-74). Universidad de Guadalajara.

<sup>24</sup> « On ne s'étonnera pas du caractère hétérogène de rémunération des formes de capacité sociale rassemblées ici : leur diversité même, redéuable au caractère disparate du référent convenu des disciplines concernées, contribue à l'effet de convergence résultant de leur référence ultime au même fonds anthropologique, à savoir la caractérisation de l'humain en général par la puissance d'agir, par l'*agency*. Cette référence n'est pas toujours explicite : elle n'en demeure pas moins constitutive du socle à partir duquel les disciplines concernées divergent ».

- Gabriel, S. (2015). *Ricœur y lo político*. Prometeo.
- Marcelo, G. (2018). Critique des idéologies, critique des utopies. *Études Ricœurianes / Ricœur Studies*, 9(1), 28-41. DOI: <https://doi.org/10.5195/errs.2018.430>.
- Ricœur, P. (1996). *Sí mismo como otro*. A. Neira Calvo (trad.). Siglo XXI.
- \_\_\_\_ (2004a). *Finitud y culpabilidad*. C. de Peretti, J. Díaz Galán y Carolina Meloni (trads.). Trotta.
- \_\_\_\_ (2004b). *Parcours de la reconnaissance*. Folio.
- \_\_\_\_ (2006). *Ideología y utopía*. A. L. Bixio (trad.). Gedisa.
- \_\_\_\_ (2010a). *La memoria, la historia y el olvido*. A. Neira Calvo (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_ (2010b). *Del texto a la acción*. P. Corona (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, G. (2006). Introducción del compilador. En P. Ricœur, *Ideología y utopía*. (pp. 11-42). A. L. Bixio (trad.). Gedisa.
- Todorov, T. (2008). *Los abusos de la memoria*. M Salazar Barroso (trad.). Paidós Ibérica.