

LA MEMORIA COMO UN SIGNO DE DEUDAS IMPAGAS
La teoría de los signos de Charles Peirce
y la fenomenología de la memoria de Paul Ricoeur

Paulo Damián Aniceto
Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

La memoria, un signo

Recurrentemente, Peirce hace referencia a la idea de finalidad como la instancia de significación última del objeto. “Toda filosofía no idealista presupone algo último, absolutamente inexplicable e inanalizable: en suma, algo resultante de la mediación, pero no susceptible él mismo a mediación. Pero la sola justificación de una inferencia a partir de signos es la de que la conclusión explique el hecho” (Peirce, 1868a). Sin el concurso de los signos, no podría aprehenderse la verdad del objeto, dado que luego de establecerse en conexión real con él, sugieren nuevas interpretaciones de esa conexión que desarrollarán aún más el conocimiento sobre ese objeto primero u objeto dinámico.

Para entender los supuestos sobre la mediación y la finalidad como el carácter o —según lo denomina Peirce— el Alma de los signos, debemos hacer escala en la comprensión cabal del fenómeno y la lógica peirceana de crecimiento en el sistema de signos.

La remisión de signo a signo es desarrollada en los textos de Peirce como un acto indefinido que da cuenta de la existencia de un sistema de signos (Eco, 1992). No podríamos remontarnos a la representación primera de la cosa o hecho original y observar su ocurrencia fáctica. El objeto dinámico determina el acto semiótico pero se encuentra alejado en el tiempo con respecto a sus representaciones. De esta forma, el representamen y su relación con el objeto vienen a confirmar, en cada instancia de la cadena signica, la ausencia del objeto.

La verdad de los signos, la fidelidad de la memoria

La verdad de las representaciones es un tema especial al momento en que se considera que la cosa representada se encuentra ausente. La memoria del pasado, al igual que los signos que desarrollan conocimiento sobre el objeto, se presenta como un presupuesto falible que debería ser controlado por Terceros. Sería impropio, en estos términos, estudiar la fidelidad que guarda la memoria con el objeto recordado, ya que ese objeto tuvo ocurrencia en un segmento de tiempo que ya ha sido sustituido por otro y por lo tanto no podríamos acceder a sus cualidades para compararlo con la memoria que lo recuerda.

Así, la verdad de los hechos del pasado está dada por la verdad acordada entre las memorias que los retomarán hasta el infinito. La asociación de ideas consiste en esto, en que un juicio ocasiona otro juicio, del cual es el signo (Peirce, 1868a). Por esto, el significado del hecho pasado que vehiculiza la memoria-signo no podría ser explorado sin una mediación, dado que, como primeridad, no es explicable sino en la memoria posterior que continuará desarrollándolo.

Así, la memoria, en su carácter de signo, se constituye en una representación del pasado determinada por otros signos, por representaciones pasadas del pasado.

La realidad de las cosas, por esto, vive en esa deriva sémica que se desplaza continuamente a través del tiempo, y de allí a la experiencia y de la experiencia a la cognición, para volver a la experiencia. En fin, siguiendo el razonamiento peirceano, el objeto (el pasado) existe donde puede conocerse, y nada puede conocerse fuera de los signos.

En consecuencia, el hecho histórico, del mismo modo, ocurrido en un instante del tiempo irrepitable, resulta inexplicable como cosa en sí misma, ya que, como asegura Peirce, “no existe como tal”. No hay cosa alguna que sea en sí misma. Todo lo real es real porque es relativo a la mente. La existencia fáctica de los hechos ocurridos en un segmento de tiempo presenta cualidades primeras, generales, altamente complejas que encuentran explicación en los razonamientos inferenciales que tienen lugar en el acto-signo de la memoria.

La memoria, como una forma de cognición, funciona como un signo, en la medida en que establece una conexión diádica con el hecho histórico ya ausente (que puede haber ocurrido hace instantes) al que representa en alguno de sus respectos. Sin embargo, dicha conexión, o *aplicación demostrativa pura* (1), no es establecida sino *por medio* de otra memoria-signo que ya había interpretado ese hecho en otro instante del tiempo, dejando algunos de sus respectos librados a nuevas relaciones. Así, la memoria no estaría sustituyendo directamente a los hechos fácticos, sino a la verdad que de ellos habían transmitido las sucesivas representaciones conmemorativas previas.

Los aspectos de una cierta época histórica o hecho promovidos por la memoria ya estaban, en su mayoría, contenidos en la conciencia previa sobre esos hechos. La inferencia mayor, la conclusión, la memoria, es la instancia que prueba la existencia de los pensamientos que está reuniendo y la *credibilidad* de los conceptos que vehiculizan. Así, como el significado completo del objeto, la verdad de la memoria se encuentra siempre pendiente de definición, a cargo de futuras memorias en la sucesión de estados de cognición del pasado.

Ángel Gabilondo, en el desarrollo de su argumento sobre las relaciones entre el relato de la memoria y el tiempo, asegura que al recordar no se nos revela simplemente “lo que ha sido”, sino que se nos sitúa en un espacio de confrontación de diversos testimonios, con diferentes grados de fiabilidad.

El hecho histórico no tiene relación ni cualidad sin representación. Llega a la memoria en forma de signo y se establece una nueva conexión en la que esta resultará en un nuevo signo y así infinitamente. Desde este enfoque, la memoria se desenvuelve en una deriva que se explica por la deriva de los signos, la lógica del crecimiento: cada lectura del hecho pasado preserva un grado de falibilidad que será saldado únicamente por la lectura sucesiva. La memoria, así, actualiza el significado del hecho que ha sido, como una inferencia desde memorias previas.

Derrida, en *De la gramatología*, analiza las diferencias entre la fenomenología de Charles Peirce y la de Husserl. Para el primero, la cosa misma es un signo, y para el segundo, cuya “fenomenología permanece como la restauración de la metafísica de la presencia” (Derrida en

Eco, 1992:219), esta proposición es inaceptable. La fenomenología de Husserl, asegura Derrida, concierne a la manifestación de la presencia originaria de la cosa misma.

Husserl, por un lado, hace alusión a un *pasado reciente* que, en cierta medida, aún forma parte del presente, y esto es lo que lo coloca en oposición a los postulados peirceanos. Estos entienden al tiempo como una sucesión de instantes irrecuperables interconectados en una continuidad asegurada por la mediación de los signos. Sin embargo, por otro lado, Husserl incorpora la idea del *pasado recordado* y lo define como lo que depende de la representación y no de la presencia del hecho histórico. De este modo, la retención del pasado, para Husserl, consistiría en la sensación de que las cosas sucedieron en otra época y que podemos *representarlas* en la memoria (2).

El análisis comparado de la fenomenología de la memoria y la teoría de los signos puede aportarnos a entender mejor las proposiciones del pragmatismo peirceano, en el que el tiempo es un componente transversal en el crecimiento de la conciencia del objeto.

El acto cognitivo de la memoria se pone en contacto con los hechos del pasado recordado por medio de representaciones que dan cuenta de lo que ha sido, de lo que ha estado presente, resignificándolo a cada paso.

Transitividad de la memoria y cadena semiótica

Paul Ricoeur se cuestiona por los mecanismos de la memoria en su vínculo con el tiempo y deriva, por un lado, en la conclusión de que la memoria produce una sensación por la cual es posible representarse los hechos y los intervalos de tiempo que los separan del presente y, por el otro, que el reconocimiento de esa relación de alteridad entre el pasado y el presente “no debe echar por tierra uno de los aspectos principales de esa relación, a saber, la continuidad temporal”. La idea de los intervalos de tiempos distintos pero encadenados y del reconocimiento de esta relación de contigüidad resulta análoga a la del sinequismo, uno de los principios que Peirce le asigna a la metafísica del universo, según el cual hay un orden y una regularidad dentro de la variedad (Barrena, 1997). Barrena asegura que la continuidad es la que hace a la experiencia inteligible.

Para hablar sobre la máxima de la continuidad de los procesos cognitivos, Peirce introduce la categoría de *cantidad continua*. Los hombres tendrían la capacidad de conocer enfáticamente algunas cosas, de prestarles atención, antes que a otras. Este énfasis produce un efecto en la memoria o, como afirma Peirce, influye de alguna manera en el pensamiento subsiguiente sobre el objeto.

El pensamiento conoce, mediante un objeto inmediato, algunos aspectos del objeto dinámico, y los proyecta a futuro como válidos para ser interpretados como constituyentes de la verdad de ese objeto. La representación presente de ciertos rasgos del objeto inmediato es igual a la memoria de representaciones anteriores que garantizará futuras interpretaciones.

Ricoeur aborda la cuestión de la continuidad temporal y el lugar de la memoria en esa continuidad mediante el concepto de *conciencia histórica*. La noción ya había sido pensada por Reinhart Koselleck en sus reflexiones sobre los denominados “espacio de experiencia” y

“horizonte de espera”. El sedimento de las huellas del pasado “es el suelo en el que descansan los deseos, los miedos y las previsiones que nos proyectan a futuro” (Ricoeur, 1999: 22). Así, la conciencia del tiempo continuo, o conciencia histórica, genera una dialéctica entre dos polos: el de la experiencia y el de las consecuencias futuras de la experiencia. Ricoeur retoma estos conceptos al asegurar que el futuro es el que “confiere a la experiencia del presente el grado de sentido o sin sentido que, en última instancia, otorga valor a la conciencia histórica” (*ibidem*). El papel decisivo del porvenir en la experiencia es un elemento reconocible también en Peirce si consideramos que esta solo es cognoscible por medio de signos que remitirán a nuevos signos. “Lo que algo realmente es, es lo que es en virtud de dirigirse a un pensamiento futuro. Solo tiene una existencia potencial dependiente del pensamiento futuro” (Peirce, 1868a: s/n).

Así, en su carácter de signo, la memoria se conforma en una *argumentación deductiva* que, a partir de la observación de una situación dada en el presente de la experiencia, representa al hecho histórico mediante símbolos para que estos sean nuevamente interpretados por una memoria siguiente. Ricoeur grafica a las distintas memorias que se suceden en el tiempo como distribuidas y organizadas en “niveles de sentido o en archipiélagos separados posiblemente mediante precipicios” y agrega que *la* memoria sigue siendo la capacidad de recorrer y de remontar el tiempo, sin que nada en principio pueda impedir que continúe sin solución de continuidad ese movimiento. El *precipicio* que Ricoeur coloca entre los pensamientos de la memoria es atravesado, en la teoría peirceana, por los signos. Los pensamientos-signo interpretan la relación entre las representaciones previas y el objeto, y convierten a esa relación en su objeto inmediato. Así, la distancia temporal entre pensamientos es salvada mediante las relaciones triádicas que impulsan el movimiento de los signos paralelamente al movimiento del tiempo. Por esto, tomar conciencia de los procesos de pensamiento, nos acercaría a la conciencia de la duración del tiempo y por lo tanto de nuestra propia duración en el tiempo.

Uno de los aspectos que Ricoeur resalta en el dinamismo de la conciencia histórica es precisamente ese: el referido a “la sensación de orientarse en el tiempo” (Ricoeur, 1999: 22). El futuro, asegura el autor, es el que da impulso a esa sensación, el mismo futuro que aparece en Peirce como el tiempo de los efectos prácticos de los pensamientos.

Para Peirce, el único modo de completar nuestro conocimiento sobre la naturaleza del objeto es reconociendo qué hábitos generales de conducta podría desarrollar razonablemente la creencia en la verdad del concepto (Peirce en Barrena, 1997). Es posible establecer lazos entre esta proposición y la formulada por Ricoeur sobre el horizonte de espera o la experiencia futura. La memoria-signo recoge algunos aspectos de la experiencia pasada con una función programática. El significado de la memoria, como el de los signos, no se define con relación a la cosa que *ha sido* sino a la que *habrá de ser*.

De hecho, el texto *El Argumento olvidado a favor de la realidad de Dios* puede sintetizarse como el alegato lógico a favor de los efectos prácticos de la realidad de Dios.

El pensamiento, según lo asegura Peirce, se produce en un instante de tiempo imposible de percibir inmediatamente. En ese instante no hay duración, por lo tanto el pensamiento, al

próximo instante habrá sido sustituido por otro que lo retomará y se dispondrá él mismo a una nueva interpretación. Por esto, pensamos *en* el tiempo pero resulta imposible que el transcurso del tiempo se perciba inmediatamente. Pues, en tal caso, debería haber un elemento de esta percepción en cada instante. Pero en un instante no hay duración y, por lo tanto, tampoco una percepción inmediata de la duración (Peirce, 1868b).

Ahora bien, la continuidad, o principio de sinequismo, y la conciencia de esa continuidad, o conciencia histórica, no pueden ser aprendidas sin tener en cuenta la existencia de un conjunto de condiciones que determinan los pensamientos en cada instante de tiempo. Las cogniciones a partir de la observación, como lo plantea Peirce, se encuentran determinadas por un conjunto de cogniciones previas y tienen una naturaleza arbitraria, regulada por convenciones sociales del lenguaje. “El intercambio entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera se lleva a cabo en el presente vivo de una cultura” (Ricoeur, 1999: 23).

La comunidad en Peirce y la memoria colectiva en Ricoeur

El método pragmático parte de entender que todo conocimiento es producido desde la observación en la fuente de experiencia y tiene en la práctica su confirmación última (Barrena, 1997). Es decir, la verdad de las hipótesis sobre los objetos no viene dada tanto por la argumentación de la inferencia como por las consecuencias prácticas que produce en quien cree en ella.

El pragmatismo de Peirce establece así una continuidad entre experiencia y teoría, y entre teoría y práctica (Barrena, 1997).

Como vimos, la conciencia del objeto obtenida de la experiencia no puede ser alcanzada en un instante de cognición de la mente, sino que es el producto de la continuidad de nuestra conciencia. Ahora bien, esa continuidad se encuentra posibilitada por lo que Peirce denomina *fuerza efectiva real*, subyacente a la conciencia misma. La fuerza efectiva real es uno de los principales elementos de la filosofía peirceana, ya que ubica a la cognición en la sucesión y el crecimiento emergente de matrices sociales que determinan las leyes de la inferencia. Mediante la categoría de *acción o pasión trascendental* Peirce evoca la existencia de una comunidad como garante intersubjetiva de una noción de verdad (Eco, 1992).

Las inferencias expresadas sobre un objeto, así, se elaboran a la luz de leyes establecidas por una comunidad de investigación que determina arbitrariamente el proceso de razonamiento (Peirce, 1903). De esta forma, los planteos peirceanos referidos al libre juego de la intuición y *musement* no bastan, en sí mismos, para explicar los procesos de cognición de lo real si ignoramos la existencia omnipresente de convenciones comunitarias. La belleza estética de la descripción de la canoa del *musement*, en *Un argumento olvidado a favor de la existencia de Dios*, lejos está de dejar librada la conciencia a los deseos o anhelos individuales. Avanzando en la lectura, es posible derivar en la conclusión de que para Peirce la mente no es una mente sola (como la mente cartesiana), sino que se inscribe en el seno de una cognición colectiva de las cosas, y que la única imagen de una mente solitaria es aquella que aparezca aceptando humildemente el error y la ignorancia frente a la instancia comunitaria que completará su

significado. “Quien tome asiento con el propósito de llegar a convencerse de la verdad debe sospechar siempre de que está razonando de modo erróneo, no está investigando en la soledad científica de su corazón” (Barrena, 1997: 72).

Así, lo real, donde habita la experiencia que se observa y a donde derivan los efectos del conocimiento, “es independiente de los antojos tuyos y míos” (Peirce, 1868a). Podríamos retomar desde este punto la imagen de la canoa del Musement pero, entonces, deberíamos tener en cuenta que el hombre que navega, lo hace desde un hábito asimilado bajo leyes comunitariamente establecidas y, por esto, no se encuentra absolutamente solo en la embarcación.

Umberto Eco plantea que la *verdadera* noción de realidad envuelve una noción de comunidad creando un significado intersubjetivo (Eco, 1992). La verdad del objeto o del hecho histórico recordado se constituye a partir de un significado compartido, deliberado. A propósito de esto, a Ricoeur le resultaba “complicado no recurrir al concepto de memoria colectiva” (Ricoeur, 1999: 17). El sociólogo francés Maurice Halbwachs ya había introducido esa categoría en *La mémoire collective: cadres sociaux de la mémoire* y fue retomada por Ricoeur para asegurar que uno no recuerda solo, sino con la ayuda de los recuerdos de otro (Ricoeur, 2000: 126).

Además, nuestros presuntos recuerdos muy a menudo se han tomado prestados de los relatos contados por otro. Por último, uno de los aspectos principales quizá consista en que nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos que, a su vez, son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de los acontecimientos destacados de los que dependió el curso de la historia de los grupos a los que pertenecemos (*Ibidem*).

En esta línea, nuestros recuerdos, como nuestros pensamientos, se encuentran inscritos en una comunidad de investigación, que introduce la ley o autoriza determinadas formas del recuerdo y del pensamiento. La perfectibilidad del conocimiento es asegurada por una instancia comunitaria que tiene a su cargo la comprobación o la negación de los pensamientos de las hipótesis. El hombre pensante es parte de una comunidad científica y funciona como un signo en un sistema de signos, siendo sus conclusiones inferencias que serán validadas en la experiencia comunitaria.

Lo verdadero de los conocimientos es aquello que conecta directamente nuestras cogniciones con un conjunto de conocimientos preexistentes de una comunidad que nos contiene. Esta es una de las piedras angulares en la teoría peirceana. A la cuestión sobre la instancia de verificación intersubjetiva de los pensamientos, Ricoeur agrega una reflexión en la que introduce el concepto de *autorización*. El autor grafica el ejemplo de una sesión de psicoanálisis en la que el terapeuta interviene como un tercero, siendo el paciente el segundo y la cosa recordada lo primero. “Gracias a la intervención de un tercero, el paciente se ve ‘autorizado’ a llevar al lenguaje sus síntomas, sus sueños (...). Ahora bien, esa expresión es de carácter narrativo y esa mediación lingüística no puede inscribirse en un proceso de derivación a partir de una conciencia originalmente privada” (Ricoeur, 1999: 21).

Ricoeur asegura, a partir de esta figura, que nuestra relación con el relato consiste, en primer lugar, en escucharlo: *nos cuentan historias antes de que seamos capaces de apropiarnos de la capacidad de contar.*

Es posible establecer algunos paralelos entre la explicación epistemológica peirceana sobre el pensamiento individual como algo que contiene lo universal y la ley como algo subyacente a sí mismo y la fenomenología de la memoria de Ricoeur, que va más allá en el afán por describir los movimientos y las redes tendidas en la comunidad que autoriza algunas representaciones y la posición de los sujetos en esa composición. El autor francés sostiene que la actividad de recordar o representar un hecho pasado es producida gracias a una mediación lingüística, lo que remite a una conciencia que ha llevado a cabo un extenso trabajo de interiorización.

En sus estudios, Peirce no enfatiza en la lingüística pero se refiere a las representaciones icónicas entre la palabra y la cosa afirmando que la primera, en todas las lenguas conocidas, ha sido reemplazada por signos auditivos convencionales. “La comunidad aprueba una cierta forma arbitraria de relacionar, por remisión, las palabras y los objetos” (Peirce, 1903: s/n).

Así, la idea de una comunidad opera como un principio trascendental más allá de las intenciones individuales del intérprete concreto (Eco, 1992).

Desde una perspectiva que integre ambos enfoques, es posible reconocer la importancia de una comunidad lingüística que determina o autoriza, mediante convenciones del lenguaje, los procesos de investigación, las formas de representar. En definitiva, las leyes de la inferencia. La comunidad posee la autoridad de hacer creíble un signo. En palabras de Peirce, existe una “comunidad de investigación que se extiende no solo en el presente sino también en el futuro y es la comunidad la que hace posible la corrección y el progreso del saber” (Peirce, 1868a).

A la primeridad de la experiencia y la segundidad de la experiencia en conexión con el mundo, sigue una mentalidad (sujeta a leyes y convenciones) que posibilita la relación entre el signo y el objeto, y formula una inferencia sobre la existencia de las cosas.

Ricoeur, a propósito de la construcción comunitaria de las representaciones de la memoria, sugiere la idea de una constitución “simultánea, mutua y convergente” de la memoria colectiva y la memoria individual (Ricoeur, 2000).

Peirce, por su parte, adhiere al principio de mutua constitución entre las representaciones individuales y las colectivas y, en esta línea, sostiene que los avances realizados por las operaciones de la abducción (que identifica como la primera etapa de la investigación) serán retomados por mentalidades científicas, de tal forma que estas desarrollan conocimiento sobre los pasos previamente dados por la abducción.

Sin embargo, Peirce agrega un elemento que niega que la cognición individual sea la fuente originaria de conocimiento. La primera etapa de la investigación, que se produce con la observación de los Universos de Experiencia, debe ser desarrollada por una mentalidad que, con un *criticismo moderado*, encuentre homogeneidades entre dos de esos universos o entre los tres. Así, el *Musement*, mediante el cual el científico llega a una hipótesis que considera plausible, se constituye en un instinto reglado, normativizado por una comunidad de investigación preexistente. La observación del objeto y la producción de argumentos deductivos

que prevean las consecuencias de las inferencias, surgen del propósito de descubrir lo que *debe ser (imagen acordada)* y no meramente lo que es en el mundo real (Peirce, 1897).

Las convenciones del lenguaje que determinan la elaboración de las premisas, determinan, además, lo observable y lo cognoscible, y acuerdan sobre lo que *deberá ser* lo real.

En este marco, Peirce propone una “nueva noción de la razón, estrechamente vinculada con la imaginación y que tiene su origen y su confirmación en la propia vida” (Barrena, 1997).

La imaginación. El elemento nuevo y la memoria

“Cuando un hombre desea ardientemente conocer la verdad, su primer esfuerzo será imaginar cuál puede ser la verdad. Permanece como verdadero que después de todo no hay nada que pueda proporcionarle nunca una insinuación de la verdad más que la imaginación” (Peirce en Barrena, 1997: 63).

El Musement es descrito por Peirce como una peculiar actividad mental donde se integran componentes que la razón moderna había apartado, como la imaginación y el instinto. Según Peirce, se origina en una relación armoniosa entre la conciencia y la naturaleza o el entorno en el que se observan los fenómenos.

En *Un Argumento Olvidado a favor de la realidad de Dios*, el autor aclara que el acto imaginativo puede, en algún caso, no llevar a la verdad; pero afirma que la ciencia progresa por las explicaciones de la imaginación, que aporta siempre el elemento nuevo.

La instancia de la abducción, al proponer una verdad sobre algunos aspectos del objeto, deja libradas posibilidades a infinitas interpretaciones del fenómeno, encausadas en infinitas instancias imaginativas futuras.

Tal es la verdad que los signos aportan de los objetos, guiada por la imaginación de una mentalidad científica moderada. Con matices propios, la descripción ricoeuriana sobre la función representativa de la memoria suscita nuevos sentidos de la imaginación.

Para hablar sobre la imaginación, Ricoeur toma a cuenta postulados de Platón y Aristóteles y deriva, desde allí, en dos enseñanzas sobre la memoria y la imaginación. La dialéctica entre las dos categorías se desarrolla en conjunto con las cuestiones del tiempo y la ausencia o la *pérdida*.

Por un lado, Ricoeur recuerda la especificidad temporal de la memoria. Retomando la fórmula de Aristóteles “la memoria es del tiempo”, señala la distancia temporal que la cosa recordada guarda con la memoria y se refiere a “la conquista, desde hace siglos, del problema de la memoria por parte del de la imaginación” (Ricoeur, 1999: 25). Asegura, asimismo, que para comprender el acto de la imaginación es preciso acudir a la noción platónica de *eikón* que hace alusión a la significación del objeto ausente que solicita credibilidad. Ricoeur asigna a ambas operaciones, la memoria y la imaginación, una función en común: hacer presente una ausencia (3).

Para tratar sobre la fidelidad y el error, Ricoeur evoca la imagen de una marca en una lámina de cera. Si la memoria es entendida como un reconocimiento de las huellas del pasado (Ricoeur las identifica en uno de sus textos como *informes de testigos*) en esta lámina, la

imaginación consiste en relacionar por semejanza esas huellas con las imágenes de nuestra memoria. Pero, entonces, afirma Ricoeur, el problema de la semejanza entre la imagen y su modelo neutraliza, en cierto modo, la referencia a la anterioridad y a la fidelidad de la memoria. Resulta que, así como “la memoria es del tiempo”, “la imaginación es en la semejanza”.

“La ausencia, en la que Platón había hecho mucho hincapié, también es puesta de relieve por Aristóteles: ‘recordamos sin las cosas’” (Ricoeur, 1999: 28).

Estando el objeto ausente, *recordamos el tiempo* que ha pasado entre el hecho pasado y el recuerdo. “No experimentamos solo el carácter pasado de las cosas ausentes, sino el propio tiempo”, asegura Aristóteles. Peirce aportaría que tomar conciencia de los procesos de pensamiento, nos acerca a la conciencia de la duración del tiempo. Representamos los objetos en signos sucedáneos. Así, toda imagen-memoria, como signo, se da con el tiempo, *sin* las cosas, pero *con* el tiempo.

Ante esto, la pretensión de fidelidad del recuerdo con lo recordado “confirma la separación de la memoria y de la imaginación” (Ricoeur, 1999: 29). “Esta especie de cortocircuito entre memoria e imagen se coloca precisamente bajo el signo de la asociación de las ideas: si estas dos afecciones se unen por contigüidad, evocar una —por lo tanto— es evocar la otra, acordarse de ella” (Ricoeur, 2000: 21). La imaginación se sitúa en lo virtual, en lo posible, mientras que la memoria asume la labor de ser fiel y exacta. Aquí, Ricoeur se detiene en un interrogante que nos resulta útil para profundizar en la cuestión del conocimiento que desarrollan los signos sobre el objeto. *¿Reprocharíamos a la memoria que se engañe o que nos engañe si no tuviese por objeto la exactitud y la fidelidad?*, se pregunta el autor.

La verdad de la imaginación se encuentra en el parecido o la semejanza que se reconoce entre la imagen el recuerdo y las huellas del pasado. Así, es la misma verdad que la de los signos, cuya esencia se encuentra en interpretar relaciones representativas y sustituirlas disponiéndose a futuras interpretaciones.

Podríamos atribuir a los signos una sustancia denominada memoria imaginativa. La verdad de los signos habita en el reconocimiento comunitario de sus posibilidades de producir efectos en el futuro, en lo virtual, en lo posible. La condición de verdad de los signos no radica en el grado de fidelidad con el objeto dinámico, sino en la potencialidad para generar nuevos conocimientos sobre su realidad y en la capacidad de producir futuras interpretaciones.

Sin embargo, el énfasis en los dotes de la imaginación como la operación que no requiere de exactitud en su relación con el objeto recordado, no debe apartar nuestra atención de la cuestión del tiempo. Los signos, como la memoria, ocurren en instantes sucesivos y anclados en un conjunto de normas comunitariamente convenidas, como afirma Peirce, somos capaces de reconocer ese transcurso y el significado producido.

La pérdida del objeto y la cognición posible

La reflexión sobre la imaginación sugiere, en los textos de Ricoeur, una reflexión sobre la *pérdida* fáctica del pasado. Lo ocurrido, el objeto dinámico con el que se conecta el *representamen* peirceano, ha estado pero ya no está.

Este punto es el que acerca el abordaje del autor francés a las proposiciones peirceanas sobre el funcionamiento del sistema de signos del que el hombre pensante es parte. “La reconciliación con el objeto perdido confirma el reconocimiento del pasado como algo cumplido en el propio núcleo de su representación” (Ricoeur, 1999: 30).

Aplicando la figura de la marca en una lámina de cera elaborada por Aristóteles, la representación de esa marca, el signo, proyectará solo algunos trazos de la huella, no la huella completa. La memoria, de esta forma, determina, bajo convenciones sociales, lo cognoscible y lo no cognoscible.

Precisamente lo no cognoscible es lo que podemos identificar como una forma específica del *olvido*. Una de las cualidades materiales de la memoria-signo se encuentra dada, así, por la operación del olvido que posibilita la proyección de unos aspectos del pasado antes que otros. Peirce asegura, al respecto, que las convenciones vigentes que dan sentido de verdad a determinados conceptos y dejan a otros en el anonimato no hacen desaparecer estos elementos no cognoscibles, sino que les dan espacio como cogniciones posibles.

La ausencia de conocimiento, lo no cognoscible es para Peirce, “esencial a la validez de todo argumento probable” (Peirce, 1868 a: s/n). Para innovar en un concepto sobre el objeto, éste debe existir previamente como concepto potencial en otros signos, debería haber sido *olvidado* en memorias pasadas.

Frente a toda cognición, existe una realidad desconocida pero cognoscible. Los juicios de experiencia que forman esas cogniciones son seguidos de otros juicios que incrementan los conocimientos sobre el objeto y sobre parte de *lo otro* o *lo no cognoscible* que se encontraba pasible de ser conocido (Peirce, 1868b).

Deudores insolventes

Lo que Peirce afirma sobre la continuidad de la cadena semiótica mediada por los signos y la importancia de una comunidad de investigación, Ricoeur lo infiere de las relaciones de la memoria con el tiempo y de los propósitos sociales de la memoria. Como el significado que los signos atribuyen al objeto, “el sentido de un hecho del pasado impreso por la memoria no está fijado de una vez por todas” (Ricoeur, 1999: 49). La negación de la existencia de una memoria con un sentido absoluto del pasado lleva a Ricoeur a incorporar el elemento de la *deuda*, como una relación que se establece entre el hecho recordado, el recuerdo y el futuro. Una reinterpretación del pasado, afirma el autor, volverá a ejercer retroactivamente una intencionalidad de futuro, se desenvolverá como una memoria con las miras en un proyecto. “No es inaccesible para el historiador la lección de la memoria remodelada a posteriori por el proyecto, pues la aplica al tratar con el pasado” (Ricoeur, 1999: 50).

Podríamos imaginarnos que los hombres del pasado tenían expectativas y que recordaban proyectando a un futuro. Pero esto nos abre al interrogante sobre la posibilidad de frustración de ese proyecto. Algunas contingencias han hecho que fracasara, junto a las mayores esperanzas planteadas por esos hombres.

La memoria, asegura Ricoeur, tendrá a cargo el reconocimiento de esos proyectos pasados y su significación en el lenguaje. Las huellas de ese pasado de frustración serán representadas por el historiador, que seleccionará algunos aspectos de estas y dejará otros en la potencialidad. “El intervalo que separa al historiador de estos hombres del pasado se presenta, de este modo, como un cementerio de promesas incumplidas” (Ricoeur, 1999: 50).

La memoria, como un signo, consiste entonces en reconocernos responsables de reanimar aquellos aspectos cognoscibles de los objetos que otros pensamientos previos han dejado por alcanzar. Sin embargo, en términos de Peirce, el significado final de un objeto se mantiene como una promesa de signo a signo, de pensamiento a pensamiento. Así, la deuda con los aspectos del pasado que se encontraban hasta ahora como *posibilidad (olvidados)*, nos convierte, como afirma Ángel Gabilondo, en deudores insolventes.

Un tratamiento de la teoría de los signos abonado por la fenomenología ricoeuriana de la memoria, de este modo, se muestra capaz de enriquecer los planteos lógicos de Peirce con aportes histórico-sociales que impulsan a la conclusión de que en las representaciones de las cosas se ve implicado un compromiso ineludible con el futuro, con un proyecto comunitario. El compromiso colectivo de hacer visible lo invisible, cognoscible lo desconocido.

Notas

(1) Peirce, en su texto *Algunas consecuencias de cuatro incapacidades*, propone esta categoría al afirmar que “un signo tiene que ser susceptible de estar conexionado realmente con otro signo del mismo objeto o con el objeto mismo”. Una conexión física, real de un signo con su objeto.

(2) En su *Fenomenología de la conciencia íntima del tiempo*, Husserl hace una referencia al pasado retenido en el presente. Aquí, la categoría de la retención hace aparecer a la memoria como la capacidad de remontarse en el tiempo (Ricoeur, 1999). Sin embargo, una lectura prudente de los textos nos advierte que las diferencias entre esta proposición y la de Peirce son más lábiles de lo que Derrida pensaba.

(3) Las reflexiones de Platón sobre el eikón emergen en el marco de los diálogos que hablan sobre la posibilidad ontológica del error y de la fidelidad de la memoria (Ricoeur, 1999).

Bibliografía

- Barrena, S. (1997). *Una Introducción al Argumento olvidado a favor de la realidad de Dios*. Navarra, Cuadernos de Anuario Filosófico.
- Eco, H. (1992). *Los límites de la interpretación*. Barcelona, Lumen.
- Peirce, C. (1988a). *Algunas consecuencias de cuatro incapacidades*. Traducción y notas de José Vericat. Barcelona, Crítica.
- (1868b). *Cuestiones acerca de ciertas facultades atribuidas al hombre*. Traducción de Carmen Ruiz.
- (1903). *El ícono, el índice y el símbolo*. Traducción de Sara Barrena.
- (1897). *Fundamento, objeto e interpretante*. Traducción de Mariluz Restrepo.
- Ricoeur, P. (1999). *Lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid, Arrecife.
- (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.