

COMUNICACIONES

El relato histórico en Paul Ricoeur

Micieli, Cristina (Facultad de Ciencias Sociales, UBA)

El espacio de experiencia y el horizonte de espera como categorías metahistóricas

Ricoeur analiza la conciencia histórica con el auxilio de dos categorías: el espacio de experiencia y el horizonte de espera. La primera indica el tesoro acumulado de la historia pasada que se ha incorporado a nuestro presente como un hábito, o un pasado presente y, a través del término espacio, indica una multiplicidad de itinerarios que pueden ser recorridos.

Por su parte, el horizonte de espera está configurado por nuestras expectativas en todas sus formas. Mientras que el espacio de experiencia tiende a la integración, el horizonte de espera implica un despliegue, un estallido de perspectivas, dándose entre ambos una relación dialéctica, una tensión entre dos términos distintos, sin alcanzarse la síntesis. En efecto, experiencia y espera se diferencian polarmente, pero también se condicionan mutuamente, porque la experiencia se integra en virtud del efecto retroactivo de la espera, y ésta encuentra posibilidades en la experiencia. Son, entonces, dimensiones irreductibles pero complementarias. No hay sed de memoria que no sea sed de proyecto y viceversa.

A partir de la Ilustración, el horizonte de espera se distingue por tres temas: el tiempo nuevo, el progreso y la disponibilidad de la historia en el sentido de que la historia tiene que hacerse. En este caso, la espera se caracteriza por una contracción del espacio de experiencia, porque el pasado se presenta como algo lejano y acabado, lo cual implica una separación creciente entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera.

Ricoeur usa tres argumentos para dar cuenta de la universalidad de las categorías que usa, legitimando su uso metahistórico o trascendental, en tanto condiciones de posibilidad de la historia o del pensamiento de la historia. Por otra parte, cuando Ricoeur habla de pensamiento de la historia, se refiere a una indagación que va más allá de la historiografía y aborda cuestiones ontológicas como la naturaleza de la realidad del pasado histórico.

Los tres argumentos son los siguientes: en primer lugar, las dos categorías son metahistóricas porque gobiernan los modos en que los hombres han pensado siempre su existencia histórica, por eso tienen un rango superior a los tres temas enfatizados en la Ilustración (tiempo nuevo, progreso y disponibilidad de la historia).

El segundo se refiere a que se trata de categorías metahistóricas porque pueden ser aplicadas en diversas épocas, o se modifican según las épocas.

Así, la aparición de los tres temas de la Ilustración y la disolución que suscita la crítica de la idea de progreso, se ofrece como variaciones respecto de la manera de concebir el horizonte de espera.

El tercer argumento, por último, consiste en señalar que sin el juego de estas categorías, no hay historia: sólo hay historia en virtud de la experiencia y la espera de hombres actuantes y sufrientes.

Las dos categorías permiten, asimismo, una tematización o consideración del tiempo histórico como un tiempo que no se reduce a la espera individual, por un lado, y

que depende de esa sucesión de instantes que constituye el tiempo cósmico, por otro. La categoría de espacio de experiencia nos permite hablar de un pasado histórico. La de horizonte de espera, de un futuro histórico. Pero, además, hay un presente histórico que Ricoeur analiza bajo el concepto de iniciativa del presente como una categoría del obrar y del padecer.

La dialéctica entre el espacio de experiencia y el horizonte de espera implica una mediación imperfecta que Ricoeur contrasta con la mediación perfecta inherente a la totalización de la historia en el sistema hegeliano. A la totalidad acabada de Hegel, debemos contraponer una mediación imperfecta, abierta o inacabada.

Hegel nos ha enseñado a hablar de la historia como una historia universal, pero esta unidad de la historia debe ser pensada sin recaer en el espíritu del sistema hegeliano.

Ricoeur propone volver a Kant, y considerar la noción de historia única como una idea límite, sustituyendo el sistema por la mediación abierta entre la expectativa en el futuro común y la recuperación de un pasado transmitido y la vivencia de un presente.

Memoria/historia/olvido

Sobre el trasfondo de esta dialéctica de la conciencia histórica, Ricoeur analiza la secuencia memoria/historia/olvido.

El filósofo francés se ocupa de la memoria colectiva a partir de un análisis de la memoria individual, tomando como punto de apoyo la noción husserliana de personalidades de orden superior. Este concepto proporciona base intersubjetiva a una red de relaciones que reificamos erróneamente, pues olvidamos el proceso de constitución que les ha dado nacimiento. Podemos atribuir a las personalidades de orden superior las tres características que tiene la memoria individual: el *carácter mío*, la *continuidad* y la *polaridad pasado/futuro*.

La memoria es radicalmente individual, ya que mis recuerdos no son los de los otros, son recuerdos intransferibles. Así, la memoria es modelo del carácter mío de la experiencia que vivo. En segundo lugar, la memoria es el lazo original de la conciencia con el pasado. Gracias a la memoria, podemos remontarnos desde nuestro presente viviente hasta la infancia, continuidad que sentimos como distancia entre el presente y lo recordado. El problema que se plantea es el de articular una continuidad de la memoria en singular con una multiplicidad de recuerdos que se organizan en diferentes niveles y que, incluso, quedan separados por abismos. Esta reunión de la diferenciación y la continuidad, de lo plural y lo singular, se realiza por medio de una *puesta en intriga*, es decir, por medio de un relato que los configura unitariamente.

En tercer lugar, la memoria individual está unida a un sentido de orientación porque hay un pasaje del tiempo que avanza desde el pasado al futuro.

Por analogía con la conciencia individual y su memoria, podemos hablar de una memoria colectiva o de los acontecimientos que caracterizan el curso de la historia de un grupo. Hay recuerdos comunes que se ponen en escena en ocasión de fiestas, ritos de celebración públicos. Por su parte, a las personalidades de orden superior en tanto sujetos de recuerdos, les concierne la temporalidad y la historicidad, como afirmara Husserl.

Y así como los recuerdos personales son siempre míos, se puede hablar de una posesión nuestra respecto de estos recuerdos colectivos. Podemos referirnos a una orientación, a una continuidad y a un carácter singular de la memoria colectiva, utilizando la primera persona plural y atribuyéndole al nosotros estas características.

Ricoeur recuerda que la memoria colectiva ha sido un concepto defendido por el sociólogo Maurice Halbwachs en *La mémoire collective* (1950), y sostiene que la memoria privada y la colectiva se constituyen simultáneamente a través de una instauración mutua y cruzada.

El hecho principal que avala la noción de memoria colectiva reside en que cada uno de nosotros no recuerda en soledad sino que lo hace con la ayuda de los recuerdos de otros. Además nuestros recuerdos supuestamente singulares están tomados con frecuencia de relatos que hemos recibido de otros. Por último, nuestros recuerdos se encuadran en relatos colectivos que se refuerzan en conmemoraciones y celebraciones públicas de acontecimientos de los que depende la historia del grupo al que pertenecemos.

Esta mediación lingüística a través del relato tiene una naturaleza social y cultural, por eso es necesario colocar en un pie de igualdad la noción subjetiva de rememoración y la noción social de con-memoración.

Los grupos a los cuales pertenecemos tienen una memoria que gobierna las relaciones intersubjetivas, porque derivan de esas relaciones. Así, el nosotros de las comunidades posee una memoria con el *carácter mío*, la *continuidad* y la *orientación* que caracterizan a la memoria individual.

La memoria tiene una intencionalidad específica que la distingue de la imaginación. Como lo señalara Aristóteles “la memoria es memoria del pasado”. Al rasgo de ausencia —que Aristóteles describe con la expresión “sin las cosas”—, y que es común a la memoria y a la imaginación, la memoria añade el rasgo de la distancia temporal —que Aristóteles designa con la expresión “con el tiempo” (*Tiempo y narración*, Tomo I, 1998). O sea que la memoria implica un tiempo transcurrido entre lo que se ha experimentado y el recuerdo presente de esa experiencia. Y este rasgo es el que se comunica de la memoria a la historia por medio de la memoria colectiva.

La especificidad de la memoria reside en señalar la distancia temporal de los recuerdos; esta referencia intencional a lo recordado supone que la memoria tiene una pretensión de verdad. En efecto, el hecho de que a veces la memoria nos engañe, presupone que ella busca la verdad; sus errores tienen que ver con la naturaleza de las cosas ausentes y con la distancia temporal que le es inherente. Porque apunta a algo ausente e implica una distancia temporal, la memoria puede engañar.

Ricoeur procura hacer una fenomenología de la memoria basada en una conquista de la distancia temporal. Se refiere a un gradiente de distanciamiento que va desde la memoria/hábito en el que el pasado es inmanente al presente y no se distingue de él, hasta el recuerdo del pasado lejano. Procura contrarrestar tanto el exceso de la memoria que exagera el primer aspecto como el olvido de la misma que exagera el segundo. En esta conquista de la distancia temporal, la experiencia de la pérdida juega un importante papel.

También va a mostrar el papel mediador que puede ejercer el olvido en esta conquista de la distancia temporal. Hay una justa medida en el uso de la memoria y del olvido; y las dos cosas están implicadas en la conquista de una justa distancia respecto del pasado.

Una consecuencia de esta relación, de esta igualdad originaria de la memoria individual y la colectiva, reside en que el olvido y el exceso de memoria las afecta por igual. Hay una vulnerabilidad o fragilidad afectiva de la memoria que se advierte tanto en su ejercicio individual como en el colectivo.

Para examinar tanto el exceso como la falta de memoria en el plano colectivo, Ricoeur transpone a la memoria colectiva categorías que han sido pensadas para la memoria individual.

Por un lado, hay un exceso de memoria, y esta forma exacerbada de memoria colectiva es análoga a la memoria de repetición o compulsión de repetición, que en el caso individual implica la reproducción del hecho olvidado no en la forma de recuerdo sino en la forma de una acción. Hay una tendencia compulsiva del paciente a repetir el traumatismo mediante un pasaje a la acción. Esta repetición compulsiva de una acción es lo contrario del recuerdo, en tanto queda anulada la distancia temporal. El paciente repite en lugar de recordar, sin saber lo que se repite, y por eso la repetición se caracteriza por una ausencia del recuerdo. Y a esto se opone lo que Freud llama trabajo del recuerdo (*Recuerdo, repetición, elaboración*, 1914). El fin del trabajo del recuerdo es establecer una relación productiva con el pasado. La relación con el recuerdo traumático alcanza una relación verídica con el pasado y elimina la compulsión de repetición.

Por otro lado, se presenta la falta de memoria, donde se cultiva la distancia. Esta forma deficitaria de memoria colectiva tiene su analogía en el fenómeno de la melancolía en la memoria individual, en donde una queja dirigida al propio yo enmascara el reproche dirigido al objeto perdido.

En efecto, mientras que el duelo es una reacción ante la pérdida de la persona amada o de alguna abstracción (como la libertad, un ideal, la patria, etc.), la melancolía que ocupa su lugar implica una devaluación, una condena o una acusación dirigida al propio yo en una suerte de regresión narcisística. Mientras que el duelo no lleva a una disminución del sentimiento de sí mismo, la melancolía, por el contrario, se caracteriza por el rebajamiento del propio yo. A esto se opone lo que Freud llama trabajo del duelo (*Duelo y melancolía*). En este caso, el análisis procura que el paciente acepte la desaparición a través de una relación verídica con el pasado.

Ricoeur aplica el análisis freudiano a la memoria colectiva: el trabajo del recuerdo y del duelo del historiador es equiparable al del analista en el nivel individual. En efecto, el historiador debe conquistar la distancia temporal y librarse tanto de la obsesión por el pasado como del olvido del mismo. Se puede hablar de una memoria colectiva herida obligada a re-vincularse con sus objetos de amor perdidos a través del trabajo del recuerdo, con el abandono de la repetición compulsiva, y a través del trabajo del duelo sometiendo a los órdenes de la realidad.

En esta curación de la memoria colectiva, ocupa un papel central la historia como historiografía (pensada la historia como crítica). La historia como relato tiene en la historia colectiva un punto de aplicación; en efecto, los recuerdos colectivos dan un perfil étnico, cultural o religioso a un grupo. La memoria colectiva se presenta como un lugar de humillación y de reivindicación, de culpabilidad y celebración, de execración y veneración; y en esta memoria incide la crítica del historiador, porque la historiografía permite relatar de otra manera, a partir de otro punto de vista, mediante la referencia a documentos. Ricoeur subraya el interés que reviste esta dialéctica entre historiografía y memoria colectiva.

La memoria y sus vicisitudes

La peculiar intencionalidad de la memoria opera sin las cosas, lo cual la asemeja a la imaginación, mientras que el tiempo es lo que la distingue.

No sólo hay una gnoseología de la memoria, sino también una pragmática de la misma que tiene que ver con el uso de la memoria en relación con esa distancia temporal que está contenida en la experiencia de distancia con el tiempo. Y en esta pragmática de la memoria, Ricoeur analiza fenómenos como la memoria impedida, la manipulada y la obligada.

La memoria, entonces, no sólo suscita problemas gnoseológicos sino también comportamientos políticos y morales relativos a su uso, y por eso hay una pragmática de la misma. En este sentido, subraya el interés que reviste la dialéctica entre la memoria colectiva y la historiografía.

La transición entre la memoria colectiva y la historiografía no constituye un salto, porque ambas tienen en común el medio lingüístico del relato.

Ricoeur entiende por relato todo arte de contar que encuentra la estructura lingüística apropiada en los intercambios de la vida cotidiana, en la historia de los historiadores y en las ficciones narrativas.

Los relatos de la memoria compartida, por su parte, no están desprovistos de una preocupación crítica, porque el juego de preguntas y respuestas en el proceso de interlocución introduce un intercambio de relatos y una preocupación por contar de otro modo. Sin embargo, la crítica no se ha convertido aún en una instancia determinada de la comunicación viva de los recuerdos. De ahí que, por otro lado, la transición entre memoria e historiografía implique un corte porque en él debe desplegarse en forma adecuada esa instancia crítica.

La ruptura del relato histórico con el discurso de la memoria tiene lugar en tres niveles: el documental, el explicativo y el interpretativo, con lo cual Ricoeur alude a tres programas distintos que se integran bajo la denominación de historia crítica. El primero de éstos se vincula con un conocimiento dependiente de fuentes, apuntando a una evidencia documental.

El segundo programa se refiere a la explicación de la historia, a la búsqueda de causas o de motivos y razones por los cuales alguien ha hecho algo. La explicación histórica depende de una lógica de lo probable en virtud de que hay muchas maneras de encadenar los hechos y, por lo tanto, es posible dar una explicación como más probable que otra. Se trata de imaginar distintos nexos causales, asignándoles grados de probabilidad a cada uno. Esta asociación con lo probable, refuerza la dimensión crítica de la historia.

En efecto, nos habituamos a una pluralidad de relatos que conciernen a acontecimientos similares. Hay, así, un relatar de otro modo. Y esta confrontación entre modalidades distintas de encadenar los hechos implica no sólo un relatar de otro modo sino un hacerse relatar por otros.

Y el tercer programa crítico se concentra en el fenómeno de la escritura de la historia. La composición de grandes relatos por la historiografía no se restringe a cadenas limitadas de elementos sino que se amplía a grandes unidades, con lo cual se agudiza la ruptura entre historiografía y memoria, y se acentúa la posibilidad crítica de la historiografía.

El historiador pertenece al mundo histórico que investiga porque es uno de los agentes que hace y padece la historia. La ambigüedad del término historia en tanto designa, por un lado, *res gestae* (los hechos), y por otro, el relato sobre los hechos históricos, se justifica por esta distinción. En las ciencias de la naturaleza el observador no pertenece al mismo orden de cosas que aquello que observa, en cambio la forma narrativa de relatar la historia pertenece al mismo orden de realidad que la acción de hacer la historia.

Hay, así, una reconciliación de los dos significados. Narrar críticamente la historia equivale a hacer la historia en el sentido de proyectar un futuro: *faire de l'histoire* es lo mismo que *faire l'histoire*.

Si el historiador es uno de los agentes y pacientes que hace la historia, su relato puede tener poder curativo respecto de las heridas de la memoria histórica, papel que se ejerce en la intersección del espacio de experiencia y el horizonte de espera. Hay una

relación entre la iniciativa de presente y la historiografía.

Esta historia crítica tiene que luchar no sólo contra los prejuicios de la memoria colectiva, sino también en contra de la historia oficial (historia colectiva oficializada). Un cierto estadio de la memoria colectiva es oficializado como memoria ideológica, es decir, una memoria que procura identificar la identidad en ciertas colectividades. Gran parte de la historia del siglo XIX, recuerda Ricoeur, está al servicio de la grandeza nacional, por ejemplo.

Hay una dialéctica entre historia y memoria crítica. Por un lado, la memoria colectiva es un punto de aplicación a la historia crítica pero, por otro, puede contrarrestar la tendencia de la historiografía a oficializar un cierto estado de la memoria. El recurso a la investigación, a la explicación y a la escritura le permite a la historiografía relatar de otro modo y pasar por el relato de los otros. Lo difícil aquí es dejarse relatar por los otros los acontecimientos fundadores de nuestra propia identidad colectiva.

En el nivel de la identidad colectiva, Ricoeur sugiere la necesidad de construir la noción de mito como otro, y a partir de este intercambio de relatos, plantear el problema del buen uso de las tradiciones.

Asimismo, Ricoeur procura desfatalizar el pasado a fin de poner de relieve que los hombres del pasado han sido sujetos de iniciativa en un presente viviente como el nuestro. Es posible concebir los acontecimientos de otro modo, con lo cual se está empleando un recurso terapéutico que puede curar la memoria herida. En efecto, permite una terapia respecto de las patologías en la conciencia histórica.

Estas patologías son inherentes al uso que ciertos pueblos hacen de sus tradiciones y de lo que dicen respecto de los fundadores y de los hombres que participaron. Es posible unir la idea de desfatalización del pasado a la de liberación de una promesa o posibilidad no cumplida. Y esta acción retroactiva de un proyecto de futuro sobre la aprehensión del pasado encuentra un apoyo en el esfuerzo por relatar de otra manera, y desde el punto de vista de otros, los acontecimientos de la experiencia comunitaria.

Por otra parte, Ricoeur establece una distinción entre tradición muerta y tradición viviente. La tradición muerta, como un depósito esclerosado, se asocia con la compulsión de repetición, es decir con esa forma de la memoria traumática de la memoria individual. Se trata, en este caso, de una fijación en las glorias perdidas y en la humillación experimentada en el pasado. Por otro lado, se encuentra la tradición viviente que es capaz de liberar posibilidades y promesas no cumplidas, impedidas o reprimidas, de modo que las posibilidades no realizadas en el pasado abren una capacidad de proyección al futuro; nuestros proyectos obran sobre los recuerdos.

En relación con los intercambios entre memoria e historiografía crítica, Ricoeur considera que la fidelidad a la memoria y la verdad histórica no son virtudes que se diferencian unas de otras, sino que deben ser reformuladas en función de una dialéctica. La historiografía está gobernada por una exigencia de verdad; ésta es excluyente y no es posible ajustarse a ella en virtud de la función crítica. Por su parte, la memoria está regida por la exigencia de fidelidad, la cual es excluyente también y sólo es posible ajustarse a ella si uno se priva de la crítica de la historia. Hay que salvar esta oposición.

Si la memoria está sometida a la crítica de la historia, ésta sólo buscará la fidelidad a través del barniz o la criba de la verdad. La historia crítica debe hacer intervenir su operación crítica en la dialéctica entre espacio de experiencia y horizonte de espera para que su verdad no se separe de la fidelidad a las posibilidades no realizadas o promesas no cumplidas del pasado.

Conclusiones

Hacer la historia, en el sentido de narrar críticamente, equivale a hacer la historia en el sentido de proyectar un futuro. Somos fieles a la memoria en la medida en que a través de la verdad de la historia crítica, descubrimos nuevas posibilidades en el pasado. La memoria tiene su reverso en el olvido. No hay memoria sin olvido porque toda memoria es selectiva. Para evitar la carga de la conciencia histórica, es necesario un olvido de la historia (Nietzsche). Sin embargo, la secuencia memoria/olvido/perdón debe analizarse dentro de la dialéctica más vasta de espacio de experiencia/horizonte de espera/iniciativa de presente. Hay una crítica de la memoria en contraste con el exceso de memoria y la obsesión por el pasado, lo cual exige un trabajo del recuerdo (Freud). Y este uso crítico de la memoria tiene su complemento en un uso liberador del olvido que se contrapone a la falta de memoria u olvido del pasado, y que, a su vez, implica un trabajo de duelo (Freud).

Este uso crítico de la memoria hace frente al exceso de memoria de quien está obsesionado por el recuerdo de las humillaciones padecidas, y también hace frente a la falta de memoria de quien huye de su propio pasado.

De un modo paralelo a la distinción entre memoria/repetición y memoria/reconstrucción o entre tradición muerta/tradición viva, Ricoeur sugiere diferenciar entre un olvido pasivo y un olvido activo, considerando distintos fenómenos bajo cada una de estas nociones. En el extremo del olvido pasivo se halla como forma traumática lo que Freud denominó compulsión de repetición: en lugar de recordar se reacciona con una descarga sustitutiva. El recuerdo cede su lugar a una conducta compulsiva porque no se puede soportar la humillación experimentada por la pérdida de una gran esperanza. Una forma de olvido pasivo es el olvido de huida, en la forma de la oscura voluntad de no saber, de no informarse acerca del mal cometido. Esto es una estrategia de evitación. Ricoeur la asocia con una manipulación de la memoria (historia oficializada). Este olvido de huida es pasivo en tanto déficit de memoria activa, sin embargo, hay en él una ambigüedad porque contiene un lado activo que se manifiesta en la voluntad de no indagar. Por eso entraña el mismo tipo de responsabilidad que la que se imputa en los casos de negligencia u omisión.

En un extremo, entonces, se encuentra ese olvido selectivo que es inherente a la memoria y a la historia. Franqueamos el lugar del olvido activo a través de este otro olvido selectivo que es una condición de la memoria, en tanto ésta implica un relato, y todo relato incluye momentos excluyendo otros. En consecuencia, el olvido selectivo es una condición expresa del trabajo del recuerdo en la medida en que éste pasa por las operaciones configurantes del relato. Este olvido permite narrar de otro modo a través de otra selección, o sea, narrar a través de otro.

Ricoeur aclara que el olvido selectivo se aleja del olvido de huida en tanto es un criterio metodológico para construir una historia inteligible que amplía el ángulo de nuestra visión. Por el contrario, se acerca al olvido de huida cuando es atravesado por la historia oficial en tanto historia de los vencedores y con el olvido de las víctimas.

Finalmente, en el otro extremo del olvido activo, se halla el perdón. Este no es un olvido de los hechos sino de la deuda, ya que no borra la memoria sino que elimina la deuda. No se puede cambiar el pasado. Los hechos del pasado son irrevocables: no se puede no hacer lo que se ha hecho. Es necesario, asimismo, recordar los hechos para entrar en esta terapia de la memoria.

El perdón, por un lado, implica un trabajo del recuerdo, en la medida en que se trata de un olvido activo y porque sólo se puede perdonar lo que no se ha olvidado. Y,

por otro, implica un trabajo de duelo que permite desprenderse por grados de los objetos de amor perdidos.

Aunque no se pueden borrar los hechos del pasado, se puede re-interpretar el sentido de los mismos, porque éste no está fijado de una vez para siempre. Así, podemos cambiar la carga moral del pasado, o sea, la deuda que pesa sobre el presente. La deuda es una carga que el pasado hace pesar sobre el presente. Y esta carga es la que el perdón aligera o alivia.

No obstante, primariamente, pesa la carga y lo hace sobre el futuro como un deber de memoria, en el sentido de la obligación de recordar. Ricoeur habla, en este punto, de memoria obligada, expresando algunas reservas respecto de la noción de deber de memoria, ya que la memoria obligada no se asocia con un imperativo o mandato sino más bien con una exhortación.

Ricoeur distingue la deuda —la carga— de la huella del pasado. La deuda nos obliga y por eso enlaza el futuro con el pasado, por el contrario, la huella no obliga a recordar como una carga, ya que significa y no nos obliga. Se trata de una pura remisión al pasado que tiene que ser recordada.

Cuando queda descargada del peso de la deuda a través del perdón, la memoria queda liberada para grandes proyectos, es decir, para un futuro distinto del que la deuda impone. El perdón es una suerte de curación de la memoria en tanto acabamiento de su duelo. Y este valor curativo se extiende tanto a la víctima como al culpable porque permite reconstruir a la manera de una cura analítica una memoria inteligible y aceptable. Esto significa que la deuda no se ajusta a la idea de carga. Esta carga puede ser aligerada por medio de una acción retroactiva de la proyección de un futuro sobre la interpretación del pasado.

Referencias bibliográficas

Ricoeur, Paul, (2004) *La memoria, la historia, el olvido*, trad. de Agustín Neira, Buenos Aires: FCE
(1998) *Tiempo y narración*, Tomo I, trad. de Agustín Neira, México: Siglo Veintiuno Editores.