

LA DIALÉCTICA MEMORIA-OLVIDO Y LA CONSTITUCIÓN DE LA IDENTIDAD EN  
PAUL RICOEUR

Trabajo para optar al título de  
Licenciado en Filosofía

Monografía

Presentado por  
Lina Fernanda Villamil Ospitia  
Cód.: 2011232037

Director  
Fredy Hernán Prieto Galindo

Universidad Pedagógica Nacional  
Facultad de Humanidades  
Departamento de Ciencia Sociales  
Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2017

**Resumen:** El presente trabajo tiene como propósito proponer que la *memoria y olvido* desarrollan una relación dialéctica, que participa de la construcción de la identidad del *sí mismo*, a partir de la teoría narrativa de Paul Ricoeur. Para mostrar esta tesis se recurre a las obras *Sí mismo como otro* (1996), *La memoria, la historia y el olvido* (2000) y *Caminos del reconocimiento* (2006). Desde ellas se tematizan principalmente el carácter y la promesa como paradigmas de la identidad, en los cuales el olvido es visto como una capacidad, a su vez, como un elemento activo y autónomo que se aproxima a la ipseidad. No obstante, no se menosprecia el importante papel de la memoria en la constitución de la identidad, antes bien, el olvido se establecerá en un movimiento dialéctico con esta de modo que se pueda evidenciar que ambas son igual de importantes para la constitución de la identidad del *sí mismo*.

Para efectos de una mayor comprensión, se hace especial énfasis en la construcción del carácter y el papel que juega el olvido en la constitución de la identidad, más exactamente el olvido de reserva, el cual media en el cambio de unas disposiciones a otras permitiendo que el *sí* sea capaz de elegir qué experiencias aportan para la construcción de su identidad. Este análisis está apoyado por el papel de la promesa, en tanto que esta representa un compromiso del *sí mismo* a futuro, un mantenimiento de la palabra; en pocas palabras, una responsabilidad con del *sí* consigo mismo y con el *otro*. En síntesis, esta monografía reivindica el papel del olvido, dejando de lado la visión exclusiva de este como una amenaza.

A partir de las obras *Sí mismo como otro* (1996) y *Caminos del reconocimiento* (2006) se explora principalmente la noción de identidad narrativa propuesta por Paul Ricoeur, asimismo se muestran las diversas capacidades que tiene el *sí mismo*, para, a partir de ahí, exponer el olvido como una capacidad en donde confluyen principalmente el poder decir, hacer y contarse. Por otro lado, *La memoria, la historia y el olvido* (2000), guía el análisis respecto a la memoria mostrando su lado pasivo (mneme) y su lado activo (anamnesis); de igual modo es la base para la comprensión del olvido.


**Palabras clave:** Memoria, olvido, identidad, carácter, promesa.

**Abstract** The purpose of this study is to propose a dialect between memory and oblivion in order to the construct the identity of itself, based on the narrative theory of Paul Ricoeur. To this purpose, the works *Soi meme comme un autre* (1996), *Memory, History, Forgetting* (2000) and *Parcours de la reconnaissance* (2006) will be used. From these works, character and promise will be mainly thematized as paradigms of identity, in which the oblivion will be seen as a capacity, consequently as an active and autonomous element that approaches selfhood. However, the crucial role of memory in the construction of identity will be underestimated, rather the oblivion will be established in a dialectic movement, to evidence that both are important for the construction of identity on itself.

For purposes of a greater understanding, special emphasis will be placed on the construction of the character and the role that oblivion plays, more precisely the forgetting of reserve, which will mediate in the change of some provisions to others allowing itself to be able to choose what experiences they contribute to the construction of their identity. This analysis will be supported by the role of the promise, in that it represents a commitment of itself to the future, a maintenance of the word, in a few words, a responsibility with the self with itself and with the other. In short, this monograph claims the role of forgetting, leaving aside the vision of this as a threat.

From the works *Soi meme comme un autre* (1996) and *Parcours de la reconnaissance* (2006) the notion of narrative identity proposed by Paul Ricoeur is mainly explored, as well as the diverse capacities that the self has, in order to, from there, expose oblivion as a capacity where the power to say, do and count can converge. On the other hand, *Memory, History, Forgetting* (2000), guides the analysis regarding memory by showing its passive side (mneme) and its active side (anamnesis); similarly, it is the basis for the understanding of oblivion.

**Keywords:** Memory, oblivion, identity, character, promise

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Educación de calidad</small>	<i>FORMATO</i>	
	<i>RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE</i>	
<b>Código: FOR020GIB</b>	<b>Versión: 01</b>	
<b>Fecha de Aprobación: 10-10-2012</b>	<b>Página 4 de 73</b>	

<b>1. Información General</b>	
<b>Tipo de documento</b>	Trabajo de grado
<b>Acceso al documento</b>	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
<b>Título del documento</b>	La dialéctica memoria-olvido y la constitución de la identidad en Paul Ricoeur
<b>Autor(es)</b>	Villamil Ospitia, Lina Fernanda
<b>Director</b>	Prieto Galindo, Fredy Hernán
<b>Publicación</b>	Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional, 2017. 69 p.
<b>Unidad Patrocinante</b>	Universidad Pedagógica Nacional
<b>Palabras Claves</b>	Memoria; olvido; identidad; carácter; promesa; Paul Ricoeur.

<b>2. Descripción</b>
<p>Trabajo de grado que propone que la <i>memoria</i> y el <i>olvido</i> desarrollan una relación dialéctica que participa de la construcción de la identidad del <i>sí mismo</i>, esto a partir de la teoría narrativa de Paul Ricoeur. Se hace especial énfasis en la construcción del carácter y el papel que juega el <i>olvido de reserva</i> en la constitución de la identidad, el cual media en el cambio de unas disposiciones a otras permitiendo que el <i>sí</i> sea capaz de elegir qué experiencias aportan para la construcción de su identidad. Este análisis está apoyado por el papel de la promesa, en tanto que esta representa un compromiso del <i>sí mismo</i> a futuro, una responsabilidad con del <i>sí</i> consigo mismo y con el <i>otro</i>. En síntesis, este trabajo reivindica el papel del <i>olvido de reserva</i>, considerándolo como una modalidad de la identidad <i>ipse</i>, al igual que la promesa, dado su carácter de compromiso en tanto hace posible olvidar los agobios del pasado; estableciendo compromisos a futuro consigo mismo y con los <i>otros</i>, sin el agobio del pasado, y más exactamente de las heridas de la memoria.</p>

### 3. Fuentes

Borges, Jorge Luis. *Ficciones*. Ediciones La Cueva. Buenos Aires, 1944.

Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 2006.

Ricoeur, P. *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2000.

Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores. España, 1996.

Ricoeur, P. *Volverse capaz, ser reconocido*. 2005

Ricoeur, P. *Lo voluntario y lo involuntario*. Editorial DOCENCIA. Buenos Aires, 1986.

Rieff, D. *Contra la memoria*. Random House Mondadori, S.A. Barcelona, 2012.

Weinrich, H. *Arte y crítica del olvido*. España: Biblioteca de ensayo Siruela, 1999.

### 4. Contenidos

En el primer apartado titulado *Identidad narrativa* se hace la introducción a la problemática de la identidad, partiendo de la crítica ricoeuriana a la teoría de identidad personal desarrolladas en la filosofía moderna (Locke y el empirismo inglés). Asimismo se da lugar a la reflexión de Ricoeur en torno a las nociones de *mismidad* e *ipseidad*, fundamentales para la comprensión general de la identidad narrativa. A continuación se da paso a los dos modelos descriptivos y emblemáticos de permanencia en el tiempo: el *carácter* y la *palabra dada* (promesa). Y, finalmente se presenta un panorama general de la *identidad narrativa*.

En el segundo apartado el cual se denomina *Memoria, rememoración, olvido*, se exponen las principales posturas de Paul Ricoeur con respecto a las capacidades de la promesa, la memoria y el olvido. En primer lugar se retoma la cuestión de la promesa desde la perspectiva presentada en la obra *Caminos del reconocimiento* (2006), al mismo tiempo se da paso a las consideraciones concernientes a las capacidades (poder decir, poder hacer y poder contar y contarse) del *sí mismo*, en donde aparece en escena la *memoria*. Seguido de esto, se tematizan los conceptos de *memoria* y *olvido*, problematizando el estatuto del *olvido* como la amenaza de la memoria por excelencia.

Finalmente, en el último apartado titulado *Dialéctica memoria-olvido e identidad* se desarrolla la propuesta principal la cual tiene que ver con la relación dialéctica entre *memoria* y *olvido*. En primer lugar se recapitula la cuestión del olvido por supresión de huellas, mostrando brevemente los rasgos más característicos que éste posee; posteriormente se examina el *olvido de reserva*. Consiguientemente se hace un paralelo del olvido, el carácter y la promesa, con las dialécticas *idem-ipse* y memoria-olvido, para finalmente concluir con la propuesta principal. Allí se resalta el *olvido de reserva* y su relación con la promesa respecto al compromiso que el *sí mismo* puede hacer a futuro, tanto consigo mismo como con los otros. Se sostiene que este trabajo no tiene como finalidad decir que la identidad se construye exclusivamente desde el olvido, antes bien, se constituye en una relación dialéctica entre *memoria* y *olvido* donde se encuentran aspectos que se deben, se pueden o simplemente se olvidan.

## 5. Metodología

No aplica.

## 6. Conclusiones

La posibilidad de que el *sí mismo* pueda proyectarse se da gracias a las capacidades que tiene (decir, hacer, contarse), desde las cuales se permite hacer compromisos en el tiempo futuro (prometer); y también volver sobre su propio pasado (rememorar). Estas dos últimas capacidades (recordar y prometer) constituyen de manera importante el movimiento de la mismidad en tanto permanencia y de la ipseidad como mantenimiento de sí en el tiempo, es decir, se articulan los elementos que advienen con los que se pueden construir conscientemente, como parte de la identidad. Empero, se advierte dentro de la memoria un elemento crucial sin el cual esta no podría ser comprendida, este es, el *olvido*. Este, pese a que en un principio sea representado como una amenaza, tiene una relevancia tan importante como el que tiene la memoria en la constitución de la identidad del *sí mismo*. Esto se hace evidente en la autonomía y en el carácter activo que se rastrea en él.

Esta importancia posibilita establecer una dialéctica entre memoria y olvido, de modo que la configuración narrativa se vitalice, es decir que la identidad se construya consciente y activamente;

a su vez, permite que el *sí* pueda narrarse de otros modos distintos, reconciliándose con el peso que acarrea el pasado, ante todo, un pasado trágico. La dialéctica entre memoria-olvido, también permite darle vitalidad al pasado, pensado esto en términos de un *olvido de reserva*, de tal manera que dicha vitalidad permita que se apropie el pasado, en los casos necesarios y que pueda ser sustento para una nueva vida. Este *olvido de reserva*, junto a la promesa, es considerado como una modalidad de la identidad *ipse* dado su carácter de compromiso, es decir, en tanto es admisible olvidar los agobios del pasado, se puede establecer compromisos a futuro consigo mismo y con los *otros*, sin el peso del pasado.

Del mismo modo, se avala el hecho de que entre las capacidades del *sí* que van del habla a la acción, está la de juzgar lo que se considera digno de ser recordado e incluso, olvidado. En ello radica el «trabajo de olvido», el cual es un trabajo activo, consciente y necesario para la identidad. De esta manera pese a que el olvido represente una vulnerabilidad de la condición humana, también es un antídoto, un descanso frente al peso del pasado. En pocas palabras el olvido es el que ayuda a forjar la senda que representa el futuro; a su vez, se necesita olvidar para no sepultar el presente, se olvida para continuar y para darse cuenta de que es posible redimirse del dolor y de todo aquello que representa una traba para la construcción de *sí mismo*.

<b>Elaborado por:</b>	Villamil Ospitia, Lina Fernanda
<b>Revisado por:</b>	Prieto Galindo, Fredy Hernán

<b>Fecha de elaboración del Resumen:</b>	15	02	2018
--	----	----	------

## Tabla de contenido

Introducción.....	5
Capítulo I: Identidad narrativa.....	7
a) Idem e Ipse.....	7
b) El carácter y la promesa.....	14
c) Identidad narrativa.....	21
Capítulo II: Memoria, rememoración, olvido.....	25
a) Fenomenología del hombre capaz.....	25
b) Mneme y anamnesis.....	37
c) Problemática general de la memoria.....	42
Capítulo III: Dialéctica memoria-olvido e identidad.....	45
a) El olvido.....	45
b) Carácter, promesa y olvido.....	51
c) Dialéctica <i>idem-ipse</i> y dialéctica <i>memoria-olvido</i> .....	62
Conclusiones.....	67
Referencias.....	69



## Introducción

“Si pudiera comerme la lengua,  
si pudiera ahogar en un agua negra  
mi memoria soleada”.

Alejandra Pizarnik

La perspectiva filosófica de Paul Ricoeur respecto al olvido arroja una visión que, aunque en principio sea negativa para luego pensarse en conciliación con la memoria, no deja de ostentarse como un elemento perjudicial para el ejercicio de rememoración, incluso, para la identidad como tal. No obstante, hay que recalcar el hecho de que si no existiera el olvido, el exceso de memoria traería muchos problemas para la identidad de los individuos, como por ejemplo el impedimento de pensar el futuro por pensar solamente en el pasado; de ahí que sea necesario pensar que el olvido más allá de permitir la comprensión de la memoria, es necesario para la constitución de la identidad, pues el individuo necesita curarse de las heridas del pasado. De este modo se hace la apertura a la posibilidad de equiparar al olvido frente a la memoria en relación a su importancia dentro de la constitución de la identidad.

Así, el presente trabajo monográfico tiene como finalidad principal proponer una dialéctica entre la *memoria* y el *olvido* como capacidades que hacen posible la constitución de la identidad del *sí mismo*. Para tales efectos, el presente estudio se apoyará en las reflexiones realizadas por el pensador Paul Ricoeur presentadas en sus obras: *Sí mismo como otro* (1996), *La memoria, la historia, el olvido* (2000), y *Caminos del reconocimiento* (2006), en torno a la identidad, la memoria y el olvido.

La estructura de la monografía será la siguiente: En el primer apartado se hará la introducción a la problemática de la identidad, partiendo de la crítica ricoeuriana a la teoría de identidad personal desarrolladas en la filosofía moderna (Locke y el empirismo inglés). Asimismo se dará lugar a la reflexión de Ricoeur en torno a las nociones de *mismidad* e *ipseidad*, fundamentales para la comprensión general de la identidad narrativa. A continuación se dará paso a los dos modelos descriptivos y emblemáticos de permanencia en el tiempo: el *carácter* y la *palabra dada* (promesa). Y, finalmente se presentará un panorama general de la *identidad narrativa*.

En el segundo apartado se desarrollarán las principales posturas de Paul Ricoeur con respecto a las capacidades de la promesa, la memoria y el olvido. En primer lugar se retomará la cuestión de la promesa desde la perspectiva presentada en la obra *Caminos del reconocimiento*, al mismo tiempo se dará paso a las consideraciones concernientes a las capacidades (poder decir, poder hacer y poder contar y contarse) del *sí mismo*, en donde aparecerá en escena la *memoria*. Seguido de esto, se tematizarán los conceptos de *memoria* y *olvido*, problematizando el estatuto del *olvido* como la amenaza de la memoria por excelencia.

Finalmente, en el último apartado se desarrollará la propuesta principal, la cual tiene que ver con la relación dialéctica entre *memoria* y *olvido*. En primer lugar se va a recapitular la cuestión del olvido por supresión de huellas, mostrando brevemente los rasgos más característicos que éste posee; y posteriormente se examinará el *olvido de reserva*. Consiguientemente se hará un paralelo del olvido, el carácter y la promesa, con las dialécticas *idem-ipse* y memoria-olvido, para finalmente concluir con la propuesta principal. Allí se resaltará el *olvido de reserva* y su relación con la promesa respecto al compromiso que el *sí mismo* puede hacer a futuro, tanto consigo mismo como con los otros. Se sostiene que este trabajo no tiene como finalidad decir que la identidad se construye exclusivamente desde el olvido, antes bien, se constituye en una relación dialéctica entre *memoria* y *olvido* donde se encuentran aspectos que se deben, se pueden o simplemente se olvidan.

## CAPÍTULO I

### *Identidad narrativa*

Paul Ricoeur en las obras *Sí mismo como otro* y *Caminos del reconocimiento* expone una estrecha relación entre las capacidades del sí mismo, el compromiso con su acción y la identidad narrativa. Allí el autor presenta su más importante aporte al estudio de la identidad, esto es, la comprensión narrativa. Esta revela la dialéctica de la *mismidad* y de la *ipseidad*, la cual Ricoeur empieza a desarrollar desde la distinción entre identidad personal e identidad narrativa. Ahora bien, el orden que guiará el desarrollo de las temáticas precedentes partirá de la distinción entre *ídem* e *ipse* en la problemática de la identidad personal; continuará con la reflexión sobre el carácter y la promesa; y, finalizará con una exposición sobre los aspectos generales de la identidad narrativa.

#### *a. Idem e ipse*

Ricoeur comienza su reflexión sobre la identidad personal estableciendo la relación que hay entre la acción y su agente, o bien, con la pregunta por el *¿quién?* que realiza la acción. Él parte de este análisis para desarrollar su teoría de la identidad narrativa basándose en los análisis de la teoría de la acción, pues esta era representada como una disciplina autónoma "(...) debido a los rasgos propios del actuar humano y de la originalidad del nexo entre el actuar y su agente." (Ricoeur, 1996, p. 106). Desde esta perspectiva el *¿quién?* está determinado por aquellos rasgos que permiten identificar a una persona como la misma de acuerdo a su actuar; sin embargo, esto no implica necesariamente una dimensión temporal en la identificación de dichos rasgos. Antes bien, la pretensión inicial que se descubre allí es el interés de transformar la pregunta por el *¿qué?* de la acción, por su objeto, a un preguntarse por el *¿quién?* que realiza la acción y cómo su actuar influye en su identificación particular.

Al mismo tiempo, este cambio del *¿qué?* al *¿quién?* estará guiado por la investigación de la polaridad y la dialéctica entre la identidad *ídem* y la identidad *ipse*. Tal dialéctica podría representarse de manera general como aquella relación entre los rasgos que identifican a un sujeto como lo que es, caracteres que muchas veces se van transformando, pero que a lo largo del tiempo

representan signos distintivos que permiten identificar a un individuo como el mismo. Para desarrollar esta investigación, el autor partirá del horizonte trazado por el pensamiento moderno respecto a la identidad personal.

El panorama que ofrece la filosofía moderna acerca de la identidad personal desde John Locke y el empirismo inglés formulan explícitamente las dos valencias de identidad *ídem e ipse*, las cuales son analizadas de manera separada, una por el empirismo y otra por el racionalismo. Éstas luego serán retomadas desde una dialéctica por Ricoeur, para desarrollar su teoría de la identidad que luego complementará desde la teoría narrativa. Pese a que Locke en su *Ensayo sobre el entendimiento humano* tuvo en consideración ambos modos de identidad, el análisis detallado de Ricoeur revela inconsistencias argumentativas en las que escapa la dialéctica entre mismidad e ipseidad. Esto es, hay una suerte de sustitución de la mismidad por parte de la ipseidad dado que la mismidad opera en virtud de la comparación y la organización, representa aquello que prevalece y se identifica con criterios corporales. Mientras que la ipseidad comprende la forma en la que una persona se designa a sí misma como la misma, y manifiesta un acto de *reflexión* instantánea,<sup>1</sup> la cual abre la posibilidad en la que su durabilidad pueda ser extendida temporalmente.

Ahora bien, de vuelta a la consideración de la identidad personal en Locke, éste "(...) asigna a la *reflexión* instantánea la «mismidad consigo misma»" (Ricoeur, 1996, p. 121); en otras palabras, lo que va a prevalecer en la reflexión de la identidad es la mismidad, la cual se representa en la organización y en los caracteres que perduran, lo que no supondría ningún sustancialismo. Por ejemplo: cuando a una bicicleta se le cambian algunas de sus partes, ésta permanece como la *misma*, el cambio no altera su identidad, que en este caso es mismidad. Ahora bien, "Queda sólo por extender el privilegio de la reflexión del instante a la duración (...)"(Ricoeur, 1996, p. 121), es decir, se propone extender la reflexión en el tiempo, que se mantenga en él y que deje de ser un mero instante, una inmediatez. Para ello, se sugiere tomar la memoria como expansión retrospectiva de la reflexión que se puede extender ampliamente hacia el pasado. Para Locke,

---

<sup>1</sup> Es importante añadir que para Locke hay una diferenciación entre seres humanos y personas, en donde los primeros se comprenden como un tipo de organismo particular y organizado, mientras que las segundas son definidas sujetos reflexivos conscientes, se hace necesaria esta aclaración en la medida que la pretensión de Ricoeur será reconciliar el criterio psicológico con el criterio corporal, de manera que haya a su vez una reconciliación entre mismidad e ipseidad.

gracias a la memoria es que se puede decir que la mismidad se extiende a través del tiempo; sin embargo, en esta sucesión donde aparece la memoria se señala silenciosamente un cambio conceptual en el que “(...) la ipseidad sustituía silenciosamente a la mismidad (...)” (Ricoeur, 1996, p. 122), precisamente porque a la mismidad se le otorgaba “silenciosamente” el papel que cumplía la ipseidad.

La posibilidad de extender la reflexión instantánea a términos de duración, abre paso a la articulación entre *identidad* y *temporalidad*, cuestión fundamental para comprender la propuesta narrativa de Paul Ricoeur. En relación a esto se encuentra que para Ricoeur la *ipseidad* y la *mismidad* son dos formas de comprender la identidad, las cuales, a su vez, denotan una permanencia en el tiempo. De manera que la pretensión del pensador es hacer una reconciliación de estas nociones de la identidad para dar solución a las paradojas e inconsistencias argumentativas que suscitaron en las reflexiones de la identidad personal en la modernidad. Ahora bien, la primera dimensión de permanencia en el tiempo es comprendida como mismidad o, identidad *ídem*, y esta evoca aquellos aspectos que permanecen en el tiempo y permiten re-identificar una cosa como la misma cosa dos veces; mientras que la ipseidad o, identidad *ipse*, representa los aspectos que se mantienen en el tiempo, es decir, dependen del sujeto.

El sentido de la identidad *ídem* está relacionado con la identidad de una cosa consigo misma, y su otro, el distinto, lo diferente, se presenta como su contrario. La semejanza con lo otro muestra la relación de oposición, por lo cual lo distinto se identifica como aquello que permite comprender la mismidad como lo que permanece siendo lo mismo. Esta noción de mismidad es la que se ha mantenido en las teorías analíticas de la identidad personal<sup>2</sup> y se caracteriza por ser un concepto de relación y una relación de relaciones; de este modo es posible hablar de *identidad numérica* y de *identidad cualitativa*. Al primer componente de la noción de identidad *ídem*, denominado *identidad numérica*, se le relaciona con el proceso de identificación, entendido esto en el sentido

---

<sup>2</sup> Para una mayor comprensión de este punto, se permite hacer referencia a la serie de ejemplos dados por Locke en donde el elemento común es la permanencia de la organización, es decir, lo que prevalece allí es la mismidad: “—el navío, del que se han cambiado todas las piezas; la encina, de la que contemplamos el crecimiento de bellota a árbol; el animal e incluso el hombre cuyo desarrollo seguimos desde el nacimiento a la muerte—” (Ricoeur, 1996, p. 121), a saber, pese a que en el navío todas sus partes sean suplantadas, el mantenimiento de la organización de las piezas pese a ser cambiadas es lo que denota que éste sea el mismo, al igual que con el desarrollo de un animal o un ser humano, pese a que sus rasgos, sus caracteres cambien a lo largo del tiempo, son los mismos, se mantienen estructuralmente y se diferencian de los de los demás seres semejantes o no a ellos.

de *re-identificación* de una cosa como la misma dos o más veces. Por ejemplo: si tengo un perro que juega con una pelota en la sala de mi casa, y si este se traslada constantemente del patio a la sala seguirá siendo el mismo y único perro que jugaba con la pelota, pese a que haya entrado y salido continuamente. Aplicado este ejemplo a una persona, se podría decir que, aunque a una persona le hayan pasado diversos hechos relevantes en su vida, como accidentes o haya padecido alguna enfermedad, seguirá siendo numéricamente la misma persona, un mismo individuo.

Ahora bien, a la *identidad cualitativa* le corresponde el ejercicio de sustitución sin que haya una pérdida de significado; asimismo hace referencia a lo que Ricoeur llamará *semejanza extrema*, la cual alude a la posibilidad de intercambiar dos elementos por su excesivo parecido sin que se afecte la identidad de los mismos. En palabras del autor: “(...) decimos de X y de Y que llevan el mismo traje, es decir, atuendos tan similares que resulta indiferente intercambiarlos; a este segundo componente corresponde la operación de sustitución sin pérdida semántica, *salva veritate*.” (Ricoeur, 1996, p. 110). Esto es, ambos trajes poseen las mismas características, son tan semejantes que no habría mayor importancia en intercambiarlos o sustituirlos mutuamente porque finalmente ambos cumplen la misma función, ambos son idénticos, de ahí que se diga que no hay una pérdida semántica<sup>3</sup>.

Ricoeur plantea un tercer componente de la mismidad denominado *continuidad ininterrumpida*, la cual se comprende como la permanencia del sujeto en términos que, de algún modo, podrían entenderse como esenciales; es decir, hay elementos en la organización del ser humano que permanecen a lo largo del tiempo pese a los múltiples accidentes que sufre. Esto supone que existe un criterio de identidad que “(...) prevalece en todos los casos en que el crecimiento, el envejecimiento, actúan como factores de desemejanza y, por implicación, de diversidad numérica (...)” (Ricoeur, 1996, p. 111). En otras palabras, la *continuidad ininterrumpida* es un criterio que responde a la fragilidad de la similitud en un caso de gran distancia en el tiempo. De este modo la similitud se extiende temporalmente de manera que allí sea posible comprender que un individuo

---

<sup>3</sup> Con respecto a estos componentes de la identidad cabe decir, de manera arriesgada, que hay una suerte de relación entre la *identidad cualitativa* y la *ipseidad* debido a su carácter de sustitución, de cambio, con una permanencia; y entre la *identidad numérica* y la *mismidad* en tanto representa en estricto sentido la re-identificación de una misma cosa.

es el mismo desde que nace hasta que muere, es el mismo que una vez fue niño y que ahora es anciano pese a los cambios accidentales que haya sufrido en el tiempo.

En resumen, se afirma que el principal aporte de la *continuidad ininterrumpida* tiene que ver con su función como criterio sustitutivo de la similitud, en tanto los factores de semejanza y desemejanza en la identidad se marcan a lo largo del tiempo, no simplemente en un fragmento corto de la temporalidad. Es decir, lo que aquí permanece es una organización, la idea de una estructura, como por ejemplo: el código genético. En palabras del autor: “(...) la demostración descansa en la seriación ordenada de cambios débiles que, tomados de uno en uno, amenazan la semejanza sin destruirla.” (Ricoeur, 1996, p. 111). Por ejemplo, si se observa y retrata el crecimiento y desarrollo de un hombre en la sucesión de sus edades, es posible apreciar ciertos rasgos o aspectos que se mantienen en dicha sucesión, ya sea el color de sus ojos o incluso la permanencia de su carácter fuerte, pese a eventualidades que pongan en riesgo la continuidad de dichos caracteres. Como se puede apreciar, el tiempo resalta como el elemento que marca la desemejanza, la separación, la diferencia y el que se comprende como el gran distorsionador de la identidad. Todo el problema de la identidad *idem* va a girar alrededor de estos términos, esto es, de aquellos elementos invariables relacionales, para así darle fuerza a la noción de *permanencia en el tiempo*.

Por otra parte, se encuentra la segunda dimensión de permanencia en el tiempo: la identidad *ipse*. Ésta representa las diferentes variaciones que se tejen en el «*sí mismo*». Para Ricoeur con la ipseidad “La primera intención es señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto (...)” (Ricoeur, 1996, p. XI), expresando así la transición de la gramática de la primera persona en singular «Yo pienso», «Yo soy», a la gramática reflexiva «*Sí mismo*». Con este cambio gramatical el autor busca aclarar el sentido fundamental de su propuesta respecto a la identidad. De este modo establece que “El «*sí*» se define, en principio, como pronombre *reflexivo*.” (Ricoeur, 1996, p. XI). Dicho pronombre es relacionado con el «se», esto permite que el «*sí*» se acerque a una amplitud en la temporalidad, es un designarse en el tiempo en la amplia extensión de éste<sup>4</sup>. De este modo se abandona el solipsismo impreso en la gramática del *yo*, y el *sí* se convierte

---

<sup>4</sup> Esta relación es entendida desde el uso del pronombre reflexivo «se», en tanto verbo pronominal no tiene objeto y acentúa la acción e indica que ésta (la acción) afecta directamente al sujeto. Al relacionarla con el pronombre personal

en pronombre reflexivo de todas las personas gramaticales, haciendo así alusión no sólo al yo, sino a un tú, a un ellos, a un nosotros, etc. Una segunda intención es disgregar las dos significaciones más relevantes estudiadas por Ricoeur, estas son: *idem* e *ipse*, y su relación con lo *idéntico*; es justamente en esta noción donde se logra fundar el principal carácter de la *ipseidad* en correspondencia con la temporalidad. Como se ha mencionado, la identidad *idem* constituye el grado más elevado de *permanencia en el tiempo* de significaciones de la identidad, esto, dado que se opone a lo variable, a la diferencia, a lo cambiante; mientras que “nuestra tesis constante será que la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad” (Ricoeur, 1996, p. XIII). Hay que tener en cuenta ante esto que la pretensión central de la *ipseidad* no aboga una pretendida oposición frente a la mismidad, en donde se representa lo variable a diferencia de ésta (la mismidad); antes bien, la identidad *ipse* abrirá el camino al desarrollo de paradigmas de permanencia en el tiempo tales como la *promesa*.

La intención con esta conceptualización del *idem* y del *ipse* es comprender que estos modos de identidad no están en contraposición, pese a que la mismidad abogue por la permanencia en el tiempo de elementos en la organización del *sí* que son fundados en la relación y comparación consigo mismo; mientras que la ipseidad se relaciona con la diferencia. En otras palabras, el cambio a la gramática reflexiva fundada en el *sí* sugiere una reflexión pronominal en donde es posible designarse, en donde lo que permanece no está vinculado a una suerte de rasgos inmutables que el *sí* no puede determinar; antes bien, la *ipseidad* hace la apertura a las posibilidades en las que el «*Sí mismo*» puede construir los diferentes caracteres de su identidad en el tiempo, y, asimismo, mantenerlos. De este modo se llega a la comprensión de que entre el *idem* y el *ipse* se constituye una dialéctica, entendido esto en el recubrimiento mutuo que se advierte entre en el pronombre reflexivo «*sí*» y la expresión «*mismo*», los cuales conjuntamente marcan una identidad, de ahí que se haga la designación «*Sí mismo*». Ésta marca el lugar en donde se da el constante movimiento entre la mismidad y la diferencia, entre lo que adviene y lo que se proyecta. Así, se observa que dentro de la ipseidad se descubre la capacidad en el «*Sí mismo*» para auto-designarse a *sí*, valga la redundancia. Igualmente, en tanto ésta (la ipseidad) implica una alteridad, hace referencia no sólo a las variaciones del *sí mismo* en la invocación de la mismidad, de lo idéntico

---

tónico «*sí*», se posibilita el uso de dicho pronombre como pronombre reflexivo de todas las personas gramaticales para dar paso a expresiones como *mantenerse a sí*.



en su identidad, antes bien, se marca la diferencia con el «otro» *sí*; esto es, está implicada no sólo la primera persona, sino que también es imprescindible la tercera persona. En palabras del autor:

*Sí mismo como otro* sugiere en principio que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar una sin la otra (...). Al “como”, quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación – *sí mismo* semejante a otro – sino de una implicación: *sí mismo* en cuanto otro (Ricoeur, 1996, p. XIV).

De este modo se comprende que la alteridad es parte constitutiva de la *ipseidad*, en la cual se mantiene una relación dialéctica entre el *sí* y el *otro*. En resumen, se afirma que dicha dialéctica implica una superación del solipsismo encontrado en el pensamiento cartesiano, ya que el dirigirme hacia mí mismo está mediado por mi dirigirme hacia el otro, en el sentido pronominal que se ha sugerido en el cambio a pronombre reflexivo «*sí*»; esto es, me sitúo a mí mismo en el plano de la otredad, y a partir de este puedo llegar a mí mismo. Así pues, se entiende que la *auto-designación* permite comprender el modo en el que la *ipseidad* se funda en la otredad, al igual que la singularidad y la *permanencia del sí* en el tiempo.

Lo que arroja este análisis acerca del «*Sí mismo*» es que las nociones «*ídem*» e «*ipse*» no se contraponen sino que se apoyan en una dialéctica en la cual participan aportando modalidades propias de la identidad que se mantienen en el tiempo. Asimismo contribuyen al *mantenimiento de sí*, siendo una el lugar en donde predomina la semejanza y la otra donde se consagra la diferencia. Del mismo modo, esta aparente distinción entre estos modos de identidad permite hacer el paso de la pregunta por el ¿qué soy? a la pregunta por el ¿quién soy?, la cual está apoyada en el pronombre reflexivo *sí*. Esto en la medida de que el *sí mismo* no puede quedar agotado en un solipsismo, volcado hacia sí mismo, antes bien, la pregunta por el quién entraña un carácter más cualitativo y trascendente del *sí mismo*, el cual aboga por un reconocimiento de *sí* y un reconocimiento de *lo otro*. En otras palabras, con la pregunta ¿quién? se introducen “(...) todas las aserciones relativas a la problemática del sí, dando así igual extensión a la pregunta ¿quién? y a la respuesta-*sí*.” (Ricoeur, 1996, p. XXIX).

Ahora bien, luego de hacer este análisis de la ipseidad y la mismidad, Ricoeur se detendrá en la cuestión que regirá el examen sobre la identidad personal, a saber: si a la *ipseidad* del sí se le puede atribuir un modo de permanecer en el tiempo el cual no se reduzca a la idea de un sustrato correspondiente a la noción de sustancia en Kant<sup>5</sup>. De manera que a su vez sea una forma de responder a la pregunta: *¿quién soy?* De este modo se afirma que al hablar de *sí mismo* se dispone de dos maneras de permanecer en el tiempo, estas son: el carácter y la palabra dada. En ambos casos el sí mismo reconocerá un buen grado de permanencia en el tiempo, en ellas se evidenciará, además, la manera en la que el sí se designa en el tiempo y se pondrá de manifiesto la problemática central que se evoca en la relación entre mismidad e ipseidad.

### ***b. El carácter y la promesa***

En los dos modos de identidad (*ipse e ídem*), que posibilitan la comprensión del *sí mismo*, se encuentran los modelos descriptivos y emblemáticos de permanencia en el tiempo: el *carácter* y la *palabra dada* (promesa), los cuales no se reducen a la determinación de sustrato, cuestión que se abordará más adelante. Para Ricoeur en ambos casos el sí mismo puede reconocer su propia manera de permanecer en el tiempo. Sin embargo, existe una polaridad entre estas dos formas de permanencia, esto debido a que en el *carácter* se marca casi el completo encubrimiento de la ipseidad por la mismidad; mientras que la *palabra dada* señala un distanciamiento entre la permanencia del sí y del mismo, en donde no hay una reducción de ninguna de las dos problemáticas. Esto se debe a que en la palabra dada es preponderante el compromiso a la palabra misma, la cual debe permanecer a lo largo del tiempo y esto depende del *sí mismo*, se funda en él y permanece gracias a él. A continuación se esbozarán dichos modos de permanencia, empezando por la noción de *carácter*.<sup>6</sup> Este contraste se realiza con el propósito de mostrar el lugar privilegiado del *carácter* en la construcción de la identidad del *sí mismo*, esbozado desde una mirada meramente fenomenológica, la cual fue desarrollada en la obra mencionada.

---

<sup>5</sup> Éste se comprende como aquello que permanece mientras lo demás cambia, es la representación de lo real de la determinación empírica de tiempo.

<sup>6</sup> Es preciso aclarar que en el posterior apartado se realizará una exposición *grosso modo* de los planteamientos presentados por Ricoeur en su texto *Lo voluntario y lo involuntario II*, con relación al carácter; esto con el fin de dar cuenta del tránsito que realiza el autor desde una mirada en la que éste (el carácter) se forja puramente desde la *mismidad* impidiéndole cualquier clase de mutabilidad, para luego pasar a expresar “(...)la casi completa ocultación mutua de la problemática del *idem* y de la del *ipse* (...)” (Ricoeur, 1996, 113).

## *El carácter*

Paul Ricoeur en su obra *Lo voluntario y lo involuntario II* (1986) expone su noción acerca del carácter el cual es puesto en términos esencialistas. Pese a que el carácter se conciba como la necesidad más próxima a la voluntad, dado que éste es el modo en el que el sujeto puede representarse y reconocerse a sí mismo, éste marca una naturaleza adherida al sujeto mismo, inmutable, y “(...) es a la vez la señal exterior de cada hombre, lo que permite reconocerlo, identificarlo en el espacio y en el tiempo (...)” (Ricoeur, 1986, p. 401). En otro sentido, más que ser algo adherido al sujeto, el carácter, *mi carácter, soy yo*. Éste vendría a representar en suma medida la totalidad del sujeto, a su vez, es una señal exterior para los otros a los cuales se les permite hacer “retratos” suspendidos en el tiempo de lo que el otro sujeto *es*, del mismo modo, revela una existencia íntima. Así, para Ricoeur el sujeto no puede oponerse a dicha naturaleza, hay una suerte de inmutabilidad en ella, es algo que afecta la totalidad del hombre la cual se ve reflejada en la forma de percibir, de desear, incluso en las mismas decisiones que toma. De esta manera se piensa el carácter como un rasgo omnipresente que abarca desde los simples pensamientos hasta la conducta, es el sujeto mismo en tanto único e inimitable; esto no implica pensar al sujeto como una idea general, sino como una esencia particular.

En dicha obra para Ricoeur era imposible mutar ese carácter porque ello implicaría devenir en otro sujeto distinto, dado que éste (el carácter) es pensado como una totalidad concreta que constituye al sujeto como una esencia particular. Aceptar que el carácter cambia, llevaría a eliminar esencialmente lo que hace que una persona sea la misma, no se podría reconocer a sí misma y del mismo modo los otros sujetos no podrían representar lo que dicha persona *es*, dada la imposibilidad de capturar lo estable. El carácter se entiende como un estar arrojado a la individualidad, un ser en situación, es un padecerse a sí mismo como individuo dado; esto en tanto representa una existencia secreta, íntima, la cual se comprende como una realidad capturada en el centro de la acción, de ahí ese sentimiento de arrojamiento.

Dentro de este análisis del *carácter* resaltan las ideas de libertad y destino, las cuales, para Ricoeur, no están separadas. La libertad se impone en todos los momentos de la existencia, de ahí que lo que tiene de inmutable el carácter no es más que la manera de ser de la libertad del sujeto,

la cual está conectada al destino. Por lo tanto, se afirma que hay maneras en el sujeto de elegir y de elegirse pero que no elige, esto conlleva a una suerte de paradoja en donde la libertad no puede ejercerse sino según un modo finito e inmutable. En resumen, se podría decir *grosso modo* que la idea de carácter para Ricoeur en esta obra es:

Mi carácter no sólo es mi señalamiento fuera de mí, sino mi naturaleza adherida a mí mismo, tan próxima a mí que no puedo oponerme a ella, ni siquiera como a una parte inferior de mí mismo: su marca se encuentra incluso en las decisiones que tomo, en la forma de esforzarme, tanto como en la manera de percibir y de desear. Me afecta en mi totalidad. (Ricoeur, 1986, p. 401).

Con esto se pone de manifiesto el lugar privilegiado que tendría la mismidad en la construcción del carácter; éste *es* la naturaleza del hombre, es lo que permite darle una significación en el mundo, por decirlo de alguna manera, de ahí que sea inmutable. En su obra *Sí mismo como otro* (1996) Paul Ricoeur tematiza y profundiza en la problemática del carácter, alejándose de la noción que se acaba de exponer. En este sentido el autor va a quitar el lugar privilegiado de la mismidad en la construcción del carácter, ya que va a dejar de verse como algo inmutable, como una naturaleza inalterable; de modo que entrará en escena el *sí* como la ipseidad, esto es, en el *sí mismo*<sup>7</sup> aparecerá la idea de *disposición* como el *lugar* que le permitirá dar forma al carácter. Antes de tratar más a fondo esta cuestión, se ha de dar paso a la noción general de carácter que ofrece el autor en *Sí mismo como otro*:

Entiendo aquí por carácter el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo. Por los rasgos descriptivos que vamos a expresar, acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo. De ahí que designe de forma emblemática la mismidad de la persona (Ricoeur, 1996, p. 113).

---

<sup>7</sup> Es preciso aclarar que en la obra *Lo voluntario y lo involuntario II* el autor emplea el término *sujeto, hombre o individuo* en este análisis del carácter mientras que en *Sí mismo como otro* aparece ya la transición al término *sí mismo*. Esto se debe al desarrollo de su teoría de la *identidad narrativa* en donde aparece en escena la dialéctica entre ipseidad y mismidad, cuestión que no es abordada en la obra primeramente mencionada.

En otras palabras el carácter se refiere a aquellas marcas o rasgos distintivos que vienen a conformar lo que se conoce psicológicamente como la personalidad del sujeto. Estos signos tienen asimismo características visibles que posibilitan reconocer al *sí mismo*. Dichos rasgos distintivos se forman a lo largo del tiempo mediante la costumbre, la adquisición de disposiciones y su constante repetición, de allí resulta lo que Ricoeur denominará *disposiciones duraderas*. Estas disposiciones se constituyen en rasgos descriptivos y distintivos, que tomados en conjunto o en su generalidad, designan la mismidad de la persona, esto dada su continuidad y su permanencia en el tiempo. En vista de ello el autor expresa la acumulación de la identidad numérica y cualitativa y, la continuidad y la permanencia en el tiempo, debido a que esta nueva interpretación del carácter responde a la fragilidad de la similitud en el tiempo que se hace manifiesta en la identidad numérica y cualitativa al aludir a rasgos determinados que se captan en un simple instante; o bien, a los captados en un hecho particular. Aportando así la idea de la posibilidad de extender los rasgos de dichas identidades en el tiempo al introducir la problemática de la *ipseidad*, deja de lado la concepción que abogaba por la inmutabilidad del *carácter*.

El *carácter* vendrá a representar el punto culmen en donde la problemática del *ipse* se vuelve indistinguible de la problemática del *ídem*, esto debido al recubrimiento del *ipse* por el *ídem*. Es decir, al no tener la mismidad un lugar privilegiado en el *carácter*, se hace la apertura al hecho de que éste (el carácter) tenga la posibilidad de ser interpretado en términos de *disposición*, esto es, el *sí mismo* puede adoptar o desechar ciertos rasgos como propios, puede cambiarlos y adquirir nuevos. Se podría afirmar osadamente que el *sí mismo* puede proyectar su carácter y encuentra su lugar allí; es, como lo diría el autor, su segunda naturaleza, es *ipseidad*. No obstante, con esto no se sugiere que la mismidad desaparezca, antes bien, de ahí que se hable de un recubrimiento del *ipse* por el *ídem*, dado que pese a que se introduzca la posibilidad de que haya *disposiciones* que le permiten al sujeto adoptar y modificar ciertos rasgos, estos se inscriben en una continuidad. En otras palabras, la *ipseidad* se anuncia como mismidad, en la medida de que ciertos caracteres adoptados permanecerán a lo largo del tiempo en el *sí mismo*, lo que le aportará rasgos distintivos que permitirán reconocerlo *como es*.

Ahora bien, es menester aclarar que pese a que exista este revestimiento entre estos dos modos de identidad, no se suprime la diferencia de sus problemáticas particulares. La ipseidad se anuncia como mismidad en el sentido que el carácter representa al *sí*, al *sí mismo*, ya que éste adquiere, construye y convierte costumbres en disposiciones duraderas, en rasgos que se mantienen en el tiempo, no son simples acontecimientos que advienen al *sí mismo*, son rasgos que éste adquiere como de suyo y que puede transformar. Es por esta razón que resalta una preeminencia de la ipseidad, la permanencia de estos rasgos marca la mismidad, la posibilidad de identificar en el tiempo al *sí* como el mismo, esto es, a la ipseidad como mismidad. Ricoeur postula la permanencia en el tiempo del carácter en su obra *Sí mismo como otro*, pese a que anteriormente en su obra *Lo voluntario y lo involuntario II* aboga por su inmutabilidad. De manera que hace un desplazamiento en donde se intercede por la dimensión temporal y es posible convertir costumbres en disposiciones del *sí mismo* que duran temporalmente, en palabras del autor:

Este desplazamiento tiene como virtud principal la de cuestionar nuevamente el estatuto de inmutabilidad del carácter [...] esta inmutabilidad resulta de un género muy particular, como lo demuestra la nueva interpretación del carácter en términos de disposición adquirida. Con esta noción se deja, en fin, tematizar por sí misma la dimensión temporal del carácter. El carácter, diría yo hoy, designa el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona. (Ricoeur, 1996, p. 115)

Bajo este presupuesto se comprende este alejamiento de la inmutabilidad del carácter como un abandono de la primacía de la mismidad en éste, en donde se pasa a tematizar la *dimensión temporal*, es decir, entra en escena la noción de *disposiciones duraderas*. Es así que el autor plantea la idea en la que la *ipseidad* se vuelve indistinguible de la *mismidad*, pues el carácter ya no se comprende como cierta naturaleza adherida al sujeto, la cual es inalterable; sino que se trata de un *sí mismo* que tiene la disposición de adquirir y modificar costumbres y volverlas rasgos que permiten comprenderlo como es.

(...) a la noción de disposición se vincula la de costumbre, con su doble valencia de costumbre que, según se dice, estamos

contrayendo y de costumbre ya adquirida. Así pues estos dos rasgos tienen un significado temporal evidente: la costumbre proporciona una historia al carácter; pero es una historia en que la sedimentación tiende a recubrir y, en último término, a abolir la innovación que la ha precedido (Ricoeur, 1996, p. 115-116).

Desde esta mirada el carácter se comprende como el lugar en donde el *sí mismo* se *identifica con* “(...) valores, normas, ideales, modelos, héroes (...)” (Ricoeur, 1996, p. 116). Ese reconocerse dentro y con cada una de estas figuras posibilita un *reconocerse en...*, identificaciones que hace de suyo y que, en gran medida, despliegan la ipseidad. Asimismo es el carácter el que permite comprender la adherencia del *¿qué?* al *¿quién?*, en palabras del autor “El carácter es verdaderamente el «qué» del «quién». (Ricoeur, 1996, p. 117) El *qué* deja de comprenderse como algo exterior al *quién*, ya que es justamente en el *¿qué?* donde se teoriza únicamente sobre la acción, hay un distanciamiento entre la comprensión de la acción y el sujeto que la realiza. Es por esta razón que Ricoeur sugiere que en el carácter el *¿quién?* es el que recubre al *¿qué?* lo cual permite el desplazamiento de la pregunta *¿qué soy?* a la pregunta *¿quién soy?*

Anexo a esto es menester hacer mención de que dentro de la idea de las *disposiciones adquiridas*<sup>8</sup> Ricoeur afirma que aquello que modera y asienta las recientes identificaciones apropiadas es justamente la costumbre. Así pues, se entiende que la continuidad ininterrumpida es la “seriación ordenada de cambios débiles que, tomados de uno en uno, amenazan la semejanza sin destruirla” (Ricoeur, 1996, p. 111). De manera que los cambios débiles son las disposiciones o costumbres recientes las cuales se comprenden como tal frente a la existencia de una, podría decirse, costumbre que permite englobar rasgos constitutivos, sedimentados, definidos, que conforman el *carácter* del *sí mismo*. Es de este modo que Ricoeur le da soporte a la idea de que el *carácter* se puede ir transformando a lo largo del tiempo, de una manera moderada; de modo tal que no se puede ver amenazada la identidad del *sí* gracias a la continuidad ininterrumpida del cambio como principio de *permanencia en el tiempo*, en donde se conjugan la mismidad y la ipseidad. Aquello que permanece en el cambio continuo son aquellos rasgos, caracteres inscritos

---

<sup>8</sup> Frente a visión se podría dar lugar a la inquietud en donde se permita pensar que el olvido, siendo parte de la constitución del carácter, pueda ser referido al cambio de unas disposiciones a otras. Esta primera cuestión será dejada en suspenso para ser abordada en apartados posteriores.

en la identidad cualitativa y cuantitativa, por ejemplo, los rasgos que el sujeto hace de suyo y aquellos que el *sí mismo* no puede cambiar, como el que sea en el transcurrir en el tiempo un único *sí mismo*, esto en términos cuantitativos, o, por ejemplo, el asumir cierta orientación sexual, en términos cualitativos.

### *La promesa*

El recubrimiento entre *ídem* e *ipse* que se logra visualizar en la noción de *carácter* está ligado a la proyección de éste hacia el futuro y es allí, precisamente, donde se comprueba que la ipseidad no puede ser reducida a la mismidad, ya que estas (mismidad e ipseidad) dan una causa, un principio que regula el carácter, pues se hace una transición en la que éste deja de ser inmutable, a ser un conjunto de signos distintivos los cuales permanecen y se modifican en la temporalidad; lugar que da al *sí mismo* su comprensión como ipseidad. Es así que aparece la *palabra dada* como una forma de permanecer en el tiempo, donde queda plasmada la fidelidad y el compromiso en el mantenimiento de sí mismo. Es de esta manera que nace cierta polaridad entre los modelos de permanencia en el tiempo, estos son: la permanencia del *carácter* y el mantenimiento de sí mismo en la *promesa*. Es justamente en la *promesa* donde se quiebra la correspondencia existente en el *carácter* entre la *mismidad* y la *ipseidad*; es allí donde, además, “el ipse plantea la cuestión de su identidad sin la ayuda y el apoyo del idem.” (Ricoeur, 1996, p. 120)

En la obra *Sí mismo como otro* se afirma que en la *promesa* expresada como *palabra mantenida* se disgrega el recubrimiento existente entre las dos clases de identidad (mismidad e ipseidad), de modo que se marca una distinción entre el *sí* y el *mismo*. La ipseidad del *sí* deja de encontrar apoyo en la mismidad tal como se ve evidenciado en el carácter. Esto se comprende en el sentido de que la idea que marca el distanciamiento entre el carácter y la promesa es el *mantener*. Es decir, la promesa, a diferencia del carácter, no se puede inscribir en una dimensión general resultante del desplazamiento de la pregunta *¿quién soy?* a la pregunta *¿qué soy?*, dado que dentro del carácter se habla de costumbres adquiridas las cuales se modifican con el tiempo, acontecimientos que acaecen al *sí mismo* y que se van sedimentando sobre las costumbres ya adquiridas. Mientras que en la promesa se *persevera* en la fidelidad de la palabra dada, es un mantenerse sobre ese compromiso, de ahí que ese mantenimiento refleja un *mantenerse a sí* que se inscribe únicamente



en la palabra *quién*. Es de ese modo que el *carácter* viene a representar la continuación, mientras que la *promesa* se sostiene en la constancia.

Paul Ricoeur en su obra *Caminos del reconocimiento*<sup>9</sup> sostiene que la promesa constituye el paradigma de la *ipseidad* por sus abundantes posibilidades, esto debido a que en ésta la *ipseidad* es irreductible a la *mismidad*. Allí también se plantea la existencia de un contrario, o bien, una amenaza que atenta contra el mantenimiento de la promesa en el tiempo, esto es: la traición. Esta idea permite comprender la constancia preeminente en la promesa y en el *mantenimiento de sí mismo*, pues, en palabras del autor "(...) mantener su promesa es no traicionarla" (Ricoeur, 2006, p. 146). La traición es una sombra que siempre acompañará la promesa, pero que la constancia del *sí mismo* permitirá que no sea rebasada por ella; es decir, es en el mantenerse firme en la palabra, en la posibilidad de ser que se hizo a futuro, donde se expresa la autonomía de la ipseidad, casi que su absoluta expresión.

Retomando los postulados de la obra *Sí mismo como otro*, la *ipseidad* al poder encontrar su lugar de apoyo en la *promesa* sin ayuda de la *mismidad*, hace la apertura a la comprensión de ésta (la promesa) como un comprometerse efectivamente en un tiempo, ya sea próximo o distante, a cumplir la palabra dada; es un compromiso que se traza el *sí*. De modo tal que se constituye un desafío al tiempo, esto es, el *sí mismo* se niega al cambio pese a los diferentes y constantes accidentes que puedan acaecer.

### ***c. Identidad narrativa***

Antes de dar lugar al tratamiento de la *promesa* a la luz de la obra *Caminos del reconocimiento* en el siguiente apartado, se dará paso a los principales postulados de Ricoeur respecto a su propuesta principal, ésta es, la *Identidad narrativa*. Para tal propósito se tomarán las obras *Caminos de reconocimiento* (2004) y *Sí mismo como otro* (1996).

La reflexión suscitada por Ricoeur con relación a la posibilidad de hablar sobre una *identidad narrativa*, está vinculada con la crítica realizada al *cogito* cartesiano y a la noción de identidad

---

<sup>9</sup> En la obra *Caminos del reconocimiento* se tematizará la promesa, junto a la memoria, como capacidades del sujeto, esta cuestión será abordada más a fondo en el capítulo posterior.

personal en el pensamiento moderno. Ricoeur sugiere que el “yo” cartesiano confiere una identidad ahistórica, esto es, dicha identidad se relaciona con lo *mismo* lo cual evade toda posibilidad de cambio y permanencia en el tiempo, puesto que el *cogito* cartesiano es momentáneo, invoca una fugacidad inmediata. Esto se comprende en el “yo pienso”, sentencia que sugiere que dicho *cogito* se reconoce como una cosa pensante en el momento pero luego escapa, no hay una articulación con la temporalidad.

De modo semejante sucede con los presupuestos encontrados en el pensamiento moderno, en donde la atención se centra en hechos particulares, en un *¿qué?* de la acción, más que en el sujeto que la realizó y la progresión de la acción en el tiempo. De ahí que el problema central que rige el estudio de la *identidad narrativa* es justamente la dimensión temporal aplicada a la identidad personal.

En estos términos, para Ricoeur “(...) la verdadera naturaleza de la identidad narrativa sólo se revela en la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad.” (Ricoeur, 1996, p. 138) De esta manera la *identidad narrativa* se sitúa en el intervalo de sentido abierto entre el mantenimiento de la *promesa* y el *carácter*, es el “punto medio”. Éste intervalo es descubierto por la polaridad de dichos modelos de permanencia en el tiempo (el carácter y la promesa), justamente por las respectivas nociones de *permanencia* y *mantenimiento*, lo cual permite al autor hacer mención de “(...) un límite inferior, donde la permanencia en el tiempo expresa la confusión del *idem* y del *ipse*, y un límite superior, en el que el *ipse* plantea la cuestión de su identidad sin la ayuda y el apoyo del *idem*.” (Ricoeur, 1996, p. 120). Con esto se indica que la *identidad narrativa* es representada entre estos dos límites. Es a partir de estas ideas que Ricoeur afirmará que la dialéctica entre la *ipseidad* y la *mismidad* es uno de los principales aportes a la constitución del *sí* de la teoría narrativa.

Dicho aporte se descubre en la mediación que hace la *identidad narrativa* en la polaridad entre los dos modelos de permanencia, justamente por el movimiento que realiza entre ambos límites. Para una mayor comprensión de esto, se dirá que a la teoría narrativa de la identidad personal se intenta articular la pre-comprensión de la significación histórica de la *conexión de la vida*, expuesta por

Dilthey<sup>10</sup>. Ahora bien, dicha articulación se da en “(...) un plano superior de conceptualidad.” (Ricoeur, 1996, p. 139) A saber, la identidad entendida desde la teoría narrativa vendrá a llamarse también *identidad del personaje*. A partir de estas nociones, el autor comenzará explicando “(...) cómo la identidad del personaje se construye en unión con la de la trama.” (Ricoeur, 1996, p. 139) La trama, desde la perspectiva narrativa de Ricoeur, se comprende como la composición de elementos tales como acontecimientos y acciones, los cuales son organizados, de cierta manera, en configuraciones singulares. De este modo se dice que una acción o un acontecimiento por sí mismos no son narrativos, se deben situar en una narración dada, o más bien, a partir de ellos se construye la trama y luego se ubican en una narración.

Retomando el asunto respecto al personaje, Ricoeur en este punto dará lugar a la noción de identidad en el plano de la construcción de la trama. Ésta será comprendida en términos dinámicos, es decir, habrá una confluencia entre la *concordancia* y la *discordancia*. Dichas *discordancias* son admitidas hasta el cierre del *relato* pese a que ponen en riesgo dicha identidad. A continuación se presentará la concepción de *discordancia* y *concordancia* para Ricoeur, sin embargo, esto será tratado a profundidad en el apartado posterior.

Por concordancia entiendo el principio de orden que vela por lo que Aristóteles llama «disposición de los hechos». Por discordancia entiendo los trastrocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta otra terminal. (Ricoeur, 1996, p. 139-140)

A partir de estas ideas se plantea que en la constitución entre la *concordancia* y la *discordancia* que se dan en el plano de la construcción de la trama, se da la configuración entre éstas la cual posibilitará hablar de una *concordancia discordante*. Ésta representa la síntesis de lo diverso, es decir, de la «disposición de los hechos» y los trastrocamientos de la fortuna. Es característico de toda composición narrativa esta configuración de lo heterogéneo, de modo que la trama participa

---

<sup>10</sup> Para Dilthey la *conexión de la vida* es equivalente a *historia de una vida*, dicha conexión se da a partir de los acontecimientos particulares, cada uno de estos acontecimientos debe ser determinante para dicha conexión, esto es, debe contener algo de significado para la vida, de otro modo no existiría esa conexión; de ahí que se comprenda en términos de *historia*.

en la estructura inestable entre la *concordancia* y la *discordancia*, en tanto que surge (discordancia) y en cuanto hace avanzar la historia (concordancia); es sólo con base en esa estructura que es posible hablar de acontecimiento narrativo.

Ahora bien, cabe resaltar que en dicha *concordancia discordante* hay una inversión del efecto de contingencia en efecto de necesidad narrativa. Esto se debe a que en la *discordancia*, lo que surge, el trastrocamiento que hay en los hechos “establecidos”, se constituyen dichos trastrocamientos como algo necesario para la configuración narrativa. Es con ello que se da el paso decisivo hacia la concepción narrativa de la identidad personal, hay un movimiento en donde se va del análisis de la acción al de la persona, de ahí la noción de *identidad del personaje*.

## CAPÍTULO II

### *Memoria, Rememoración, Olvido*

Retomando la temática del apartado anterior concerniente a la *promesa*, se da lugar al desarrollo del presente capítulo en el que se presentarán las principales posturas de Paul Ricoeur con respecto a las capacidades del *sí mismo*, éstas son: poder decir, poder hacer, poder contar y contarse y, la imputabilidad. Las capacidades mencionadas señalan la gramática del “puedo”, a saber, ésta gramática permite comprender la acción desde el simple uso de la palabra hasta la efectuación de la misma, en otras palabras, representa la progresión que va desde la esquematización de los proyectos a partir del lenguaje y la proyección de la capacidad al decir “yo puedo”, hasta su realización. Esta caracterización se engendra en la *autodesignación* misma del sujeto para efectuar una acción y asimismo para responsabilizarse de ella; hay un reconocimiento del *sí mismo*. De este modo se alcanzará la problemática del reconocimiento de sí y de su responsabilidad en las dos últimas capacidades propuestas por Ricoeur: la *memoria* y la *promesa*, capacidades que estarán situadas en la dialéctica de la *mismidad* y la *ipseidad*.

El orden de desarrollo que guiará el presente apartado tendrá como punto de partida la recapitulación de la cuestión de la *promesa* a la luz de *Sí mismo como otro* y *Caminos del reconocimiento*. En ambas obras será presentada como el paradigma que ejemplifica el mantenimiento de *sí*, sin embargo, en la segunda será desarrollada, además, como una capacidad. Posteriormente se dará paso a las consideraciones concernientes a las capacidades del *sí mismo*. Finalmente, junto al examen de la memoria como capacidad se dará lugar al estudio del ejercicio de rememoración y del mismo modo, a la aparente amenaza por excelencia de la memoria: el *olvido*, esto a partir de la obra *La memoria, la historia, el olvido*.

#### **a. Fenomenología del hombre capaz**

Como se ha mencionado, la *promesa* se comprende como un comprometerse del *sí mismo* efectivamente en el tiempo. Paul Ricoeur propone esta perspectiva de la promesa en su obra *Caminos del reconocimiento*, porque se presenta “(...) como una dimensión nueva de la idea de capacidad (...)” (2006, p. 165). Sin embargo, antes de llegar a esta apuesta, en la obra *Sí mismo*

como otro, Ricoeur esboza los principales intereses en relación con el desplazamiento y la disociación de las significaciones del «sí» y del «mismo» en su reflexión sobre la identidad, de acuerdo a su equivalencia con los términos *idem* e *ipse* y asimismo la dialéctica tejida entre ambos términos. De este modo Ricoeur afirma que:

Nuestra tesis constante será que la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad. Y esto, aun cuando la ipseidad aportase modalidades propias de identidad, como lo atestiguará el análisis de la promesa. (Ricoeur, 1996, P. XIII)

Esta tesis indica justamente la aparición de la *promesa* como paradigma del mantenimiento de *sí*, en el sentido que ésta evidencia el movimiento de la *ipseidad* la cual no representa un núcleo inmutable, o bien, una permanencia en el tiempo en un grado elevado. Antes bien, con esto Ricoeur hace la apertura a la comprensión de la *promesa* como paradigma de la *ipseidad*. En *Sí mismo como otro*, más exactamente en su segundo estudio, Ricoeur le dará un papel importante a la *promesa* en la determinación ética del *sí*, esto dado que ésta representa un *compromiso efectivo* en el tiempo. Justamente en este punto Ricoeur supone una relación estrecha entre el *decir* y el *hacer*, vínculo que se verá desarrollado en *Caminos del reconocimiento*; esto es, el *sí mismo* «promete», establece su promesa a partir de la palabra pero ésta debe efectuarse en el tiempo, debe convertirse en acción, por decirlo de alguna manera. Este carácter de *compromiso efectivo* que tiene la *promesa* se debe justamente a que éste es con una acción futura, idea que resulta del análisis de la noción de *capacidad* asociada a la conciencia reflexiva del *sí* (ipseidad) para actuar. Esta conciencia reflexiva se funda en la progresión que hace el pensamiento griego a diferencia del moderno, con relación al *reconocimiento de sí*, la cual aparece contenida en el reconocimiento de la responsabilidad

Como se ha dicho, a esta conciencia reflexiva, o bien, a este *sí mismo* reflexivo se le asigna el nombre de *ipseidad*, sin embargo, se debe tener en cuenta que esta reflexividad no representa la vastedad de la *ipseidad* y sus formas de manifestarse como en el caso de la promesa, ya que está en un constante movimiento de cambio y permanencia. Frente esto afirmará Ricoeur que "Nuestra

(...) deuda concierne a la extensión de la problemática reflexiva al campo práctico (...)”<sup>11</sup> (Ricoeur, 2006, p. 122) Esto con el fin de que el análisis no esté dirigido solamente a la acción como tal, a sus estructuras, sino que pase a conducirse a instancias de un agente que la realiza. Se hace pertinente aclarar que dichas consideraciones no dejan de lado la acción, antes bien, parten del hecho de que hay un *quién* que la realiza, que es responsable de su actuar y que a su vez tiene una *conciencia reflexiva de sí*. Ésta *conciencia reflexiva* denota la ruptura del “recinto” cerrado de la conciencia del “yo” cartesiana.<sup>12</sup> En consecuencia, la acción ya no se piensa simplemente a partir de su configuración, sino que se acentúa en el *sí mismo*, en su capacidad de reflexionar sobre su acción y de responsabilizarse de ella.

Es así que aparece la noción de capacidad como parte importante de la comprensión del retrato del *hombre capaz*. En él van a resaltar las diferentes capacidades que posee el *sí mismo* en tanto *conciencia reflexiva (ipseidad)*, las cuales se enunciarán por medio del verbo modal *puedo*. Se añade a esto que el estudio de las capacidades resulta siendo el punto neurálgico que dignifica la idea de reconocimiento, del *reconocimiento de sí*, es decir, saber que se es agente responsable de la acción (ésta es parte de la reinterpretación ricoeuriana de la conciencia reflexiva). Se hace sugerente resaltar brevemente el parentesco semántico que encuentra Ricoeur entre el *reconocimiento* y la *atestación*.<sup>13</sup> Esto se debe a que esta última (la atestación) tiene semejanza con el atestiguar y con el testimoniar, término preponderante dentro de la teoría narrativa pues el testimonio es una forma de narrarse; por otro lado, también señala lo que se concibe como el reconocimiento de ser culpable de determinada acción. Es así que la atestación y el reconocimiento de *sí* recorren el mismo sendero del «*reconocimiento de la responsabilidad*» asignado al agente.

---

<sup>11</sup> Esta extensión se debe a la división que se hace en teorías como la de Kant, de la crítica entre razón teórica y práctica, sin embargo “(...) este desdoblamiento se impuso, no en beneficio de la teoría de la acción, sino en el de la filosofía moral y de la del derecho.” (Ricoeur, 2006, p. 122), empero, estas cuestiones no serán abordadas en el presente estudio.

<sup>12</sup> La reflexión ricoeuriana no aboga por un pretendido *cogito* autosuficiente y transparente como lo suponía en su momento Descartes. En su lugar, se habla de un cogito quebrado que encuentra la comprensión de *sí* a través de lo *otro*: hay un distanciamiento de la interpretación a la ilusión solipsista del sujeto. En virtud de esto se observa que en Descartes la conciencia es relacionada con el conocimiento de sí mismo (conciencia reflexiva); sin embargo, esta conciencia cartesiana se identifica con el *yo*, con una realidad sustancial individual, la cual será reinterpretada por Ricoeur y añadirá a ella la relación del *sí* y el *otro*, y nociones como la responsabilidad y el reconocimiento.

<sup>13</sup> En palabras del autor: “En *Sí mismo como otro*, adopto el término *atestación* para caracterizar el modo epistémico de las aserciones propias del registro de las capacidades; expresa perfectamente el modo de creencia vinculado a las aserciones del tipo: “creo que puedo”, para distinguirlo de la creencia dóxica en cuanto forma débil de saber teórico.”

A modo de conclusión, se afirma que el rodeo por estas nociones muestra la relación que tiene la *promesa* con la idea de capacidad. Esto se debe al vínculo de las capacidades (poder decir, poder hacer, poder contarse) que permiten comprender el carácter de *compromiso efectivo* dado en la *promesa*, debido a que ésta se inscribe dentro de los *actos performativos*, es decir, aquellos que designan un *hacer-diciendo*. La promesa además de establecerse a través de la palabra, reclama la necesidad de efectuarse, de convertirse en acción, de ahí que sea un *compromiso con*. Para una mayor comprensión, se procederá a exponer *grosso modo* las capacidades del *sí mismo*, las cuales son expresadas a través de la gramática del “*puedo*”. En este estudio nos enfocaremos en las primeras tres: poder decir, poder hacer, y, finalmente, poder contar y poder contarse<sup>14</sup>.

### *Poder decir*

El autor comienza el estudio de las capacidades por aquellas gramáticas del “*puedo*” que conllevan el uso de la palabra, esto implica que no va a aproximarse directa y primeramente a “(...) las capacidades relativas a la acción como hacer, que interviene en el curso de los acontecimientos del mundo (...)” (Ricoeur, 2006, p. 126). Esto tiene su justificación en la referencia que se hace a los héroes homéricos, a los personajes trágicos de la epopeya griega y a la teoría aristotélica, dado que ellos hablan constantemente de su acción. En palabras del autor:

Dicen su nombre cuando se dan a conocer; se interpelan a sí mismos cuando desaprueban su acción. En cuanto al sujeto de la decisión y del deseo, se le considera precisamente como la "causa" -y el "principio"- de la que depende lo que hacen. El filósofo les hace hablar de su acción. (Ricoeur, 2006, p. 126)

Esta referencia revela que el lenguaje se muestra como el primer modo en el que se hace posible que el *sí mismo* pueda reconocer sus capacidades, se apropia de ellas, se puede *auto-referenciar* como sujeto capaz y como el autor de la acción. El *poder decir* representa una ampliación del campo del “*puedo*” y aparece como argumento de lo que llamará Ricoeur como “analogía del

---

<sup>14</sup> Dados los fines de este trabajo no se le dará lugar al umbral de las consideraciones del hombre capaz encontrado en la *imputabilidad*, y a la adscripción que tiene más propiamente en el ámbito ético y moral.



obrar” (Ricoeur, 2006, p. 126). Ésta garantiza una relación de sentido de las diferentes figuras que se evidencian en el *poder hacer*. Para dar cuenta de esto, Ricoeur se vale de la literatura griega y toma como punto de partida el hecho de que, ante todo, los personajes homéricos son sujetos hablantes, del mismo modo que son actuantes y sufrientes. El hecho de que sean *sujetos hablantes*, posibilita que sean capaces de enunciar continuamente su acción. Es así que el sujeto se comprende como el “principio” o la “causa” de lo que realiza.

El hecho de *hablar de una acción* se convierte en una acción en sí misma, la cual se realiza por medio de las palabras. En otros términos, como lo diría Ricoeur retomando a Austin: “Hablar es “hacer cosas con las palabras”” (Ricoeur, 2006, p. 126). Justamente al comenzar con la idea del *poder decir*, se da lugar a la comprensión del *sí* que se reconoce en sus capacidades.<sup>15</sup> En palabras de Ricoeur:

Al inaugurar la idea de capacidad por el poder decir, conferimos, de un solo golpe, a la noción de obrar humano la extensión que justifica la caracterización como hombre capaz del sí que se reconoce en sus capacidades. (Ricoeur, 2006, p. 127)

Este *poder decir* permite llegar transversalmente al ejercicio del “*puedo*” saliéndose del enfoque propiamente pragmático para llegar al reflexivo, esto es, se pasa del lado “objetal”, del enunciado, a la enunciación misma. Es aquí donde se encuentra la importancia de la interpretación a la conciencia reflexiva en tanto se da paso a la apropiación, al reconocimiento de la acción. Del mismo modo se hace alusión a los actos de discurso performativos, los cuales permiten comprender el giro que se hace de la pregunta ¿qué?, a la pregunta ¿quién?: ¿*quién habla?*, pregunta que sugiere una trascendencia que va mucho más allá de dar respuesta a partir de los simples pronombres, a autodesignarse como el “artífice”, o bien, el fundador de la acción realizada; además, sugiere un rol fundacional en el que el sujeto es capaz de instaurarse como un sujeto *hablante capaz*.

---

<sup>15</sup> Con respecto a esto, se permite hacer mención del concepto *obrar*, el cual se sitúa en la filosofía antropológica y al mismo tiempo en el plano de la ontología fundamental aristotélica. Esta última “(...) afirma que el ser se dice de múltiples formas, entre las que se encuentra el ser como potencia (*dynamis*) y acto (*energeia*). (Ricoeur, 2006, p. 127). Con esta referencia se pone de manifiesto que el análisis del *poder hablar* como *capacidad* tiene lugar desde el pensamiento antiguo y sirve como refuerzo a la pragmática del discurso contemporáneo.

La autodesignación recibe de la apelación mucho más que un aumento de fuerza ilocucionaria; obtiene un rol de fundación, en el sentido de que la atribución de un nombre propio, (...) constituye una verdadera instauración respecto a un sujeto hablante capaz de decir "yo, fulano, me llamo Paul Ricoeur". (Ricoeur, 2006, p. 128)

Lo que se expresa aquí es una unidad de sentido entre el decir y el hacer: *hacer diciendo*. Lo que se puede deducir de la comprensión de esta primera capacidad fundada en el lenguaje es justamente el poder de reconocerse y enunciarse como *causa* de la acción. Del mismo modo indica la potestad de expresar acciones que se pueden llevar a cabo a futuro, tal y como sucede con la *promesa*, cuestión que se abordará más adelante.

### *Poder hacer*

Continuando con los usos de la forma modal "*puedo*", se encuentra en segundo lugar el *poder hacer* el cual hace referencia a la acción misma. En palabras de Paul Ricoeur, se dice que esta segunda gramática del *puedo* "designa la capacidad de hacer que ocurran acontecimientos en el entorno físico y social del sujeto actuante." (Ricoeur, 2006, p. 129). Dado que la anterior capacidad se realizaba por medio del lenguaje, ésta (poder hacer) atañe a la acción, en tanto el *sujeto capaz* se constituye como su causa y al mismo tiempo se designa con la capacidad de *hacer* que sucedan efectivamente acontecimientos, "hace que ocurran". Justamente ese "hacer que ocurran" designa la potestad del sujeto para *reconocerse* como la "causa" de su acción. Se puede decir que mientras el poder hablar confiere un acto fundacional y autorreferencial en el que hay un reconocimiento del *sujeto capaz* que puede hablar y reconocer a partir de ahí sus capacidades, el poder hacer alude a la acción efectiva en el mundo, es decir, se pasa del reconocimiento de la capacidad por medio del lenguaje a la efectuación de la acción, de manera atrevida se puede decir que se constata con la acción; una acción que interviene en la realidad del mundo.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> Vale la pena decir a este respecto que el *poder decir* es representado tanto antes de la efectuación de la acción en el mundo como después. Tomando de nuevo como referencia a los personajes homéricos, se afirma que luego de realizada la acción estos eran capaces de decir "fui yo quien la hizo". En ello hay un reconocimiento en la acción y una autodesignación.

El reconocimiento del sujeto como causa de la acción es ejemplificado por medio del personaje homérico y el héroe trágico, pues ellos hablan continuamente de su acción y son capaces de decir, o bien, de declarar constantemente: “fui yo quien la hizo”. Sin embargo, para Ricoeur esta apropiación ha perdido su candidez para nosotros, los modernos. En sus palabras:

Para nosotros, modernos, esta frase de apropiación ha perdido su inocencia; debe reconquistarse en operaciones de objetivación que ajustan los acontecimientos que uno hace que sucedan intencionalmente a los acontecimientos que simplemente ocurren. (Ricoeur, 2006, p. 129)

Con esta aseveración se pone de manifiesto el hecho de que la *apropiación* de la acción se pierde en gran medida. En vista de ello se debe redimir dicha *apropiación*. Esto se logra acentuando la diferencia entre el “hacer que ocurra” y el “ocurrir”, en otras palabras, entre la *intención* y el simple ocurrir. Se trata de romper la operación de objetivación en los acontecimientos. Ricoeur se vale de "(...) la fórmula de Kant de la segunda Analogía de la experiencia (en la *Analítica del juicio*): "Todos los cambios suceden según la ley de unión de la causa y del efecto"" (Ricoeur, 2006, p. 129) para señalar que no hay una clara distinción entre lo que sucede según una intención y lo contrario de esto, ya que hay una adjudicación a una determinada regla que hace que sucedan las cosas.

Esta aparente errónea objetivación de los acontecimientos, se comprende en “(...) el análisis de carácter semántico que tiene por objeto las frases de acción cuya estructura abierta difiere de la proposición atributiva cerrada (A es B).” (Ricoeur, 2006, p. 129), esto es, en cualquier situación en la que un hombre realice una acción que esté bajo esa proposición se puede “(...) oponer dos significaciones vinculadas a la respuesta "porque" frente a la pregunta "¿por qué?"” (Ricoeur, 2006, p. 129), en donde la primera indica una causa de sucesión y la segunda una razón de actuar, una *intención*.

Es indispensable mencionar la distinción entre *causa* y *motivo*. La causa, en este estudio de las capacidades, hace alusión a una sucesión regulada (causa-efecto); mientras que el *motivo* es caracterizado como “*motivo de actuar*”, es, podría decirse, aquello que lleva al sujeto a efectuar

determinada acción, lo que da lugar a la interpretación de un contexto, o incluso, a las reglas y normas de una cultura.

De acuerdo a esta distinción, se podría decir que lo que prima en el estudio de la presente capacidad es el motivo de actuar, en tanto expresa una razón proveniente del sujeto, la cual motiva la acción. Ahora bien, a partir de esta referencia se afirma que el sujeto tiene un conocimiento práctico de las cosas el cual está vinculado a la noción que este tiene de actuar. Por lo tanto, hay una coherencia entre el surgimiento de la intención y el saber que eso se hará efectivo, que la acción se realizará y que se es capaz de realizarla. Esto se comprende justamente en el hecho de que el sujeto se apropia de sí y reconoce sus limitaciones, es, podría decirse, consciente de lo que puede hacer con su cuerpo y de lo que es dificultoso. Una forma de llegar a la comprensión de esto se da en la experiencia misma, de ahí es posible crear un conocimiento y un reconocimiento propio y de las posibilidades propias de actuar en el mundo.

En palabras del autor: “La adscripción de la acción a un agente forma parte del sentido de la acción en cuanto hacer que acontezca.” (Ricoeur, 2006, p. 130). Empero, a esta diferenciación se añade lo *intencional*. En la ontología del acontecimiento es presentado el análisis de lo *intencional*. Allí se afirma que los acontecimientos tienen un fondo causal, es decir, la razón primera de una acción es su *causa*; esto implica pensar en el binomio que ha separado las preguntas “¿qué?” y “¿por qué?” de las pregunta “¿quién?”. Justamente el análisis del *poder hacer* pretende atribuirle la acción al sujeto, de ahí que:

El sentido de la intención se adhiere tanto a su lado declarativo como a su lado descriptivo. La atribución a una persona, que llamamos "adscripción", forma parte del sentido de la acción intencional. (Ricoeur, 2006, p. 130)

En este sentido, se afirma que el vínculo entre el qué y el cómo, no puede estar separado del *quién*, ya que es imposible invalidar la idea de que el *agente* es *poseedor* de su acción. El agente forma parte constitutiva de la acción en tanto es el que hace que ésta acontezca. Este *poseer* la acción implica que es “suya”. En otras palabras, el estrecho vínculo que se presenta entre el agente

y su acción es comprendido bajo el término de *apropiación*, el agente se apropia de su acción, se designa como aquel que la realiza o la ha realizado.

### *Poder contar y poder contarse*

En este apartado la reflexión se centrará en el vínculo entre la problemática de la *identidad personal* y el *acto de narrar*.<sup>17</sup> Esto es, el análisis de las capacidades va a realizarse en la fase *narrativa*, partiendo de la idea del hombre como sujeto hablante y actuante. En palabras de Ricoeur: “En la forma reflexiva del "contarse", la identidad personal se proyecta como identidad narrativa.” (Ricoeur, 2006, p. 132). En este sentido, la efectuación de las capacidades en el “exterior” se expresa por el paso a través de la semiótica del relato. Al igual que en los análisis precedentes del *poder decir* y el *poder hacer*, Ricoeur encontrará un punto de referencia en la narrativa griega, a saber, en la epopeya y en la tragedia,<sup>18</sup> justamente por el esquema de la *Poética* de Aristóteles.

Aristóteles, al tratar de la epopeya y de la tragedia, elaboró su noción de "construcción de la trama" (*mythos*) que tiene por mira la "representación" (*mimesis*) de la acción. (Ricoeur, 2006, p. 132)

Justamente se remite a este análisis aristotélico porque encuentra un vínculo en el orden narrativo que se efectúa en las capacidades y la noción de *construcción de la trama* elaborada por el pensador griego en la que tiene como objetivo la representación de la acción. En correspondencia a estas ideas, se dice que el *poder contar* y *contarse* se inscribe dentro de un relato y por tal razón la problemática de la dimensión temporal se vuelve una parte neurálgica en la reflexión sobre la *identidad narrativa*. De este modo la identidad personal, el acto de narrar y la duración temporal que se introduce en dicho acto, conjugan, en buena medida, la noción de *identidad narrativa*. A

---

<sup>17</sup> Se hace sugerente acotar que, si bien, la propuesta principal del autor se centra en su reflexión sobre la *identidad narrativa*, en el presente trabajo no se hará alusión a los diferentes matices que se encuentran en dicha reflexión, incluso, la terminología que se emplea aquí es principalmente la de la noción de «*sí mismo*», pues es precisamente en esta teorización donde se gesta el análisis de la dialéctica entre *ipseidad* y *mismidad*, del mismo modo será el término que permitirá tematizar propiamente la dialéctica memoria-olvido, cuestión que se abordará en los posteriores fragmentos.

<sup>18</sup> Vale la pena acotar que Ricoeur también se vale de la narrativa rusa, empero, en este trabajo se hará mención solamente de la griega, por efectos del análisis aristotélico a la misma.

esto Ricoeur añade dos categorías narrativas: la de personaje y la de trama, configurándose así una unidad de sentido. En palabras del autor:

La construcción de la trama atribuye una configuración inteligible a un conjunto heterogéneo compuesto de intenciones, de causas y casualidades; la unidad de sentido que resulta de ello descansa en un equilibrio dinámico entre la exigencia de concordancia y la admisión de discordancias (...) (Ricoeur, 2006, p. 132)

A este respecto es considerable aludir a las nociones de *concordancia* y *discordancia*, expuestas de manera más detallada en la obra *Sí mismo como otro*. De esta manera: “Por concordancia entiendo el principio de orden que vela por lo que Aristóteles llama «disposición de los hechos». Por discordancia entiendo los trastrocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta otra terminal.” (Ricoeur, 1996, p. 139-140). Esto quiere decir que hay una suerte de *configuración* en la construcción de la trama, empero, esa *configuración* no está exenta de ser “afectada” por ciertas perturbaciones que cambien el curso de los hechos. Por ejemplo: Suponiendo que un hombre X decide caminar ciertas semanas del mes hacia su trabajo, ya que considera que dadas las condiciones climáticas que advierten días de sol le resultaría agradable y conveniente, por lo cual sale de su casa sin sombrilla, sin embargo, uno de esos días de camino a su trabajo se desata una fuerte lluvia, por lo cual se moja al no llevar paraguas y esto origina un fuerte resfriado en el hombre, por lo que no pudo asistir ciertos días a su lugar de labores. Pese a que sea un caso que resulta demasiado trivial, nos muestra el modo en el que a pesar de que haya una disposición de hechos, en el que el hombre decide proceder de cierta manera, esa disposición y ese orden se ven alterados por una situación azarosa. Es ante este panorama que el autor sugiere, o bien, asigna el término *concordancia discordante*, como una de las principales características de la composición narrativa.

Ante esta perspectiva se aprecia la vulnerabilidad de la armonía en la que descansa la unidad de sentido, pero que, sin embargo, permite la admisión a la discordancia como elemento ineludible en la construcción del relato. Se precisa decir, además, que en términos generales, la reflexión sobre la *fenomenología del hombre capaz* hace referencia tanto a la construcción y comprensión

de una narrativa propia, como al rodeo que hace por la narratología el sujeto que lee tramas y relatos y se refigura en los mismos. De este modo puede aprender a narrarse a partir de dicha aproximación, pues puede encontrar vínculos con los personajes, incluso, con la trama en general debido a las diversas peripecias que se desarrollan. Asimismo es prescindible resaltar la intriga en el relato, pues este (el relato) permanece inacabado, abierto a la posibilidad en la que el personaje pueda contarse “*de otra manera*”.

Se hace preciso en este punto dar lugar a la expresión “*de otra manera*”, con ella “(...) se pone en movimiento toda una problemática: la de la identidad personal asociada al poder narrar y narrarse.” (Ricoeur, 2006, p. 132). Es justamente en dicha problemática donde aparece la *identidad narrativa* como problema y solución. El problema se sitúa en la dimensión temporal del *sí* y de la acción misma, en tanto el enunciador de la enunciación y el agente del poder obrar, son referenciados sin tener en cuenta el hecho de que hacen parte de una historia, o bien, son historia. La articulación de la identidad personal a la duración resuelve este problema referencial, definiéndose así como *identidad narrativa*, dada la confluencia entre la discordancia y la coherencia conferida a la trama. Es sugerente decir que la *identidad narrativa* permite el despliegue de la dialéctica de la *mismidad* y la *ipseidad*, del *sí* en su condición histórica justamente por la problemática de la dimensión temporal. Se podría decir que para Paul Ricoeur el *poder contar* y *poder contarse* se resume en:

El “poder contar” ocupa un lugar eminente entre las capacidades en la medida en que los acontecimientos de cualquier origen sólo se vuelven legibles e inteligibles cuando se cuentan dentro de una historia; el arte milenario de contar historias, cuando se aplica a uno mismo, produce relatos de vida que la historia de los historiadores articula. (Ricoeur, 2005, p. 1-2)

Posterior y conjuntamente a la exposición de estas tres capacidades, Paul Ricoeur añadirá la *imputabilidad* y la *promesa*. Sin embargo, y como se ha podido mencionar anteriormente, en este estudio no se dará lugar a la *imputabilidad* debido a su carácter ético-moral, mientras que se retomarán las consideraciones concernientes a la *promesa*.

Retomando la noción general que se tiene de la *promesa*, se dice que esta es concebida “(...) como una dimensión nueva de la idea de capacidad (...)” (Ricoeur, 2006, p. 165). Esto es posible gracias a la base que se construye a partir de las primeras capacidades expuestas y sobre la cual la *promesa* se afianza.

(...) el sujeto se compromete con su palabra y dice que hará mañana lo que dice hoy: la promesa limita lo imprevisible del futuro, a riesgo de traición; el sujeto puede mantener su promesa o romperla; de esta manera, compromete la promesa de la promesa, la de cumplir su palabra, de ser confiable. (Ricoeur, 2005, p. 2)

Con esto se puede apreciar que la *promesa* es una recapitulación de las capacidades, muestra el “despliegue” de cada una de ellas, siendo ésta (la promesa) exteriorizada, en primer lugar, a partir del lenguaje, consiguientemente se revela efectivamente en la acción y, asimismo, se encuentra adscrita a una trama, forma la idea de la unidad narrativa de una vida. Es por esta razón que el autor sostiene que con la *promesa* se acentúa la *ipseidad*, asimismo su estudio fenomenológico se orienta en el comprometerse efectivamente del *sí*. Dicho compromiso se inscribe en una acción futura, de ahí que en la *promesa* remarque la *ipseidad*, pues es precisamente de la responsabilidad del *sí* que depende la efectuación, o bien, el cumplimiento de la promesa.

La fuerza del compromiso en el enunciador nace de una llamada *promesa más fundamental*, esta es, “(...) la de cumplir con su palabra en cualquier circunstancia; se puede hablar aquí de "la promesa de antes de la promesa"” (Ricoeur, 2006, p. 167). En otras palabras, lo que esto invoca es un mantenerse en la palabra dada como un estatuto que garantiza un compromiso con... y un compromiso de..., en donde la *ipseidad* encuentra un lugar de evocación, traicionar la promesa es traicionarse a *sí* mismo, es violar el estatuto del compromiso. A diferencia de la mismidad hallada en la identidad biológica, e incluso, en el carácter mismo, la *promesa* sugiere un acto voluntario que conduce a la perseverancia, o bien, a la constancia en la palabra, lo que a su vez se opone a las variaciones de las circunstancias, en otros términos, se podría aseverar que la *promesa* sugiere un mantenerse en la palabra ante las discordancias que se puedan presentar en los hechos, es estar por encima de ellas, he ahí el despliegue de la identidad *ipse*.



Luego de estas breves observaciones con respecto a la promesa, se abre paso a la siguiente sección en donde se tematizarán dos nociones que se encuentran en la reflexión acerca de la memoria, estas son: *Mneme* y *anamnesis*. Cabe aclarar que se hace el paso de la temática de la *promesa* al de la memoria, debido a que en el análisis sobre la *fenomenología del hombre capaz*, Ricoeur tematiza las nociones de *promesa* y *memoria* juntas, ya que, según Ricoeur “LA PROBLEMÁTICA del reconocimiento de sí alcanza simultáneamente dos cimas con la memoria y la promesa.” (2006, p. 145). Esto se aclarará en las líneas posteriores.

### **b. Mneme y anamnesis**

Tal como se ha mencionado previamente, la cuestión del *reconocimiento de sí* alcanza dos cumbres con la *memoria* y la *promesa*, la primera mira hacia el pasado, mientras la segunda hace alusión a una mirada hacia el futuro. Sin embargo, “(...) ambas deben pensarse juntas en el presente vivo del reconocimiento de sí, gracias a algunos rasgos que poseen en común.” (Ricoeur, 2006, p. 145) Esto permite observar que, sumada al *poder prometer*, aparece en el ciclo de las capacidades del *hombre capaz* el *poder acordarse*, junto a los demás poderes expuestos. Sin embargo, el momento de la efectuación de estos poderes pone en escena una problemática fundada precisamente en el llevar a cabo en el tiempo presente el acordarse y el prometer: ahora me acuerdo, ahora prometo, lo que conlleva a un análisis distinto de las demás capacidades en tanto conjuga las anteriores (decir, hacer, contar).

Además de esto, se afirma que la promesa y la memoria se sitúan de modo distinto en la dialéctica de la identidad del *sí mismo* (mismidad-ipseidad), lo que quiere decir que mientras en la promesa predomina la *ipseidad* dado su carácter de compromiso, en la memoria se acentúa la *mismidad* dada la búsqueda de preservación fiel del recuerdo. A esto se le suma, además, el hecho de que deben estar en constante tensión con la amenaza de un negativo constitutivo que atenta con, podría decirse, la realización de cada una, a saber: para la promesa, la *traición* y, para la memoria, el *olvido*. Estos llamados *no poderes*, a pesar de representar una amenaza, aportan sentido a la comprensión de dichos poderes, ya que, como lo afirma el autor “(...) acordarse es no olvidar; mantener su promesa es no traicionarla.” (Ricoeur, 2006, p. 146)

Ahora bien, cabe recalcar el hecho de que aquello que permite comprender el acto de *acordarse* como una capacidad, es la idea de *reconocimiento*, para el caso en concreto, el *reconocimiento* de las imágenes del pasado. Por eso la memoria es puramente retrospectiva, debido a lo cual aparece en escena la pregunta que permitirá examinar la memoria en términos de *mneme*, esta es *¿de qué me acuerdo?*

La *mneme-memoria* designa la simple presencia en la mente de una imagen del pasado ex-sistido: una imagen del pasado me viene a la mente; en este sentido, es un momento pasivo -un *pathos*- opuesto al carácter activo de la reminiscencia que nos ocupará de modo fundamental. (Ricoeur, 2006, p. 147)

A este respecto se dice que de acuerdo al enfoque fenomenológico que le otorga el autor a la memoria, se le confiere una distinción entre las que se podrían denominar: funciones de la memoria, en donde la *mneme-memoria*, simboliza el lado pasivo, representado por el simple advenimiento de una imagen a la mente. En cuando a esta visión, Ricoeur propone una mirada retrospectiva a la tematización aristotélica de la *mneme-memoria* y al estatuto epistémico que confiere la imagen presente de una cosa ausente, en términos griegos denominada *eikôn*. Es decir, aquí se plantea la cuestión de si la imagen pasada que ahora se hace presente mantiene el mismo significado a lo largo del tiempo.

Consiguientemente aparece la *memoria-anamnesis*, esta se concibe como el momento activo de la rememoración. La razón de ser de este momento activo se cimienta en la lucha contra el olvido, empero, esta no es la única razón de ser de la *anamnesis*, a esto se le suma la sensación de distanciamiento en el tiempo que se percibe en este tipo de rememoración. En otros términos, se podría decir que hay una superación consciente del distanciamiento del recuerdo, lo cual posibilita reconocer, o bien, cuestionar el momento temporal al cual se remonta el recuerdo, esto es, si la imagen que se está rememorando se remonta a un mes o tres días, incluso, si data de hace diez años; si es algo reciente o algo antiguo. Esto permite comprender la distancia del pasado frente al presente, su alejamiento, allí se refleja la gramática que versa que “(...) el pasado es a la vez lo que ya no es y lo que fue.” (Ricoeur, 2006, p. 149)

Para efectos de una mayor comprensión, es preciso dar lugar a las consideraciones de P. Ricoeur con relación a la discusión platónica y aristotélica sobre la *eikôn*, presentada en *La memoria, la historia, el olvido* (2000). Se encuentra en primer lugar el examen platónico sobre la *eikôn* respecto a la *representación presente de una cosa ausente*. Dicho análisis se encuentra en los diálogos *Teeteto* y *El sofista*, en ellos el núcleo temático abordado es el sofista, la sofística misma y la posibilidad ontológica del error; sin embargo, “(...) la imagen y, por implicación, también la memoria, están afectadas de sospecha en su origen debido al entorno filosófico del estudio.” (Ricoeur, 2000, p. 23). De acuerdo a esto, se puede observar que en *El sofista* 235a al 236c, se expresa la relación entre el sofista y un mago, en otras palabras, se afirma que el sofista es un mago dado que es un imitador de las cosas, de ahí que tenga un conocimiento de las mismas.

Dicha relación abre paso a la discusión que tiene como centro la reproducción de imágenes, en este debate se distinguirán dos tipos de *éidola* (imágenes): *eikôn* y *phantasma*. La *eikôn* es una imagen que es reproducida según *las proporciones del modelo*, presentando así *las proporciones verdaderas de las cosas bellas*; esto quiere decir que hay una suerte de fidelidad en la imitación de las cosas, de manera que se respetan elementos como la proporción. Por otro lado, el término *phantasma* es asociado al engaño y la ilusión (arte “fantástico”), pues en él no se revela ninguna preocupación por lo verdadero, sino que es producido con proporciones “que parecerán ser bellas”; en otras palabras, éste sólo aparenta parecerse al modelo, finge ser bello, lo cual no es una correcta imitación de las cosas.

La presunción respecto a la memoria, rastreada en estos diálogos, estará guiada por la problemática de la *eikôn* y su asociación a la de la impronta (huella dejada en cierto material blando) “(...) bajo el signo de la metáfora del bloque de cera” (Ricoeur, 2000, p. 24). Dicha metáfora es aludida por Sócrates en el *Teeteto* 191d. Allí Sócrates pide a Teeteto concederle el hecho de que en el alma hay un bloque maleable de cera en el cual, gracias a un don de Memoria (la madre de todas las musas), es posible imprimir todo aquello de lo cual se quiere tener un recuerdo, tal como si se imprimiera el cuño de un anillo. Justamente dicha problemática (la unión de la *eikôn* a la impronta) tiene que ver con el correcto ajuste de la imagen en el tiempo presente a la huella en la cera. En este sentido el error es asemejado al de alguien que coloca sus pasos en la huella mala. Con esto se permite observar cómo el problema del olvido comienza a aparecer y es

doblemente planteado “(...) como destrucción de huellas y como falta de ajuste de la imagen presente a la impronta dejada por el anillo en la cera.” (Ricoeur, 2000, p. 24). Esta falta de ajuste tiene relación con la ilusión representada por el término *phantasma*, lo que lleva a identificar la memoria con la fidelidad de la imagen y con el conocimiento de ésta.

Con esta última afirmación se llega al momento en el que Sócrates interpela a Teeteto sobre la relación que hay del momento en el que se recuerda una cosa y el conocimiento de eso mismo que se recuerda. En otras palabras, se sostiene que el que aprendió una cosa y la recuerda, la sabe. Esta cuestión llevará a una aporía del recuerdo, a saber, la presencia de lo ausente<sup>19</sup>. Con esta aporía se retoma la metáfora de la cera y la unión de las dos problemáticas que lleva consigo, estas son: la de la memoria y el olvido. En suma, lo que vendrá a ser el epicentro de este asunto será la *fidelidad del recuerdo*, la presencia fiel de una imagen ausente; o lo que será lo mismo, “(...) el estatuto del momento de la rememoración tratado como un reconocimiento de impronta.” (Ricoeur, 2000, p. 27) De ahí que, volviendo al tema del conocimiento, se haga hincapié en la distinción entre aquello que se conoce y percibe, con lo que solamente se percibe, en otros términos, la representación verdadera frente a la ilusión de la imagen.

En síntesis, lo que arroja el análisis de los escritos platónicos es la dificultad con respecto a la relación entre la *eikôn* y la marca primera, esto es, la dimensión veritativa de la memoria (punto central del estudio de la memoria). Este inconveniente intenta resolverse con la relación entre el pasado y una suerte de variedad de *mimēsis* (imitación). Empero:

(...) la presunta unión entre *eikôn* e impronta es considerada como más primitiva que la relación de semejanza que despliega el arte mimético. (...) hay mimética verdadera o mentirosa porque hay entre la *eikôn* y la impronta una dialéctica de acomodación, de armonización, de *ajuste*, que puede salir bien o fracasar. (Ricoeur, 2000, p. 30)

---

<sup>19</sup> la problemática central de la imagen-recuerdo es justamente la dialéctica de presencia, de ausencia y de distancia; este problema acompañará gran parte de la investigación de Ricoeur con respecto al olvido y será tratado en el apartado correspondiente.

Con esto se encara el hecho de que la imitación o *mimēsis* sólo puede ser comprendida por la relación entre la *eikôn* y la impronta, en tanto sale bien dicha relación, el despliegue del arte mimético es correcto. En todo caso debe haber un correcto ajuste entre la imagen que se produce y la huella, en ello está la correcta imitación. Con esto queda demostrado que la dificultad no es resuelta en tanto la relación con el pasado tiene que ver primeramente con la relación entre la *eikôn* y la impronta, es decir, por la dialéctica entre la imagen producida en su momento y la impronta “puesta en el alma” o en el bloque de cera. Este enigma queda abierto y es retomado posteriormente en la historia del pensamiento que se ocupa de estudiar la memoria, y también la historia, bajo el nombre del problema de la “huella”. Más adelante esta cuestión será retomada, lo que dará lugar a la noción contemporánea de huella y a los diferentes tipos trabajados por P. Ricoeur.<sup>20</sup>

Posterior a al examen platónico respecto a la *eikôn*, se abre paso al análisis aristotélico que tiene como estandarte la idea de que *la memoria es del pasado*. Este estudio está situado en el tratado que lleva por nombre *De memoria et reminiscencia*. Este título doble distingue la simple presencia del recuerdo ante la mente, “La memoria, en este sentido particular, es caracterizada en seguida como afección (*pathos*), lo que la distingue precisamente de la rememoración.” (Ricoeur, 2000, p. 27). La principal cuestión que será abordada en este trabajo respecto a la postura aristotélica, será la de la “cosa” de la que uno se acuerda. Con este asunto se da paso a la frase *la memoria es del pasado*, en tanto aparece la marca temporal en la noción de memoria aristotélica. Con esto se afirma que “(...) tan cierto es que uno se acuerda “sin objetos” (449b 19), como que es preciso subrayar que hay memoria (...) “con tiempo”” (Ricoeur, 2000, p. 27). Lo que quiere decir que los humanos tienen la sensación la cual es marca de la anterioridad, esta permite distinguir entre el antes y el después. Con esto, aparece la distinción entre *mneme* y *anamnesis*, la cual es basada en dos rasgos:

Por un lado, el simple recuerdo sobreviene a la manera de una afección, mientras que la rememoración consiste en la búsqueda activa. Por otro lado, el simple recuerdo está bajo la influencia del

---

<sup>20</sup> Es sugerente hacer una breve mención de la impresión en cuanto afección, ya que es justamente la impresión la que afecta el fondo del alma de acuerdo al choque de un acontecimiento relevante. Con ello se comprende que así como de la sensación y de la memoria se forman reflexiones tanto espontáneas como reflexivas. Esta reflexión es encontrada con mayor amplitud en el diálogo *Filebo*.

agente de la impronta, mientras que los movimientos y toda la secuencia de cambios (...) tienen su principio en nosotros. (Ricoeur, 2000, p. 36)

Lo que aquí resalta, es que el tiempo es la apuesta en común entre la memoria-pasión (afección) y la memoria-acción (rememoración). En este punto permanece un espacio de discusión de Aristóteles frente a los postulados platónicos con respecto a la aporía expuesta en el *Teeteto*, de la presencia de lo ausente, justamente porque “Con el recuerdo, lo ausente lleva una marca temporal de lo anterior”. (Ricoeur, 2000, p. 38) En conclusión, se manifiesta que, la distinción propuesta por Aristóteles entre *mneme* y *anamnesis* es, podría decirse, el principal aporte respecto al fenómeno mnemónico de la rememoración, en tanto encara la simple evocación de la imagen que viene a la mente, implicada temporalmente, en tanto permite comprender la ausencia del recuerdo, esto es, su distanciamiento en el pasado.

### **c. Problemática general de la memoria**

En el presente apartado se expondrán las nociones de *memoria* y *olvido*,<sup>21</sup> principalmente a la luz de la obra *La memoria, la historia, el olvido*<sup>22</sup> Desde esta obra se hará una exposición en la que sobresaldrán la discusión de las neurociencias y la de la fenomenología con respecto a la memoria y el olvido, lo que conllevará el examen respecto a la concepción del olvido a un punto en el que vendrá a coincidir con la memoria, incluso, a tener un papel activo frente a ésta.

Ricoeur afirmará que la propuesta de su fenomenología de la memoria se configura en torno a las preguntas *¿de qué hay recuerdo?* y *¿de quién es la memoria?* Como se hizo mención en el apartado anterior se tiene recuerdo de *imágenes del pasado*, sin embargo, desde la perspectiva fenomenológica aportada en la obra *La memoria, la historia, el olvido*, el recuerdo se representa

---

<sup>21</sup> Como aclaración preliminar se advierte que las concepciones de *memoria* y *olvido* serán abordadas desde una perspectiva puramente teórica, pero que no necesariamente se adscribirá a una línea filosófica como tal, es decir, en la obra recientemente nombrada el examen a la memoria y al olvido se hace a partir de una visión fenomenológica. Del mismo modo se hace la anotación de que en este estudio no se dará lugar al análisis historicista, o bien, a la epistemología de la historia presentado en la obra recientemente nombrada de Paul Ricoeur.

<sup>22</sup> La memoria será abordada en un primer momento, a partir de *La memoria, la historia, el olvido*, en relación a algunos postulados presentados en *Caminos del reconocimiento* en donde se aborda la memoria como una capacidad. Consiguientemente se dará paso al estudio del olvido en *La memoria, la historia, el olvido*

en primeros término como *el dato del pasado*, no obstante, esta perspectiva ocasiona una exclusión entre el pasado y el ahora, pues el recuerdo está referenciado con lo anterior sin relación al presente, de esa manera no se podría hablar de duración de la imagen pasada, y es justamente la *duración* una de las características de la memoria; el hecho de que las imágenes puedan durar en el tiempo relacionándolas no sólo con el pasado sino con una proyección que se extiende al presente y al futuro.

A partir de lo recientemente dicho se afirma que el punto crítico en la fenomenología de la memoria es: la distinción entre *recuerdo* e *imagen*. Para lograr una comprensión de cada una de estas nociones, Ricoeur se centrará en sus diferencias esenciales, cuestión central que será abordada a lo largo de su reflexión sobre la memoria.<sup>23</sup> En dicha obra el autor recurrirá a la fenomenología Husserliana, más exactamente en su análisis sobre la *anamnesis*, para afirmar que el recuerdo debe ser diferenciado de las diversas acepciones con las que se hace referencia a la noción de *imagen* que comparten el carácter de “*presentificación*”, de aquellas que hacen alusión a la simple manifestación perceptiva. Dicho de otra manera, la *presentificación* comprende el modo en el que es posible hacerse retratos de cosas reales pero ausentes; mientras que aquellas que dan lugar a la manifestación perceptiva fingen la presencia de las cosas mediante la “*ficción*”, es decir, no existe una imagen real ausente, sino la invención de una imagen a partir de diferentes percepciones.

A esto se suma, además, la distinción entre lo que se llamará recuerdo primario y recuerdo secundario. El primario se entiende como retención, dado que se refiere a una cosa que perdura, como el sonido de las cuerdas de una guitarra que acaban de ser tocadas y siguen resonando; en términos del autor: “Se plantea entonces la cuestión de la persistencia que hace que “lo percibido se mantenga presente durante un tiempo, aunque no sin modificarse” (Husserl, citado por Ricoeur, 2006, p. 149). Es, en pocas palabras, la duración de la percepción tal y como es, valga la redundancia, percibida. Lo que hay en este recuerdo primario es una *retención* del objeto antes de que se hunda en el pasado, la cual desaparece en el momento que la percepción termina, se ahoga

---

<sup>23</sup> Sin embargo, en lo que se refiere a este análisis, no se expondrá detalladamente esta cuestión dado el extenuante análisis que hace Ricoeur que, a su vez, no compete a este trabajo, antes bien, se recurrirá al asunto sintetizado en la obra *Caminos del reconocimiento*.

en el tiempo precedente. Mientras que el recuerdo secundario o reproducción, no se agota en la culminación de la percepción. En este recuerdo se ajusta la noción de *rememoración*, se posibilita la reproducción del recuerdo de los objetos sin que estén presentes, por ejemplo, se puede recordar el olor fresco de un eucalipto aún sin tenerlo en frente.

En virtud de estas nociones se comprende el carácter de la mismidad inscrito en la memoria, desde los análisis de Paul Ricoeur, esto, dada su preocupación por mantener las imágenes fieles del pasado, en correspondencia a la distinción que se acaba de hacer líneas arriba, entre recuerdo primario y secundario, se aboga por una permanencia del recuerdo. Para el autor será más relevante la permanencia del recuerdo secundario, pues precisamente el triunfo de la imagen en el tiempo y sumado a ello, su reproducción, es la conquista de la fiabilidad de la memoria, de la mismidad y del reconocimiento del pasado. De acuerdo con esta visión, es posible responder a la pregunta *¿de quién es la memoria?*

De acuerdo a la reflexión fundada en la problemática del *reconocimiento de sí*, en donde se tematizan juntamente la memoria y la promesa, se comprende que la primera mira hacia el pasado y la segunda al futuro. Conforme a esta perspectiva se establece que en la promesa se descubrirá el paradigma en el que la *ipseidad* es irreductible a la *mismidad*, de ahí que la memoria encuentre su verdadera réplica en la promesa.<sup>24</sup> En consecuencia, cabe afirmar que justamente en esta tematización se comprende la problemática del *reconocimiento de sí*.

---

<sup>24</sup> Añadiendo a este paradigma que se descubre en el, podría decirse, carácter de la promesa, el autor dirá que “Al mismo tiempo que a la diversidad interna suscitada por las intermitencias del corazón, la diversidad propia de la promesa será enfrentada, debido a su dimensión intersubjetiva, a otro tipo de diversidad, una diversidad que podemos llamar exterior, que consiste en la pluralidad humana.” (Ricoeur, 2006, p. 159). Justamente en estas dos diversidades se manifiesta el poder de la ipseidad, al hacer referencia a las intermitencias del corazón, se evoca la fragilidad que puede tener la promesa ante la traición, es decir, ante la tentativa de no poder mantenerse en el tiempo debido a la discontinuidad, o bien, a las alteraciones internas de quien promete, sumado a esto, la promesa es desafiada por la pluralidad humana, esto se entiende partiendo de que, en tanto la promesa es un compromiso, dicho compromiso se hace con *otro*, la palabra se le ofrenda al *otro*, lo cual pone también en riesgo el cumplimiento de la misma. El carácter humano diverso puede ser una piedra de tropiezo para la realización de la promesa en tanto las discordancias en los acontecimientos pueden ser provocadas por el *otro*, podría decirse.



## CAPÍTULO III

### *Dialéctica memoria-olvido e identidad*

En el presente y último capítulo se desarrollará la propuesta principal, la cual es la apuesta de que la identidad se constituye en la dialéctica entre la *memoria* y el *olvido*. Dicha dialéctica entrará en confluencia con los paradigmas carácter y promesa, argumentando que el olvido puede pensarse como una capacidad y, asimismo, evidenciando la necesidad de hacer un «trabajo de olvido» en la constitución de la identidad. En un primer momento se expondrá el *olvido por destrucción de huellas*, consiguientemente resaltaré el *olvido de reserva*.

La exposición del olvido de reserva será abordada conjuntamente con las temáticas del *olvido y la memoria manipulada e impedida*, y con algunas cuestiones que han emergido a través de los apartados tratados hasta ahora, entre ellas: ¿Puede llegar a pensarse el olvido como parte de la constitución de la identidad? ¿Podría ser referido dentro del cambio de unas disposiciones a otras, o antes bien, puede ser considerado como una disposición en sí mismo? ¿Este desempeña un papel exclusivamente negativo en el establecimiento de la promesa? ¿Qué es y cómo se desarrolla el «trabajo de olvido»? Y otras preguntas que irán emergiendo a lo largo del reciente apartado.

#### *a. El olvido*

Las aserciones hechas hasta este punto indican que la memoria no representa un almacén de ideas, o bien, un baúl donde se guardan datos, incluso, afecciones. Pensarla exclusivamente como un depósito implicaría convertirla en un ejercicio mecánico, en donde se conservan todas las experiencias vividas, todo lo que ha acontecido, siendo así la memoria algo meramente acumulativo, de modo que no podría ser considerada como una capacidad. De la misma manera, el *olvido* no se puede reducir a un desafío a la memoria, un reto que se deba superar. No obstante, aunque Ricoeur seguirá presentando en cierto sentido el olvido como un impedimento para que la memoria pueda acceder a los tesoros del pasado, es decir, como una amenaza, se hará hincapié en el hecho de que cumple una función propia y necesaria en la constitución de la identidad, principalmente en los dos modelos emblemáticos de permanencia (carácter y **promesa**).

Como se vio en el capítulo II, lo predominante en el estudio de la memoria es el ejercicio activo de rememoración, o bien, la *anamnesis*, que se opone al momento de pasividad donde simplemente sobrevienen las imágenes del pasado. Así, representando una fase activa de la memoria, se encuentra una razón de ser en la lucha constante que mantiene la memoria con el *olvido*, pues es posible que las huellas<sup>25</sup> del pasado sean borradas. Ricoeur dirá, retomando a Agustín:

La búsqueda del recuerdo muestra efectivamente una de las finalidades principales del acto de memoria: luchar contra el olvido, arrancar algunas migajas de recuerdo a la “rapacidad” del tiempo (Agustín *dixit*), a la “sepultura” en el olvido. (Ricoeur, 2000, p. 50)

La constante resistencia a olvidar supone también el constante temor al saber que así como existen cosas que irremediamente se olvidan, se está ante la incesante tentativa de seguir olvidando, de olvidar todavía más, lo que advierte con más fuerza la tarea de mantener el recuerdo. De modo que surge el imperante *deber de no olvidar*, de introducirse en el pasado y hacer que las huellas prevalezcan. El inmenso miedo que suscita el *olvidar* surge en el hecho de querer resguardar el vasto tesoro que la memoria abarca; en palabras de Ricoeur, se preserva el

“(…) recuerdo de las pasiones del alma, y también nociones abstractas, seres inteligibles, en fin, memoria de mí mismo que siente y actúa. Sí, grande es el poder de la memoria, hasta el punto de que “me acuerdo hasta de haberme acordado”. En una palabra, “el espíritu es también la memoria misma”” (Ricoeur, 2006, p. 155).

Como se puede ver, Paul Ricoeur plantea primeramente el olvido como un “(…) atentado en contra de la fiabilidad de la memoria” (Ricoeur, 2000, p. 532). Sin embargo, también sugiere lo monstruoso de concebir una memoria que no olvidase nada, de ahí su referencia al cuento *Funes el memorioso*, de Jorge Luis Borges. Allí se relata la rareza del joven Ireneo Funes la cual consiste en ser capaz de recordar *con precisión* cada acontecimiento, objeto y fenómeno de su vida. Para el

---

<sup>25</sup> Como se vio en el capítulo 2, Ricoeur en lugar de *imágenes*, hablando respecto al *olvido*, tomará la noción griega de *huella*, sacada de la idea de *impronta*, o bien, de *typos*. Precisamente el desciframiento de las huellas supone su vulnerabilidad, su carácter fugitivo, la tentativa de ser destruidas en el tiempo, de allí que se imponga el *olvido* como una amenaza y la memoria como un atormentado intento de sacar restos del infortunio que anuncia el olvido.

narrador del cuento “pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos.” (Borges, 1944 p. 54) De ahí que Funes viviera en un “eterno presente” recordando en detalle toda la información que acumulaba día tras día, empero, no tenía la capacidad de comprender cuáles de esos recuerdos eran realmente importantes para él, o, tal vez, triviales, de ese modo no podía trazarse un futuro para sí mismo; del mismo modo no era capaz de reconocer el distanciamiento en el pasado del momento en el que adquirió cada recuerdo. La vida de Funes consistía simplemente en recordar todo lo almacenado en su memoria, podría decirse que eso implicaba que él no tuviese un conocimiento de sí mismo pues todas sus experiencias se volvían elementos almacenados en su mente sin ningún significado para su vida. Este exceso de memoria que muestra el relato permite a Ricoeur cuestionar los posibles beneficios y los perjuicios del olvido.

En la búsqueda de respuesta a esta cuestión, Ricoeur afirma que “Quien se propone evaluar los perjuicios evidentes y los presuntos beneficios del olvido choca contra la polisemia agobiante de la palabra "olvido", cuya profusión, (...) aparece reflejada en la historia literaria”<sup>26</sup> (Ricoeur, 2000, p. 532). Ante tal polisemia y agobio no es claro finalmente qué es el olvido, qué se puede olvidar o incluso qué se debe olvidar,<sup>27</sup> pues este se representa a partir de metáforas y demás

---

<sup>26</sup> Dicha polisemia es expuesta por el filólogo y filósofo Harald Weinrich en su obra *Leteo: arte y crítica del olvido* (1999). Weinrich hará un recorrido por diversas lenguas, empezando por la lengua latina a partir de la cual dicho verbo tuviera diferentes derivaciones, pero que conservaban de manera repetitiva su significado, de manera que “(...) expresan pues un acontecimiento que ocurre con frecuencia o se repite varias veces, lo que tampoco se adecua mal al olvido.” (Weinrich, 1999, p. 16). De este modo se puede apreciar, además, la manera en la que el *olvido* se encuentra en muchas locuciones, es decir, no se emplea simplemente como verbo *olvidar*, también se hace uso de expresiones como “*in oblivionem venire* “caer en el olvido”” (Weinrich, 1999, p. 16). Es importante también dar lugar a la historia conceptual de la palabra *olvido* en la Grecia antigua. Allí la proximidad se da con la palabra *aletheia* “verdad”, pues el elemento anexo *leth* “oculto” que acompaña el prefijo *a* (*alpha privativum*) hace referencia a que la verdad es “aquello que no está oculto”, en su sentido literal. Es justamente con la palabra *aletheia* que se evidencia la multiplicidad de matices que envuelven las palabras que hacen referencia al *olvido*. Éstas se remontan al mito griego y recorren la historia literaria en la cual el *olvido* es representado en diferentes metáforas, entre ellas éste es expresado como: un agujero en la memoria; como algo sombrío, tenebroso, nublado; incluso a veces es relacionado con el sueño, de ahí que recordar algo sea como despertar.

<sup>27</sup> La diferenciación que surge entre la polisemia de la palabra *olvido* y los diferentes grados de profundidad propuestos por Ricoeur, se da con la distinción entre enfoque cognitivo y pragmático, resultante de la descripción y análisis del *recuerdo*. El primer enfoque se relaciona con la representación fiel del pasado, mientras el segundo atañe al lado *activo* de la memoria, a su ejercicio. De este modo la articulación de estos dos enfoques problemáticos se da a partir de la propuesta respecto a los niveles de profundidad del *olvido*, cuestión que también responde al agobio polisémico del olvido. Esto se entiende en la relación entre las dos figuras emblemáticas del *olvido* profundo: *olvido por supresión de huellas* y *olvido de reserva*, siendo la primera la que guía la problemática de la supresión total de las huellas; mientras que la segunda apunta a la existencia de un recuerdo “*inconsciente*” al cual se puede recurrir. Es así

recursos literarios que arrojan diferentes ambigüedades en su comprensión. Es por esta razón que Ricoeur propone una relectura del *olvido* desde la metáfora de la profundidad del olvido y sus manifestaciones. En palabras del autor:

“(…) el olvido propone una nueva significación dada a la idea de profundidad que la fenomenología de la memoria tiende a identificar con la distancia, con la lejanía, según una fórmula horizontal de la profundidad; el olvido propone, en el plano existencial, algo como una situación abismal, realidad que interna expresar la metáfora de la profundidad vertical” (Ricoeur, 2000, p. 533)

Así, se comprende que la memoria en tanto distancia se representa en una línea horizontal, pues la mirada que esta hace es retrospectiva, hacia el pasado; mientras que el *olvido* figura en una línea vertical en donde se propondrán diferentes niveles de profundidad. Para llegar a esta propuesta, el autor resalta la posibilidad de una *negociación* entre la memoria y el olvido para encontrar una *justa memoria*. En este sentido, el olvido está contenido en el *ejercicio de memoria*, ya que es importante meditar en él para que haya una memoria sosegada. Por lo cual, lo que se viene a negociar allí es aquello que debe ser recordado para llegar a una *memoria feliz*.<sup>28</sup>

Para contrarrestar tal problema, Ricoeur propone una lectura en la que el *olvido* vendrá a descansar en la idea de diferentes grados de profundidad, donde destacará el nivel de máxima profundidad y sus dos grandes figuras: *el olvido por destrucción de huellas* y *el olvido de reserva*; pero, además, se encuentran las figuras del *olvido manifiesto*, las cuales son más superficiales. El análisis del *olvido* y *la destrucción de las huellas* tendrá como eje central el debate respecto a “(…) la relación entre la significación fenomenológica de la imagen-recuerdo y la materialidad de la huella.” (Ricoeur, 2000, p. 542).<sup>29</sup>

---

que la errancia nostálgica que supone la lengua en la lectura del *olvido* queda suspendida. Se pasa de las metáforas usadas en la escritura literaria y de los diferentes matices en los que se habla de *olvidar* como verbo y su relación semántica con otras palabras; y de *olvido* como algo sombrío, oculto, un *lugar* en el que caen los recuerdos (esto en sentido metafórico), a hablar de grados de profundidad del *olvido*.

<sup>28</sup> Esta cuestión no será abordada en el presente trabajo debido a sus implicaciones políticas y éticas las cuales no será trabajadas en el presente estudio.

<sup>29</sup> Dicha discusión transitará entre los estudios realizados por las neurociencias y el discurso filosófico, de manera que se pueda encontrar un punto de convergencia entre las dos posturas: por un lado la representación del pasado en la fenomenología y por el otro la noción de huella en las neurociencias.

Ahora bien, las diferencias entre los diversos niveles de profundidad del olvido descansan en la relación destrucción-recuperación de las tres clases de huellas. La primera de ellas es la *huella escrita*, o también llamada huella documental. De esta huella se hacen archivos, de ahí que se denomine como tal. La finalidad de estos registros es precisamente resguardar los recuerdos de la constante amenaza del olvido, la cual es mucho mayor ya que es una huella exterior a la que se puede acceder más fácilmente; aquí se puede tomar el ejemplo de los documentos históricos: fotografías, testamentos, discursos políticos, constituciones, leyes, y demás archivos escritos o audiovisuales.

Se tiene en segundo lugar la *huella psíquica*, la cual se relaciona con la idea de impresión-afección. En este sentido, este tipo de huella es dejada por un suceso que marca, es afectiva en ese sentido ya que se provoca emocionalmente por un acontecimiento. Ésta podría estar representada en el trauma que generan determinadas experiencias. Por ejemplo: cuando se experimenta una ruptura amorosa que causa mucho dolor puede generar miedo frente a las expectativas sobre relaciones futuras.

Finalmente aparece la *huella cerebral*, o bien, *huella cortical*. Ésta es objeto de estudio de las neurociencias. Se asocia a los cambios neurológicos que la experiencia produce en el cerebro, tal como se ve en las patologías que afectan la memoria. Por ejemplo: la amnesia anterógrada, en la cual los nuevos acontecimientos no se guardan en la memoria a largo plazo, esto se debe a lesiones en determinadas zonas del cerebro como el hipocampo. Retomando la discusión con las neurociencias, Ricoeur afirma que “Toda la problemática del olvido profundo se ventila en esta articulación” (Ricoeur, 2000, p. 534), refiriéndose a la huella psíquica y a la huella cortical. De esta articulación resultan las *huellas mnésicas*. Ahora bien, el olvido es evocado como una disfunción en las operaciones mnésicas, entre lo que se comprende como lo normal y lo patológico. En otros términos, el olvido se presenta como una imposibilidad de acceso a las huellas mnésicas, a las cuales se accede desde el exterior, por la representación y la rememoración de las imágenes. Esta dificultad proviene de la imprecisión disfuncional en la que el olvido se manifiesta como algo “normal”, se habla en este caso del envejecimiento; o lo patológico, esto es, la amnesias.

Pese a que Ricoeur logró afirmar en principio que las neurociencias no tienen un aporte en la conducta de la vida, posteriormente consiente el hecho de que encaminar perfectamente las neurociencias sobre la memoria “puede instruir, por primera vez, la conducta de la vida en el nivel de este saber reflexivo en el que consiste la hermenéutica de la vida” (Ricoeur, 2000, p. 542). Dicho de otro modo, la importancia de las neurociencias tiene que ver con su apoyo a la comprensión del funcionamiento cerebral y a la relación que tiene este con el mundo. Comprensión que se gesta en la curiosidad y el estremecimiento de estar en un mundo lleno de, podría decirse, misterios que no son comprendidos y que superan el poderío que presume tener el hombre frente a la naturaleza y todo lo que le rodea; es justamente lo que pasa con el funcionamiento cerebral y lo enigmático que este representa. Esta contribución hace posible la conexión con la fenomenología de la memoria en la reflexión sobre la mundaneidad del recuerdo, lo que implicaría la apertura al análisis del olvido desde la perspectiva normal (lo que se olvida ordinariamente sin que nos demos cuenta) y patológica (amnesias).

Ahora bien, el principal problema fundado en la relación entre la fenomenología de la memoria y las neurociencias, es en la organización de la memoria fruto de la clínica, implicado, a su vez, el análisis del olvido ordinario y patológico. Esto debido a que las reconstrucciones y observaciones de las disfunciones de la memoria estaban alejadas de la vida cotidiana, ya que los estudios eran realizados en ambientes completamente artificiales. Esto imposibilitaba la conexión con la problemática motivada por la fenomenología, a saber, la de tiempo, distancia y profundidad temporal.<sup>30</sup> En consecuencia, las neurociencias abordan el olvido como una disfunción, o bien, como una de las “distorsiones de la memoria”. Ante esto, Ricoeur se plantea la cuestión de si efectivamente el olvido debe considerarse como una disfunción, o una distorsión, y responde afirmando que en ciertos casos sí lo es:

Tratándose del olvido definitivo, asignable a la desaparición de las huellas, es vivido como una amenaza: contra este olvido hacemos

---

<sup>30</sup> El neuro-filósofo Pierre Buser, propone una distinción consensuada entre diferentes disciplinas, como la psicología y la ciencia cognitivas, entre memoria a corto y memoria a largo plazo. Dentro de ellas se identifican diferentes subdivisiones, por ejemplo: la memoria inmediata la cual está relacionada a la memoria a corto plazo debido a su inmediatez; y la memoria de trabajo, la cual hace referencia a la ejecución de diversas tareas cognitivas.

memoria, para ralentizar su acción, incluso para mantenerlo a raya.  
(Ricoeur, 2000, p. 546)

El trabajo de rememoración es destinado a conjurar los estragos del olvido, mediante un exceso de memoria. Empero, Ricoeur admite el hecho de que el olvido coincide con la memoria, sus estrategias revelan lo que podría ser denominado un *ars oblivionis*, esto es, un «trabajo de olvido», el cual podría considerarse una de las condiciones de la memoria y, asimismo, condición de la constitución del carácter y de la promesa.

### ***b. Carácter, promesa y olvido***

El olvido de reserva, al cual se le adjudica una suerte de carácter activo al ser reversible, es el que permite pensar en la posibilidad un «trabajo de olvido», y por medio de este, se da la constitución del carácter y la promesa. En efecto, el olvido por destrucción de huellas es inexorable, irreversible, es comprendido del lado de las disfunciones de la memoria, y así no puede hablarse de un trabajo sobre un elemento que ha sido destruido.

En el olvido por destrucción de huellas, se observa precisamente el asunto de las huellas respecto a un nivel radical en el que es irremediable una recuperación de las mismas. Este análisis, además, supone una nueva significación de la huella, en la que se le dotará una dimensión semiótica, de modo que “para pensar en la huella, hay que pensarla a la vez como efecto presente y signo de su causa ausente” (Ricoeur, 2000, p. 545)<sup>31</sup>. En correspondencia con esto, se dice que la función mnemónica de la huella, es decir, la evocación de un simple recuerdo a modo de una afección, es especificada por su relación con el tiempo, de ahí que la huella se pueda pensar como signo de lo ausente. Ante esto el olvido aparece postulado como una amenaza en tanto es definitivo, esto es, en tanto apela a la desaparición de las huellas.

---

<sup>31</sup> La problemática central de la imagen-recuerdo es la dialéctica de presencia, de ausencia y de distancia, esta cuestión es planteada a partir de dos asuntos: los postulados respecto a la huella desde Platón y Aristóteles y la representación mnemónica con el tiempo.

Posterior al estudio del olvido por destrucción de huellas, aparece el análisis del olvido y la persistencia de las huellas y el olvido de reserva (también llamado olvido de rememoración): uso y abuso. Allí el olvido está envuelto en una significación positiva en el sentido de que es visto como “(...) el recurso inmemorial ofrecido al trabajo del recuerdo” (Ricoeur, 2000, p. 566) Asimismo, será examinado en conexión con la memoria impedida y manipulada. De acuerdo con esto, la problemática más importante con respecto a la inscripción de la huella:

(...) consiste en la persistencia de las impresiones primeras en cuanto pasividades: un acontecimiento nos ha afectado, impresionado, y la marca afectiva permanece en nuestro espíritu.  
(Ricoeur, 2000, p. 547)

Es decir, lo importante de la persistencia del recuerdo es tanto la fidelidad de la huella, como la persistencia de la afectividad. Por ejemplo: cuando le hacemos daño sin mala intención a una persona que estimamos, provocándole dolor y sufrimiento, el sentimiento de culpa al ver la afectación que hemos provocado en la otra persona va a permanecer en nuestro espíritu, nos va a marcar la primera reacción, ya sean las imágenes de sus gestos, el llanto o demás manifestaciones. En consecuencia, la principal presuposición esbozada por Ricoeur es admitir que las inscripciones-afecciones que pretenden sobrevivir, permanecer, durar, etc., ocultarán el secreto (la permanencia) de la huella mnemónica; esto es, serán el depositario de la significación más originaria del verbo “permanecer”, o bien, “durar”. Con ello se comprende la persistencia de las huellas, en su pretensión de permanencia.

Como se dijo anteriormente, Ricoeur polemiza la diferencia entre huellas psíquicas y corticales, porque se debe considerar que la explicación neurocientífica aporta a la exploración de la huella afectiva (huella psíquica), esta es, la marca que persiste en cuanto pasividad en el espíritu y que tiene una afectación más allá de lo corporal pero que, sin embargo, no lo desvirtúa y se liga a lo psicológico. Esto se debe a que la actividad mental depende de la existencia corporal y más exactamente, del funcionamiento cerebral; a ello se suma la correlación organización-función la cual es la base de la existencia corporal. Esto permite comprender que la apuesta de Ricoeur no va en contra de dicha estructura base; antes bien, admite que el examen de las huellas corticales y



psíquicas, aportan “(...) dos saberes heterogéneos sobre el olvido: un saber exterior y un saber íntimo.” (Ricoeur, 2000, p. 548). El saber exterior relacionado con el conocimiento corporal y el íntimo, con el saber afectivo. Cada saber acarrea sus dudas y sus razones de confianza.

Por un lado, me fío de la máquina corporal en el ejercicio de la memoria feliz; pero desconfío de sus recursos mal controlados del daño, de inquietud y de sufrimiento. Por otro, me fío de la capacidad originaria que poseen las inscripciones-afecciones para durar y permanecer (...) pero desconfío también de las trabas impuestas al trabajo de la memoria, convertidas, a su vez, en ocasiones de uso y abuso para el olvido. (Ricoeur, 2000, p. 548)

Esta serie de supuestos muestran las implicaciones afectivas que tienen relación con las huellas psíquicas, debido a sucesos que marcan; a su vez, Ricoeur insiste en las contribuciones de las inscripciones-afecciones que se fundan en la máquina corporal. Se puede afirmar ante esto, de manera arriesgada, que los perjuicios psicológicos (como los traumas) son asociados al saber íntimo del olvido y su desconfianza en ellos radica en los recursos mal tratados que ofrecen esto de acuerdo al daño y al sufrimiento que puedan expresarse corporalmente. Por ejemplo: cuando un acontecimiento, como una ruptura amorosa, pasa del dolor leve al trauma y a la exageración de las emociones. Es decir, si hay un paso del dolor a la victimización en la que se exageran los sentimientos de desconsuelo y en las que se le atribuyen rasgos inexistentes a los recuerdos de la situación acontecida, ya sean agresiones, insultos o demás cosas que extralimiten el recuerdo. En referencia a esto, Ricoeur afirma que estos motivos de sospecha y confianza engendran una confusión respecto a los impedimentos potencialmente reversibles del recuerdo y la destrucción irremediable; es decir, entre el olvido definitivo y aquellos recuerdos que pueden ser rescatados de la tentativa de la desaparición absoluta.

Por consiguiente, este desconcierto, entre la confianza y la sospecha, implica una incapacidad para distinguir teóricamente lo que es una huella psíquica y “(...) la irreductibilidad de los problemas vinculados a la impresión-afección.” (Ricoeur, 2000, p. 548). De ahí que se cuestione qué experiencias permanecen más allá de su manifestación en tanto impresiones-afecciones. Ricoeur dará respuesta a esto apoyándose en el *reconocimiento*. Este reconocimiento se ajustará

en el movimiento del aparecer, desaparecer, reaparecer. Por ejemplo: cuando vuelvo a ver a una persona a la cual no veía hace diez años. El reconocimiento se da justamente cuando logro relacionar a la persona que vuelvo a ver con la imagen que me quedó de ella hace diez años. El hecho de que pueda relacionar la imagen pasada, las características que conservo desde hace diez años de esa persona, con el momento actual, es lo que marca el reconocimiento.

De acuerdo con esto, se afirmará que “(...) el reconocimiento es el acto mnemónico por excelencia. (...) Sobre este acto converge el haz de presunciones de fiabilidad o de no-fiabilidad dirigido hacia el recuerdo.” (Ricoeur, 2000, p. 550). La efectividad de dicho reconocimiento resuelve el enigma respecto a la presencia de la ausencia. Esto se debe a la superposición exacta que se da entre la huella psíquica dejada por la primera impresión y la *imagen presente*. En otros términos, la primera sensación que produce determinado acontecimiento, si, por ejemplo, si la primera sensación fue de dolor, la imagen presente debe coincidir con esa impresión primera, o mejor aún, con la huella antigua, es decir, con el dolor y la causa de este. Retomando la cuestión de la *eikôn*, se trata de que haya un ajuste entre la imagen presente a la impronta dejada por el anillo en la cera. Lo que no corresponde a dicha superposición exacta, vendría a ser aquella ilusión, o bien, “*phantasma*, como quien pone el pie en la mala huella.

Empero, este razonamiento arroja una cuestión pertinente en el sentido de que si se considera que la impresión-afección permanece y esa permanencia permite el reconocimiento, entonces, ¿cómo saber que esto sucede efectivamente? Ricoeur sostiene que dicha presuposición retrospectiva “es pronunciada en el después, que modifica las experiencias pasadas en función de las nuevas.” (Ricoeur, 2000, p. 550). Dicha presunción se enuncia en futuro perfecto, lo que implica que hay una tardanza en dicha mirada retrospectiva: “habrá sido verdad que reconocí a ese ser amado que sigue siendo el mismo a pesar de una larga ausencia, una ausencia definitiva.” (Ricoeur, 2000, p. 550) Lo que advierte que si hay un reconocimiento que, podría decirse, es tardío, se debe a que algo de la primera impresión se mantiene, permanece; de ahí el recuerdo y el reconocimiento el cual puede darse muchas veces a lo largo del tiempo.

Ahora bien, en tanto que el reconocimiento aparece como una parte, podría decirse, determinante tanto del carácter como de la memoria se verá el rol del olvido en la constitución de

la identidad desde el carácter y la promesa. Ya que el olvido es una parte constitutiva de los mismos (carácter y promesa), asimismo constituye la identidad, al menos en parte. En otros términos, el olvido empieza a encontrar un lugar en los diversos matices que supone la inscripción de la huella y su permanencia en el tiempo.

Como se dijo en el capítulo II, el carácter se refiere a aquellas marcas o rasgos distintivos que permiten identificar al *sí mismo* como el mismo. A su vez, aquellos rasgos distintivos se forman mediante diversos elementos incluyendo la adquisición de disposiciones que se sedimentan y se convierten en *disposiciones duraderas*, designando la mismidad de la persona. Otro de los rasgos importantes identificados en el carácter, tiene que ver precisamente con el reconocimiento que hace que el *sí mismo* se identifique con normas, valores, ideales, etc.

Para Ricoeur “conocer es reconocer” (Ricoeur, 2000, p. 549). Esta sentencia bien puede ser aplicada tanto para el estudio de la representación del pasado como para el análisis del carácter. Esto quiere decir que para el caso del olvido se conoce la huella psíquica primera, y, para el caso del carácter, hay un conocimiento de los rasgos distintivos que se mantienen, los cuales permitirán identificar al *sí mismo*; es con base en ese conocimiento que se da el posterior reconocimiento. Ahora bien, respecto a esto, Ricoeur hace un análisis del vínculo de las nociones de reconocimiento y supervivencia estudiadas por el filósofo Henri Bergson en su obra *Materia y memoria*. Allí Bergson propone dentro de la investigación del reconocimiento, la distinción de dos memorias “(...) la memoria-hábito, que es simplemente actuada y carece de reconocimiento explícito, y la memoria-rememoración, que no funciona sin reconocimiento declarado.” (Ricoeur, 2000, p. 551)

En este sentido, la primera hace referencia a una memoria automática, o bien, a la adquisición de mecanismos nuevos de movimiento. Por ejemplo: aprender a hablar, aprender a tocar una guitarra, memorizar un poema; e incluso en la repetición de un comportamiento en determinadas situaciones, como llorar cada vez que se va al dentista. Este tipo de memoria no confiere nada respecto al pasado, no hay fecha, ni nombre, ni figuración, por esa razón es automática, ya que, tomando el caso de la guitarra, la ejecución de los acordes aprendidos se hace espontáneamente, no es necesaria la referencia al pasado en el cual se aprendieron. Por otro lado, la segunda, la cual es consciente, traslada el sujeto al pasado, sitúa al recuerdo en una dimensión temporal, es como

figurarse en un escenario más o menos vivo apartado del presente. Por ejemplo: cuando se recuerda el primer día de escuela se evoca con ese recuerdo todas las emociones y circunstancias que acompañaron aquella experiencia.

Del examen de estos dos tipos de memoria surge la idea de supervivencia de las imágenes, que hace la apertura al paradigma del olvido de reserva (cuestión que se retomará más adelante). En virtud de esto, la memoria vendrá a ser considerada un «todo virtual»; de ahí que lo que en el presente es una acción, se mantiene virtualmente en el pasado en forma de imagen. En este caso el recuerdo será una virtualidad en la memoria. Para Ricoeur esto supone “(...) la existencia de un recuerdo “puro” como un estado virtual de la representación del pasado anterior a su realización en imagen en la forma mixta del recuerdo-imagen.” (Ricoeur, 2000, p. 551) Ricoeur pone la atención en la realización del recuerdo en tanto permite otorgarle al recuerdo “puro” una existencia semejante a la que se le da a las cosas externas cuando no son percibidas. Dicho recuerdo “puro se define como aquel que está desligado de la corporalidad y, por consiguiente, de toda sensación; no está actualizado al presente. En resumen, es a partir de estas ideas que se erige el estatuto de supervivencia de las imágenes frente al paradigma del olvido por supresión de huellas.

Continuando con el asunto del carácter en referencia a las acotaciones recientemente hechas, gran parte de las disposiciones adquiridas que forjan el carácter se asientan justamente a partir de la memoria, y más precisamente en la memoria hábito, pues es desde las vivencias, o mejor, de dichas disposiciones que el *sí mismo* se constituye como *es*. Esto se comprende en las diversas maneras de actuar que el *sí mismo* apropia luego de determinadas experiencias. Por ejemplo: cuando se recuerda la forma de proceder en una situación y posteriormente se ejecuta. Para comprender esto se tomará la dicotomía entre acción y representación propuesta por Bergson, la cual se inscribe en la dicotomía entre cerebro y memoria en la discusión neurocientífica. Allí se señala una asociación respecto a las dos memorias (memoria-hábito y memoria-rememoración), en donde hay dos modalidades de reconocimiento. Por un lado una que se da mediante la acción, por ejemplo: cuando se ejecutan los acordes aprendidos en una guitarra; y la modalidad mediante el trabajo del espíritu, esto es, la búsqueda en el pasado que dirige las representaciones al presente para inscribirlas en una situación actual. Por ejemplo: cuando yo rememoro los malos tratos que

una persona infringió hacia mí, la representación de dichos malos tratos me permite configurar una nueva forma de relacionarme con esa persona en el presente.

Esta lectura supone una reconstrucción de la unión de la memoria-rememoración y la memoria-hábito de manera que se diluyan las confusiones en las experiencias cotidianas. Se trata de una descomposición y recomposición de los recuerdos, este ejercicio se desarrolla justamente en el trabajo del espíritu. Por ejemplo, el guitarrista no logra recordar con claridad cómo ni cuándo aprendió un acorde específico; esto se le presenta como un recuerdo confuso. Eso se comprende, además, en los análisis de la psicología respecto a la memoria repetitiva, en tanto la mente crea mecanismos de defensa haciendo que el sujeto repita ciertos comportamientos adquiridos en el pasado, de acuerdo a la afectación de estos. De acuerdo a esto, se observa el modo en el que está sujeto el carácter a la memoria y al reconocimiento, de modo tal que se abre la posibilidad al hecho de que en el paso de unas disposiciones a otras el olvido de reserva encuentre un lugar privilegiado. Si bien esto se debe a que en el olvido de reserva es posible recuperar a través del reconocimiento los recuerdos de determinadas experiencias, en ese sentido es probable que el *sí* pueda recuperar, o bien, olvidar determinadas conductas, tendencias, hábitos de su comportamiento dependiendo de los posibles perjuicios o beneficios en determinada situación. Por ejemplo: si yo asumo que todas las personas son mentirosas en tanto tuve una experiencia en la que una persona con una mentira me hizo daño, y debido a ello cuando tengo la sospecha de que alguien me miente opto por comportarme agresiva con esa persona pues lo asocio la experiencia pasada; en dicho caso una nueva disposición puede ser adquirida cuando en una experiencia semejante se opta por actuar de otro modo.

De acuerdo a esto, volviendo al ejemplo, yo puedo ser capaz de permitirme creer en el otro, asumiendo la situación con una actitud sosegada antes de comprobar si efectivamente está mintiendo. En vista de esto, el olvido de reserva permitiría preservar el recuerdo de mi actitud respecto a la experiencia original en la que me mintieron pero sin involucrarla en mis experiencias posteriores a menos que se dé una experiencia igual y considere que debo proceder del mismo modo. Esto quiere decir que el *sí mismo* está en la capacidad de olvidar ciertas experiencias que simplemente considere no necesarias para sí y que puedan perjudicar las relaciones con el *otro*. Respecto a los estudios psicológicos de la memoria repetitiva, osadamente se podría decir que el

olvido entraría en la adquisición de nuevos comportamientos que, conscientemente, vayan en contra de los hábitos que se repiten, esto debido a que en la medida en la que se adquieren nuevas costumbres, se olvida la repetición. No sería necesario la retrospección, o bien, la búsqueda del recuerdo que genera la repetición, pues eso implicaría reavivar todas las emociones, tal vez de sufrimiento, que conllevan dicho recuerdo.

En virtud de esto, se concede la declaración hecha por el poeta polaco Czeslaw Milosz, quien en su discurso de recepción del Nobel en 1980 sostenía que «es posible que no exista más memoria que la de las heridas». Es decir, lo que esto propone es que indagar en la memoria es como buscar en una herida dado que se hace la apertura a la posibilidad de descifrar el sentido de los infortunios. Empero, aun cuando la psicología sugiere que el evocar un recuerdo con corrección y seriedad en un ejercicio terapéutico, como lo expresa Freud en su obra *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), conlleva a la curación; esto ha originado que en la cultura psicológica popular se considere que el primer paso para aceptar y superar una experiencia traumática es siendo capaz de recordarla. Los principales problemas que se descubren en esta última suposición y en la relación de la memoria con las heridas, tienen que ver con la inevitable posibilidad de introducir los recuerdos en un contexto sagrado, esto revela el riesgo de convertir el sufrimiento individual en objeto de veneración. Asimismo, el fuerte vínculo con los recuerdos traumáticos anteriores sugiere un exceso de pasado trasladado al presente y siempre revestido de la cualidad del “ahora”.

Esta veneración de la memoria, y más precisamente del sufrimiento, supone una consagración del pasado a costa del presente y del porvenir. En otras palabras, no hay reparos en enfrentar lo ordinario del presente y lo incierto que representa el futuro, ante la posibilidad de que el pasado se muestre como algo glorioso y próximo. Sin embargo, la suposición de una memoria de las heridas<sup>32</sup>, del dolor, del sufrimiento, figura como un pesado lastre que debe ser arrastrado sin descanso. Ante esta perspectiva cabe cuestionar la efectividad del «trabajo de memoria» abogado por Ricoeur, y el cual es asociado al trabajo psicoanalítico. Esta duda surge de la probabilidad de

---

<sup>32</sup> Esta idea es también retomada por el escritor y reportero norteamericano David Rieff en su libro *Contra la memoria* (2012) En ella se estudian los perjuicios de la memoria y ciertos aportes del olvido para la historia, a partir de la memoria colectiva; empero, cabe destacar el hecho de que a diferencia de dicha obra, el presente estudio se enfoca en la memoria individual, de ahí que la referencia a Reiff sea mínima.

obsesión con el pasado y del vacío dejado por Ricoeur ante una memoria de las heridas; tal duda también surge por el papel que juega el olvido en tanto que este está en función de la memoria.

Ricoeur afirma, respecto al olvido en relación a la memoria impedida y manipulada, que la principal tesis sostenida en el análisis de la memoria impedida “(...) es que muchos de los olvidos se deben al impedimento para acceder a los tesoros escondidos en la memoria.” (Ricoeur, 2000, p. 568) Esta memoria impedida es también comprendida como una memoria olvidadiza, en tanto, retomando los estudios psicoanalíticos realizados por Freud y analizados por Ricoeur, la compulsión de repetición sustituye el acto de acordarse, “(...) el paciente repite en lugar de acordarse” (Ricoeur, 2000, p. 568); la repetición equivale a olvido, pero es un olvido que es pasivo.

La compulsión de repetición impide que se tome conciencia del acontecimiento traumático, es por esta razón que el psicoanálisis sostiene que “(...) el trauma permanece incluso cuando es inaccesible, indisponible” (Ricoeur, 2000, p. 568). Una de las certezas más grandes de Freud es que “(...) el pasado experimentado es indestructible.” (Ricoeur, 2000, p. 568) Frente a estos postulados psicoanalíticos, la filosofía ricoeuriana encuentra un aliado en la tesis de lo inolvidable, de manera que, junto a la convicción freudiana de que el pasado es indestructible, Ricoeur propone su «trabajo de memoria», o también llamado «la per-elaboración». Esta operación “(...) va siempre acompañada del trabajo de duelo por el que nos liberamos de los objetos perdidos del amor y del odio.” (Ricoeur, 2000, p. 570) Aquí el ejercicio terapéutico se hace visible en el hecho de tratar los traumas en un sentido propiamente patológico. No obstante, Freud se encargó de liberar sus descubrimientos de la esfera propiamente patológica al elevar la compulsión al rango de fenómeno cultural.

En esta progresión de las investigaciones de la psicopatología a la vida cotidiana resalta el olvido; esto debido a que el descubrimiento de los objetos perdidos une “(...) los hilos aparentemente rotos del presente con un pasado que se podría creer abolido para siempre.” (Ricoeur, 2000, p. 571) Los mecanismos de defensa inconscientes causados por la represión son anulados cuando son traspasados de una esfera privada a una pública, es decir, cuando los hilos del pasado se hacen notorios. Se hace preciso resaltar la inquietante intención defensiva del inconsciente en el olvido de los acontecimientos vividos y de los proyectos, en tanto manifiesta

«recursos estratégicos del deseo en sus relaciones con el otro»; esto permitiría afirmar que la promesa puede aparecer aquí como ese proyecto que el inconsciente podría evadir.

Estas afirmaciones dan lugar a dos suposiciones pertinentes. La primera de ellas es, precisamente, la falta de respuesta por parte de Ricoeur frente a la posibilidad de una memoria de las heridas. La segunda supone el estatuto de la promesa como preservadora de los proyectos ante la inquietante amenaza supuesta por el inconsciente y en la cual se revela el común trabajo de la memoria y el olvido. Para dar desarrollo a estas presunciones se dará lugar a los principales postulados de Ricoeur respecto al olvido y la memoria manipulada. Más allá del nivel psicopatológico explorado en el psicoanálisis, aparecen niveles de olvido que se alejan cada vez más de sus capas profundas, como del de destrucción de huellas; estas nuevas capas de olvido son manifiestas y extendidas entre un «polo de pasividad y de actividad».

Además del despliegue entre la pasividad y actividad, Ricoeur sostiene que del olvido, al igual que de la memoria, hay una suerte de abuso,

Precisamente por la función mediadora del relato, los abusos de memoria se hacen abusos de olvido. En efecto, antes del abuso hay uso, es decir, el carácter ineluctablemente selectivo del relato. Si no podemos acordarnos de todo, tampoco podemos contar todo. (Ricoeur, 2000, p. 572)

Con esta referencia se alude a la idea de que en el relato está implicada una dimensión selectiva. En otros términos, las variaciones que son ofrecidas en la configuración narrativa posibilitan una refiguración del relato en el cual se pueden desplazar momentos de énfasis, incluso suprimir, además se puede trasladar de lugar al protagonista, es así que surge la noción «narrar de otro modo». Es en esas variaciones y en esa configuración donde el olvido encuentra un lugar. A pesar de ello, el olvido es presentado en función de la memoria, a su vez, es símbolo de huida y objeto manipulable, en tanto es empleado como una estrategia de evasión por la falta de voluntad de investigar e informarse sobre males cometidos en el pasado en un entorno ciudadano. Esta visión del olvido revela un carácter pasivo como objeto de manipulación, y activo en cuanto estrategia



de evitación de la responsabilidad y la negligencia al no obrar ante determinadas situaciones que requieren un compromiso con el pasado.

Este carácter es reprochado por Ricoeur en la medida que se ostenta como una amenaza para la capacidad de crear relato, y más exactamente un relato propio, individual. Sin embargo, este examen acerca de la memoria y el olvido manipulados van dirigidos al trabajo de memoria ante todo colectiva, y a sus implicaciones en la historia. Acompañando estas ideas, la «obsesión del pasado» aparece en escena en correspondencia a la pulsión de repetición. Esta obsesión “(...) es una categoría que concierne a esta historia de la memoria en cuanto posteridad del acontecimiento.” (Ricoeur, 2000, p. 571) Ante esta perspectiva la memoria es considerada como una organización del olvido.

Retomando los supuestos respecto a la memoria de las heridas y a la promesa en relación a la reciente exposición sobre la memoria impedida manipulada, se evidencia una ausencia de análisis respecto a una posible memoria de las heridas y del sufrimiento. Pese a que el estudio psicoanalítico aboga por un «trabajo de duelo» que se dirige a la liberación de los objetos perdidos del amor y del odio, no se percibe una preocupación por la inquietante amenaza que suscita la actualización constante de los agobios del pasado y su perjuicio al presente y al porvenir. Si bien es cierto que Ricoeur antepone los riesgos de obsesionarse con el pasado, lo hace desde una mirada colectiva; empero, no se debe descartar el hecho de que en el individuo mismo dicha obsesión, sumada a la veneración por el pasado individual, podría ser considerada justamente como egolatría o fanatismo propio, nocivos para la relación con los *otros*.

Esta postura no indica un rechazo al trabajo psicoanalítico, ni mucho menos al trabajo de memoria, antes bien, abre una brecha a lo que podría llamarse un «trabajo de olvido» el cual mute el estatuto dependiente del olvido del ejercicio de rememoración y le otorgue cierta independencia. Es importante decir que el nivel de olvido referenciado en este punto es el denominado *olvido de reserva o de recurso*, el cual está muy por encima del olvido por supresión de huellas, y es el que le asigna al recuerdo un estado de latencia *desapercibido* de la atención de la conciencia. Es decir, existe un recuerdo que no ha sido borrado definitivamente, sino que, podría decirse, está dormido y se puede acceder a él.

Este olvido de reserva plantea la posibilidad, y ante todo, la certeza de que hay recuerdos que se creían perdidos pero que se pueden recuperar. No obstante, Ricoeur afirma que hay que tener presente, ante todo, el equívoco que supone la visión global que se tiene de olvido, por un lado, la perspectiva recientemente planteada de la recuperación de los recuerdos; y por el otro, la experiencia de deterioro de la memoria que es asociada al envejecimiento y al sentimiento de finitud. Cabe mencionar, además, lo que Ricoeur denomina *lo inmemorial*, es decir, “(...) lo que nunca constituyó acontecimiento para mí y lo que incluso nunca adquirimos realmente, lo que incluso es menos formal que ontológico.” (Ricoeur, 2000, p. 564) A este respecto se puede hablar, por ejemplo, del momento de nacimiento. Todo aquello que sea origen, compete al estatuto de lo olvidado fundador, empero, este equívoco del olvido en general permite introducirse en él, en sus profundidades y en el poder de la destrucción y la perseverancia que alcanzan todos los niveles del olvido.

Precisamente a partir de las figuras del olvido profundo, también llamado primordial se penetra en el fondo mítico del filosofar (*Lethe*), y, asimismo a la reminiscencia platónica. He aquí en este punto el surgimiento de un olvido que destruye y uno que preserva, y el supuesto de que es el olvido el que hace posible la memoria, pues el recuerdo siempre está sobre la base y la posibilidad de ser olvidado o recuperado del pasado. En resumen, lo que esta postura Ricoeuriana del olvido arroja es que la noción de amenaza del olvido se mantiene, sin embargo, podría tener cierta función activa y, podría decirse, positiva.

Ahora bien, antes de ahondar en esta última idea, se dará paso a la sección que tendrá como centro la dialéctica de la mismidad y la ipseidad en relación a lo que se propondrá en el presente trabajo como una dialéctica entre memoria y olvido, asimismo se abordarán las preguntas formuladas en principio.

### ***c. Dialéctica idem-ipse y dialéctica memoria-olvido***

Dentro del carácter el olvido puede ser referido en el cambio de unas disposiciones a otras; en tanto el carácter está en buena parte constituido por la memoria, es posible que el *sí mismo* opte

tanto por recordar ciertos comportamientos o hábitos, o bien, elija olvidarlos. No obstante, esto se comprende con precisión en la posibilidad que tiene el *sí mismo* de verse de otra manera. En otras palabras, la apuesta se enfoca en la capacidad de narrarse de diferentes modos.

Si bien, en la elaboración de la trama se busca una coherencia narrativa la cual se logra omitiendo episodios o acontecimientos no significativos para la trama privilegiada, allí se encuentra el olvido selectivo. En dicha omisión hay una suerte de representación activa del olvido, pero, ésta (la omisión) no garantiza que en efecto se olvide el acontecimiento como tal; por ende se sugiere hablar a este respecto de un olvido del sentido, de tal modo que, aunque la imagen pasada vuelva, la afectividad que en ella se produjo sea olvidada. Cabe decir que no es lo mismo que superar, pues la superación no permite la posibilidad de reserva, es decir, cuando se *elige* olvidar el sentido de determinada vivencia esta puede permanecer reservada (olvido de reserva). Se precisa hacer mención nuevamente de la viabilidad de una memoria de las heridas y del hecho de que recordar el sentido del sufrimiento representa un peso perjudicial para el presente y el futuro lo que confluye con la construcción misma de la identidad en tanto el dolor posibilitaría, por ejemplo, la cimentación de una identidad angustiada.

La existencia de una memoria de las heridas permite cuestionar la omisión de los acontecimientos no significativos para la trama, pues no existe un criterio propiamente dicho que le dé un estatuto a aquellos episodios valiosos para dar coherencia a la trama privilegiada. En otras palabras, podría ser que para la configuración narrativa de la trama sea significativo recordar sucesos dolorosos. Sin embargo, aunque se tenga la creencia popular e incluso, la visión desde el ámbito psicológico de que los errores, o bien, los sentimientos negativos posibilitan un aprendizaje para el futuro, no se puede ignorar el hecho de que puede emerger una obsesión al pasado y al dolor al momento de rememorar ciertos acontecimientos. Incluso se pueden asentar rasgos del carácter que subyacen en el dolor, o mejor, en las heridas del pasado. Bajo estos presupuestos, se asiente que no es exclusivamente necesario pensar en lo significativo de una experiencia, es decir, el *sí* está ante la posibilidad de olvidar su pasado y de re-comenzar, podría decirse. Es, en términos arriesgados, un re-hacerse.

En otros términos, la escogencia de los episodios significativos para la trama debe fundamentarse en las elecciones mismas y en las capacidades del *sí mismo*, ahí es donde el «trabajo de olvido» encuentra un lugar. Y bien, ¿a qué se hace referencia con «trabajo de olvido»? Este interrogante se resolverá a partir de la dialéctica entre los modelos de identidad *idem-ipse*, y sus correspondientes paradigmas: carácter y promesa; junto a la posibilidad de narrarse de otro modo. Como se ha mencionado, dentro del carácter el olvido será referido dentro del cambio de unas disposiciones a otras, pues en ese cambio se adoptan y modifican rasgos los cuales se inscriben en una continuidad, de manera que el *sí mismo* puede proyectar su carácter, tiene la capacidad de verse de otras maneras en su presente y su futuro. Dicho de otro modo, en esa posibilidad de verse de otras maneras resalta el hecho de que no sólo se trata de cambiar costumbres que se han cimentado en el tiempo, o incluso que determinados rasgos comportamentales cambien; se hace la apertura a la posibilidad de rehacerse, o bien, reinventarse, de crear un nuevo relato propio. En esto el *sí mismo* tiene la *capacidad de olvidar* aquellos rasgos que se consideren, podría decirse, perjudiciales, para la constitución de su carácter, o mejor, para la realización de *sí* narrativamente.

Es preciso decir que se ha presentado el supuesto en el que se le otorga al olvido la noción de capacidad, esto en el sentido que el olvido permite desligarse del pasado de un modo activo y consciente, por lo tanto, así como existe la capacidad de recordar, es posible que exista una capacidad de olvidar en donde el *sí* sea responsable de preservar en el olvido el sentido, o si es posible, la totalidad de las experiencias que resulten perjudiciales para el futuro, o bien, todo lo que signifique un peso difícil de soportar en el presente y el porvenir. Lo que se propone con estas aseveraciones es que el *sí mismo* tiene la capacidad de olvidar y de preservar lo que olvida en virtud de su construcción individual. En este sentido se percibe una autonomía del olvido, desligado de su dependencia con la memoria, la cual, en su ejercicio de recordación se ocupa principalmente de acercarse al recuerdo original y rescatar fielmente las huellas del pasado.

Allí el *poder decir* está estrechamente vinculado a esta capacidad de olvidar puesto que es desde la palabra que se autodesigna el *sí mismo*, de la misma manera se podría decir que es desde la palabra que se esquematizan los proyectos, decir “yo puedo olvidar” le otorga al *sí* una elección en la que es posible que se libere del pasado. De este mismo modo la autodesignación al tener un rol fundacional, permite una instauración del *sí mismo* hecha de otro modo. Es, podría decirse

metafóricamente, una suerte de muerte y redención. El carácter, y más precisamente, el cambio de disposiciones evidencian con mayor claridad la relación que tiene el olvido con la dialéctica *idem-ipse* en tanto la construcción de la identidad necesita de una parte activa y consciente en la que el *sí* sea capaz de narrarse y de decidir qué experiencias permiten su proyección a futuro y cuáles deben ser olvidadas; el olvido a este respecto se sitúa del lado de la ipseidad, es consciencia y actividad en la que el *sí* se comprende y se elige.

En relación a la promesa, a través de ella el *sí* permanece ligado al tiempo, esta lo ata a su futuro, es precisamente esa característica de la promesa lo que permite darle espacio al olvido sin que tenga implicaciones necesariamente negativas en la misma. Si bien la promesa es un compromiso efectivo en el tiempo que comienza con la palabra y culmina con su realización en el mundo, es imprescindible considerar que la instauración de ese compromiso implica a la memoria tanto cuando la promesa se hace con un *otro* como cuando la promesa es consigo mismo, dado que no se debe olvidar la palabra dada, se debe ser fiel a la promesa. Sin embargo, la jugada de la memoria acá es doble, ante todo desde la relación con el *otro*, pues si, por ejemplo: mi mejor amigo me hace daño y yo opto por darle paso al rencor, dicha relación se verá frustrada, se crea un conflicto y más si ese rencor es recordado constantemente. Es en ese tipo de acontecimientos en donde el olvido media haciendo que tenga la capacidad de olvidar la ofensa y recrear de nuevo el vínculo amistoso que se había roto, de ese modo se puede abrir paso al proyecto, a la promesa con ese otro que una vez me había hecho daño; en pocas palabras, el olvido funda la interrelación con el *otro*. En conclusión, el olvido no es exclusivamente negativo en la configuración de la promesa.

Lo que estas consideraciones arrojan es que el olvido tiene un papel activo, autónomo e imprescindible en estos dos modelos emblemáticos de permanencia (carácter y promesa) en tanto permite la posibilidad de que el *sí mismo* pueda re-configurarse, o bien, narrarse de diferentes modos sumando a esto su liberación del pasado, de una memoria que muchas veces puede resultar tormentosa y perjudicial. No obstante, también es posible que esos recuerdos o el sentido de los mismos no queden borrado para siempre, antes bien, pueden quedar reservados.

Ahora, la pregunta con la que se dará paso al desarrollo de la dialéctica *idem-ipse* en relación a una posible dialéctica memoria-olvido es: ¿El olvido podría ser considerado como una modalidad

de la identidad *ipse*? Respondiendo a este interrogante se dirá que teniendo en cuenta la perspectiva en la que el olvido puede situarse como una capacidad y en tanto es activo, efectivamente es posible situarlo como una modalidad de la ipseidad. Para una mayor comprensión se reitera que la memoria está situada del lado de la mismidad pues apela por la preservación de los recuerdos, y esta encuentra su réplica en la promesa la cual está del lado de la ipseidad. El olvido al posibilitar en muchos casos un acto fundacional el cual se puede inscribir desde la promesa, está cumpliendo una función activa y necesaria para la vida, de modo que sea posible que el *sí mismo* se comprometa ante todo con su presente y su porvenir, como se ha venido diciendo, esto se hace más evidente en la memoria de las heridas.

En virtud de esto, en tanto la *ipseidad* apela por una autodesignación, una conciencia reflexiva y paradigmas que evidencien que el *sí mismo* es capaz de narrarse y de verse de otros modos, el olvido se erige como una posible capacidad de la ipseidad ya que si no es por él, se corre el riesgo de replicar incansablemente el pasado; en resumidas cuentas, mientras la memoria busca una preservación, el olvido está motivado por la posibilidad que tiene el *sí* de re-hacerse. La dialéctica que se presenta entre la memoria y el olvido, es vista en el uso razonado tanto del olvido, en el trabajo del olvido, como en el uso de la memoria, en el trabajo del recuerdo. Buscando una medida en la que el *sí* pueda desplegarse narrativamente sin las trabas del pasado.

## *Conclusión*

Del análisis precedente es posible concluir que la identidad entendida desde la teoría narrativa, es expuesta como la construcción de la identidad del personaje desde las modalidades de permanencia en el tiempo *idem* e *ipse*, en donde confluyen el *carácter* y la *promesa* como paradigmas, los cuales constituyen buena parte de la identidad del *sí mismo*. Esto se debe a que en ellos se expresa el movimiento dialéctico entre mismidad e ipseidad, evidenciando que el *sí* posee caracteres que perduran en el tiempo, algunos de ellos son adquiridos, mientras que otros son contruidos, o bien, proyectados. La posibilidad de que el *sí mismo* pueda proyectarse se da gracias a las capacidades que tiene (decir, hacer, contarse), desde las cuales se permite hacer compromisos en el tiempo futuro (prometer); y también volver sobre su propio pasado (rememorar). Estas dos últimas capacidades (Recordar y prometer) constituyen de manera importante el movimiento de la mismidad en tanto permanencia y de la ipseidad como mantenimiento de sí en el tiempo, es decir, se articulan los elementos que advienen con los que se pueden construir conscientemente, como parte de la identidad.

Empero, se advierte dentro de la memoria un elemento crucial sin el cual esta no podría ser comprendida, este es, el *olvido*. Este, pese a que en un principio sea representado como una amenaza, tiene una relevancia tan importante como el que tiene la memoria en la constitución de la identidad del *sí mismo*. Esto se hace evidente en la autonomía y en el carácter activo que se rastrea en él. Asimismo la dialéctica entre la memoria y el olvido permite que la configuración narrativa se vitalice, es decir que la identidad se construya consciente y activamente; a su vez, posibilita que el *sí* pueda narrarse de otros modos distintos, reconciliándose con el peso que acarrea el pasado, ante todo, un pasado trágico. La dialéctica entre memoria-olvido, también permite darle vitalidad al pasado, pensado esto en términos de un olvido de reserva, de tal manera que dicha vitalidad permita que se apropie el pasado, en los casos necesarios, y que pueda ser sustento para una nueva vida.

Del mismo modo, se avala el hecho de que entre las capacidades del *sí* que van del habla a la acción, está la de juzgar lo que se considera digno de ser recordado e incluso, olvidado. En ello radica el «trabajo de olvido», el cual es un trabajo activo, consciente y necesario para la identidad.

De esta manera pese a que el olvido represente una vulnerabilidad de la condición humana, también es un antídoto, un descanso frente al peso del pasado. En pocas palabras el olvido es el que ayuda a forjar la senda que representa el futuro; a su vez, se necesita olvidar para no sepultar el presente, se olvida para continuar y para darse cuenta de que es posible redimirse del dolor y de todo aquello que representa una traba para la construcción de *sí mismo*.

Queda, como trabajo a futuro, el análisis exhaustivo respecto a la memoria de las heridas, pues es el sufrimiento la barrera que permite al *sí mismo* proyectarse. Ante esto, también cabría la posibilidad de volver a poner en cuestión la posibilidad de un *deber de olvido* frente al sufrimiento del pasado.



## Referencias

Borges, Jorge Luis. *Ficciones*. Ediciones La Cueva. Buenos Aires, 1944.

Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento*. Fondo de Cultura Económica. México D.F., 2006.

Ricoeur, P. *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires, 2000.

Ricoeur, P. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI Editores. España, 1996.

Ricoeur, P. *Volverse capaz, ser reconocido*. 2005

Rieff, D. *Contra la memoria*. Random House Mondadori, S.A. Barcelona, 2012.

Weinrich, H. *Arte y crítica del olvido*. España: Biblioteca de ensayo Siruela, 1999.