

Éticas contemporáneas de la narración

Juan Pablo Pino Posada
Jonathan Echeverri Álvarez
Carlos Mario Correa Soto

–Editores académicos–



HUMANIDADES

COLECCIÓN ACADÉMICA

Éticas contemporáneas de la narración

Juan Pablo Pino Posada
Jonathan Echeverri Álvarez
Carlos Mario Correa Soto

—Editores académicos—



Éticas contemporáneas de la narración / editores, Juan Pablo Pino Posada, Jonathan Echeverri Álvarez,
Carlos Mario Correa Soto – Medellín : Editorial EAFIT, 2025.
306 p. ; il. ; 24 cm. - (Académica).

ISBN: 978-958-720-998-3

ISBN: 978-958-720-999-0 (versión EPUB)

ISBN: 978-628-7862-00-5 (versión PDF)

1. Ética – Siglo XXI. 2. Literatura – Historia y crítica – Siglo XXI. 3. Literatura – Aspectos morales y éticos – Siglo XXI. 4. Literatura – Aspectos sociales – Siglo XXI. 5. Traducción e interpretación – Aspectos morales y éticos – Siglo XXI. 6. Inteligencia artificial – Aspectos morales y éticos – Siglo XXI. 7. Conflicto armado – Colombia – Aspectos morales y éticos Siglo XXI. I. Pino Posada, Juan Pablo, edit. II. Echeverri Álvarez, Jonathan, edit. III. Correa Soto, Carlos Mario, edit. IV. Tít. V. Serie.

801.3 cd 23 ed.

E848

Universidad EAFIT - Centro Cultural Biblioteca Luis Echavarría Villegas

Éticas contemporáneas de la narración

Primera edición: noviembre de 2025

© Juan Pablo Pino Posada, Jonathan Echeverri Álvarez,
Carlos Mario Correa Soto –Editores académicos–

© Editorial EAFIT
Carrera 49 No. 7 sur – 50. Medellín, Antioquia
<http://www.eafit.edu.co/editorial>
Correo electrónico: obraseditorial@eafit.edu.co

ISBN: 978-958-720-998-3

ISBN: 978-958-720-999-0 (versión EPUB)

ISBN: 978-628-7862-00-5 (versión PDF)

DOI: <https://doi.org/10.17230/9789587209983lr0>

Edición: Marcel René Gutiérrez

Corrección de textos: Rafael Díez

Diagramación: Ricardo Mira

Imagen carátula: Freepik

Diseño carátula: Margarita Rosa Ochoa Gaviria

Universidad EAFIT | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como Universidad: Decreto Número 759, del 6 de mayo de 1971, de la Presidencia de la República de Colombia. Reconocimiento personería jurídica: Número 75, del 28 de junio de 1960, expedida por la Gobernación de Antioquia. Acreditada institucionalmente por el Ministerio de Educación Nacional hasta el 2026, mediante Resolución 2158 emitida el 13 de febrero de 2018.

Prohibida la reproducción total o parcial, por cualquier medio o con cualquier propósito, sin la autorización escrita de la editorial

Editado en Medellín, Colombia

Contenido

Presentación

- Carlos Mario Correa Soto, Jonathan Echeverri Álvarez,
Inke Gunia, Juan Pablo Pino Posada* 7

Parte I. Éticas de la recepción y la memoria

- Reflexiones sobre la ética de la narración: Observando lo inefable
del mal en *La mala senda*, de Salvador Jacobo
Inke Gunia 15

- Reescribir a Penélope: Una crítica a la *Odisea* de Homero
*Valentina Jaramillo Appleby, Matilda Lara Viana,
Juan José Mesa Zuluaga, María Antonia Blandón Granados* 35

- Levedad mnémica: Una ética del olvido en la narración del sí
Yeny Leydy Osorio Sánchez 55

- La memoria: Cuestión y artificio de la narración literaria
Pedro Antonio Agudelo Rendón 73

- Narración factual y narración ficcional
en la construcción de la memoria colectiva
María Camila Zamudio-Mir..... 93

- Recepción ética de obras literarias: Una metodología de conversación
para la imaginación narrativa
*Juan Pablo Pino Posada, Karla Ospina Bonilla,
Matilda Lara Viana, Luisa Fernanda Montoya.....* 115

Parte II. Éticas de la creación y la digitalización

Rizoma y complejidad para la ética en Inteligencia Artificial <i>Carlos Salazar Martínez</i>	141
La labor de la traductora: Conceptos para una ética de la traducción literaria asistida por computadores <i>Jorge Uribe, Sara Zuluaga Correa, María José Galeano Agudelo</i>	159
Cuerpos disonantes, subjetividad fugaz y pérdida de empatía ante la irrupción de narrativas configuradas por las inteligencias artificiales múltiples <i>Óscar Armando Suárez Ramírez</i>	181
Ecología moral en la <i>infoesfera</i> <i>Jonathan Echeverri Álvarez</i>	197
Parte III. Éticas de la circulación y el debate público	
<i>La toma de Mileto</i> de Frínico: El descubrimiento del arte en la sociedad ateniense <i>Federico García de Castro</i>	219
La reivindicación del mérito: Una forma de contrarrestar la desigualdad meritocrática <i>Jorge Mario Ocampo Zuluaga</i>	237
Propiedades para la emergencia del ciudadano-víctima en el marco de audiencias públicas <i>Daniela López Sánchez</i>	257
Las disputas por la verdad del conflicto armado: El caso de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas <i>Jorge Eduardo Suárez Gómez</i>	277
Editores y autores	295

Levedad mnémica: Una ética del olvido en la narración del sí¹

<https://doi.org/10.17230/9789587209983ch4>

Yeny Leydy Osorio Sánchez

Introducción

De acuerdo con la filosofía de Paul Ricoeur, es posible afirmar que el olvido es esencial en la narrativa identitaria, por cuanto su presencia salva de lo que este mismo hermeneuta ha nombrado como “abusos de la memoria” y, por tal razón, salva también de una experiencia identitaria constituida por recuerdos artificiosos.² Para comprender el lazo que une al olvido con la identidad personal hay que tener en cuenta, por un lado, que en este pensador francés el *sí mismo* no es un yo estático, sino uno que siendo el mismo es también otro gracias a la temporalidad (Grondin, 2019; Ricoeur, 2013); por otro lado, se debe atender a su idea de una memoria que se debe a los hechos objeto de la tarea mnémica que genera afectación tanto con el recuerdo como con el olvido (Dosse, 2013; Ricoeur, 2010).

A partir de esta base filosófica, sostenemos que el sí mismo lleva a cabo el proceso de refiguración de la experiencia bajo la mediación de la temporalidad que trae consigo la memoria en su faceta doble, recordar y olvidar, y que la segunda no es una tarea menor respecto de

¹ Este texto es una ampliación de la ponencia presentada en el “VIII Seminario Internacional de Narrativas: Éticas Contemporáneas de la Narración” (EAFIT, junio de 2023) y es producto de la tesis doctoral “El ser narrativo como ser cognosciente. Naturaleza cognitiva de los conceptos ricoeurianos memoria y metáfora” (Universidad Pontificia Bolivariana. Grupo de investigación Epimeleia).

² Lo que no debe confundirse con el recuerdo atravesado por la ficción, pues Ricoeur tuvo claro que en lo que se recuerda puede haber presencia de imaginación –aunque su postura ante esto ha sido cuestionada por algunos autores como Eteban Lythgoe (véase referencia completa al final)–. El recuerdo artificioso hace referencia a la recopilación de datos de forma mecanizada, sin mediación del afecto, como el recuerdo de nuestras claves numéricas (documento de identidad, la clave de acceso a correos electrónicos, la del pasaporte, la de diferentes portales web, etc.).

la primera, sino que fundamenta una ética del sí. Para argumentar esta idea se hace uso del concepto *levedad mnémica*, con el que se define el efecto que se desprende de la posibilidad de descartar recuerdos para integrarlos a la narrativa del sí en aquello que Ricoeur (2013) entiende como una “discordancia concordante” y que da lugar a la trama, siguiendo la línea aristotélica.

La idea según la cual el olvido es una dimensión constituyente de la narración del sí se sostiene a partir de tres argumentos. El primero está dado por la misma naturaleza olvidadiza y deformadora del recuerdo, que obedece a su función cognitiva –economía cognitiva– y a su función narrativa –elipsis–. El segundo tiene que ver con la poca funcionalidad de una memoria ilimitada y que es representada en el mundo literario borgiano de “Funes el memorioso”. La tercera idea argumentativa es que el olvido es fundamental para evitar el peso de lo innecesario y, por tanto, es un elemento ineludible en la construcción de aquella narración que expone lo más íntimo: el sí mismo. Esto último es lo que le abre el camino al concepto *levedad*, y el derecho a gozar de levedad mnémica es lo que asumimos como una apuesta ética que va en contra de cierta tiranía del recuerdo que se evidencia en el abuso contemporáneo de la narración como concepto y como metodología,³ abuso que se sostiene en la idea errónea, a nuestro parecer, de que la historia personal tiene lugar gracias al encadenamiento de hechos vividos y recordados, dejando por fuera el olvido como un recurso que tiene en sí mismo valor narrativo e identitario.

El texto se estructura en cuatro partes en las que, en su orden, se presentan: la conceptualización ricoeuriana del sí mismo y la memoria, la levedad mnémica, la ética del olvido y un cierre conclusivo que sintetiza algunas ideas expuestas y abre vías de reflexión para el lector.

El sí mismo, el olvido y la levedad

El sí mismo que presenta Ricoeur en su obra se distancia de la identidad construida a manera de sustancia, y de su propuesta se pueden

³ Pensamos en el abuso de la palabra narrativa y en la popularización de las metodologías investigativas narrativas en varios ámbitos; de ahí que hablemos de lo conceptual y lo metodológico.

desprender dos conceptos. El primero de ellos es un sí mismo mundano; el segundo, un sí mismo dado por la temporalidad y por el encuentro intersubjetivo. De manera que es una realidad corporal que ocupa un lugar en el mundo y también una realidad histórica y relacional, a lo que hay que agregar que son la interlocución y la narración las que trazan el camino que sigue Ricoeur para hablar de un sí mismo hecho de cuerpo, tiempo, historia y alteridad (Ricoeur, 2003, Ricoeur, 2013).

De ahí que, en función de la diferenciación conceptual, sea preciso decir que hay un contraste entre el *yo* devenido de la razón cartesiana y el *sí mismo* que se constituye en medio de la tradición fenomenológica y hermenéutica en la que Ricoeur se inscribe. Por ello, usamos el concepto *ego* para referirnos a la idea de la identidad personal, producto de la tradición racionalista cartesiana, y reservamos el concepto *sí mismo* para hablar del constructo ricoeuriano con el que se explica que, gracias a la mediación de actos narrativos, cada quien es único.

Al *ego* cartesiano lo adjetiva Ricoeur como yo sin anclaje, y de él dice:

[...] el “yo” que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos. ¿Qué queda por decir de este “yo sin anclaje”? Que, por su obstinación incluso en querer dudar, muestra una voluntad de certeza y verdad –no distinguimos, en este estadio, entre estas dos expresiones–, que da a la duda misma una especie de oriente (2013, xvii).

Queda claro en este fragmento que la crítica que construye Ricoeur abarca no solo la idea del *ego*, sino también la de su función central: dudar, verbo psicológico que afecta la relación del ser humano con el mundo, ya que instaura una tensión en el plano de la pertenencia. Esto significa que bajo la premisa de la duda el mundo del que se hace parte no se concibe desde la certeza, sino que se hace objeto de escrutinio. Esto revierte interés epistemológico porque producir conocimiento nuevo será una tarea que implique presuponer que hay algo no sabido, que llegar a conocer es una acción probable que se sustenta en la falta de certidumbre y que, por tanto, lo que ya está dado es un punto de partida, no de llegada. De manera que este planteamiento cobra sentido al pensar en la función desempeñada por Descartes en

la ciencia moderna, una función renovadora respecto del predominio de una ciencia amparada en el pensamiento griego, cuyas ideas se hacen cada vez más frágiles a medida que ya no se ubican en el centro del mundo y de la ciencia ni la tierra, ni el hombre (Carvajal, 2007; Quintana, 2018) y que lleva a que las explicaciones tengan otro tipo de sustento y otro método. Así que el *ego* que duda tiene valor en el marco de la historia y de la filosofía de la ciencia.

Pero para explicar la identidad personal este *ego* se hace problemático. Soy, pero bajo la premisa de dudar del hecho de que soy. Desde esta perspectiva, el problema del conocimiento en relación con la identidad es que no es admisible la duda sobre la propia existencia porque esta es atestiguada por la duda misma: “Pero inmediatamente después advertí que mientras yo quería pensar de ese modo que todo era falso era preciso necesariamente que yo, que lo pensaba, fuese alguna Cosa” (Descartes, 1967, p. 145).

Dudar es una tarea del orden de lo cognitivo, lo que da cuenta de nuestro ser, y esa tarea da lugar a una subjetividad que presenta esa condición tan metafísica de la que habla Ricoeur en la cita traída atrás. Ahora, la cualidad de hiperbólica, que aparece también en el fragmento tomado de la obra de Ricoeur, permite deducir que para este autor del siglo XX no es válida la condición superlativa que otorga Descartes a la razón en los tiempos del origen mismo del racionalismo. Y esto hace posible ubicar en un marco histórico las rupturas hechas por Descartes en la epistemología y en la ciencia en general, así como la incomodidad ricoeuriana con el dudar cartesiano y su lugar de fundamento del yo.

El *ego* de la filosofía cartesiana constituye un lugar para el sujeto que piensa, ejerciendo una fuerza contraria a la centralidad teológica y sobre todo eclesiástica del Medioevo, época de la que dice García (2004), específicamente al referirse al concepto mismo de filosofía, que “sigue en esta situación, designando la palabra filosofía a todo conocimiento, salvo el de Dios. Y fue así hasta muy entrado el siglo XVII” (p. 19). En contraste, la sospecha⁴ sobre la duda racionalista que propone Ricoeur tiene lugar en un momento en el que se admite ya la

⁴ Ubicamos así de soslayo a Ricoeur en un lugar semejante al que él le otorgó a Marx, Freud y Nietzsche.

existencia y la legitimidad de la razón humana, pero su centralidad no es suficiente para el francés contemporáneo como explicación última de la identidad personal. Dicho de otro modo, Ricoeur habla en tiempos de la subjetividad instaurada, mientras Descartes lo hizo en tiempo de una subjetividad recién inaugurada.

Quintana (2018) revisa este problema focalizando la transición que lleva de un *ego* distante del mundo y de la temporalidad en Descartes a un ser que está en el mundo y que se anuda al tiempo por medio de la tradición, a partir de las ideas heideggerianas y gadamerianas, respectivamente. Afirma que el cartesianismo exalta la certeza absoluta y el problema de la conciencia y deja de lado el problema de la vivencia misma, con lo cual se aleja del mundo y de la facticidad, entendida esta última como “el estar propio del *Dasein* humano y que, en cuanto que propio, no puede ser vivido por nadie más” (p. 111). Y el acceso a esta vivencia no podrá darse por la razón que duda con la esperanza de alcanzar un conocimiento verdadero, sino por la hermenéutica que “tiene como finalidad comunicar a la existencia su propia condición de arrojo, finitud y necesidad de asumirse en su propiedad” (Quintana, 2018, p. 112).

Descartes, dice Quintana, es objeto de crítica por parte de Heidegger porque para este último el ser *no puede no estar* en el mundo, sino que el estar-ahí es la condición de base de la existencia; el lugar de la razón, que es una tarea psíquica, sustancial y absoluta, resulta contrario a la necesidad de mundo que sustenta la ontología de Heidegger. Ricoeur sigue esta línea de sentido, puesto que para el filósofo alemán el ser no solo está, sino que está-ahí, y esto se traduce en una fenomenología de la facticidad que se asemeja en el pensamiento ricoeuriano al llamado a la filosofía de la acción, no porque mundo y acción sean lo mismo, sino porque con la filosofía de la acción Ricoeur (2013) atiende a la realidad de las personas que hacen cosas mientras habitan el mundo y lo hacen en compañía de otros. El ser hace, habla, se impone acciones y construye relatos *en el mundo*. Y esto significa que, para Ricoeur, la identidad personal ha de comprenderse como un proceso de constitución del sí del que hacen parte el cuerpo, el contexto y los otros. Por ello su pregunta no es por una conciencia del yo, sino por un agente (Ricoeur, 2010, 2013).

Además, Heidegger reconoce la centralidad del trabajo hermenéutico como también lo hace Ricoeur. Se desprende de esto que la huella heideggeriana es visible en la filosofía ricoeuriana en lo que respecta a la idea del sí mismo en dos asuntos: la exigencia de la mundanidad y el reconocimiento de la interpretación. De acuerdo con el pensamiento de Heidegger, el problema del *ego* cartesiano radica en que “el sujeto (*ego cogito*) debe abandonar la esfera pura e indubitable a la que lo ha consagrado la duda, para aprehender el mundo externo (*res extensa*)” (Quintana, 2018, p. 116), y de acuerdo con las ideas ricoeurianas, la persona no solo es conciencia privada, sino también “entidad pública” (Ricoeur, 2013, p. 10) y “el *ego* de la enunciación aparece *en el mundo*” (Ricoeur, 2013, p. 32).

Ahora, desde la mirada contrastiva entre Descartes y Gadamer, la crítica al yo moderno tiene que ver con la renuncia a la tradición que trae consigo la idea de una existencia sustancial:

La subjetividad cartesiana es ciega ante el hecho de que no puede ser nunca algo más allá de una tradición histórica determinada, que está necesariamente vinculada con el pasado y que su indubitable atemporalidad no es más que el exabrupto de una racionalidad que pretende afirmarse en negación de su propio pasado (Quintana, 2018, p. 124).

Cuando Descartes pasa por alto la tradición, ubica al ser humano en un movimiento que va hacia adelante –tal vez en coherencia con la perspectiva progresista de la Modernidad– sin raíces mundanas ni retrospectiva. No obstante, hay que tener presente al hacer esta aseveración que, aunque Descartes no tuvo como interés principal historizar al ser humano, tampoco lo desarragó del todo de su contexto y su tiempo, pues debemos recordar que una de sus máximas morales tiene que ver con la obediencia de las costumbres y las leyes del país de origen (Descartes, 1967). Pero la diferencia entre la tradición gadameriana y las costumbres a las que hace referencia Descartes es que para Gadamer la primera es un prerequisito cognoscitivo y hermenéutico, mientras que Descartes no traza con las costumbres un horizonte para conocer y comprender el mundo (Gadamer, 1999).

Ricoeur hace el mismo llamado a la interpretación enlazada con la tradición, y lo hace por dos vías; una es el reconocimiento del ser

histórico, que aparece en obras como *Tiempo y narración*, y otra es la centralidad que le otorga a la narración, presente en esta misma obra y en *Sí mismo como otro*.⁵ En la primera vía, vincula al ser humano con el tiempo y en la segunda se ocupa de la estructuración de la identidad personal en el relato; en la primera el ser se debe a lo que le acontece en el trasegar de los días; en la segunda, a la capacidad de contar y de semantizar eso que le ha acontecido. Esto permite decir que Ricoeur es un crítico del *ego* porque asume que a este le falta el ancla del mundo, de la historia, de la intersubjetividad del discurso y del relato.

Miremos ahora algunas construcciones ricoeurianas sobre la memoria y el olvido para presentar luego la idea de la ética sostenida por la levedad.

Es preciso tener presente que Ricoeur desarrolla un concepto de identidad que implica una dimensión *ídème* y una dimensión *ipse* (Ricoeur, 2013), y mientras la primera habla de la condición de permanencia, la segunda da cuenta de la historicidad y el cambio. Así que del uso que hace Ricoeur del latinismo *ipse* se desprende un sí mismo resistente a la fijación. Ahora, esta *ipseidad* –que parece rítmica en ese *canto a la vida profunda* que lanza Barba Jacob– nos conduce tanto al recuerdo como a su contrario. Porque para el desarrollo de la identidad se necesita la depuración de contenidos; en otras palabras, el sí no es producto de *todo* aquello que pasa por los sentidos o de *todo* aquello que, una vez pasado por los sentidos, deja huella. La identidad personal y su narración exigen el borramiento de marcas.

Y es que la identidad en tanto narrativa es también cognitiva y esto trae de suyo la exigencia de economía en el procesamiento de datos provenientes del mundo. De tal forma que no todo lo que es vivido constituye identidad e incluso los acontecimientos que sí son constituyentes del sí son susceptibles de perder ese estatuto. Es por esto que asumimos que olvidar es un proceso identitario.

El sí repleto de recuerdos estaría abrumado porque le faltaría el límite. ¿Cómo tendría lugar la singularidad de una persona llena de todo? ¿Cuáles serían los criterios de selectividad de información de

⁵ Y que atravesará gran parte de su obra, especialmente lo relacionado con el desarrollo del problema de la interpretación (Dosse, 2013; Grondin, 2019).

un sistema identitario sin filtro? Y tal vez lo más importante, ¿qué tan funcional sería un sí mismo con experiencias fusionadas indiscriminadamente para lograr la propia supervivencia y el intercambio social en el que se sostiene en la diferencia?

Somos el resultado del tiempo en tanto especie, en tanto individuos de esa especie y en tanto sujetos. Como especie no necesitamos toda la historia evolutiva inscrita en la memoria –por el contrario, prescindimos de ella en su condición de recuerdo, aunque permanezca en nosotros a manera de huella genética–; tampoco como individuos de la especie requerimos la inscripción de cada detalle mnémico de los estadios de desarrollo ontogenético. Así mismo, resulta poco práctico en el plano íntimo de la experiencia vivida (fenomenológica) e interpretada (hermenéutica) sobre llevar a manera de impronta cada uno de los acontecimientos que hacen de nosotros un ser singular.

El genoma humano cuenta no con la evolución entera, sino con el resultado de un desarrollo acumulado; la vida mental también tiene como testigos de su amplia funcionalidad los resultados del desarrollo, no los detalles minuciosos del proceso; y la identidad, bajo esta misma lógica y emparentada con la memoria, da cuenta de productos del proceso mnémico, no de cada uno de los acontecimientos implicados en él. Y por proceso mnémico se debe entender esa búsqueda de la que habla Ricoeur (2010), que encierra mayor riqueza que el hallazgo fortuito de datos. Recordar es una tarea de un agente, de un sujeto capaz.

Hay entonces un límite, un *hasta aquí*, que se impone desde nuestras capacidades cognitivas. Hay un tamiz experiencial que pone en el centro al ser interpretante que acoge unas experiencias para siempre, otras de forma temporal y desecha otras porque carecen de valor para la construcción del sentido del sí mismo. Entonces, la identidad está hecha de recuerdos tanto como de olvidos porque depurar es una necesidad natural.

Pero en esta tarea el olvido no siempre está acompañado de voluntad; el trauma –tan importante en diagnósticos como el Trastorno de Estrés Postraumático⁶ es un ejemplo claro del lado no volitivo de la

⁶ Que inicia su existencia como categoría diagnóstica bajo la denominación poética de “neurosis de guerra”.

moneda que gira para mostrar a veces la cara del recuerdo y a veces la del olvido. Y una ganancia derivada del olvido, voluntario o no, es que aligera la carga existencial en la medida en que la identidad ya no está hecha de todo y nos otorga el derecho a excluir recuerdos. Esta es la levedad mnémica.

El olvido es imprescindible, incluso para la supervivencia, pues la selectividad de información libera capacidad mnémica. Freud supo sobre cosas que el ser humano necesitaba albergar en otro espacio diferente al de la conciencia y reconoció el valor de procesos como la represión; en psicología cognitiva se sabe que la memoria tiene límites y en la vertiente clínica y psicosocial de esta disciplina se tiene claro que olvidar es también una estrategia de afrontamiento fiable en términos de construcción de bienestar (Osorio, 2023).

Así que lo que llamamos levedad mnémica, en términos de identidad narrativa, guarda relación con nuestra condición de agentes hermenéuticos, puesto que cada selección de información, en el plano de la conciencia o por fuera de ella, implica interpretación y selección de hechos en función del valor semántico que adquieran en la experiencia personal. La memoria leve es condición de lo que ha llamado Ricoeur (2010) memoria feliz porque el recuerdo que se alcanza tras la rememoración cumple una función tan importante en la construcción de identidad como aquel otro que no es recuperado.

La levedad mnémica hace parte del relato identitario, constituye elipsis: Sé que aprendí a leer, pero no recuerdo cuándo ni cómo; no sé cómo aprendí a hablar, pero puedo contar mi historia; nunca he querido recordar la fecha de partida de mis muertos. Es así como la memoria y el relato despojan al ser humano de cargas prescindibles.

La elisión y la naturaleza olvidadiza del humano

Con lo dicho hasta aquí queda claro que es por naturaleza, no por elección, que estamos unidos al olvido; no gozamos de una libertad completamente consciente cuando un dato de una experiencia, un cúmulo de datos de esa experiencia o la experiencia completa se va de nuestro registro mnémico. Así que antes del olvido como hecho concreto está nuestra condición de seres olvidadizos. Se trata de una condición en

negativo: nos corresponde *no* recordarlo todo y ello implica pensar en una ontología de la borradura. Y esta ontología se sostiene, de alguna manera, en ese hombre falible del que se ocupa la hermenéutica ricoeuriana, pues la lectura de la falibilidad tiene que ver con hechos morales, y esto queda claro en la primera forma en la que la define Ricoeur: “¿Qué se quiere decir cuando se denomina al hombre falible? Esencialmente lo siguiente: que la *posibilidad* del mal moral está inscrita en la constitución del hombre” (2004, p. 151). Y la falibilidad también tiene que ver, y en un sentido más amplio, con la imperfección, como se aprecia en la descripción según la cual “el concepto de falibilidad encierra la posibilidad del mal en un sentido más positivo todavía: la ‘desproporción’ del hombre es *poder* de fallar” (Ricoeur, 2004, p. 163). Si agregamos a esto que el ser humano descrito desde la filosofía de este hermeneuta galo es sensitivo y mundano, tenemos entonces que el hombre falible está hecho de cuerpo, mundo, sentido y yerro. Ahora, si se quiere pensar el olvido como un yerro mnémico, en el afán que impone la vanagloria de la “buena memoria”, entonces habrá que decir que en la tarea de recordar erramos cada vez que no alcanzamos a recuperar aquello que desde nuestra condición de sujetos cognoscentes nos hemos tomado el trabajo de percibir, codificar y almacenar; pero tengamos presente estas dos expresiones de Ricoeur “*poder* de fallar” (Ricoeur, 2004) y “olvido feliz” (Ricoeur, 2013); ambas nos permiten pensar que la incapacidad de recordar es también una potestad que conduce a un estado de bienestar, relacionado tanto con la potestad sobre sí mismo como con la construcción de un estado afectivo positivo.

Con el olvido nos asentamos además en el terreno del *cogito* herido, ese que indica que el yo no existe por la mera conciencia de su existencia, sino que necesita de la experiencia corporal, intersubjetiva, imperfecta e inacabada (Ricoeur, 2013). Ahora, ¿cómo articular el *cogito* herido y el hombre falible con el gran tema de la memoria o, más precisamente, con el subtema del olvido? En la hermenéutica del sí podemos encontrar una respuesta, dado que la memoria es un proceso identitario y, consecuentemente, lo es también el olvido, y los procesos identitarios son interpretativos. A su vez, interpretar exige selección, categorización y semantización de aquello que se ha

vivido; de tal suerte que pasamos de hechos sensoriales y perceptibles a acontecimientos con significado. El olvido, en consecuencia, es producto de una depuración de experiencias y sentidos. No obstante, es necesario responder otra pregunta, ¿qué le dice la hermenéutica del sí, que está atravesada por el olvido, a la narración del sí? Formulamos la siguiente respuesta: le dice que la trama con la que se atestigua la propia existencia pasa por aquello que se elide; dicho de otra manera, la identidad narrativa necesita decir, para decir necesita recordar, pero también necesita elidir lo que no merece evocación. Algunos pondrán eso que se elide en el plano de lo inconsciente, otorgándole la cualidad de implícito o latente, mientras otros lo pondrán en el plano de lo no acontecido, calificándolo como no existente en tanto no pasa por el recuerdo de alguien; y podemos asociar la primera postura con la hermenéutica de la sospecha y la segunda, con la perspectiva empirista. Pero sea cual sea el lugar conferido al olvido, lo que aquí nos importa es que la narración del sí mismo necesita la elisión que trae consigo el olvido por dos razones, economía cognitiva y selectividad semantizadora, lo que, en suma, da lugar a un ser humano que define su identidad en gran medida por lo que es capaz, y solo lo que es capaz, de retener y recuperar a manera de recuerdo y también por aquello que gracias a su función semántica ocupa el lugar de un recuerdo o el de un olvido. Se tiene la dimensión mnémica del ser humano anclada, en lo que concierne a la competencia cognitiva básica para recordar, y libre, en lo que respecta a la hermenéutica del olvido y de la remembranza. Esa condición es constitutiva de una ética porque presenta a un ser humano libre y activo hasta en el acto de borrar partes de su propia experiencia.

Funes y la ética de la levedad mnémica

Borges, para nada ricoeuriano de forma intencionada, expuso el tormento de una memoria desbordada y despojada de sentido. En “Funes el memorioso” hay dos formas en las que aparece el recuerdo. La primera corresponde al narrador, quien lo presenta amarrado a la duda a través de verbos como *creo*, palabra que se adiciona a una declaración para expresar la inexactitud del dato referido: “Recuerdo (creo) sus manos afiladas de trenzador” (Borges, 1999, p. 91). Y a este tipo de

expresiones podemos sumar, incluso, el valor otorgado al mismo verbo *recordar*: “Lo recuerdo (yo no tengo derecho a pronunciar ese verbo sagrado, solo un hombre en la tierra tuvo derecho y ese hombre ha muerto)” (Borges, 1999, p. 91). La segunda forma de aparición del recuerdo es la de Ireneo Funes, y esta se da sin la dubitación y sin la pregunta por el merecimiento que sí aparecen en el narrador; Funes sabe, simplemente sabe, que él tiene “las memorias más antiguas y más triviales” (Borges, 1999, p. 96). Dos memorias, dos formas de recordar y dos posiciones, y cuando el relato nos lleva al cruce entre la voz del narrador y la de Funes se entra “al más difícil punto del relato” (Borges, 1999, p. 95).

Además, el narrador y Funes son descritos de forma diferente, a razón de que también sus funciones en el cuento serán distintas. El narrador entrega al lector datos generales sobre él; sabemos, por ejemplo, que tiene la que él califica como “deplorable condición de argentino” (Borges, 1999, p. 91) e intuyó que Funes podría haberle atribuido las características de “Literato, cajetilla, porteño” (Borges, 1999, p. 91). Nos deja saber también que veraneó en Fray Bentos, que es distraído y que tiene un primo, Bernardo Haedo; este primo es el primer portón que se cruza para llegar a la presencia de Funes. Esta presentación limitada que de sí mismo hace el narrador conduce la mirada hacia un punto, Funes, de quien se sabe que tenía “una cara taciturna y aindiadada y singularmente remota [...] manos afiladas de trenzador [...] voz pausada, resentida y nasal [y] aguda y burlona; [que era] hijo de una planchadora” (Borges, 1999, pp. 91-92). Sabemos también que tenía una relación íntima y de lectura intuitiva con el tiempo: “¿Qué horas son, Ireneo? Sin consultar el cielo, sin detenerse, el otro respondió: ‘Faltan cuatro minutos para las ocho, joven Bernardo Juan Francisco’” (Borges, 1999, p. 92).

Cuando el narrador siente inmerecido para sí el uso del verbo recordar, y en contraste significa su uso en relación con Funes, está amparado en el modelo de la buena memoria –mas no en el modelo del abuso de la memoria; en ese modelo quien se instaura es Funes– desde el cual se piensa que la recuperación de datos debe ser cuantitativamente alta y cualitativamente rica y que la presencia entorpecida de la cantidad y la calidad indican defecto, falla o falta.

No obstante, desde nuestro punto de vista el narrador tiene la más humana de las memorias, por tanto la más imperfecta y, al mismo tiempo, la más eficaz. La suya es una memoria que supera el almacenaje y alcanza la reflexividad. El mismo verbo *creo*, que ya hemos mencionado, da cuenta de un sí que piensa sobre *su* recuerdo, y esto significa que su trabajo de rememoración no culmina con la recuperación del dato, sino que en cuanto el dato llega el trabajo mnémico se abre a la pregunta por asuntos como la veracidad, la credibilidad o la exactitud del mismo narrador como contador de una historia; él se sabe falible: “Yo sé que sacrifico la eficacia de mi relato” (Borges, 1999, p. 95), dice. De esta manera hay un recuerdo que se hace objeto de pensamiento y que activa una tarea metacognitiva que se evidencia en el pensar, no solo sobre el recuerdo sino también sobre la posibilidad de la falla de quien recuerda.

A Funes se le expone en el cuento de Borges como el sufriente de un exceso; y aquí cobra peso la forma en la que el mismo autor argentino hace la presentación de Funes el memorioso, como “una larga metáfora del insomnio” (Borges, 1999, p. 89), expresión que se hace viva en las palabras del protagonista: “Mis sueños son como la vigilia de ustedes” (Borges, 1999, p. 96). Esta expresión, que se abre a nuestra interpretación según nos ha enseñado la hermenéutica, permite deducir que, desde la mirada borgiana de la memoria, el olvido es una suerte de sueño, entendiéndolo como receso, lo que guarda coherencia con la función cognitiva del dormir, una relación entre la configuración, la consolidación y la eliminación de información. A eso podemos añadir que, desde Ricoeur (2001), la metáfora tiene una fuerza semántica que la lleva a ser más que ornamento; por esto, siguiendo el mecanismo básico de translación, donde debería estar la palabra insomnio está la palabra memoria –abusada, para mayor precisión–; así que Funes el memorioso es una presentación metafórica del agotamiento por una vigilia perpetua.

Las preocupaciones de Funes por el recordar no tienen que ver, como pasa con el narrador, con la pregunta por el sí (del que se habló antes) que recuerda, sino con cierta resignación ante la incapacidad para aquietar la tarea de recordar. Esto trae la paradoja de la imperfecta memoria perfecta. ¿Es Funes a la luz de lo que dijimos en el primer

apartado, menos falible por no tener fallos de memoria? Respondemos: la imposibilidad del fallo mnémico le hace el más falible de los falibles porque la memoria feliz requiere el olvido feliz (Ricoeur, 2010), requiere de la borradura.

Hay además en Funes una falta de distanciación, es decir, una proximidad infructífera entre la percepción y la memoria, lo que, desde una mirada cognitiva, lleva a pensar que no tiene tiempo Funes para saborear el paso de lo percibido a lo almacenado y luego recuperado. Se ha dicho, por ejemplo, que en este cuento “los conceptos de memoria y percepción se confunden en una especie de neblina en la que quedan superpuestos” (Huget, 2007, p. 15). Y esta fusión entre percepción y memoria trae consigo una riqueza de detalles que tacha el disfrute: “El presente era casi intolerable de tan rico y tan nítido” (Borges, 1999, p. 96). La memoria de Funes es carnal, no solo representacional, pues “discernía continuamente los tranquilos avances de la corrupción, de las caries, de la fatiga. Notaba los progresos de la muerte, de la humedad” (Borges, 1999, p. 96).

Sumemos a lo que hemos dicho la reflexión sobre la alteridad, tan importante también en la hermenéutica del sí. La acción de recordar del narrador está mediada por la presencia de otros. Dijimos atrás, por ejemplo, que su primo es quien da lugar al primer encuentro con Funes; pero no solo eso, sino que también él presenta de forma referida la identidad de Funes, respondiendo la pregunta quién es, pregunta central cuando de identidad personal se trata: “Me dijo que el muchacho del callejón era un tal Ireneo Funes, mentado por algunas rarezas como la de no darse con nadie y la de saber siempre la hora como un reloj” (Borges, 1999, p. 93). El narrador habla también con la madre de Funes, una testigo más: “Me dijo que Ireneo estaba en la pieza del fondo y que no me extrañara encontrarla a oscuras, porque Ireneo sabía pasearse las horas muertas sin encender la vela” (Borges, 1999, pp. 95-96).

Funes, en cambio, no crea memorias gracias a la colectividad; por el contrario, su incansable memoria lo encierra en su propio recordar: “Era solitario y lúcido espectador de un mundo multiforme, instantáneo y casi intolerablemente preciso” (Borges, 1999, p. 98). Con esto se tienen dos pérdidas que trae el falso prodigo de la memoria que no olvida: la reflexividad y la alteridad, y son ambas condiciones de la

identidad narrativa. Entre estas pérdidas hay que contar también la de la autonomía, que no solo sirve a la toma de decisiones y elección de acciones, sino también a la libertad del recordar o del olvidar. Funes vio menguada su libertad.

Funes, hombre de memoria esclava, perdió con sus fallos del olvido –no del recuerdo– garantes éticos como la elección, la reflexión y el vínculo.

Conclusiones

La idea de una levedad mnémica como una propuesta ética, ejemplificada en “Funes el memorioso”, hace pensar en la reflexión a la que hacen referencia Domingo y Domingo (2013) al ocuparse de la ética ricoeuriana,⁷ según la cual “nos planteamos cuestiones relativas a la salud, el sufrimiento, la felicidad, es decir, al vivir bien” (p. 141). Este vivir bien exige, a la luz de nuestra idea de levedad, la asunción del olvido como una práctica de cuidado de sí, en la medida en que, como vimos, la memoria no es ilimitada y el olvido mantiene claro el borde cognitivo de la memoria. A causa del azar, Funes es un ser desbordado por ser impelido al recuerdo absoluto. No hay en Funes ni memoria feliz, esa que halla el recuerdo que busca y necesita, ni olvido feliz, ese que borra la experiencia que no se requiere como huella duradera.

De igual forma, lo que hemos planteado nos conduce a pensar en la propuesta ricoeuriana llamada “la pequeña ética”, en la que el buen vivir se instaura en la relación tripartita de vivir con otros, para otros y en instituciones justas (Ricoeur, 2013). Pero ¿cómo entender la función ética del olvido en cada una de las tres dimensiones? Asumimos que el vivir *con* los otros ha traído el imperativo del recuerdo porque se ha pensado como virtud el recordar y casi como vileza el olvidar. En el mismo cuento de Borges la experiencia dolorosa del recuerdo perpetuo y completo es presentada por Funes, pero no por los otros personajes, quienes comprenden como prodigo lo que es en realidad una angustia. El narrador, por su parte, sí entra a la sensibilidad sufriente de Funes

⁷ Los otros dos tópicos a los que se refieren los autores españoles son el prudencial y el deontológico.

y la comprende, pero cuando el personaje le presenta su propio relato; así la memoria, abusada, agotada, se hace identitaria porque al hablar de su imposible olvido Funes habla de la experiencia de su propio ser. De modo que ese vivir con los otros se ve afectado porque hay un abismo entre la comprensión ajena de la experiencia mnémica de Funes y la que él tiene de su propia memoria. Y es que el vivir con otros implica que nuestra existencia sea leída no solo a partir de aquello que albergamos como recuerdo, sino también de lo que necesitamos como olvido.

Respecto del vivir para otros, hay que decir que olvidar hace parte de una selectividad de las experiencias compartidas; por este motivo, vivir para otros no es sujetarse a la exigencia social de la memoria que no borra; por el contrario, vivir para otros trae de suyo ubicarse en el encuentro intersubjetivo desde una posición de libertad, y esa libertad, como ya lo hemos señalado atrás, tiene que ver con la potestad para borrar acontecimientos.

Ahora, en relación con la dimensión institucional, podemos afirmar que la sociedad entera funge de institución en lo que respecta a la memoria, por esa demanda implícita del recordar y la desestimación del olvidar. Pues bien, a la sociedad le corresponde ser justa otorgando un lugar con valor ontológico e identitario al olvido, en lugar de enaltecer una experiencia sufriente de la memoria en la que nada se va, nada se pierde. La pérdida de recuerdos por los límites cognitivos que hemos nombrado y por el peso semántico que alberga el acto del olvido es también un acto de justicia, ya que se le reconoce al ser humano lo que le corresponde sin exigirle más de lo que esté a su alcance entregar como ser hermenéutico y cognitivo.

Cerremos esta reflexión con la siguiente conclusión: hay olvidos que nos hacen leves porque nos protegen de cargar con recuerdos infecundos y acuñemosla, ahora, con una cita de Todorov y pongamos el punto final:

[...] la memoria no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos para contrastar son la *supresión* (el olvido) y la *conservación*; la memoria es, en todo momento y necesariamente, una interacción entre ambos. El restablecimiento integral del pasado es algo por supuesto imposible (pero que Borges imaginó en su historia de *Funes el memorioso*), por otra parte, es espantoso; la memoria, como tal, es forzosamente una selección (2013, p. 18).

Referencias

- Borges, J. L. (1999). Funes el memorioso. *Ficciones* (pp. 91-99). Espasa Calpe.
- Carvajal, J. (2007). *El desarrollo del pensamiento moderno: la filosofía de la naturaleza de Descartes*. Universidad Pontificia Bolivariana.
- Descartes, R. (1967). *Obras escogidas* (pp. 184-197). Suramericana.
- Domingo, T. y Domingo, A. (2013). *La ética hermenéutica de Paul Ricoeur*. Hermes, Sociedad para el estudio multidisciplinar de la racionalidad y la ética hermenéutica.
- Dosse, F. (2013). Paul Ricoeur. *Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H. G. (1999). *Verdad y método I*, 8.^a ed. Sígueme.
- García, M. (2004). *Lecciones preliminares de filosofía*. Losada.
- Grondin, J. (2019). *Paul Ricoeur*. Herder.
- Huguet, M. (2007). La memoria rizomática de “Funes el memorioso”. *Lingüística y Literatura*, 57, 13-21.
- Lythgoe, E. (2011). El papel de la imaginación en *La memoria, la historia, el olvido*, de Paul Ricoeur. *Diánoia*, LIX(73), 73-88. <https://goo.su/afvX9Hf>
- Osorio, Y. (2023). Hace falta el olvido. Levedad mnémica y salud mental. *Poiesis*, 45, 105-110. <https://doi.org/10.21501/16920945.4537>
- Quintana, J. L. (2018). *Ser-en-el-mundo* y tradición: la subjetividad cartesiana en perspectiva. *Cuestiones de Filosofía*, 4(23), 101-128. <https://goo.su/OP8fJA>
- Ricoeur, P. (2001). *La metáfora viva*. Siglo XXI.

- Ricoeur, P. (2003). *Tiempo y narración III*. Trotta.
- Ricoeur, P. (2004). *Finitud y culpabilidad*. Trotta.
- Ricoeur, P. (2010). *La memoria, la historia y el olvido*, 2.^a ed. Trotta.
- Ricoeur, P. (2013). *Sí mismo como otro*. Siglo XXI.
- Todorov, T. (2013). *Los abusos de la memoria*. Paidós.