

La convergencia de la historia y el psicoanálisis en Paul Ricoeur

Paul Ricoeur's convergence of history and psychoanalysis

Esteban Lythgoe

estebanlythgoe@yahoo.com.ar
Professor titular
Universidad Argentina de la Empresa (UADE)
San Lorenzo 947
1640 - Acassuso - Buenos Aires
Argentina

Resumen

El tratamiento del psicoanálisis y la historia ha estado presente a lo largo de toda la obra de Ricoeur. Sin embargo, ambas temáticas han sido desarrolladas durante largo tiempo por caminos paralelos. En la década de los ochenta se observan acercamientos desde su interpretación del psicoanálisis hacia la historia. Por su parte, la historia adquiere un giro psicoanalítico en *La memoria, la historia, el olvido*. Nuestra hipótesis es que Ricoeur debió modificar su concepción de historia y de psicoanálisis para lograr este proceso de convergencia. Para decirlo brevemente, el psicoanálisis se tuvo que 'historizar', y la historia que 'patologizar'.

Palabras clave

Memoria colectiva; Narrativas; Paul Ricoeur.

114

Abstract

Ricoeur have been interested in psychoanalysis and history throughout nearly all his work. However, both issues have been developed for a long time on parallel tracks. In the eighties approaches his interpretation of psychoanalysis get closer to history. On the other side, history has its psychoanalytic turn in *Memory, History, Forgetting*. Our hypothesis is that Ricoeur had to modify his conception of history and psychoanalysis to achieve this convergence process. In short, psychoanalysis had to be 'historicized', and history 'pathologized'.

Keywords

Collective memory; Narratives; Paul Ricoeur.

Recibido el: 11/10/2016

Aceptado el: 4/2/2017

Dos historias paralelas

El interés por articular la historia y el psicoanálisis se puede retrotraer hasta la propia obra de Freud. En libros como *Totem y Tabú* o *Moisés y la religión monoteísta*, el creador del psicoanálisis propone construcciones genéticas a fin de explicar el origen de ciertas estructuras psicoculturales. Con posterioridad, la Escuela de Frankfurt y Wilhelm Reich articularon desde sus respectivas posiciones la teoría freudiana y la historia, tomando como base al marxismo. Incluso, el propio Lacan, desde finales de la década del cincuenta se interesó por la problemática de la historia, aún cuando sus vínculos con el estructuralismo nos podrían llevar a suponer lo contrario.¹ A partir de la década de los noventa, los estudios de historia oral y de la memoria, especialmente aquellos focalizados en los efectos traumáticos que tuvieron los campos de concentración y el exterminio durante el régimen Nacional Socialista en las memorias de los individuos y de las colectividades masacradas, renovó el interés por esta articulación disciplinar. Varias han sido las estrategias, así como sus resultados. Los proyectos más reconocidos han sido, entre otros, los de Laub, Felman, Caruth o LaCapra.² Paul Ricoeur también ha desarrollado su propia propuesta de articulación en el marco de su análisis acerca de la relación entre memoria e historia.

Para todo aquel que se haya acercado a la obra de este filósofo a partir de *Tiempo y Narración*, esta afirmación puede resultar sorprendente, teniendo en cuenta que en esta obra las referencias a Freud no llegan a diez, y casi todas ellas están vinculadas con el tratamiento de la identidad personal. Aunque desde el inicio de su carrera Ricoeur ha estado interesado en cuestiones ligadas al psicoanálisis y a la historia, como lo muestra a lo largo de casi toda su obra, desde *Lo voluntario y lo involuntario* e *Historia y verdad*, a mediados del siglo veinte, hasta *La memoria, la historia, el olvido* del dos mil, ambas temáticas fueron desarrolladas de manera paralela. Debemos aguardar hasta *La memoria, la historia, el olvido* en el año dos mil, para que ambos temas lleguen a cruzarse gracias a la aparición de la memoria colectiva. Frente a una memoria colectiva impedida y traumatizada, se sugiere la posibilidad de que la historia tenga como objetivo hacer que se vuelva feliz, es decir, capaz, por medio de un acercamiento de corte psicoanalítico. En el presente artículo quisiéramos sostener que para que este cruce fuera posible en la hermenéutica ricoeuriana se precisaron al menos dos pasos diferentes. En primer lugar, hizo falta '*historizar*' al psicoanálisis y '*patologizar*' a la historia. En segundo lugar, se tuvo que tratar al psicoanálisis y a la historia bajo la misma figura de la alteridad, la de la carne.

La presente exposición partirá caracterizando en qué consiste el historizar el psicoanálisis en el marco de la hermenéutica de Ricoeur. Para hacerlo, pondremos de manifiesto la modificación conceptual que se produjo (desde) sus primeros tratamientos del psicoanálisis (entre) *Lo voluntario y lo involuntario* y sus artículos sobre epistemología del psicoanálisis de la década del ochenta. Nuestra intención es poner de manifiesto que en estos últimos artículos Ricoeur presenta

¹ No es nuestro interés adentrarnos en esta temática pero como muestra de este interés basta remitirnos a sus consideraciones al respecto en sus seminarios 5 y 7 (LACAN, 1999; 1988).

² Entre otras obras, cf. LaCapra (2001), Felman y Laub (1992) y Caruth (1996).

una concepción hermenéutica del psicoanálisis, que la acerca ostensivamente al tratamiento narrativo de la historia que hace el filósofo en *Tiempo y narración* y que, por eso mismo, fue bastante discutida, si no rechazada, por el psicoanálisis. Cerraremos esta parte señalando el modo en que Ricoeur desplaza su interés del problema del super yo al del inconsciente. Si, entonces, por la década del ochenta no se establece un cruce con el psicoanálisis fue porque la historia carecía aún de puntos de contacto con el psicoanálisis. En la segunda parte señalaremos, pues, de qué manera la introducción de la memoria traumatizada en el año dos mil termina por cerrar el nexo entre ambas disciplinas, no sólo patologizando a la historia, sino también reuniendo a la historia y el psicoanálisis bajo la figura de la carne.

Hacia una hermenéutica del psicoanálisis

Ya de joven Ricoeur se había interesado por el psicoanálisis, gracias a las enseñanzas de su maestro del Liceo de Rennes, Roland Dalbiez, quien, pese a rechazar la doctrina freudiana, reconocía la excelencia de su método.³ Sus primeras consideraciones en torno a las teorías freudianas fueron en el marco de su fenomenología de la voluntad, en la primera mitad de la década del cincuenta. A continuación quisiera señalar simplemente tres cuestiones de las cuestiones allí tratadas a fin de establecerlas como puntos de comparación de cómo será el desarrollo de su vínculo con el psicoanálisis. Ellas serán la apreciación de la labor del psicoanálisis, del concepto freudiano de inconsciente, y finalmente, del proceso de cura.

116

En aquel entonces Ricoeur identificaba el proceder de los analistas con el de los 'demás científicos positivos', ya que, como ellos, buscaban caracterizar el funcionamiento de la psique desde una perspectiva determinista y causal, que dejara de lado la libertad. "Como ha sido dicho desde el comienzo, el método psicoanalítico es inseparable de una física mental donde las imágenes, las representaciones aberrantes son tratadas no como intenciones, de las cuales la absurdidad es ella misma un contenido intencional, sino como 'hechos', 'cosas' a explicar 'causalmente'" (RICOEUR 1950, p. 371). Como veremos, esta posición es muy alejada de la que sostendrá en la década de los ochenta debido a que, en el medio del debate que toma lugar en aquel momento, entre explicacionistas y comprensivistas, Ricoeur sostendrá que el psicoanálisis incluye en su seno algunos componentes explicativos y otros asociados con la comprensión.

La problemática del inconsciente, por su parte, constituía un gran escollo para Ricoeur, tan identificado por aquel entonces con la fenomenología. Influido por esta filosofía de la conciencia, el filósofo calificaba de 'mitológica' la posibilidad de concebir al inconsciente como polo de acción, tal como lo hacía Freud. En su opinión, resultaba absurdo sostener que "[...] el inconsciente no piensa, no

³ Cabe señalar aquí que, en la década de los ochenta, Ricoeur seguirá este lineamiento de Dalbiez, desplazando su interés de la teoría psicoanalítica a la práctica analítica. Es así que nos encontramos con la siguiente afirmación: "si hablo de insatisfacción teórica, es porque cada vez estoy más convencido de que la teoría freudiana es discordante respecto a su propio descubrimiento y que hay más en el descubrimiento freudiano que en el discurso que sostiene" (RICOEUR 2008, p. 279).

percibe, no recuerda, no juzga. Y, sin embargo, 'algo' es inconsciente, que es vecino de la percepción, vecino del recuerdo, vecino del juicio, y que el análisis del sueño y de las neurosis revela" (RICOEUR 1950, p. 364). Antes que recurrir a un concepto de inconsciente que conducía a inconsistencias fenomenológicas que se desprendían de dicho concepto, el filósofo se inclinaba por una acepción más bergsoniana del inconsciente, es decir, como una conciencia latente o irreflexa (RICOEUR 1950, p. 366). Según Dosse, Ricoeur logró superar esta tensión entre fenomenología y psicoanálisis gracias a un artículo de Antoine Vergote de 1958, en el que se ponía de manifiesto la mutua complementariedad entre filosofía y psicoanálisis y se sostenía que Brentano había inspirado tanto a la obra de Freud como a la de Husserl. En la medida en que "Freud descubrió que el psiquismo se define por el sentido, y que este sentido es dinámico e histórico" (DOSSE 2008, p. 290), Vergote sostenía que las investigaciones de Freud eran *fenomenológicas*.

La concepción causalista del psicoanálisis y la defensa de un concepto de inconsciente como 'conciencia latente' llevaron a que Ricoeur diera una caracterización bastante particular acerca de cuál era el objetivo del psicoanalista. En su opinión, éste era el mismo que el del médico, es decir, la cura, pero concebida como 'volver consciente lo inconsciente'. Este último punto es explicado del siguiente modo,

[...] el factor decisivo de la cura es la reintegración del recuerdo en el campo de la consciencia. Ahí está el corazón del psicoanálisis. Lejos, pues, que el psicoanálisis sea una negación de la consciencia, ella es al contrario, un *medio de extender el campo de la consciencia de una voluntad posible* por disolución de las contracturas afectivas. Cura por una victoria de la memoria sobre el inconsciente (RICOEUR 1950, p. 360-361).

117

Busacchi señala que el pasaje que se produjo en la obra del Ricoeur de la hermenéutica del símbolo a la del texto y la narración durante las décadas de los setenta y ochenta, llevó a que se distanciara de la teoría psicoanalítica y se inclinara hacia la 'experiencia' analítica,⁴ lo que supuso destacar aspectos analíticos más afines a temáticas narrativas en detrimento de la cuestión energética. En artículos de aquel período, nos encontramos con manifestaciones explícitas de insatisfacción respecto de la metapsicología (RICOEUR 2008, p. 277-290), e intentos de plantear acercamientos más narrativos a las patologías y curas psicológicas (RICOEUR 2008, p. 139-166). Ricoeur también rechaza a aquellas corrientes postfreudianas que redujeron la problemática psíquica a una economía pulsional. En ese sentido coincide en:

[...] el intento general de [Lacan de] romper como el biologicismo y el behaviorismo atribuidos a los psicoanalistas postfreudianos y de hacer la 'vuelta a Freud' situando en el sólo 'campo de la palabra y del lenguaje' no sólo la situación analítica, sino las operaciones del inconsciente de la cual la teoría emprende la tarea de rendir cuenta sistemáticamente (RICOEUR 2008, p. 120).

⁴ Cf. Las consideraciones de Busacchi al respecto en postfacio a Ricoeur (2008, p. 307-308).

Quisiera detenerme aquí en los artículos de la década de los ochenta mencionados al comienzo de este artículo, donde se observa este proceso de narrativización señalado y el modo en que Ricoeur se enfrentó a la problemática de articular aquellos componentes del psicoanálisis más afines con las explicaciones causalistas con aquellos otros más narrativistas. A fin de mostrar la distancia de la interpretación de Ricoeur respecto de Freud y de la tradición psicoanalítica, incluiré, junto con la propuesta del filósofo francés, algunas de las críticas que le realizaron diversos psicoanalistas.

Para Ricoeur, el psicoanálisis descansa sobre dos pilares 'científicos': la determinación del hecho analítico y el tipo de relación entre la teoría y la experiencia analítica.⁵ Los hechos analíticos se distinguen de los demás hechos científicos en cuatro aspectos (RICOEUR 2008, p. 281; 1986, p. 1). En primer lugar, el único deseo que se encuentra en condiciones de ser evaluado es el que puede ser *dicho*. Ricoeur sostiene que una experiencia pulsional es susceptible de ser dicha y, por lo tanto, pasible de ser descifrada, traducida e interpretada. Con otras palabras, el *pathos* humano tiene una profunda afinidad con el *logos* humano, y es eso justamente lo que lo vuelve humano. En su opinión, "podríamos decir que el psicoanálisis extiende el lenguaje más allá del plano lógico hacia las regiones alógicas de la vida, que hace hablar esta parte de nosotros mismos que no es muda sino porque ha sido constreñida al silencio." (RICOEUR 2008, p. 108). Para apoyar su posición, Ricoeur se apoya en los resultados de las investigaciones de Mitscherlich, según las cuales la enfermedad, la psicosis y la neurosis consisten en una descomposición de la función simbólica. Dada la naturaleza simbólica de la enfermedad, la tarea del analista consistiría en 'reintroducir al paciente en la comunidad lingüística' (RICOEUR 2008, p. 281). Este primer aspecto se enfrenta de lleno a la posición de analistas como Sédat, para quien "no hay experiencia pulsional susceptible de ser dicha. La única cosa que puede ser dicha es una experiencia representativa. No hay un pulsional puro que pueda ser dicho. La única cosa que puede ser dicha depende del registro de una actividad de representación" (RICOEUR 2008, p. 100).

El segundo atributo que caracteriza al hecho analítico es el carácter intersubjetivo y, consecuentemente, dialógico del deseo. La mediación del otro es constitutiva del deseo, en tanto que es dirigido a otro, real o fantasmal, presente o ausente, que a su vez puede responder a dicho deseo o rechazarlo. Como diría Hegel, "el deseo es deseo del otro." Justamente este atributo hace posible el proceso de transferencia que rompe con la compulsión del paciente y transforma la repetición en un proceso de rememoración. Por este motivo es que, frente al modelo monológico de la libido, presentado por Freud y algunos seguidores,⁶ Ricoeur insiste en su carácter intersubjetivo.

⁵ Además está señalar que el carácter científico del psicoanálisis es rechazado desde algunos sectores del psicoanálisis, incluyendo al Lacan maduro. Jacques Sédat, psicoanalista incluido por Dosse en su compilación sobre la relación entre Ricoeur y las ciencias humanas, reconoce su distancia sobre este punto. Así explica que, "me parece importante destacar que, desde el punto de vista de un psicoanalista, las cuestiones no se plantean como lo intenta hacerlo Ricoeur, porque el psicoanálisis no tiene un estatus epistemológico, no es una ciencia. Ella tampoco es un discurso organizado, sistematizado como el discurso filosófico" (SÉDAT 2007, p. 99).

⁶ Cf. Ricoeur (2008, p. 281): "El modelo psicoanalítico me ha llamado la atención como siendo un modelo monológico." Cf. tb. J. Sédat (2007, p. 100): "[...] la relación analítica no es una estructura dialógica, sino proyectiva".

El tercer aspecto que caracteriza a un hecho analítico su carácter imaginario. Aunque no tan difundida como su interés por la narración, la imaginación es una de las temáticas que caracteriza a la hermenéutica de Ricoeur respecto de, por ejemplo, la de Gadamer y que lo distancia de Husserl. A diferencia de la tradición fenomenológica, cuyo tratamiento de la imaginación que lo identifica con la sensibilidad y la concibe como reproductiva, la imaginación ricoeuriana es productiva y eminentemente lingüística (KEARNEY 1998, p. 134). Esta perspectiva lleva a que el interés de Ricoeur no se centre en los contenidos imaginarios, sino por sus funciones que son la proyección intencional de sentidos posibles y la síntesis esquemática de lo múltiple (KEARNEY 1998, p. 140). Dentro de este marco conceptual debe ser comprendido el modo en que es destacado y desarrollado este tercer atributo. Su punto de partida es la observación de Lacan acerca de lo que considera ser una ilusión fundamental: uno cree dirigirse al Otro, pero alcanza a otro que el Otro (el objeto *a*). Esta afirmación encierra la doble cara del imaginario, por una parte, se encuentra el componente fantasmático, ilusorio, engañoso, y por el otro, su elemento creativo. "La oposición que hace Lacan entre lo imaginario y lo simbólico me resulta muy útil: en este contexto, lo imaginario es considerado como engañoso, y lo simbólico nos lleva al orden mismo constitutivo del orden humano: el orden fundamental del lenguaje" (RICOEUR 2008, p. 283). Según el filósofo francés, el componente falsificador es el asociado a lo patológico de la función simbólica, y que Habermas abordará junto con la crítica a las ideologías en *Conocimiento e interés*.

En el cuarto atributo del hecho analítico hace finalmente su aparición el elemento narrativo. Consecuente con la relación entre narratividad y temporalidad que el filósofo había desarrollado por aquella época en *Tiempo y narración*, este aspecto incorpora la dimensión temporal, fundamental en la constitución de la enfermedad y para su tratamiento. Este componente temporal constituye al psicoanálisis en una arqueología del deseo. Asociado al tiempo se encuentra la caracterización narrativa del componente mnémico. Años más tarde, esta incorporación lo llevará a caracterizar al trauma, la repetición y la resistencia no sólo como la imposibilidad de integrar algún acontecimiento a un contexto significativo, sino también como la disociación del pasado respecto de los otros tiempos.⁷ Por lo tanto, la cura mnémica será también un proceso de integración narrativo/temporal.⁸

Es preciso, empero, señalar que la afirmación de Busacchi de la tendencia de Ricoeur a narrativizar el psicoanálisis tiene un límite, ya que, aún en las décadas del setenta y ochenta, Ricoeur reconoce que su afinidad con Freud, se debe a que el creador del psicoanálisis reivindica una doble epistemológica, dividida en una energética y una hermenéutica. De hecho, por aquellas épocas es su rechazo a la

⁷ Cf. Ricoeur (1995b, p. 78): "La cuestión es, en efecto, de saber si no es la relación pasado-presente-futura en su totalidad, que sufre heridas y traumatismos y que demanda ser curada."

⁸ En su artículo sobre la capacidad del perdón de curar, se plantea el rol del perdón en los siguientes términos temporales: "[...] el perdón acompaña el olvido activo, aquel que hemos vinculado al trabajo de duelo; y es en este sentido que cura. Pues no alcanza a los acontecimientos cuya huella debe ser protegida, sino sobre la deuda cuya carga paraliza la memoria y, por extensión, la capacidad de proyectarse de manera creadora en el futuro. Y es toda la dialéctica del pasado y del futuro la que es puesta en movimiento, el proyecto que surge en el recurso inmenso de las promesas no cumplidas en el pasado" (RICOEUR 1995b, p. 81).

idea de que la tesis lacaniana de la identificación de lo simbólico con lo lingüístico constituya una superación de las limitaciones de la explicación económica. En opinión de Ricoeur, la reducción de la totalidad de las estructuras psíquicas al lenguaje⁹ duplica la explicación económico-pulsional a nivel lingüístico:

Pero la interpretación lingüística no constituye una alternativa de la explicación económica; sólo sustrae esta última a la reificación, haciendo ver que los mecanismos correspondientes a la económica sólo nos son accesibles en su relación con la hermenéutica. Afirmar que la *represión* es una 'metáfora' no es sustituir la hipótesis económica, sino duplicarla con una interpretación lingüística, y así incorporarla al universo del sentido sin reducirla a él (RICOEUR 1970, p. 346).

120

La doble epistemología de Freud se pone de manifiesto en el modo en que articula la teoría con los hechos a través del procedimiento, el método y la colección de concepciones psicológicas. El procedimiento se interesa por las relaciones de significación entre las producciones mentales, el método de tratamiento refiere a las relaciones de fuerza entre los sistemas y la teoría integra los dos aspectos anteriores.¹⁰ La producción, en tanto se interesa por las relaciones de significación, tiene una profunda afinidad con las disciplinas de interpretación textual. Ricoeur defiende la pertinencia de su acercamiento hermenéutico al psicoanálisis remitiéndose a *La interpretación de los sueños*, donde Freud habría señalado que su objetivo sería poner de manifiesto la susceptibilidad de los sueños a ser interpretados, es decir, que se les podría asignar una significación. La homogeneidad entre la formación del sueño y la del síntoma permitiría considerar a la psique como un texto a descifrar. Laplanche ha objetado fuertemente el acercamiento entre el psicoanálisis y la hermenéutica, enfatizando que Freud no utiliza la expresión *Auslegung* sino *Deutung*. A la hora de explicar en qué consiste la labor de la *Deutung*, Laplanche lo hace asociándolo al término *Auf-deuten*, que significa indicar, separar. Así, el objetivo de "La interpretación de los sueños" y "Estudios sobre la histeria" consistiría en presentar asociaciones y desciframientos, no interpretaciones estereotipadas. A tal punto es así, que "el capítulo [del sueño de Irma] termina en forma abrupta y hasta decepcionante." (LAPLANCHE 1996, p. 3). El método analítico, entonces, no se puede caracterizar ni como traducción ni comprensión ni lectura, sino que es una destrucción.

Habíamos señalado más arriba que la contracara del componente 'hermenéutico' del psicoanálisis radica en la cuestión clínica y el uso de metáforas cuasi físicas para explicarlas (RICOEUR 1986, p. 7). A los ojos de Ricoeur el uso de un lenguaje causalista y modelos tópicos-económicos para complementar otra serie de categorías ligadas con un modelo hermenéutico,

⁹ Cf. Ricoeur (2008, p. 105; 1970, p. 320 y 345): "[...] que la experiencia psicoanalítica se desenvuelve en el campo de la palabra y que, dentro de este campo, lo que se ilumina es otro lenguaje, dissociado del lenguaje común y descifrable a través de sus efectos de sentido: síntomas, sueños, diversas formaciones, etc."

¹⁰ Cf. Ricoeur (1986, p. 6). De hecho en la página 8 señala el problema de la inverificabilidad de la psique, y el hecho de que se tiene que probar en bloque los tres elementos. Operativamente los términos teóricos deben ser religados a los observacionales a través de reglas de interpretación o traducción, que aseguran la verificación indirecta de los términos. La cuestión a saber es si los procedimientos operativos que aseguran la transición tienen la misma significación en psicoanálisis que en las ciencias observacionales.

pone de manifiesto la irreductibilidad de ambos modelos. El método estaría vinculado con este aspecto clínico.

La dificultad de articular estos dos componentes conceptualmente tan diferentes es superada por el tercero ellos, que articula el componente teórico con los hechos. Frente a quienes objetan el carácter autoconfirmatorio del psicoanálisis, el filósofo sostiene una circularidad virtuosa. Según explica,

[...] un círculo es vicioso si la verificación en cada uno de los dominios considerados es la condición de verificación en el otro dominio. El círculo de la verificación no será vicioso si la validación procede de manera acumulativa, por el refuerzo mutuo de los criterios que, tomados aisladamente, no serían decisivos, pero cuya convergencia los vuelve plausibles y, en el mejor de los casos, probables e incluso, convincentes (RICOEUR 1986, p. 8).

Los criterios convergentes sobre una buena explicación serían cuatro, que simplemente mencionaremos, para traerlos a colación en el siguiente apartado: a. ser coherente con la teoría o conformarse con el sistema psicoanalítico; b. satisfacer las reglas universalizables de la decodificación del texto inconsciente; c. ser satisfactorio en términos económicos, es decir, el analizante debe mejorar terapéuticamente; d. elevar una historia particular de caso a la inteligibilidad narrativa que se espera ordinariamente de un relato.

El último paso para acercar el psicoanálisis a la historia se produce en el marco la dialéctica especulativa ipseidad – alteridad. Ricoeur cierra su análisis de la identidad personal en *Sí mismo como otro*, rechazando la tesis de que el sujeto es una instancia activa que cumple la función de fundamento, a través de un análisis de la alteridad. En dicho análisis, se describen múltiples experiencias de la pasividad, que ponen de manifiesto que el otro no es aun agregado de la ipseidad, sino que es parte constitutiva de la identidad del sujeto. Ricoeur distingue tres tipos de experiencias de la pasividad en las que el sí se encuentra la alteridad: el otro como carne, como otro y como conciencia. La primera de las experiencias remite a un principio de acción interno a nosotros pero que no podemos dominar sino que padecemos. La tradición fenomenológica asocia este concepto al cuerpo propio, que no es un objeto, pero tampoco podemos identificarlo absolutamente conmigo. Richard Kearney destaca la importancia de esta modalidad como modo de articular el sí con el otro: la carne "...es el polo de referencia de todos los cuerpos que pertenecen a esta naturaleza inmanente de *lo propio*. Y es emparejando nuestra carne con otra que derivamos la noción de un alter-ego. Pero aquí volvemos a la paradoja más profunda: la carne es un paradigma de *lo otro*. La carne es lo que es más mío y más extraño. Más cerca de mí y más alejado de mí al mismo tiempo" (KEARNEY 2015, p. 184). El otro en tanto la alteridad, apunta a aquello que es distinto de nosotros pero que nos afecta. Un ejemplo de esta experiencia se da en el diálogo donde se observa la interrelación entre locutor e interlocutor, donde cada locutor es afectado por la palabra que se le dirige. Ricoeur menciona también el caso de la narración "el mismo intercambio entre el sí afectado y lo otro que afecta es el que rige, en el

plano narrativo, la asunción por el lector del relato, de funciones desempeñadas por personajes contruidos casi siempre en tercera persona, en la medida en que son puestos en forma de trama al mismo tiempo que la acción narrada" (RICOEUR 1996, p. 366). La última figura de la alteridad, está asociada con el plano moral, y ubica a la alteridad, a la vez, dentro y por encima de nosotros, conminándonos a actuar de cierto modo.

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur el psicoanálisis es tratado dentro de la tercera de las figuras de la alteridad dado que el eje interés era la problemática del *super yo*, tal como es tratada en "El yo y el ello" (RICOEUR 1996, p. 395). A partir de su artículo "Múltiple extrañeza", cuatro años más tarde, Ricoeur va a modificar su tratamiento del psicoanálisis (BUSACCHI 2010, p. 442). En lugar de centrarse en cuestiones ligadas al superyó, el filósofo se inclinará por la pulsión y la compulsión, tal como son tratados en "Lo ominoso" y "Rememoración, repetición, per-laboración" (RICOEUR 2013, 402-3). De este modo, dejará de ubicar al psicoanálisis dentro de la experiencia de la alteridad en tanto conciencia, para abordarla desde la experiencia de la carne.

En síntesis, la concepción de Ricoeur acerca del psicoanálisis fue modificándose en los casi cincuenta años de estudiarla, volviéndola más afín a una concepción narrativa de la historia. En sus años de juventud, Ricoeur destacaba los componentes explicativos y causalistas del psicoanálisis, y se consideraba en una posición antitética. Asimismo, sus vínculos con la fenomenología lo llevaron a desconfiar del inconsciente como polo de acción. Dentro de este marco, la cura era definida como volver consciente lo inconsciente. Durante los años setenta y ochenta, el acercamiento de Ricoeur a la hermenéutica de la narración, lo condujo a concebir al psicoanálisis en términos narrativos, aún manteniendo una contraparte explicativa, asociada con la economía pulsional. La cura analítica es caracterizada como la integración narrativa/temporal del acontecimiento traumático. También se observan desplazamientos en los temas de interés por parte de Ricoeur, que inciden en el tipo de abordaje que se hará de dicha disciplina. A los efectos de nuestra investigación, resulta especialmente relevante el pasaje del interés por el *super yo* a comienzo de la década del noventa, a preocuparse por las pulsiones. Junto con este cambio, también se modifica el tipo de experiencia de la alteridad con el que estará asociada esta disciplina, dejando de ser la alteridad en tanto conciencia para vincularse con la alteridad en tanto carne.

122

'Patologizar' la historia

Hasta aquí hemos relevado el primero de los aspectos del proceso de convergencia entre el psicoanálisis y la historia, a saber: la historización del psicoanálisis. Como hemos visto, en la obra de Ricoeur este proceso de historización fue posible gracias a su narrativización. Si esta historización del psicoanálisis no concluyó en la articulación definitiva con la historia en la década de los ochenta, ello se debió entre otros motivos, a que en aquel entonces el acercamiento ricoeuriano de la historia aún carecía de los elementos conceptuales necesarios para acercarla al psicoanálisis. Para decirlo rápida y crudamente,

faltaba 'patologizar' a la historia. En el caso de Ricoeur, esta 'patologización' se produce con la incorporación de la memoria y sus patologías en el ámbito de interés de la historia, en las secciones dedicadas a la fenomenología de la memoria y del olvido en *La memoria, la historia, el olvido* en el año dos mil. A continuación presentaremos brevemente dicha incorporación. En contraposición a la necesidad de una epistemología mixta a la base del psicoanálisis defendida en el apartado anterior, en el año dos mil, el carácter colectivo de la memoria, llevará a que Ricoeur se distancie de todo tratamiento 'fiscalista', enfrentándolo, pese a su necesidad a la hora de explicar las patologías mnémicas.

La primera parte de *La memoria, la historia, el olvido* está dedicada a una fenomenología de la memoria. Tradicionalmente la memoria fue definida como el registro pasivo y debilitado de una experiencia previa. En ese sentido, resulta icónica la comparación platónica de la memoria con el sello de cera, que con el trascurso del tiempo se va desvaneciendo. Esta metáfora pretende explicar dos aspectos diferentes: el primero consiste en la adecuación de la marca con aquello que la causó en el pasado, y la segunda el mantenimiento de la marca a lo largo del tiempo. Dado que Ricoeur rechaza la posibilidad de establecer un vínculo de adecuación entre la marca y lo que lo causa, el filósofo plantea un concepto diferente de memoria que enfatiza el mantenimiento de la huella a lo largo del tiempo.¹¹ Ricoeur, por el contrario, concibe a la memoria como una actividad, cuyo punto definitorio es el momento bergsoniano del *reconocimiento*. Justamente por ello se incluyen dentro de las capacidades que definen al ser humano.¹² Esto significa que la memoria recuerdo es el producto de una configuración sintética, es decir, narrativa, entre lo que denomina "recuerdo puro", que es lo que se ha mantenido de la afección pasada y una imagen construida por la imaginación. Cuando tras esta síntesis reconocemos el recuerdo, decimos que la síntesis ha sido exitosa. Esta caracterización de la memoria, vuelve inaplicable la noción de una verdad como adecuación al pasado, ya que su componente imaginativo la vuelve inviable.¹³ A su vez, esta concepción de la memoria supone la constante reelaboración de las estructuraciones anteriores sin que ello signifique que dichos recuerdos sean falsos. En síntesis, recordar no significa reproducir lo vivido, sino "[...] ser capaz de constituir su propia existencia en forma de historia, de tal modo que un recuerdo aislado no sea sino el fragmento de un relato. Es la estructura narrativa de estas historias vividas la que hacen de una vida una 'historia de caso'" (RICOEUR 1986, p. 4).¹⁴

¹¹ Sobre la crítica a la adecuación entre el recuerdo y lo que lo causa, cf. Lythgoe (2015, p. 36).

¹² Cf. Ricoeur (2004, p. 145): "En primer lugar, se inscriben, de modo original, en las capacidades del hombre capaz: se habla, en efecto, de poder acordarse y de poder prometer como de los otros poderes [...]"

¹³ De ahí que el filósofo, tras haber argumentado contra la pertinencia de la verdad mnémica, sostenga que la memoria debe aspirar a la verdad con las siguientes palabras: "Entonces sentimos y sabemos que algo sucedió, que algo tuvo lugar, que nos implicó como agentes, como pacientes, como testigos. Llamemos fidelidad a esta exigencia de verdad" (RICOEUR 2008, p. 79).

¹⁴ Freud tiene su propia metáfora de la memoria en la figura de la "pizarra mágica", esto es, una lámina de cera oscura sobre la cual se coloca una capa transparente, consistente de una lámina de celuloide y un papel encerado separables entre sí. Con un punzón se escribe sobre el celuloide, lo que hace que el papel encerado se oprima contra la cera y se pueda leer lo escrito. Cuando se separa el papel encerado de la capa oscura, desaparece lo escrito, aunque en la lámina de celuloide termine quedando todo lo que alguna vez se ha escrito. Según Freud, "[...] no nos parece muy aventurado comparar la cubierta compuesta por el celuloide y el papel encerado con el sistema receptor de los estímulos y su dispositivo protector; la lámina de cera, con el sistema

Una vez presentada esta novedosa concepción de la memoria, el segundo paso argumentativo de Ricoeur consiste en disociar a la memoria de la subjetividad. Para lograrlo no pondrá de manifiesto el error de lo que Ricoeur denomina la 'tradición de la mirada interior', a la que el propio Ricoeur está vinculado a través de su vínculo con la fenomenología husserliana. En su lugar, desarrollará dos líneas alternativas, una ligada con la memoria y la otra con el olvido. En la primera de ellas, profundiza su fenomenología de la memoria arriba, proponiendo una definición hermenéutica de la memoria no ligada a la facultad psicofisiológica del ser humano, sino que, en su lugar, priorice la función narrativa de recolección y preservación de los acontecimientos pasados a través del lenguaje público.¹⁵ Esta redefinición, apoyada sobre los planteos de Strawson sobre la atribución múltiple, proporcionaría un marco lingüístico compartido para el diálogo entre la tradición de la mirada interior y la sociológica. Según la tesis desarrollada en *Los individuos*, para encuadrarse dentro de este ámbito lingüístico los predicados deben cumplir las siguientes condiciones: 1. la atribución debe poder ser suspendida u operada, 2. los predicados deben guardar el mismo sentido en dos situaciones de atribución diferentes, 3. esta atribución múltiple debe mantener la disimetría entre adscripción a sí mismo y adscripción al otro. La manera en que es desarrollada la fenomenología de la memoria es una muestra del cumplimiento de la primera condición, pues en ella se desimplica al qué y al cómo de la memoria de quién recuerda. La segunda condición se logra gracias a la suspensión de la atribución, que permite adscribir la memoria a terceros sin por ello modificar su sentido. Finalmente, la incapacidad de plenificar o confirmar esta atribución de terceros verificaría la última de las condiciones, es decir, la disimetría.

124

En lo referente al olvido, el filósofo partirá de la distinción entre el olvido fisiológico y el mnémico: el primero supone la desaparición de los trazos corticales sobre los que se apoyaba, en tanto que el segundo consiste en una situación de latencia de las huellas mnémicas hasta que procesos como el reconocimiento lo sacan de ese estado. De estos dos tipos de olvido, Ricoeur restringe su análisis al primero de ellos, donde "[...] hace falta que algo haya permanecido de la primera impresión para que recuerde ahora. Si vuelve un recuerdo, es porque lo había perdido, pero si pese a todo lo encuentro y lo reconozco, es porque su imagen había sobrevivido" (RICOEUR 2008b, p. 557). Al coincidir con Bergson en que el olvido y el reconocimiento no son explicables en términos neurológicos,¹⁶ Ricoeur considera que carece de sentido preguntarse acerca de dónde se almacena la memoria. La indagación propuesta en su lugar, cómo es posible el reconocimiento, es aplicable tanto para la memoria individual como colectiva (RICOEUR 2008b, p. 556).

inconsciente situado detrás de él, y la aparición y desaparición de lo escrito, con la conducta correspondiente de la conciencia en cuanto a las percepciones" (FREUD 1992, p. 246). Aunque no haya referencias sobre este escrito en la obra de Ricoeur es posible afirmar que el filósofo francés tomaría distancia sobre el sistema receptor por seguir manteniendo el vínculo causal de la marca inicial. Sin embargo, como veremos, su interés por el funcionamiento del inconsciente, lo hubiera llevado a profundizar en el segundo de los componentes.

¹⁵ Cf. Ricoeur (1995, p. 6): "But to speak of memory is not only to evoke a psycho-physiological faculty which has something to do with the preservation and recollection of traces of the past; it is to put forward the 'narrative' function through which this primary capacity of preservation and recollection is exercised at the public level of language."

¹⁶ Sobre la imposibilidad de identificar al cerebro como el lugar donde se fijan los recuerdos, cf. Bergson (1933, p. 134): "[...] no hay, no puede haber en el cerebro una región donde los recuerdos se fijan y se acumulen."

Dado que la memoria es una capacidad, el análisis de Ricoeur se centra en determinar en qué consiste que la memoria cumpla con su función, y de no hacerlo, cómo lograrlo. Ricoeur denominará *memoria feliz* al cumplimiento de la capacidad mnémica: "A mi modo de ver, lo que importa es abordar la descripción de los fenómenos mnemónicos desde el punto de vista de las *capacidades* de las que ellos constituyen la efectuación 'feliz'" (RICOEUR 2008b, p. 40). Según Ricoeur, "[...] la estrella guía de toda la fenomenología de la memoria ha sido la idea de memoria feliz" (RICOEUR 2008b, p. 633). La memoria feliz sería aquella que cumple con su función propia, en contraposición a la incapaz de hacerlo porque cayó en la compulsión a la repetición. Teniendo en cuenta los atributos enumerados en el apartado anterior, la memoria feliz funcionaría de manera análoga al cuarto del hecho psicológico, según el cual la función propia de la memoria consiste en integrar los recuerdos en una historia de nuestra existencia, y a la vez plantea implícitamente un criterio económico de mejoría terapéutica. Al ubicar qué tipo de experiencia del pasado tiene la memoria, nos encontramos con un abordaje diferente del pasado. Aunque en *Sí mismo como otro* no se identificaba a la tematización del pasado con alguna experiencia del otro en particular, de las afirmación de *Tiempo y narración*, podemos colegir que ésta sería una experiencia del en tanto alteridad. En efecto, la representación histórica, en tanto representancia, se funda en la huella (RICOEUR 1996b, p. 839), y ella, en tanto "[...] es dejada por el pasado," (RICOEUR 1996b, p. 838) nos es extraña. En *La memoria, la historia, el olvido*, por el contrario, la memoria impedida, en tanto se enfrenta a sus pulsiones y compulsiones, se asocia con la experiencia del otro en tanto carne. De esta manera, gracias al desplazamiento del superyó al inconsciente en el psicoanálisis, y de la historia a la memoria traumatizada, Ricoeur logra encuadrar a ambas disciplinas dentro de la experiencia de lo otro en tanto carne.

Esta homogeneización de la experiencia del otro vuelve pertinente la introducción del pensamiento de Freud. Su primera aparición es durante la fenomenología de la memoria impedida, donde Ricoeur propone extender el alcance de las investigaciones sobre metapsicología, específicamente "Duelo y melancolía" y "Recordar, repetir y re-elaborar", a lo colectivo, "[...] no sólo en un sentido analógico sino en los términos de un análisis directo" (RICOEUR 2008b, p. 107). Ricoeur no sólo se siente avalando por la existencia de reinterpretaciones del psicoanálisis análogas a su propuesta, realizados por autores cercanos a la hermenéutica, como es el caso de Habermas, sino fundamentalmente porque considera que las categorías patológicas individuales son aplicables a nivel colectivo no sólo en "...estas situaciones excepcionales, sino que están ligadas a una estructura fundamental de la existencia colectiva" (RICOEUR 2008b, p. 108).

La pregunta que queda abierta es por qué extender a lo colectivo un análisis explícitamente anclado en el individuo, en lugar de tomar las aplicaciones culturales del psicoanálisis que el propio Freud lleva a cabo, como *Tótem y tabú*, *Moisés y el monoteísmo*, *El advenir de una ilusión* o *El malestar de la cultura*. En el caso de *Tótem y Tabú* Ricoeur señala que se trata de una interpretación

analógica de lo colectivo,¹⁷ y no una trasposición directa, como la que él propone llevar a cabo. Sin embargo, considero que lo que motiva dicha preferencia es que en los conceptos de “trabajo de memoria” y “trabajo de duelo” está supuesta una concepción activa de la memoria afín con la que Ricoeur maneja. Sin embargo, la dificultad que tiene la ampliación de esta propuesta a lo colectivo, la planteó Ricoeur mismo en su obra sobre Freud. En aquel entonces, caracterizaba a los tratados de *Metapsicología* como el intento mejor logrado de creador del psicoanálisis por fusionar de manera armoniosa la economía pulsional con el lenguaje de sentido en la llamada primera tópica (inconsciente, preconsciente, consciente). Aunque ya en este período Freud había abandonado el lenguaje biologicista, en opinión de Ricoeur, la distinción de la primera tópica está asociada con la lógica pulsional, y por lo tanto, sigue estando anclada en el individuo.¹⁸

El alcance de esta objeción hubiera sido mucho más limitado, si Ricoeur no hubiera realizado otra inclusión de la figura de Freud, en este caso como ‘segundo abogado de lo inolvidable’ (RICOEUR 2008b, p. 557). Así como sucedió en el caso de la definición de la memoria, las figuras de Freud y Bergson se vuelven a enfrentar en el análisis del olvido. En el caso de la memoria, Ricoeur se inclinó por el modelo bergsoniano de la memoria, fundada en el reconocimiento, frente a la pizarra mágica de Freud. De ahí, que el análisis del olvido comience con Bergson. Este filósofo define al olvido como el pasaje de la conciencia a la inconsciencia y la memoria es el camino inverso. En términos generales, la conciencia era definida como la disposición a actuar, la atención de la vida, en tanto lo inconsciente es su opuesto, es decir, aquello que está fuera de la preocupación cotidiana, que no actúa más directamente sobre nuestra vida: *lo impotente*.¹⁹ El problema de esta definición negativa de inconsciencia es que impide evaluar sus efectos en nuestra vida, es decir, la lógica detrás del olvido y la rememoración. A fin de suplir esta limitación de Bergson y proporcionar una lógica a estos pasajes, Ricoeur recurre a la concepción freudiana de inconsciente. En su opinión, la energética pulsional da cuenta de los vínculos entre conciencia e inconsciencia y proporciona las herramientas necesarias para resolver todas aquellas patologías que se presenten a nivel mnémico.

El problema no contemplado al inclinarse por Freud y que Ricoeur reconoció en su ensayo sobre Freud, es decir, que el uso de la cuestión energética y pulsional como explicación de la motivación del olvido supone la inclusión de los componentes del psicoanálisis más afines con explicaciones causalistas que

¹⁷ Cf. Ricoeur (1990, p. 174): “En este aspecto *Tótem y tabú* todavía pertenece al ciclo de interpretaciones ‘analógicas’ características del ‘psicoanálisis aplicado’”.

¹⁸ Cf. Ricoeur (1990, p. 135): “La primera tópica seguía ligada a una económica de la pulsión, considerada como único concepto fundamental; sólo en relación con la libido la tópica se articulaba en tres sistemas. La segunda tópica es una económica de nueva índole: la libido es presa de algo diferente de ella, de una demanda de renuncia que crea una nueva situación económica; por eso pone en juego, no ya una serie de sistemas para una libido solipscista, sino una serie de papeles –personal, impersonal, suprapersonal– que son los de una libido en situación de cultura”.

¹⁹ Con respecto a la definición bergsoniana de inconsciente, cf. Bergson (1933, p. 153): “En otros términos, en el dominio psicológico, conciencia no sería sinónimo de existencia, sino solamente de acción real o de eficacia inmediata, y teniendo así limitada la extensión de este término, tendríamos menos problemas de representarnos un estado psicológico inconsciente, es decir, en suma, impotente”.

anclan a la memoria con la individualidad y de las que buscó deshacerse a lo largo de su fenomenología de la memoria.

A manera de cierre

A lo largo de estas páginas hemos señalado el proceso de convergencia que Ricoeur fue realizando a lo largo de su obra entre psicoanálisis e historia. El primer paso se fue dando entre las décadas setenta y ochenta en las que el filósofo reinterpretó al psicoanálisis desde una perspectiva hermenéutica, distanciándose así de sus propias posiciones presentadas en sus trabajos sobre la voluntad. La narrativización del análisis no alcanzó una lingüistización total, sino que el filósofo reivindicó la necesidad de una "epistemología mixta, mitad hermenéutica y mitad naturalista." Los otros dos pasos se produjeron con posterioridad a *Si mismo como otro* y se afianzaron en *La memoria, la historia, el olvido*. Durante ese período Ricoeur logró encuadrar a ambas disciplinas dentro de la experiencia de lo otro en tanto carne, gracias al desplazamiento del superyó al inconsciente en el psicoanálisis, y de la tematización de la memoria. La patologización de la historia, por su parte, estuvo asociada con haber definido a la memoria como una capacidad, y plantear como aspiración para el historiador, el logro de una memoria feliz, es decir, una memoria capaz de recordar. Este logro presupone la existencia de memorias incapaces, entre otros motivos, impedidas por limitaciones patológicas que la conduce a la compulsión a la repetición.

En este trabajo nos hemos detenido particularmente en la memoria impedida y los medios de resolverlo, es decir, en la labor 'psicológica' del historiador. Básicamente hemos sostenido que la doble epistemología freudiana reivindicada por Ricoeur, y específicamente la economía pulsional, constituye el gran obstáculo para la colectivización de las categorías analíticas. Desde este punto de la investigación se nos ocurren dos caminos alternativos para salvar esta barrera. La primera consiste en abandonar toda explicación fisicalista acerca de la memoria. Pese a conducirlo a un monismo epistemológico, podría desarrollar una hermenéutica de la memoria colectiva, más afín al análisis lacaniano, o incluso reforzar la otra de las líneas de los abusos de la memoria presentada en esta obra, a saber: la memoria manipulada, cuya vía de resolución sería a través de una crítica a las ideologías, cercana a la obra de Habermas. La segunda alternativa sería llevar retrotraerse a los presupuestos ontológicos de estos análisis, específicamente en la temporalidad, la estructura de articulación entre la historia y el psicoanálisis freudiano. Para transitar este camino se podría recurrir a las consideraciones temporales de la historia hechas por el propio Ricoeur, y a algunos acercamientos temporales al psicoanálisis. Estoy haciendo referencia específicamente a investigaciones como las de Muriel Gilbert, quien hace unos años propuso una estrategia de esta naturaleza, al sostener "¿Binswanger y Minkowski no nos han enseñado a considerar las afecciones psíquicas entre otros bajo el ángulo de su relación con el tiempo? [...] Se trataría en este sentido de interrogar al sujeto de las repercusiones posibles de las patologías mencionadas de la relación del tiempo sobre la identidad narrativa" (GILBERT 2001, p. 19).

Referencias bibliográficas

- BERGSON, Henry. **Matière et mémoire**. Essai sur la relation du corps à l'esprit. Paris: Alcan, 1933.
- BUSACCHI, Vinicio: Entre narration et action: Herméneutique et reconstruction thérapeutique de l'identité. **Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies**, v. 1, n. 1, p. 21-33, 2010.
- CARUTH, Cathy. **Unclaimed Experience**: Trauma, Narrative and History. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1996.
- DOSSE, François. **Paul Ricoeur**. Le sens d'une vie (1913-2005). Paris: La Découverte, 2008.
- FELMAN, Shoshana; LAUB, Dori. **Testimony** – Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History. London: Routledge, 1992.
- FREUD, S. **Obras Completas (1923-25)**, Buenos Aires: Amorrortu, 1992. v. XIX.
- GILBERT, Muriel. **L'identité narrative**. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricoeur. Genève: Labor et Fides, 2001.
- KEARNEY, Richard. **Poetics of Imagining**: from Modern to Postmodern. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- _____. Ricoeur's Wager of Flesh: Between Phenomenology and Hermeneutics. In: SAVAGE W. H. **Paul Ricoeur in the Age of Hermeneutical Reason**. Poetics, Praxis and Critique. Lanham; Boulder; New York; London: Lexington Books, 2015, p. 179-190.
- LACAN, Jacques. **El seminario**. Libro 5, Las formaciones del inconsciente. Buenos Aires: Paidós, 1999.
- _____. **El seminario**. Libro 7, La ética del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 1988.
- LACAPRA, Dominick, **Writing History, Writing Trauma**. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- LAPLANCHE, J, El psicoanálisis como anti-hermenéutica. **Zona Erógena**, n. 30, 1996.
- LYTHGOE, E, El rol político del historiador y el papel de la imaginación productiva en su labor. **Astrolabio - Revista Internacional de Filosofía**, n. 26, p. 26-40, 2015.
- RICOEUR, Paul. **Philosophie de la volonté**. Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950. t. 1.
- _____. La psychanalyse confrontée à l'épistémologie. **Psychiatrie Française**, n. spécial, 1986. Disponible en: http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/psychanalyse-confrontee-epistemologie.pdf. Acceso en: 10 oct. 2016.

- _____. **Freud**: una interpretación de la cultura. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- _____. Reflections on a new ethos for Europe. **Philosophy and Social Criticism**. v. 21, n. 5/6, p. 3-13, 1995.
- _____. Le pardon peut-il guérir? **Esprit**, v. 210, n. 3/4, p. 77-82, 1995b.
- _____. **Sí mismo como otro**, Buenos Aires: Siglo XXI, 1996.
- _____. **Tiempo y narración III**, Buenos Aires: Siglo XXI, 1996b.
- _____. Le récit: sa place en psychanalyse. In: _____. **Écrits et conférences 1**. Autour de la Psychanalyse. Paris: Seuil, 2008.
- _____. **La memoria, la historia, el olvido**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008b.
- _____. Anthropologie philosophique. In: _____. **Écrits et conférences 3**. Paris: Seuil, 2013.
- SEDAT, Jacques. Ricoeur, Freud et la démarche psychanalytique. In: DELACROIX, C.; DOSSE, F.; GARCIA, P. **Paul Ricoeur, et les sciences humaines**. Paris: La Découverte, 2007.
- WHITE, Hayden. Guilty of History? La *longue durée* of Paul Ricoeur. **History and Theory**, n. 46, p. 233-251, 2007.