

Cognición y memoria en el repliegue del sí mismo Reflexión desde Paul Ricœur

Cognition and Memory in the Withdrawal of the Self. Reflection from Paul Ricœur

Osorio Sánchez, Yeny Leydy



Yeny Leydy Osorio Sánchez
yenyleydyos@gmail.com
Universidad Católica Luis Amigó, Colombia

RHS-Revista Humanismo y Sociedad
Corporación Universitaria Remington, Colombia
ISSN-e: 2339-4196
Periodicidad: Semestral
vol. 11, núm. 1, e2, 2023
rhs_humanismoy sociedad@uniremington.edu.co

Recepción: 06 Agosto 2022
Aprobación: 09 Diciembre 2022

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/617/6174281007/>

DOI: <https://doi.org/10.22209/rhs.v11n1a02>

Resumen: El objetivo de este artículo es presentar un análisis sobre la memoria y su lugar en la configuración de la identidad personal. Se sostiene la idea según la cual la identidad personal implica la construcción de una memoria reflexiva y que la cognición se conecta con la hermenéutica fenomenológica de Paul Ricœur en el trabajo de la rememoración que hace del sí mismo un objeto del recuerdo.

Palabras clave: cognición, identidad personal, memoria, narración, Paul Ricœur, sí mismo.

Abstract: The objective of this article is to present an analysis of memory and its place in the configuration of personal identity. It is argued that personal identity implies the construction of a reflexive memory, and that cognition connects with Paul Ricœur's phenomenological hermeneutics in the work of recollection that turns the self into an object of memory.

Keywords: Cognition, Personal identity, Memory, Narration, Paul Ricœur, The self.

INTRODUCCIÓN

[...] Sí, yo me acuerdo. Y lo que más quisiera saber yo es eso de que uno se acuerde.

Será un saco —digo yo— con la boca abierta y tragando que nos ha puesto Dios en el cuerpo para que apare todo lo que nos va pasando.

José Félix Fuenmayor

La intención seguida en este texto es la de desarrollar la relación que existe entre la identidad narrativa y la memoria, específicamente la forma en la que el trabajo mnémico conduce a un repliegue, en la medida en que el sí mismo es objeto de recuerdo. Esta idea parte del análisis sobre la memoria hecho por Paul Ricœur y expuesto en su texto *La memoria, la historia, el olvido*, texto en el cual resalta el trabajo mnémico como un proceso fenomenológico y hermenéutico que supera la memorización —aunque no se prescinda de ella— y que hace parte de la experiencia misma. Sí mismo como otro es otra obra central, y ambas soportan los dos conceptos que se anudan en este artículo: la memoria y el sí.

La perspectiva ricoeuriana se pone aquí en diálogo con la cognición, con la pretensión de sostener que el trabajo mnémico no se agota en el almacenaje y recuperación de datos, sino que el ser cognoscente es un ser de vivencias y que, por tanto, la memoria es —siguiendo al filósofo francés— afectación; esto conduce a que se proponga el concepto de cognición fenomenológica. Además, se apela a la obvia articulación entre memoria

y tiempo, para afirmar que la memoria no solo es afectación, sino que también da lugar a la construcción de tramas a partir de hechos que se enlazan en secuencias, y para lo cual es necesaria la parcelación del tiempo, a lo que contribuye de forma directa el lenguaje y de forma particular el adverbio.

Esto es lo que da lugar a la relación con la identidad narrativa, puesto que los recuerdos, que dependen del tiempo, alimentan el relato identitario; pero, además, recordar implica ocuparse de sí, y por eso se habla aquí de un repliegue, pues el trabajo mnémico no va solo hacia acontecimientos, sino también a la propia existencia.

El desarrollo de estas ideas se apuntala no solo en las dos obras ricoeurianas ya mencionadas, sino también en los autores clásicos que fundamentan el pensar ricoeuriano como Aristóteles y Platón, quienes no constituyen objeto directo de análisis en este texto, pero se traen para mostrar las raíces de las ideas del filósofo galo. A esos referentes filosóficos se suma la voz de autores recientes como Díez Fischer y su inquietud por el tiempo en Ricœur; las de Ledesma y Cambiano, quienes revisan algunos aportes platónicos; y la de Quiceno Osorio y su interés por la mismidad. Entre estas voces hay otras de corte literario que sirven para fundamentar mediante el ejemplo algunas ideas presentadas.

El texto se estructura en seis apartados. En el primero se presenta un ruta de acción metodológica, por ser este texto producto de un proceso investigativo; en el segundo se exponen los conceptos de cognición fenomenológica y tiempo referido; en el tercero se articulan la memoria y la identidad narrativa; el cuarto apartado se dedica a mostrar de forma breve la presencia de Platón y de Aristóteles en las propuestas conceptuales ricoeurianas; en el quinto se desarrolla la idea del repliegue del sí; y en el sexto se presentan las conclusiones.

MATERIALES Y MÉTODOS

Este artículo ha exigido atender, desde una perspectiva general, a la naturaleza de la investigación documental (Gómez, 2011) y, desde una más específica, a una mirada filosófica analítica (Lariguet, 2015). En tanto estudio documental, se siguió la siguiente ruta de acciones: 1) selección de fuentes relacionadas con el objeto de investigación haciendo búsqueda de bases de datos como Scopus, Dialnet, Redalyc, Research Gate, Jstor, Redib y diferentes repositorios institucionales; 2) análisis de fuentes, con apoyo de tablas de sistematización fichas de análisis y elaboración de esquemas; y 3) construcción de una estructuración temática para la escritura de los hallazgos.

Cabe decir, además, que este trabajo se ha enmarcado en la investigación analítica, puesto que se ha problematizado un concepto —la memoria— y se lo ha relacionado con la identidad narrativa. Para ello, se ha precisado el concepto de memoria que propone Ricœur y se lo ha problematizado a la luz de las intersecciones memoria-identidad narrativa y memoria-cognición. Esto ha llevado a que se plantee que la memoria sirve para un ejercicio reflexivo, que llamamos aquí de repliegue. Esta propuesta trazó una ruta problemática, cuya resolución ha exigido que se mire con detenimiento la idea de memoria en Ricœur como un tópico abierto que posibilita la articulación del tema amplio de la memoria con la especificidad de la cognición y el reconocimiento de una memoria que siendo mundana exige una mirada íntima. De manera que el tópico central ha conducido a una dialéctica entre conceptos siguiendo la vía del análisis textual.

COGNICIÓN HERMENÉUTICA Y TEMPORALIDAD REFERIDA

La conciencia sobre el sí mismo se soporta en la experiencia de la realidad temporal, tema fundamental en el desarrollo de las ideas de Paul Ricœur y con el que el autor hace un reconocimiento abierto a la mirada aristotélica y agustiniana.³ Esta idea, según la cual la conciencia sobre el sí se amarra a la temporalidad, presenta dos dimensiones inherentes a la identidad personal. La primera es la experiencia misma, que se sostiene en

procesos cognitivos porque encierra la condición humana de razonar para construir un conocimiento sobre sí.⁴ Es posible denominar a esta primera dimensión como cognición fenomenológica y se entiende como un proceso constitutivo de la identidad narrativa que se caracteriza por poner la capacidad cognoscitiva al servicio del repliegue reflexivo sobre los acontecimientos, pero en tanto vividos, en tanto pasados por la intimidad de una subjetividad. La cognición fenomenológica permite pensar al ser cognoscente más que como el portador de una mente procesadora de datos y lo ubica en el lugar de un quién que vive y que es afectado por lo vivido, y con ello se amplía la mirada sobre la relación entre el ser humano y el mundo, puesto que tener la condición de cognoscente es más que recibir el mundo y procesarlo, es estar afectado por el acto de estar viviendo.

Esta condición tiende un puente entre la reflexividad y la narratividad, toda vez que para Ricœur lo que constituye al sí no es solo una experiencia interna que se da en el plano de una subjetividad de carácter sustancial (Ricœur, 2013), sino que la experiencia vivida exige una reflexión que se pone en función tanto de la construcción de la ipseidad como del vínculo con la alteridad; lo que significa que el sí razona (cognición) sobre su propia experiencia (fenomenología), y esto se convierte en narración por ser esta la vía mediadora entre la vida y el encuentro con el otro. De esta manera, la cognición fenomenológica trae de suyo cierta circularidad que va del mundo hacia la experiencia íntima sobre ese mundo y vuelve al mundo, siguiendo el camino de la narración.

La segunda dimensión, la temporalidad, es discursiva, puesto que dada la cualidad experiencial del tiempo él va hacia adelante, hacia atrás o se fija en un momento actual no porque se desplace por una realidad fáctica, sino porque podemos decir ya, ahora, mañana, después. Somos tiempo, pero un tiempo adverbial, referencial. A esta segunda dimensión podemos darle por nombre temporalidad referida, puesto que el tiempo se posee por la vía indirecta del lenguaje gracias a su condición de inmanente sin carne, lo que se traduce en que el tiempo siempre está ahí donde el ser humano está y solo por esa causa. Hablar de una temporalidad que existe gracias a la mediación de la referencia es otorgarle al tiempo el cuerpo de la palabra y reconocer que es en medio del decir que el ser humano se ubica temporalmente en el mundo, ese mundo que toma forma en el transcurrir de hechos.

Cabe señalar, sin embargo, que aunque aquí se focaliza en la referencialidad mediada por la función adverbial, el tema del tiempo en Ricœur es más amplio y aparece en su obra entera —ocupando lugares distintos en cada etapa y cada obra—. El sentido que va cobrando el tiempo en la obra ricoeuriana es, precisamente, el interés de Francisco Díez Fischer en uno de sus artículos publicado en 2018, artículo en el que muestra que entre los antecedentes del tópico del tiempo en Ricœur se encuentran Aristóteles, San Agustín, Heidegger y Husserl. En el texto del filósofo argentino puede verse cómo Ricœur trabaja con la idea de un hombre que es temporal y cómo esa temporalidad se configura, se organiza —tal como se expone en *Tiempo y narración I*—, por lo que emergen en su obra las nociones de tiempo cósmico, tiempo calendario y tiempo fenomenológico, bajo el amparo de algunos de los referentes filosóficos mencionados (Díez Fischer, 2018).⁵

Y así como el tiempo calendario, esto es, la organización de la experiencia temporal en ciclos de años, meses y días, es mediador entre el tiempo cósmico —informe— y el tiempo fenomenológico —vivido—; asimismo, la narración sirve de mediación entre lo que acontece y el sentido de eso acontecido, lo que puede leerse a la luz del juego entre las tres mimesis, tanto en *Tiempo y narración* como en *Sí mismo como otro*. Así que existe en el filósofo galo una temporalidad referida no solo por la adverbialización, sino también por la configuración del tiempo y de los acontecimientos que trae esa estructura cíclica y por la doble connotación del verbo contar, que corresponde a esa temporalidad calendario: la de cuantificar el tiempo transcurrido y la de contar las historias desprendidas de ese transcurrir.

Otros autores han revisado este asunto del tiempo en la hermenéutica fenomenológica de Ricœur, acentuando la reflexión que pasa por los relatos de ficción y los relatos históricos. Uno de ellos es Pilar Giraldi, quien muestra cómo en la obra ricoeuriana sobresalen aportes para comprender tanto el valor histórico del

ser humano que narra la historia como el del mismo relato que cuenta ese narrador o, dicho de otra manera, tanto la condición temporal del hombre que narra como la función del tiempo en la construcción narrativa. Así, se da una de las relaciones que va a destacar Ricœur en otras obras como su pequeño artículo de 2006, “La vida: un relato en busca de narrador”, o en obras de mayor extensión como *Del texto a la acción* o las mismas *Tiempo y narración* y *Sí mismo como otro*, ya nombradas aquí; se trata de la relación entre varias condiciones humanas, la temporal y la narrativa, la vivencial y la interpretativa. En relación con esto, dice Gilardi (2011) que Ricœur deja ver la mediación de la interpretación entre el acontecimiento histórico y su presentación narrativa, por lo que puede haber presencia de ficción en el trabajo historiográfico, pero, a diferencia de lo que acontece con el texto ficcional, en el que “el relato es liberado de los vínculos que exige transferirlo al tiempo del universo [...] el tiempo de la historiografía oculta las aporías propias del tiempo [...] en virtud de su inserción en la gran cronología del universo” (p. 114). Ahora, lo que nos compete resaltar aquí es otra vez la interacción tiempo-discursividad y, por su puesto, su enlazamiento con la construcción de sentido, y aquí nuevamente se hace útil la voz de Gilardi y su afirmación, según la cual

[...] por un lado hay que decir que la historia como ciencia está obligada a presentar y ordenar determinados acontecimientos. Pero por otro lado, hay que decir que esta diacronía que presenta y ordena supone un orden anterior, un tiempo ontológicamente previo que no se hace presente, y no es explicable en términos de mera sucesión sino sentido. (2011, p. 109)

De estas palabras, bien podemos desprender que el *sí mismo* que recuerda, y que es el que hace recuentos históricos, tiene un horizonte de sentido marcado por la distancia entre el hecho y el presente del relato, y entre ambos se encuentra el recuerdo que no es tanto una réplica como una nueva configuración o, en términos ricoeurianos, una refiguración (mímesis III). En esto se muestra el tiempo referido, que no es el tiempo que está en el universo, ni el que se vive en la inmediatez, ni en el que se estructura en 365 días del año, o siete días de la semana o veinticuatro horas del día, sino el tiempo que se hace historia contada.

Es por ello que la conjunción de la cognición fenomenológica con la temporalidad referida hace que la narración de la propia vida, y no solo de la historia en tanto hecho social, sea un trabajo hermenéutico. La experiencia y el tiempo se articulan en el relato en función de y a razón de la constitución de sentidos para cada acontecimiento particular y para las cadenas de acontecimientos que configuran tramas. La memoria permite la juntura, la secuenciación y hasta la reconfiguración de lo vivido y, en esa medida, aporta a la narratividad una especie de adhesivo semántico.

LA MEMORIA EN LA IDENTIDAD Y LA IDENTIDAD EN LA MEMORIA

Así, lo que en este artículo se expone es el concepto de una identidad personal que se anuda al trabajo de la memoria que permite y exige una mirada sobre sí, un doblez hacia adentro, y que se configura con la mediación del tiempo y de la narración, siendo esta última la que integra los acontecimientos y el transcurrir temporal de la vida en una trama. Y una idea como esta tiene como referente directo la ontología que expone Ricœur, una ontología que, tal como queda explicitado en el Décimo estudio de *Sí mismo como otro*, tiene como objeto de interés el problema de la atestación, la relación entre la mismidad y la ipseidad, y el vínculo entre el *sí mismo* y la alteridad (Ricœur, 2013).⁶ Esta ontología se enriquece con la idea según la cual la memoria trae de suyo no solo un acto evocativo, impulsivo casi, sino que exige el trabajo de la rememoración (Ricœur, 2010), lo que puede traducirse en que la ontología ricoeuriana presenta un “tipo de sí” (Ricœur, 2013) que debe leerse desde la relación con el otro en tanto testigo de su existencia y en tanto interlocutor y, además, en relación con lo que permanece igual y con aquello dinámico; en esto la memoria y la narración desempeñan un papel decisivo, pues la una representa la experiencia y la otra su configuración en un todo secuencial y con valor semántico. Esto último resalta el trabajo cognitivo y se aleja, en nuestra comprensión y la del filósofo francés, de aquella perspectiva reduccionista que ubica la fundamentación última de los procesos cognitivos, y entre ellos la memoria, en el plano de la actividad cerebral. Para el autor no es fácil establecer en lo que

respecta a la memoria el “estatuto” de la impronta cortical y ella debe tenerse en consideración junto con otros dos tipos de “huella”:

Tercer empleo de la marca: la impronta corporal, cerebral, cortical, de la que tratan las neurociencias. Para la fenomenología de la impresión-afección, estas improntas son el objeto de una presuposición de la causalidad externa, presuposición cuyo estatuto es muy difícil de establecer. Hablaremos en este caso de sustrato, para designar la conexión de un género particular entre las impresiones del mundo vivido y las improntas materiales en el cerebro, propio de las neurociencias. (Ricoeur, 2010, pp. 32-33)

De este pasaje se colige que la dificultad para otorgarle estatuto a la huella cortical tiene que ver con la defensa del autor de una memoria humana que se hace rica por la afectación experiencial y no solo por marcas biológicas. Ahora, dudar del lugar estatutario de la huella cortical es asumir que es leve el peso explicativo de ella en cuanto ley organizativa de los procesos mnémicos. Así que ni para Ricoeur ni para nosotros la memoria se explica de forma suficiente por el acontecer neurológico; lo que no significa, por supuesto, una negación de su valor entre las teorías que versan sobre la importancia del recuerdo en la vida de los hombres; pero, reducir la memoria a aquello que sucede en el plano biológico dejaría por fuera el valor fenomenológico y hermenéutico de la tarea humana de recordar. Tendríamos una Mnemosine sin un Hermes⁷

Ahora bien, seguir este camino trazado por Ricoeur hace necesario analizar la mirada platónica en la que hay una memoria que a veces se entiende como pasiva, pero que en últimas es activa en el acto de la construcción de episteme —mirada a la que también Ricoeur le dedica un análisis crítico y contrastante con la perspectiva aristotélica—. Esto se evidencia, por ejemplo, en la diferenciación entre *mnēmē* y *anamnēsis* que hace que la cognición se diferencie de la dimensión pragmática, lo que, en consecuencia, lleva a que un acto involuntario de memoria sea concebido como acto pasivo:

[...] los griegos tenían dos palabras, *mnēmē* y *anamnēsis*, para designar, por una parte, el recuerdo como que aparece, algo pasivo en definitiva, hasta el punto de caracterizar como afección —*pathos*— su llegada a la mente, y por otra parte, el recuerdo como objeto de una búsqueda llamada de ordinario, rememoración, recolección. El recuerdo, encontrado y buscado de modo alternativo, se sitúa en la encrucijada de la semántica y de la pragmática. Acordarse es tener un recuerdo o ir en su búsqueda. (Ricoeur, 2010, p. 20)

Ante esta diferenciación, cabe anotar que la memoria y la identidad se enlazan gracias a la mediación de la narración y, bajo nuestra mirada, no hay en la memoria, y por tanto en la identidad, pasividad alguna, puesto que todo proceso relativo al recordar —incluidas las imágenes espontáneas, no buscadas, de algo pasado— es cognitivo y toda cognición es activa,⁸ porque es el ser el que se da a la tarea de ejecutar las acciones que competen al conocimiento y que van desde la percepción básica hasta la construcción de sentidos para el mundo; por tanto, la cognición ubica a la persona en el lugar de agente y esto bien puede dialogar con la ética de hombre capaz que acompaña la idea ricoeuriana de identidad. Es por ello que el filósofo francés destaca que la evocación y la rememoración hacen parte del recordar y califica esta ligazón como “cognitiva”:

El enfoque cognitivo desplegado en el capítulo anterior⁹ no agota la descripción de la memoria considerada desde el ángulo ‘objetal’. Hay que añadirle un enfoque pragmático. Esta nueva consideración se articula en la primera del modo siguiente: acordarse es no sólo acoger, recibir una imagen del pasado; es también buscarla, ‘hacer’ algo. (Ricoeur, 2010, p. 81)

Para la construcción de esta perspectiva, además de Platón, Aristóteles ocupa la atención de Ricoeur y, por supuesto la nuestra, dado que este es un filósofo que sienta bases para la construcción de su obra en general y para el desarrollo del tema de la memoria en particular; es por ello que nos detenemos aquí un poco en sus aportes y yendo de Platón a Aristóteles abordamos temas de gran relevancia conceptual para Ricoeur como la impronta y la afectación.

Queda claro, entonces, que: a) entre la memoria y el tiempo hay una relación constitutiva; b) el tema de la memoria en Ricoeur exige el reconocimiento de un trabajo humano complejo y c) este trabajo es cognitivo.

Estos rasgos atraviesan la conceptualización de la memoria en función del sí mismo que planteamos en este artículo y que permite desarrollar la idea de una reflexión o repliegue sobre sí en el trabajo de la memoria.

IDENTIDAD Y RECUERDO. LECTURAS PLATÓNICA Y ARISTOTÉLICA

Ocuparse de la memoria exigió para Ricœur detener la mirada en la filosofía devenida del mundo clásico, y más que un acto de obediencia ante una usanza canónica en los estudios filosóficos, la mirada hacia el pasado griego representa un rasgo distintivo de su obra, lo que significa que hay en el pensador francés un rigor filológico¹⁰ e histórico que hermana los problemas de ayer con los de hoy a lo largo de sus estudios. Por esto, Aristóteles es una voz predominante en la filosofía ricoeuriana y la memoria también fue un tema desarrollado bajo la complicidad entre el nacido en Valence y el Estagirita. Ahora, hay un preámbulo para llegar a Aristóteles y está dado por las ideas platónicas, rodeo necesario para poder afirmar luego que la memoria es más que una impronta, más que un craquelado.

La memoria desde la comprensión platónica tiene dos dimensiones importantes; la primera es la huella y la segunda el retorno, y ambas configuran la tesis de la reminiscencia. Esta tesis no se presenta como verdad acabada en una sola obra, sino que atraviesa los diferentes diálogos y es reconocida como una temática central, tal como lo exponen Ledesma (2016) y Cambiano (2007); este último autor reconoce, incluso, la dificultad para extraer una teoría unificada sobre la memoria en Platón:

Riferimenti alla memoria si trovano disseminati in vari dialoghi platonici, ma senza che sia tematizzata e articolata un'analisi compiuta di essa. In questa situazione sarebbe rischioso voler tentare di costruire, decontestualizzando questi vari riferimenti, un'unica teoria coerente della memoria in Platone [Las referencias a la memoria se encuentran diseminadas en varios diálogos platónicos, pero sin que sea tematizado y articulado un análisis completo sobre ella. Dada esta situación, sería riesgoso intentar construir, sin descontextualizar esas referencias, una única teoría coherente de la memoria en Platón]. (Cambiano, 2007, p. 2)

Este autor no solo reconoce la diseminación del tema de la memoria en la obra platónica, sino que, además, contraargumenta la idea según la cual en Platón la memoria es concebida como un acto menor, simple o pasivo en la construcción de conocimiento y coincidimos aquí con esta valoración. Dice el italiano:

Intanto occorre tener presente che, accanto ai passi citati in cui la memoria non assume connotati positivi dal punto di vista del possesso di un sapere, ricorrono altri in cui è riconosciuta l'importanza di avere memoria, in particolare buona memoria. [Entre tanto es necesario tener presente que, junto con los pasajes citados en los cuales la memoria no asume connotaciones positivas desde el punto de vista de la posesión de un saber, recorren otros en los cuales se reconoce la importancia de tener memoria, en particular, buena memoria]. (Cambiano, 2007, p. 4)

Esto muestra que el lector de los diálogos platónicos debe atender al movimiento amplio en el que se envuelve a la memoria. El diálogo Teeteto muestra, incluso, que este movimiento no se da solo de forma intertextual, sino también en el intratexto, puesto que las preguntas recurrentes de Sócrates a Teeteto llevan a este último a considerar unas veces la idea de la memoria como impronta y otras a revisar el valor epistémico de esa impronta, con lo que en un principio parece plausible la idea según la cual los procesos mnémicos se reducen a un craquelado, expuesto bajo la metáfora del bloque de cera —al que Ricœur le dedicará gran atención—. Pero avanzado el diálogo se cuestiona esta simplificación junto con algunos temas adheridos a la memoria, como la relación con la posibilidad de saber, bajo el recurso ya no de la metáfora, sino de la incursión en el diálogo de interlocutores traídos imaginativamente. Miremos el siguiente apartado (Platón, 1988, Teeteto 166a):

sóc. — [...] A todo esto, quizás te estés preguntando qué argumento es el que podría esgrimir Protágoras en defensa de sus posiciones. ¿Vamos a intentar decir alguna otra cosa?
teet. — Desde luego que sí.

sóc. — Él, ciertamente, diría todo cuanto estamos diciendo en su ayuda y, al mismo tiempo, creo que se dirigiría a nosotros con actitud de desprecio pronunciando las siguientes palabras: “¡Qué buen hombre es este Sócrates! Cómo se las ha valido para enredar a un niño con preguntas como esa de si es posible que una misma persona pueda recordar una cosa y al mismo tiempo no saberla.

Ledesma (2016), por su parte, permite inferir un trabajo cognitivo en la concepción platónica del recuerdo cuando afirma que, aunque puede establecerse un paralelismo entre la reminiscencia y el innatismo, hay entre ambos un matiz relacionado con el aprendizaje y el olvido:

[...] y es que bajo el nombre de anamnesis se somete a discusión una doctrina que más tarde recibirá el nombre de innatismo. O al menos en un sentido amplio de esta palabra, pues, si oponemos lo que suele llamarse innatismo en sentido estricto a la anamnesis platónica, podemos afirmar que el rasgo característico de esta última es que presupone un aprendizaje previo y un olvido, en contra de la doctrina propiamente innatista, que no necesita de un aprendizaje previo ni de olvido alguno. (p. 92)

Aunque no sea la intención de Ledesma, él habla de cognición, porque a partir del contraste que establece entre el innatismo y la reminiscencia, este autor hace pensar en una relación entre el recordar y el aprender y con ello remite a dos funciones cognitivas de suma relevancia para el accionar del hombre, con lo que se tiene que el ser que recuerda es el mismo ser que aprende. Vale la pena tener presente esa tensión que destaca Ricœur (2010) entre un aprender “de memoria” y la acción de recordar que está atravesada por la afectación, toda vez que remite a la postura platónica frente a la relación entre la memoria y la construcción de juicios verdaderos o falsos, lo que desde nuestros intereses podemos traducir en una propuesta sobre la función de la dimensión mnémica en la construcción de cogniciones confiables:¹¹

Todo esto, según dicen, se produce de la siguiente manera: cuando la cera es, en el alma, profunda, abundante y lisa, y tiene la adecuada textura, lo que llega a través de las percepciones se graba en este “corazón” del alma, al que Homero llamó así para aludir a su semejanza con la cera. (Teeteto 194d)

Este fragmento remite a la relación entre la memoria y la construcción de conocimientos que vinculan al ser humano con su mundo de percepciones y conceptos, y da cuenta de la idea ricoeuriana según la cual el tema de la memoria, visto desde la óptica platónica, hace pensar en una fenomenología del error (Ricœur 2010), ya que hay en el ser humano que recuerda una pregunta, explícita o no, por la confianza que merecen sus propios recuerdos. Pero, además, esta cita traída del Teeteto permite pensar en la particularización de la memoria que, aunque no es un tema central en este diálogo, hace presencia en cada uno de los apartados en los que Platón se refiere a los rasgos distintivos en la cera que hacen que cada individuo tenga huellas de mayor o menor profundidad, de mayor o menor pureza (ver, por ejemplo, Teeteto 191d, 194e y 195a). Las ideas platónicas, entonces, así como las aristotélicas, fortalecen por la vía de la lectura contrastiva y crítica la apuesta ricoeuriana por una memoria que tiene rasgos distintos.

Pero, ¿qué aporta esto a la idea de una identidad personal que es narrativa y que se fundamenta en la cognición en su forma mnémica? De un lado, la vía para preguntarse por una cognición fiable sobre un sí mismo inserto en el mundo y, de otro, la comprensión de las acciones mnémicas como rasgos distintivos o particularizantes de la experiencia. Con lo primero se tiene una pregunta directa por la cognición y con lo segundo un diálogo con la hermenéutica fenomenológica.

La pregunta por la veracidad de los juicios, en palabras de Platón, y por la fiabilidad, en términos de Ricœur, nos lleva a pensar en el papel desempeñado por la evaluación de nuestros constructos en la configuración de una idea sobre sí mismo. Hay que aclarar, sin embargo, que ni el filósofo griego ni el francés están emparentando el juicio verdadero o el conocimiento fiable con la identidad personal, por lo menos no en el Teeteto o en La Memoria, la historia, el olvido, pero ambos trazan una ruta que podemos seguir en nuestro propio análisis. Así que la idea que construimos sobre quiénes y cómo somos y la estructuración narrativa de esa idea, que genera el enlace con el otro tal como argumenta Ricœur (2013) en Sí mismo como otro, descansan en procesos cognoscitivos relacionados con la evaluación del error en el juicio¹² en el procesamiento valorativo y discriminativo de los hechos, en términos de la psicología cognitiva, y con la pregunta por la

veracidad de nuestras ideas. Y no debe confundirse esto con una perspectiva empirista, pues no se trata de someter la realidad a una evaluación de su existencia concreta y objetiva. Desde la perspectiva hermenéutica, se trata, más bien, de una tensión constante entre el recuerdo como vivencia y el recuerdo como hecho; y el primero no riñe con la segundo, pero una hermenéutica fenomenológica de la memoria reconoce que hay una pregunta instalada por lo recordado y lo acontecido.

Entonces, ¿en qué se fundamenta la confianza que podemos depositar en los recuerdos que dan cuenta de nuestra identidad personal? ¿Qué les da condición de existentes verdaderos? ¿O podemos vivir la experiencia de nuestra identidad personal al margen de la facticidad de nuestros recuerdos? Las tres preguntas tienen en sus respectivas respuestas algo en común, la verosimilitud, concepto que al tiempo que nos acerca a la verdad nos aleja de ella; lo primero porque algo verosímil es algo que goza de la condición de creíble, conduce hacia la experiencia de la fe;¹³ lo segundo porque lo verosímil nos exige un distanciamiento respecto del hecho comprobable.

De esto se desprende que confiamos en los recuerdos que configuran las tramas de nuestra constitución como seres singulares, al tiempo que sabemos que hay en ellos margen de error y que, por tal razón, pueden someterse a juicio sin que ello desemboque en su negación. Nos recordamos caminando por una calle, a la edad de cinco años, tomados de la mano de nuestros padres y con una sonrisa cargada de toda la fuerza de la felicidad, mientras en el fondo suena una canción tropical cuya letra tiene algo que ver con calabazas que bailan o con gente que baila al son de un festival de calabazas. Ese recuerdo no tiene, por la vía de la huella cortical, posibilidad de verificación; pero goza, por la vía de la afectación fenomenológica, de condición de verdad fiable.

Volvamos sobre las tres preguntas: ¿En qué se fundamenta la confianza? En la afectación. ¿De qué depende la condición de existente de los recuerdos? Del trabajo de la memoria. ¿Podemos vivir nuestra identidad sin recuerdos demostrables? Sí, pues los recuerdos que nos constituyen no son bienes tangibles sino producto de la rememoración, y ella incluye la fenomenología del error. Ricœur habla de una memoria feliz que consiste en el hallazgo del recuerdo, no en la pureza del mismo. Pero, es importante no confundir esto con la negación de hechos recordados y verificables; de lo que se trata es de reconocer que la memoria configura identidad tanto por su función en la recuperación de unos datos, como en la desfiguración y hasta la borratura de otros, y en el entramado narrativo de estos procesos.

De Platón, pues, Ricœur recupera la idea de la huella para problematizarla;¹⁴ por lo que es posible decir que el discípulo de Sócrates funge de portón de entrada hacia todo el recorrido por el tema de la memoria como realidad humana de alta exigencia conceptual e interpretativa.

Aristóteles, por su parte, sirve a Ricœur para atender a temas como la temporalidad, y la afectación.¹⁵ Del primer tópico, el Estagirita afirmó en el libro IV de la Física: “El ahora es la continuidad del tiempo, como ya dijimos, pues enlaza el tiempo pasado con el tiempo futuro, y es el límite del tiempo, ya que es el comienzo de un tiempo y el fin de otro” (Aristóteles, 1995, 222a 10-15, p. 282). Lo segundo, la afectación, pasa en Aristóteles por lo sensible, enlazando tiempo, sensibilidad y memoria, y en el libro VII de la misma obra dice: “En efecto, toda virtud moral está siempre en relación con placeres y dolores corporales, los cuales provienen a su vez de la acción o de la memoria o de la expectativa” (246b 5-10, p. 404).

El recordar se da bajo la condición de un distanciamiento respecto del objeto percibido y de ello se desprende que la identidad personal está hecha de recuerdos que atañen a la propia subjetividad y que han pasado por el mundo perceptual y sensorial, pero solo son constituyentes de mismidad gracias a la desaparición del presente de la percepción y la llegada de la afectación.

La afectación hace las veces de núcleo de la teoría ricoueriana sobre la memoria, pues con base en ella es que Ricœur entabla un diálogo con otras posturas teóricas como la de San Agustín, Bergson, Yates o Freud (Ricœur, 2000). La afectación es la condición primaria de la fenomenología de la memoria y su lugar en la obra aristotélica se desprende de la impresión; de ahí que para Aristóteles la memoria haga parte del alma sensitiva y no de la facultad pensante y comparta correspondencia en el alma con la imaginación.¹⁶ Esto significa que

el pensador de la Metafísica, la Física, la Ética, la Poética y la Política asume que entre lo percibido y el efecto mnémico hay una relación estrecha que pide, no obstante, diferenciar lo que se recuerda de lo que ha sido sensación. Volvamos al ejemplo traído atrás. Nos recordamos a la edad de cinco años en una situación feliz; nos vemos con nuestros padres y suena música en el fondo. Somos, entonces, un momento perdido en tanto sensación, pero somos también un sí mismo hecho de imágenes que pueden contemplarse una y otra vez gracias al recuerdo. Hay aquí una relación con el problema de la eikōn (imagen) y la identidad personal.

Y es con la narración de la propia vida que se evidencia esa condición de objeto de contemplación. Nos “miramos” en el pasado y hablamos de aquello que vemos. Es por ello que, por ejemplo, el trabajo terapéutico se sostiene en el pretérito narrado e interpretado, cargado de sentidos. A este respecto dice Quiceno Osorio (2019) que “la diferencia del tiempo del narrar y de la cosa narrada implica la distancia que la memoria establece sobre la huella de retención y el acto de rememoración” (p. 93). Aquí está la identidad narrativa anclada a la memoria en tanto proceso cognoscitivo que consiste en a) contemplar —presenciar la existencia — y dejarse afectar —hacer de la existencia una afección, en el sentido de pathos—; b) configurar en una trama lo que se contempla y c) saber que en esas tareas está el sí mismo. Quien contempla su pretérito y lo narra sabe que habla de sí y no de otro; tiene conciencia de su singular existencia.

LA MEMORIA REFLEXIVA: EL SÍ MISMO Y EL REPLIEGUE EN LOS RECUERDOS

Hay una paradoja instaurada en la experiencia mnémica del sí mismo y es la siguiente: la tarea de recordar implica un algo que hace parte de la conciencia vía rememoración, pero que no se produce solo desde dentro, sino que tiene que apoyarse en la relación con el mundo externo, lo que significa que recordar es una acción humana y mundana, íntima y carnal. Lo dice el personaje del cuento *Con el doctor afuera*, de Fuenmayor, nuestro literato de la costa atlántica que abre con el epígrafe este artículo, cuando trae la siguiente hipótesis explicativa sobre la memoria:

Sí, yo me acuerdo. Y lo que más quisiera saber yo es eso de que uno se acuerde. “Será un saco —digo yo— con la boca abierta y tragando que nos ha puesto Dios en el cuerpo para que apare todo lo que nos va pasando”.

“¿Y en qué parte del cuerpo tenemos el saco?” —pregunta Liborio.

“En el coco —digo—. La cosa puede caer por el ojo, o por la oreja, o por donde sea; pero allá va a dar, al saco en la cabeza”.

“Va a dar —dice Liborio—. ¿Y cómo trabaja el saco?”

“Bueno —digo—. Tú ves a un individuo: esto quiere decir que te cayó al saco por el ojo. El saco lo coge y ya no se lo puedes quitar. Sacarlo sí puedes pero está como amarrado con caucho porque si lo sueltas vuelve al saco. Y te sirve para reconocer al individuo si se te presenta otra vez, porque lo pones al conffronte con el del saco y dices: ‘Este es’. Y el individuo queda recordado”.

“Saco es, tiene que ser saco —dice Liborio—. Pero fíjate que todo estará hecho un mazacote. Cae el individuo, y ahí mismo queda revuelto y empegostado.

¿Cómo lo despegas para sacarlo?”.

“Pues ahí tienes —digo yo— que no puedes sacar ninguna cosa que salga ella sola sin que se le vengán pegadas las otras”.

(Fuenmayor, 2016, p. 8-9)

Podemos pensar que hay en este pasaje de Fuenmayor una presentación, sin que esta sea su intención, por supuesto, de la memoria hecha de mundo y hasta de falta de voluntad, de la que habla Ricœur. Hay en ese saco una representación de la mundaneidad y en el recuerdo “empegostado” una imagen del recuerdo que llega solo.

Y es que Ricœur (2010) desarrolla la idea de un ser humano que recuerda evocando libremente y trabajando activamente al mismo tiempo, esto es, recibiendo el fluir desprevenido del recuerdo y buscando intencionadamente lo que es necesario traer desde el pasado hacia el presente. La cualidad paradójica de este hecho está en que ese algo que se encuentra o que se busca en el “saco” de la memoria es el sí mismo cuando se trata de la memoria autobiográfica. De manera que se lleva a cabo una labor de reflexión que conduce al sí mismo hacia el sí mismo; por la vía del recuerdo se incorpora en el presente de la experiencia identitaria

el pasado del sujeto de esa experiencia. Soy recuerdo para mí, sobre mí y desde mí. Pero la mismidad habita en la mundaneidad, pues los recuerdos sobre sí tienen marcos geográficos, temporales y relacionales. Esta idea se explicita en palabras como las que siguen: “La transición de la memoria corporal a la memoria de los lugares está garantizada por actos tan importantes como orientarse, desplazarse, y, más que ningún otro vivir en [...]” (Ricœur, 2010, p. 63).

La memoria se relaciona con la identidad personal en un movimiento circular que lleva a la persona a saber sobre su existencia, a tener conciencia de sí, apelando a experiencias pasadas que han tenido lugar en espacios llenos de objetos, gente, animales, olores, texturas. No hay otra vía para la construcción de la memoria del repliegue más que aquella de un despliegue no siempre consciente que conduce a todo lo sucedido en la relación con el contexto.

Ahora, acordarse de sí mismo es dar cuenta de la singularidad y no solo del lugar de persona cualquiera, individuo de una especie o elemento de una categoría —jóvenes, adultos, niños, profesores, poetas, músicos, albañiles, operarios, cristianos, budistas, derechistas, izquierdistas— (Ricœur, 2013); es por eso que dar cuenta de un listado de atributos es insuficiente para configurar la memoria reflexiva. Pensar que el sí mismo queda dicho cuando se listan rasgos distintivos es incurrir en lo que Ricœur (2010) denomina como los abusos de la “memoria artificial” y que se evidencian en la memorización. Por el contrario, saber del sí mismo siguiendo la ruta de la memoria es un trabajo de rememoración, de trabajo mnémico. Vale la pena aquí detenerse otra vez en la distinción que hace Ricœur entre ambas acciones —memorizar y rememorar— para sostener más claramente la idea de una memoria que es constitutiva del sí mismo gracias a la paradoja de un repliegue enmarcado en el mundo.

Queda claro que para Ricœur hay un vínculo del recuerdo, en tanto hábito, con el artificio. Esto permite afirmar, aunque no sea una asociación que directamente haga el autor, que a mayor “memoria memorizante” (2010, p. 89), menos sujeto interpretante o, dicho de otra manera, entre mayor es el abuso de recursos mnémicos para almacenar datos, más disminuye el trabajo de búsqueda de sentidos y, podemos agregar siguiendo nuestro interés en una lectura cognitiva de las tesis ricoeurianas, que entre más artificioso es el recuerdo, menos compleja es la cognición —pero no ausencia de cognición, dado que memorizar es una tarea cognitiva como ya se ha dicho—. Estas afirmaciones no significan que en el pensamiento ricoeuriano o en el nuestro se niegue la relevancia en la vida humana del recuerdo producto de ejercicio de la memoria artificial; por el contrario, contar con información memorizada trae bondades para la construcción del conocimiento pragmático —el saber hacer— y de saberes tan complejos como los que dan lugar a la construcción y transmisión de referentes culturales compartidos, lo que es central para nuestra especie gregaria cultural: “la rememoración de las figuras ejemplares, la memorización de las enseñanzas principales de la tradición y la conmemoración de los acontecimientos de los fundadores de la doctrina cristiana” (Ricœur, 2010, p. 91).¹⁷

Vale detenerse un poco en la definición que la Real Academia da a la palabra artificioso para comprender que Ricœur emplea dos de las acepciones y deja por fuera la tercera. Uno de los sentidos atribuidos a esta palabra remite a la falta de espontaneidad y naturalidad; la otra definición remite a “falso, ficticio, artificial” (Real Academia Española, s.f., definición 2). La tercera acepción, aquella excluida por nuestro filósofo es la siguiente: “Elaborado con artificio, arte y habilidad” (Real Academia Española, s.f., definición 3). Queda claro, entonces, que artificioso desde una de sus definiciones —la tercera— puede entenderse en contraposición a la mirada de Ricœur que reduce y simplifica, en términos cognitivos, la memoria que se pone al servicio de la repetición; sin embargo, consideramos aquí justa esa exclusión, pues la repetición, el memorizar datos, entra en menor consonancia con la experiencia de la afectación, que es considerada por Ricœur fundamento de la memoria, acogiendo la mirada aristotélica. Pero esto no debe confundirse con un desprestigio de la memorización, dado que en la obra del francés hay un reconocimiento a aquellos aprendizajes que se sustentan en la memorización para construir aquello que en la hermenéutica gadameriana

es tan importante: la tradición. Así que tanto en Gadamer como en Ricœur la memoria genera afectación, ella es sensible y en ella se anclan la historia y las costumbres.

Así que hay gran valor en la memoria artificiosa o artificial —ambos conceptos son empleados por el autor, artificial y artificielle—, tal como la entiende Ricœur; sin embargo, se pierde en ella la búsqueda del recuerdo por la mecanización que acarrea y se diluye también el valor interpretativo, la construcción del sentido del hecho recordado. Recordar que la ciudad en la que se vive es la capital de un departamento que sostiene su economía en el comercio de textiles, por ejemplo, no es lo mismo que construir un sentido para esa ciudad, un sentido de pertenencia e identidad grupal e individual. Alberto Asor Rosa en la parte introductoria de su novela *El alba de un nuevo mundo* deja ver esta apropiación mnémica de los hechos y los espacios:

Espantados, nos volvíamos a todos lados, con las narices al aire, y entonces surgieron por encima de la cresta de la montaña uno, dos, tres aviones gigantescos, cuya existencia ni siquiera habíamos sospechado hasta entonces. Pero no eran más que la cabecera de una gran escuadrilla que poco a poco —el recuerdo exagera la lentitud con que volaban— fue llenando todo el cielo sobre nuestras cabezas. (Asor, 2005, p. 169)

Hay en esta cita una ciudad apropiada por la vía del recuerdo y el sentido de pertenencia que se evidencia en los verbos conjugados en primera persona. Hay en este fragmento una representación compartida sobre una Italia en guerra. Así que la memoria que sirve a la repetición, da forma a la condición social e histórica de la especie humana.

Y a esto hay que agregar aquella otra función atribuida a la memorización, que en Ricœur aparece nombrada como “la vía corta del aprendizaje”, y que desde la psicología cognitiva permite pensar en la economía implícita en los procesos de percepción que sustentan la cognición. Sobre ella, dice Ricœur:

consiste en maneras de aprender que tienen como objeto saberes o destrezas, posibilidades de hacer, de tal modo que estos sean estables, que permanezcan disponibles para una efectución [...] se trata de una economía de esfuerzos, pues el sujeto está dispensado de aprender de nuevo para efectuar una tarea apropiada a circunstancias definidas. (2010, pp. 83-84)

Ideas como esta hacen pensar en los procesos de percepción social, tal y como se leen en la psicología social psicológica,¹⁸ y que presentan un lado complejo que va más allá de retener información para recuperarla después; estos procesos dan cuenta de aspectos como los siguientes:

[...] 1) La recopilación de los datos estímulo y su recodificación para reducir su complejidad y facilitar su almacenamiento y recuperación en la memoria; y 2) El intento de «ir más allá» de los datos recopilados, con la finalidad de predecir acontecimientos y conductas futuras y evitar así reducir la sorpresa y la incertidumbre.¹⁹ (Ovejero, 2007, p. 19)

Dado lo anterior, y volviendo sobre el contraste entre el concepto de memoria artificial y el de reminiscencia, se puede decir que en Platón hay un saber olvidado que luego se recuerda en función del aprendizaje, por medio de una búsqueda en sí mismo siguiendo la vía de la pregunta; en Ricœur, un recordar en forma de memorización que se pone en función de un aprendizaje fijado que, si ha de aportar saberes duraderos, no debe ser olvidado y, por tal razón, él lo asocia con la “memoria feliz” (Ricœur, 2010). Además, esto vuelve a resaltar la relación entre el recordarse y el apuntalamiento en el hacer en un mundo objetivo del que se saben ya algunas reglas “de memoria”, lo que será fundamental para el sujeto de la acción que tanto interesa a nuestro filósofo y para la categoría conceptual a la que aquí le hemos dado por nombre cognición fenomenológica; categoría con la que se quiere resaltar el peso de la experiencia en el ser cognoscente, y la cognición atraviesa la dimensión pragmática, incluso, a nuestro juicio, la regula.²⁰

CONCLUSIONES

La lectura de la identidad personal desde las ideas desarrolladas en la filosofía de Paul Ricœur ha permitido pensar que la construcción del sí mismo se anuda a la diada compuesta por las dimensiones que aquí hemos

llamado cognición fenomenológica y temporalidad referida. Con la primera de estas dimensiones la identidad propia queda vinculada al procesamiento de información experiencial, esto es, a la relación de cada uno — concepto además central para la definición que construye Ricœur (2013) sobre la realidad psíquica— con las vivencias que generan afectación; la cognición fenomenológica implica un razonamiento puesto en función de la experiencia que configura un mundo íntimo, y ese mundo íntimo está hecho de recuerdos. La segunda dimensión, la temporalidad referida, establece la relación entre la identidad y el tiempo, pero bajo la premisa de que el tiempo se establece por la vía del discurso, dado que no existe por fuera de los actos comunicativos. De esta manera, la identidad personal es producto de un trabajo que exige el procesamiento de información, pero de corte experiencial y enmarcada en el tiempo, y esto da lugar al relato identitario, ya que al hablar de nuestro ser particular presentamos de forma narrativa un conjunto de recuerdos que construimos a partir de aquello que ha sido experiencialmente destacable, y la presentación narrativa exige que lo dicho se acoja a secuencias temporales de tal forma que los acontecimientos vayan cobrando sentido por su relación de unos con otros. Por esta razón, la identidad personal tiene un fundamento importante en los procesos mnémicos que, bajo nuestro punto de vista, nunca son pasivos ni aun cuando toman la forma de recuerdo espontáneo.

Sí mismo es, pues, un concepto que implica el reconocimiento de procesos cognitivos como la selección de hechos por la vía de la rememoración y la elaboración de un tipo de discurso de alta complejidad como el que configura el relato en su modalidad autobiográfica. De manera que la identidad personal está hecha de acontecimientos que se viven, se recuerdan, se enlazan y se cuentan a otro, un otro que goza de gran significación en la concepción ricoeuriana de un sí mismo que está hecho de palabra y alteridad.

De otro lado, el repliegue en este texto ha tenido que ver con esa paradoja propia de la memoria que lleva a que quien recuerda sea también objeto de recuerdo y esto tal vez sea la parte más íntima de la afectación que trae consigo la memoria. Y es que, de hecho, podría afirmarse que en la medida en que sea el sí quien recuerde ya hay un repliegue de base, pues hay que pasar por sí mismo para encontrar los recuerdos albergados; pero, cuando se trata de acordarse de sí el pliegue hacia adentro es más evidente, no se recuerda un hecho aislado, se recuerda una experiencia constituyente de la identidad.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco Juan Diego Lopera Echavarría por su valiosa lectura y por los enriquecedores momentos de diálogo.

REFERENCIAS

- Aristóteles (2010). *Acerca del alma*. Gredos.
- Aristóteles (1995). *Física*. Gredos.
- Aristóteles (1987). *Acerca de la Generación y la Corrupción. Tratados Breves de Historia Natural*. Gredos.
- Agustín de Hipona. (2010). *Confesiones*. Gredos.
- Asor, A. (2005). *El alba de un nuevo mundo*. Ediciones Barataria.
- Cambiano, G. (2007). Problemi della memoria in Platone. Maria Michela Sassi (ed.). *Tracce nella mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni* (pp. 1-23). Edizione della Normale.
- Contreras Tasso, B. E. C. (2019). La mémoire inquiétée: La capacité de la mémoire face aux dilemmes de l'agir humain juste et accueillant. *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies*, 10(1), 26-42. <https://doi.org/10.5195/errs.2019.467>
- Crespo, E. (1995). *Introducción a la Psicología Social*. Editorial Universitaria S. A.
- Díez Fischer, F. (2018). El tiempo según Paul Ricoeur. *Escritos*, 26(57), 283-318. <http://doi.org/10.18566/escr.v26n57.a03>
- Fuenmayor, J. F. (2016). *La muerte en la calle y otros cuentos*. Universidad del Norte Editorial.

- Gilardi, P. (2011). La reconfiguración del tiempo en la narración historiográfica según Paul Ricoeur. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, (41), 103-115. <https://doi.org/10.22201/iih.24485004e.2011.41.26586>
- Gómez, L. (2011). Un espacio para la investigación documental. *Revista Vanguardia psicológica*, 2, 226-233. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4815129.pdf>
- Kawabata, Y. (2009) *Lo bello y lo triste*. Emecé.
- Lariguet, G. (2015) La investigación filosófica: ¿análisis conceptual versus análisis histórico? *Praxis filosófica*, 42, 219-244. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i42.3174>
- Ledesma, F. (2016). Amor, lenguaje y olvido. Sobre memoria y desmemoria en los diálogos de Platón. *Logos: Análisis del Seminario de Metafísica*, 49, 91-109. https://doi.org/10.5209/rev_ASEM.2016.v49.53174
- Ovejero, A. (2007). *Las relaciones humanas. Psicología social teórica y aplicada*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Platón. (1988). Teeteto. En *Diálogos V* (pp. 137-317). Traducción, introducción y notas de Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos y Néstor Luis Cordero. Gredos.
- Quiceno Osorio, J. D. (2019). Memoria y mismidad. Análisis desde la fenomenología-hermenéutica de Paul Ricoeur. *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, (5), 81-109. <https://doi.org/10.25185/5.4>
- Real Academia Española. (s.f.). Artificioso. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado en 01 de junio de 2022, de <https://dle.rae.es/artificioso?m=form>
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Éditions du Seuil.
- Ricoeur, P. (2010). *La memoria, la historia y el olvido* (2.ª ed.). Editorial Trotta.
- Ricoeur, P. (2013). *Sí mismo como otro*. Siglo xxi editores.

NOTAS

- 1 Este artículo se deriva del proyecto de investigación El ser narrativo como ser cognoscente. Naturaleza cognitiva de los conceptos ricoeurianos memoria, semantización y metáfora, desarrollado en el marco del Doctorado en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana y articulado al Grupo de investigación Epimeleia de la misma universidad.
- 3 Habla el primero, en su texto *Tratados breves de historia natural*, de un “sentido primario, que es también con el que percibimos el tiempo” (Aristóteles, 1987, 451a 18, p. 242). El segundo, por su parte, se pregunta “¿qué otra cosa recordamos al hablar más cercana y conocida que el tiempo?” (Agustín 2010, p. 560). Podemos recordar de soslayo la idea de experiencia singular del tiempo que se advierte en *Lo Bello y lo triste*, de Yasunari Kawabata: “El tiempo pasó, pero el tiempo se divide en muchas corrientes. Como en un río, hay una corriente central rápida en algunos tramos, y lenta, hasta inmóvil, en otros. El tiempo cósmico es igual para todos, pero el tiempo humano difiere con cada persona. El tiempo corre de la misma manera para todos los seres humanos, pero todo ser humano flota de distinta manera en el tiempo” (2009, p. 169). Por supuesto, como se podrá ver más adelante, Heidegger es también un pilar en la reflexión sobre la temporalidad del ser.
- 4 Aunque la cognición implica un espectro muy amplio de procesamiento de información y, por tanto, no solo implica el razonamiento, aquí focalizamos la capacidad razonadora porque nuestro interés directo no recae en procesos básicos como la percepción (punto de partida de la cognición) ni en objetos que exijan una mera organización o clasificación de objetos de la realidad, aunque estas tareas también sean mnémicas y, por tanto, cognitivas. Nos ocupa la cognición que posibilita la construcción de narraciones y de sentidos en articulación con el recuerdo; por ello, la capacidad de pasar por la razonabilidad se nos hace imprescindible. No se desconoce, sin embargo, que la acción de razonar hace parte de toda una cadena que asciende en nivel de complejidad desde la percepción hasta procesos más densos y menos dependientes en primera instancia del Sistema nervioso central como la representación, la simbolización, la creatividad, procesos estos últimos de gran relevancia al considerar temas como la condición mnémica del ser humano.
- 5 Miremos, por ejemplo, los siguientes fragmentos: “[...] hacemos una breve disgregación para resumir los aportes que Ricoeur recoge de las investigaciones husserlianas del tiempo y sus continuaciones. Para Husserl, el presente viviente incluye al presente (protoimpresión), al pasado reciente (retención) y al futuro inminente (protención), pero a su vez distingue entre un pasado reciente y un pasado lejano que es el pasado propiamente dicho [...]. Ricoeur encuentra en Heidegger la persistencia del problema del tiempo [...]. En el filósofo de Friburgo tiene el valor del ser problema que abre al problema del ser. Su respuesta introduce una nueva jerarquía en la experiencia temporal: 1) La temporalidad (Zeitlichkeit) propiamente dicha y luego sus dos niveles derivados, 2) la historicidad (Geschichtlichkeit) y 3) la intratemporalidad (Innerzeitlichkeit)” (Díez Fischer, 2018, pp. 290-291). Queda claro que la mirada tripartita

de Ricœur sobre el tiempo y la relación también tripartita con la narración —prefiguración-figuración-refiguración— hunde sus raíces en estas rutas trazadas por sus antecesores filosóficos.

- 6 Dice Ricœur: “La primera cuestión planteada concierne al compromiso ontológico general de todos nuestros estudios y puede formularse a partir de la noción de atestación [...]. La segunda cuestión concierne al alcance ontológico de la distinción entre ipseidad y mismidad; procede de la anterior en cuanto la atestación puede identificarse con la seguridad que cada uno tiene de existir como un mismo en el sentido de la ipseidad. La tercera, con mucho la más compleja y la más englobadora, puesto que compromete al título mismo de esta obra, concierne a la específica estructura dialéctica entre ipseidad y alteridad” (2013, p. 329).
- 7 A la diosa de la memoria lejos del dios de la interpretación.
- 8 Cabe pensar esto a la luz de Aristóteles y su relación entre potencia y acto en el siguiente sentido: si se piensa la cognición desde sus procesos más básicos, como la percepción y la sensación, se tiene que hay bases biológicas que sustentan productos como un objeto visto o una textura sentida; bajo esta lógica, el sistema nervioso y su funcionamiento primario (en el nivel de las neuronas, por ejemplo) representan un producto cognitivo en potencia. Así, podemos poner por caso, entre la entrada de la luz por la vía de los sentidos y la construcción de un percepto por la vía neurológica hay una dinámica, y por ello no puede decirse hay un solo instante en el que nada pase; por el contrario, hay una dinámica constante. Por ello, en *Acerca del alma* Aristóteles (2010) habla de una relación entre lo pasivo y la intelección: “el intelecto pasivo es corruptible y sin él nada entiende” (430a 25, p. 127). No prende esto anular las ideas rocoeurianas sobre lo voluntario y lo involuntario en el recuerdo, tema que aborda desde sus pilares filosóficos clásicos y acerca del cual dice Contreras Tasso (2019) que “podemos considerar que la distinción entre actividad y pasividad constituye para Ricœur una clave ontológica muy importante y que recorre toda su obra antropológica” (p. 28). Pero, pensamos que la distinción entre la búsqueda voluntaria de un recuerdo y la llegada inesperada de este no conduce a la conclusión de que en lo involuntario los procesos cognitivos básicos se suspendan; contrariamente, asumimos que seguimos procesando información, aunque con menor presencia de la conciencia.
- 9 Se refiere al capítulo 1 de la parte I del libro *La memoria, la historia y el olvido*, titulado *Memoria e imaginación*. La cursiva es del autor.
- 10 Se asume esto porque nuestro pensador sigue las rutas que le va trazando el lenguaje, clásico y contemporáneo, para hablar no solo de los tópicos que lo inquietan, sino también de la cultura que los envuelve, y esto se acerca a la filigrana del filólogo.
- 11 Debe recordarse que en el momento del diálogo que aquí se cita, el marco de referencia desde el que habla Platón es el riesgo de confundir una cosa con otra, específicamente apela a la pregunta sobre qué tan posible sería confundir a Teeteto con Teodoro, y a partir de allí desprende ideas sobre la relación entre la percepción, la memoria derivada de las improntas perceptivas y el conocer. Es por ello que aquí hablamos de cogniciones confiables.
- 12 Aunque no haya un éxito garantizado en ese esfuerzo.
- 13 No aludimos a la fe cristiana propiamente, aunque ella también se sostenga en verosimilitud, en la medida en que los actos de fe no dependen de la percepción. Recuérdese que en el dogma cristiano la fe es la certeza de lo que no se ve.
- 14 Debe tenerse presente que no es solo el Teeteto el diálogo en el que se soporta Ricoeur para reconocer la idea de memoria que se integra a las temáticas de las que se ocupan los diálogos *El Banquete*, *La República*, *El Sofista*, *Fedro*, *Filebo* son otros de los diálogos que sirven de referente a Ricœur. Aquí centramos la mirada en el primero porque reconocemos en este diálogo la presentación de una forma un poco más explícita la función de la metáfora del bloque de cera en la idea de conocimiento y, bajo la derivación que hacemos, la idea de cognición.
- 15 Hay otros, como la diferencia entre animales y humanos en relación con la memoria y la relación con la imaginación; pero aquí nos interesan principalmente los dos que enunciamos.
- 16 Sobre el alma sensitiva, léase el ya citado libro *Acerca del alma*.
- 17 “[...] la remémoration des figures exemplaires, la mémorisation des enseignements majeurs de la tradition, la commémoration des événements fondateurs de la culture chrétienne”. (Ricœur, 2000, p. 77). Se coteja con la traducción al español de la edición de Trotta, 2010, publicada por Éditions du Seuil.
- 18 Debe tenerse presente que existe también la denominada Psicología social sociológica y que mientras esta focaliza los procesos sociales que intervienen en la interacción social, la Psicología social psicológica atiende a los procesos cognitivos del individuo que se ponen en juego en la construcción de conocimiento y comportamiento social. Se recomienda para profundizar en este tema el capítulo XXVIII del libro *Las relaciones humanas. Psicología social teórica y aplicada* de Ovejero, que aquí hemos citado, y el libro de Eduardo Crespo Suárez *Introducción a la psicología social* (ver referencia completa al final).
- 19 La cursiva es nuestra.
- 20 Salvo en las situaciones críticas en las que la acción debe anteponerse al razonamiento en función, por ejemplo, de salvaguardar la vida; o en aquellas en las que bajo efectos de sustancias la posibilidad de evaluar situaciones antes de tomar decisiones y actuar se ve menguada.