

Juan David QUICENO OSORIO

Universidad Católica San Pablo

jdquiceno@ucsp.edu.pe

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3668-3830>

Recibido: 20/09/2018 - Aceptado: 23/01/2019

Para citar este artículo / To reference this article / Para citar este artigo

Quiceno Osorio, Juan David. "Memoria y mismidad. Análisis desde la fenomenología-hermenéutica de Paul Ricoeur", *Humanidades: revista de la Universidad de Montevideo*, n° 5, (2019): 81-109. <https://doi.org/10.25185/5.4>

Memoria y mismidad. Análisis desde la fenomenología-hermenéutica de Paul Ricoeur

Resumen: Para Paul Ricoeur, Derek Parfit es un excelente representante de la tradición basada en la identificación que Locke realiza entre memoria e identidad. Esta identificación, que eclipsa además la pregunta por el quién de la acción, permite llevar la identidad humana hacia un callejón sin salida en el que solo es viable el abandono de una preocupación que aparecería como una aporía. Como el mismo Parfit declara en su obra, la identidad no es algo que interese. Además, la tecnología moderna y los sueños del post-humano, que se inspiran en la ficción literaria del siglo XX, trabajan apoyados en esta identificación proveniente del empirismo, y parecen reforzar la idea de dicha coincidencia y, en nuestro concepto, a ayudar a empobrecer cada vez más la noción de memoria. El artículo se centra en primer lugar, en el análisis que Ricoeur realiza de la memoria intentando enriquecer su reflexión desde una perspectiva hermenéutica. En segundo lugar, en el contraste con la reducción empírica de la memoria y en el intento de sugerir algunos argumentos que permitan llevarla un poco más allá del dato biológico y psíquico.

Palabras claves: Identidad personal, utilitarismo, narrativa, memoria, anamnesis, Ricoeur.

Memory and sameness. Analysis according to the phenomenology-hermeneutic of Paul Ricoeur

Abstract: For Paul Ricoeur, Derek Parfit is an excellent archetypal of the tradition based on Locke's identification between memory and identity. This identification, which also eclipses the question of *who* is subject of the action, allows human identity to be taken into a blind alley, in which only the abandonment is the way of a concern that would appear as an aporia. As Parfit himself states in his work, identity is not what matters! In addition, modern technology and post-human dreams, inspired in 20th century literary fiction, work supported by this identification from empiricism, and seem to reinforce the idea of such coincidence and, in our concept, to impoverish more the notion of memory. In first place, the article focuses on the analysis that Ricoeur makes of the memory trying to enrich its reflection with his hermeneutical perspective. Second, in the contrast to the empirical reduction of memory and in the attempt to suggest some arguments that allow us to take it a little beyond to the biological and psychic data.

Key words: Personal identity, utilitarianism, narrative, memory, anamnesis, Ricoeur.

Memória e mesmice. Análise da fenomenologia-hermenêutica de Paul Ricoeur

Resumo: Para Paul Ricoeur, Derek Parfit é um excelente representante da tradição baseada na identificação que Locke faz entre memória e identidade. Essa identificação, que também eclipsa a questão de quem da ação, permite que a identidade humana seja levada a um impasse no qual só é viável o abandono de uma preocupação que aparecesse como uma aporia. Como o próprio Parfit afirma em seu trabalho, a identidade não é algo que interessa. Além disso, a tecnologia moderna e os sonhos pós-humanos, inspirados na ficção literária do século XX, funcionam apoiados por essa identificação do empirismo, e parecem reforçar a ideia de tal coincidência e, em nosso conceito, ajudar a empobrecer mais e mais a noção de memória. O artigo enfoca em primeiro lugar a análise que Ricoeur faz da memória tentando enriquecer sua reflexão a partir de uma perspectiva hermenêutica. Em segundo lugar, em contraste com a redução empírica da memória e na tentativa de sugerir alguns argumentos que nos permitem ir um pouco além dos dados biológicos e psíquicos.

Palavras-chave: identidade pessoal, utilitarismo, narrativa, memória, anamnesis, Ricoeur.

Introducción

El pensador francés Paul Ricoeur piensa que la reducción de la identidad a la memoria nacida en seno del utilitarismo sirve como apoyo a la intención de reproducir tecnológicamente la conciencia y a la idea de resolver la pregunta por la interioridad humana desde una perspectiva meramente biológica. Ricoeur, bastante consciente del asunto, piensa que esta reducción nace de un empobrecimiento de la noción de memoria, concediéndole además un lugar que no tiene, que lleva al concepto de identidad personal hacia una aporía que termina en su disolución.

Nos ponemos como objetivo en este trabajo tratar de mostrar dos aspectos fundamentales de la relación entre identidad y memoria. Uno, que la memoria no es la identidad aun cuando sea el acto más representativo de la identidad entendida como *idem*. Dos, que la complejidad del acto de memoria, manifestando la posibilidad que el hombre sea auto-presente a sí mismo y se reconozca como sujeto de la acción, nos invita a trascender el aspecto material de la retención de datos del que las neurociencias nos pueden dar buena cuenta.

Trataremos de mostrar que la identidad personal no puede pender únicamente de la actividad de la memoria, pero al mismo tiempo, nos enfocaremos en enriquecer su realidad a partir de la fenomenología-hermenéutica que propone el pensador francés.

Tomaremos como referencia la tesis narrativa que Ricoeur propone como respuesta poética a la pregunta por la identidad humana aunque no nos ocuparemos de explicarla.¹

El filósofo francés sostiene que el empobrecimiento de la facultad de la memoria es en el fondo el empobrecimiento de la reflexión antropológica y que sobre dicha reflexión en ruinas ha sido posible que las ciencias empíricas hayan construido un reino de conocimiento que en realidad apenas pueden describir. Así, por un lado se pretende sostener con Ricoeur la tesis de Bergson en *Matière et mémoire* al desvincular la complejidad del acto de memoria del

1 Según Martínez “la noción de identidad narrativa ha sido elaborada por P. Ricoeur fundamentalmente en tres textos: en las últimas páginas del tercer volumen de *Temps et récit*, en un artículo aparecido en la revista *Esprit* en 1988, y en *Soi-même comme un autre*”. Alfredo Martínez Sánchez, “Acción e Identidad. Sobre la noción de identidad narrativa en Paul Ricoeur”, *Thémata* 22 (1999): 195. Sin embargo, Ricoeur retoma nuevamente el tema en *Parcours de la reconnaissance*, la última gran obra del autor francés antes de morir, acentuando la relación de la identidad (*idem* e *ipse*) a partir del análisis de los actos de la memoria y la promesa.

aspecto biológico.² Y por otro, clarificar el hecho de que siendo la memoria un acto que reclama la interioridad humana, se hace necesaria una reflexión filosófica que ayude a comprender cada vez mejor su lugar en relación a la identidad personal.

En la discusión con Derek Parfit en su libro *Sí mismo como otro*,³ Ricoeur piensa que la disolución de la pregunta por la identidad personal que el pensador británico supone, nace de la encrucijada en la que Locke obliga a la modernidad a pensar la identidad humana entendida como mismidad.

A juicio de Ricoeur, Parfit sería un genial intérprete de las tradiciones filosóficas que representa, pues la asunción de la identidad entendida radicalmente como *idem* le permite llevar la intimidad humana hacia una aporía en la que la pregunta por la identidad pierde valor inexorablemente. Pues, como Hume, “exige para cada idea una impresión correspondiente (“debe existir una impresión que dé origen a cada idea real...”) y, ya que en el examen de ‘su interior’ no encuentra más que una diversidad de experiencias y ninguna impresión invariable relativa a la idea de un sí, concluye que esta última es una ilusión”.⁴ Ricoeur, para mostrar su tesis, se vale de la radicalidad de las narraciones de Parfit en donde el sujeto humano,⁵ que pende exclusivamente de la función conectora de la memoria,⁶ termina siendo sustituable y manipulable para la imaginación literaria. Según el autor francés, es cierto que el hombre tiene una mismidad y que la memoria parece ser su acto más representativo;⁷

2 “En este aspecto, la tesis central de Bergson en *Matière et Mémoire* es que la huella psíquica no encuentra explicación en la huella cortical, ya que el cerebro es órgano de acción, no de representación”. Paul Ricoeur, *Caminos de reconocimiento* (Ciudad de Méjico: Fondo de cultura económica, 2006), 160.

3 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Ciudad de Méjico: Siglo XXI, 2006).

4 Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 123.

5 “Una de las cosas que Ricoeur intentará mostrar es que, una vez estipulada la definición reduccionista de persona, toda la argumentación que tenga como finalidad ponerla a prueba estará guiada por criterios de sentido y verificación contenidos *in nuce* en la definición misma. Algo así como una ‘verificación autocumplida’. En otras palabras, si defino a la persona en términos de tales o cuales hechos, entonces iré a buscar en los hechos aquello que me permita corroborar o informar mi definición. La crítica que traza la fenomenología hermenéutica de Ricoeur se coloca un paso atrás: el error consiste en definir la persona en términos empíricos”. Juan Blanco, *Hermenéutica de la ipseidad. La crítica de Paul Ricoeur al reduccionismo de Derek Parfit* (Buenos Aires: Biblos, 2011), 55.

6 “The strong relation between memory and self has not escaped the attention of modern theorist, either. Indeed, in his recent book *Synaptic Self*, Joseph LeDoux (2002) has made the case for the close interplay between memory and self by contending that in the absence of learning and memory processes, the self would only be “an empty, impoverished expression of our genetic constitution” (p. 9)”. Daniel Schacter, Joan Chiao y Jason P. Mitchell, “The seven sins of memory. Implication for self”, en *Annals New York Academy of Sciences* 1001 (2003): 226-227.

7 “La memoria y promesa se sitúan de modo diferente en la dialéctica entre mismidad y la ipseidad, los dos valores constitutivos de la identidad persona: con la memoria, se acentúa principalmente la mismidad, sin que esté totalmente ausente la característica de la identidad por la ipseidad; con la promesa, la predominancia de la ipseidad es tan abundante que la promesa se evoca fácilmente como paradigma de la ipseidad”. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 145.

sin embargo, existe en él un tipo de identidad dinámica que no se reduce a la mera concordancia del sí, es decir, “una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta ¿Quién soy?”⁸ y que dé razón reflexiva de la calidad de lo ‘mío’. Esta modalidad de ser permitiría a la reflexión antropológica, por un lado, sortear las discordancias de la temporalidad y la dinamicidad propia de la relación personal en la que el hombre habita y, por otro, establecer un círculo hermenéutico entre narración, temporalidad e identidad humana que impide que el problema de la identidad sea reducido a una cuestión de mera concordancia con un flujo unido por la memoria. Entonces, si la memoria fuese meramente material y por tanto reproducible, ¿acaso no sería lógico pensar que la persona puede ser transferible, sustituible e incluso manipulable?

Creemos que las distinciones que propone el filósofo francés podrían ayudar a resolver cuestiones como esta y, a la vez, desambiguar la relación entre la filosofía y las ciencias experimentales que se ocupan del fenómeno del pensar y de la conducta humana. Articularemos el trabajo en tres partes. En la primera, analizaremos la distinción aristotélica entre retener y recordar y trataremos de enriquecerla con el análisis que Ricoeur realiza de otros autores como Agustín y Husserl y de su propia perspectiva hermenéutica. En la segunda parte, trataremos de mostrar la reducción empirista de la memoria que ha conducido a la ciencia moderna a pensar la memoria como mera retención de datos. En la última parte del trabajo, profundizaremos en la concepción de la memoria a través de las nociones de auto-presencia y reconocimiento de sí. Con ello pretendemos mostrar la profundidad de su actividad, y al mismo tiempo, que su radicalidad no anula la pregunta última por el sujeto personal.

1. Entre el retener y el recordar

El extenso estudio que realiza Ricoeur sobre la memoria (individual y colectiva) en su texto *La Memoria, la historia y el olvido*⁹ parece estar fundamentado principalmente sobre la distinción aristotélica entre *mnemé* y *anamnesis*, que posteriormente la fenomenología husserliana trató de enriquecer. La distinción

8 Ricoeur, *Si mismo como otro*, 112.

9 Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2013).

corresponde a la diferencia entre la huella que deja una percepción y la activación del sujeto en la configuración del recuerdo. Para comprenderlo mejor resulta valioso hacer un pequeño recorrido por los autores más influyentes en su tratativa y ver en ellos la fuente de los elementos que permiten a Ricoeur un estudio profundo de la memoria. Evidentemente la intención no es hacer una historia del tratado de la memoria, solo mencionaremos los autores que influyen en el desarrollo que Ricoeur propone.

El primero en escribir sobre la memoria fue Platón. Para el ateniense, la reminiscencia representa el acto de encontrarse con la verdad de las cosas, pero además, piensa que la memoria es como el 'lugar' donde se conservan de manera innata todos los conocimientos o ideas originarias.¹⁰ Ese lugar es como una tabla de cera en donde lo que se imprime permanece como conocido. No entraremos aquí en las consideraciones escatológicas que involucra la postura de Platón, sin embargo, a partir de la idea de algo dado podría suponerse una posible distinción entre una especie de memoria pasiva y una activa. Pasiva en cuanto disponible, y activa, cuando hay conocimiento efectivo.

La noción de memoria como huella implica una primera distinción importante. La huella exige una interpretación, porque la huella es solo eso, un signo del haber-sido. Para recordar, el hombre recurre a la veracidad de la huella con el fin de remontarse con fidelidad al ser en cuanto pasado. Ricoeur se permite plantear una triple distinción del término *semeion* (huella, marca) para salir al paso de las confusiones que se dan respecto de su uso. Una primera acepción está referida a las huellas históricas, especialmente a los textos escritos. Para el autor francés, la historia encuentra su fiabilidad en las pruebas documentales; sin embargo, las pruebas documentales al ser marcas de los hechos del pasado, exigen una interpretación, es decir, un ejercicio de reconfiguración narrativa. Una segunda acepción, indica la afección del alma, que es justamente de la que más nos ocuparemos; y un tercer significado se refiere a la huella cerebral o cortical, de la cual se ocupan las neurociencias.¹¹

Esta distinción es importante, pues, por un lado, ya nos evidencia que Ricoeur piensa que la fenomenología de la memoria implica que su resolución

10 Platón, *Filebo*, 34 a-c. En *Diálogos. VI: Filebo, Timeo, Critias*, trad. María Ángeles Durán y Francisco Lisi (Madrid: Gredos, 1992), 63-64.

11 "Yo distingo tres tipos de huellas: las corticales, de las que tratan las neurociencias; las psíquicas de las impresiones que han dejado en nuestros sentidos y en nuestra afectividad los acontecimientos llamados sorprendentes, incluso traumatizantes; finalmente, las huellas documentales conservadas en nuestros archivos privados o públicos". Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 148.

biológica es incompleta,¹² y por otro, que además se hace necesaria una reflexión que dé razón del vínculo entre memoria e interioridad humana. En ese sentido, piensa el autor, “la tarea de las neurociencias es, pues, explicar, no lo que me hace pensar, a saber, esta dialéctica que hace que uno piense tanto, sino lo que hace que yo piense, es decir, la estructura neuronal sin la cual yo no pensaría. No es nada, pero no es todo”.¹³ Ir más allá de la función y de su posible localización cerebral, es ya trasgredir el orden material y ponerse en un ámbito conceptual. Aquí, el salto cualitativo es equivalente a una trasgresión epistémica, la misma que denuncia en el diálogo con Jean-Paul Changeaux y que denomina dualismo semántico;¹⁴ en el fondo es una trasgresión de las dimensiones de constitución humana que hace al lenguaje entrar en contradicción. El cerebro no piensa, permite el pensar.

Aristóteles asume la provocación platónica de la analogía de la huella y, desmitificando un poco su interpretación, reconoce un doble significado de la memoria: la memoria en cuanto impresión actual y la memoria en cuanto acto de recordar (*mnemé y anamnesis*).¹⁵ A partir de esta distinción, quizá inconscientemente, establece ya una diferencia entre la memoria animal y la humana, aunque no saca de ella todas sus consecuencias, pues, define a la

12 “En este aspecto, la tesis central de *Matière et Mémoire* es que la huella psíquica no encuentra explicación en la huella cortical, ya que el cerebro es órgano de acción, no de representación”. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 160.

13 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 546.

14 Ricoeur no piensa que no haya relación entre el discurso neurobiológico sobre el cerebro y el discurso filosófico sobre el pensamiento – incluso menciona un tercer discurso integrador, que sería de carácter narrativo – sin embargo, manifiesta la irreducibilidad, y por tanto la distancia, entre uno y otro. En ese sentido, es comprensible que los saltos de un lado a otro sean experimentados como trasgresiones. Así se expresaba en el diálogo con Jean-Pierre Changeaux: “debo decir por mi parte, que un dualismo semántico aún más sutil asoma entre las vivencias organizadas en un nivel prelingüístico y las formas objetivas formalizadas, a veces incluso computadas, de algo mental de dudoso contenido “material”. No creo exagerado decir que la distancia semántica es tan grande entre las ciencias cognitivas y la filosofía como entre las ciencias neuronales y la filosofía. Esa distancia entre vivencia fenomenológica y dato objetivo recorre toda la línea de división entre las dos aproximaciones al fenómeno humano. Pero ese dualismo semántico, en el que se expresa un verdadero ascetismo del pensamiento reflexivo, no puede ser más que una posición de partida. La experiencia múltiple, amplia y completa está compuesta de tal modo que ambos discursos no dejan de ser correlativos en numerosos puntos de intersección. En cierto modo – pero que yo ignoro –, el mismo cuerpo es vivido y conocido. El mismo *mind* es vivido y conocido; el mismo hombre es ‘mental’ y ‘corporal’. De esta identidad ontológica derivaría un tercer discurso que sobrepararía a la filosofía fenomenológica y a la ciencia”. Paul Ricoeur, *Jean-Pierre Changeaux y Paul Ricoeur. Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla* (Barcelona: Ed. Península, 1999), 32.

15 “La distinción entre *mnemé y anamnesis* se basa en dos rasgos: por un lado, el simple recuerdo sobreviene a la manera de una afección, mientras que la rememoración consiste en una búsqueda activa. Por otro lado, el simple recuerdo está bajo la influencia del agente de la impronta, mientras que los movimientos y toda la secuencia de cambios de los que hablaremos después tienen su principio en nosotros. Pero el vínculo entre los dos capítulos está asegurado por la función desempeñada por la distancia temporal: el acto de acordarse (*mnemoneuín*) se produce cuando ha pasado el tiempo (*prin kbronisthénai*) (451a 30). Y en este intervalo de tiempo, entre la impresión primera y su retorno, el que recorre la rememoración. En este sentido, el tiempo sigue siendo la apuesta común a la memoria-pasión y a la rememoración-acción”. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 36.

memoria por la concreción pasada del tiempo más que por el análisis que exigiría el acto de la rememoración. Trataremos de mostrarlo más adelante.

Para el de Estagira, “la memoria va siempre acompañada de la noción de tiempo. De donde se sigue que sólo aquellos animales que tienen percepción del tiempo, tienen memoria”.¹⁶ Los animales tienen memoria en cuanto persisten en ellos las huellas o impresiones fruto del contacto con la realidad. Cuanto más involucrada la afectividad, más vívida es la impresión mnémica. Los animales parecen custodiar sus impresiones y por eso su comportamiento puede presentarse más sofisticado; en pocas palabras, aprenden de la experiencia. Aristóteles pensaba que, dado que el tiempo pasado es un tiempo concreto, la historia (y por tanto la memoria) se ocupa de un particular. Por ello, la memoria se ocupa de cosas particulares, en otras palabras, de huellas. Según Ricoeur, en este punto es claro que “el análisis del tiempo y de la memoria se superponen”.¹⁷

Santo Tomás de Aquino parece estar de acuerdo con Aristóteles, aunque no le es ajena la complejidad del asunto. Así, por momentos, parece aceptar un tipo de acepción intelectual¹⁸ de la memoria.¹⁹ El autor medieval no duda en reconocer que podemos recordar el haber comprendido una realidad intelectual; y que ese recuerdo, despojado de cualquier imagen, supondría un alcance intelectual de la memoria sensible. Sin embargo, piensa que debería atribuirse a una reflexión del intelecto sobre sí mismo más que —como argumentaba Agustín— propiamente a una facultad de la memoria que sea par al intelecto y a la voluntad.

16 Aristóteles, “De la memoria y la reminiscencia”, en *Obras completas*, t. 3, trad. D. Patricio de Azcárate (Buenos Aires: Ed. Anaconda, 1947), 93.

17 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 34.

18 En Tomás esta afirmación es sólo en parte verdadera, pues “si por memoria entendemos tan sólo la facultad de archivar las especies, es necesario decir que la memoria está situada en la parte intelectiva. En cambio, si a la razón de memoria pertenece el que su objeto sea lo pasado en cuanto tal, la memoria no estará situada en la parte intelectiva, sino sólo en la sensitiva, que es la que percibe lo particular. Pues lo pasado, en cuanto tal, por expresar el ser sometido a un tiempo determinado, pertenece a una condición particular”. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 79, a. 6, c (Madrid: BAC, 2001), 730.

19 “En efecto, *el doctor humanitatis*, junto y por encima de la aristotélica *memoria sensitiva*, afirma, con San Agustín, la experiencia de una *memoria espiritual*”. Martín Echavarría, “Memoria e identidad según santo Tomás de Aquino”, *Sapientia* LVII (2002): 103.

Aristóteles vio también una relación entre memoria y hábito²⁰ y trató de desplegar su complejidad en cuanto a la temporalidad. El hábito es una memoria siempre presente, “está incorporado a la vivencia presente, no marcada, no declarada como pasado; en el otro caso, se hace referencia a la anterioridad como tal de la adquisición antigua”.²¹ El hábito elimina la distancia del haber-sido y hace actual –potencialmente– la realidad del pasado. Así, por ejemplo, la acción termina por manifestar la vida de un individuo en modo encadenado. Esta distancia en el acto del recuerdo, como piensa Ricoeur, se cierra en la realidad de la persona y específicamente en su identidad narrativa. Según Bergson “para evocar el pasado en forma de imágenes, hay que poder abstraerse de la acción presente, hay que saber otorgar valor a lo inútil, hay que querer soñar. Quizá solo el hombre es capaz de un esfuerzo de este tipo”.²²

Aquí nuevamente se establece una distancia entre la realidad biológica y personal de la memoria. Una cosa es repetir por orden y conducta, otra es alcanzar la virtud. En el acto de memoria toda la persona se precipita en la *búsqueda activa* del pasado y en ese sentido la memoria es también como una virtud.

El análisis sobre la memoria parece llevado a una especie de más allá por san Agustín de Hipona, autor de quien serán deudores diversos pensadores modernos y contemporáneos que pretenden realizar una fenomenología de la conciencia íntima del tiempo. Aristóteles no veía clara la relación entre la memoria y la universalidad que implica la vida intelectual. El filósofo pensaba en la memoria como en una especie de estrato medio entre el intelecto y la sensibilidad; quizá lo que hoy en términos psicológicos denominamos percepción. El Estagirita considera incluso que “la memoria de las cosas intelectuales tampoco puede tener lugar sin imágenes, y por consiguiente tan sólo indirectamente se aplica la memoria a la cosa pensada por la inteligencia; pues considerada en sí no se refiere sino al principio sensible”.²³ Con esto pretendía responder al hecho de que los animales también tienen memoria. Sin embargo, el acto de recuerdo parece sólo del hombre, por un lado porque implica un acto reflexivo de reconocimiento personal y en segundo lugar

20 “Por tanto, si el movimiento no nace de un antiguo hábito, el espíritu cede al que es para él más frecuente, porque el hábito es realmente como una segunda naturaleza. Por esto se producen rápidamente las reminiscencias de las cosas en que pensamos con frecuencia, porque así como de un modo natural una cosa viene después de tal otra, de igual manera el acto del espíritu produce esta sucesión; y la repetición frecuente concluye por constituir una naturaleza”. Aristóteles, “De la memoria y la reminiscencia”, 104.

21 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 44.

22 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 45.

23 Aristóteles, “De la memoria y la reminiscencia”, 94.

porque precisa no solo la noción de tiempo, sino además la conciencia de dicha noción.

Agustín va un poco más allá, pues piensa la memoria directamente como una facultad espiritual,²⁴ es decir, como capaz de poner al hombre frente al horizonte mismo del ser. La memoria no es solamente del pasado sino que a través de ella el sujeto (re)conoce actualmente las cosas que una vez conoció, aun cuando ellas estén como ausentes. En este punto el hiponense deslinda la memoria de la imaginación. Pero además, Agustín enriquece la reflexión sobre el objeto de la memoria. La memoria no sería solamente de cosas, pues el hombre tiene la experiencia de recordar también sus acciones, sus sentimientos,²⁵ el conocimiento,²⁶ el hecho de olvidar²⁷ e incluso a sí mismo. La memoria, para Agustín, asume una fortaleza indicativa de la maravillosa y misteriosa interioridad humana.

Dentro es donde hago estas cosas, en la enorme sala de mi memoria. Lo cierto es que allí están a mi disposición el cielo, la tierra y el mar junto con todo lo que puede percibir en ellos, salvo aquello que he olvidado. Allí también me salgo yo mismo al encuentro y me rememoro: qué he hecho, cuándo y dónde, y de qué manera me sentía cuando lo hacía. Allí está todo lo que recuerdo que han sido mis experiencias o mis creencias. De entre esa misma abundancia, también yo mismo voy entretejiendo de aquí y de allí semejanzas – ya de hechos vividos,

24 Santo Tomás de Aquino es del parecer que Agustín, al referirse a la memoria como potencia del alma, distinta de la voluntad y el entendimiento, se está refiriendo a los actos de la vida intelectual; es decir, no a facultades distintas: “aun cuando en d. 31 *Sent.* se diga que la memoria, la inteligencia y la voluntad son tres facultades, sin embargo, no es así lo que pensaba Agustín, el cual dice expresamente, en XIV De Trin., que, si la memoria, la inteligencia y la voluntad se conciben como presentes siempre en el alma, tanto si se piensa en ellas como si no, esto es algo que al parecer pertenece sólo a la memoria. En estos momentos estoy refiriéndome a la inteligencia por la que entendemos cuando pensamos y a la voluntad, amor o dilección que une a los hijos con los padres. De este texto se desprende que Agustín no las considera como tres potencias del alma, sino que llama memoria a la retención habitual del alma, inteligencia al acto del entendimiento, voluntad al acto de la voluntad”. Tomás de Aquino, *Suma teológica*, I, q. 79, a. 7, 731.

25 “También los estados de ánimo los contiene esa misma memoria, no de aquel modo en que los tiene el propio ánimo cuando lo padece sino de otro modo muy diferente, tal y como se comporta la fuerza de la memoria. En efecto, sin que yo esté alegre, también me acuerdo de haberme alegrado, y sin estar triste recuerdo mi tristeza pasada, y sin temor revivo haber sentido alguna vez temor, y sin apasionamiento guardo un recuerdo de mi pasión de antaño”. Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 14, 21, trad. Alfredo Encuentra Ortega (Madrid: Gredos, 2010), 490.

26 “Aquí está también todo aquello aprendido en la educación de las artes liberales y que todavía no ha desaparecido, como relegado aun lugar más profundo que no es lugar. Y no llevo sus imágenes, sino las materia en cuestión”. Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 9, 16, 485.

27 “Cuando menciono ‘olvido’ y de igual modo reconozco lo que digo ¿cómo podría reconocerlo si no lo recordase? No me refiero al mero sonido de ese sustantivo, sino a la realidad que significa: si yo me hubiese olvidado de ella, me sería del todo imposible reconocer el valor de ese sonido. En consecuencia, cuando recuerdo ‘memoria’ se me ofrece la propia memoria a sí misma por sí misma, mientras que cuando recuerdo ‘olvido’, acuden tanto la memoria como el olvido: la memoria con la que pueda recordar, y el olvido que quiero recordar”. Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 16, 24, 493.

ya de hechos creídos a partir de lo que he vivido – con hechos anteriores, y a partir de ellas concibo también acciones futuras, y acontecimientos, y esperanzas, y todas estas cosas, de nuevo, como si estuviesen presentes.²⁸

El conocimiento que aporta Agustín a la fenomenología de la memoria permite comprender que esta puede trascender el ámbito de la percepción y el aspecto verbal de la imaginación. El acto de reminiscencia parecería pertenecer a la vida intelectual y desarrollarse en ese plano; teniendo evidentes lazos psíquicos y biológicos. “De este modo, la memoria espiritual viene rehabilitada no sólo como capacidad retentiva, sino también como facultad de reconocimiento de nuestra identidad”.²⁹

El argumento sobre la re-memoración asume aún más fortaleza con la fenomenología husserliana, pues para Husserl el acto de la memoria implica no solamente una presentación noemática del pasado sino también la activación presente del sujeto del recuerdo.³⁰ En ese sentido, el acto de rememoración ya aparece como más que el mero acto de retención, pues, el pasado (incluso el de la propia identidad) es dado como re-donación de la duración. En ese sentido la presentación del objeto-pasado descansa no solo sobre la base de la fijación sino sobre todo en el poder reflexivo de la repetición, ya que, como piensa Ricoeur, “la propia semejanza entre lo retenido y lo rememorado proviene de una intuición de la semejanza y de la diferencia”.³¹

A partir del vínculo que Aristóteles suponía entre memoria e imaginación se ha considerado como sinónimo ‘re-presentado’ e ‘imaginado’, haciendo muy difícil pensar el acto de memoria fuera del aspecto intencional-sensible de la imaginación.³² Sin embargo, desligado este vínculo, representar aparece más bien como la distancia entre un pasado y un presente en el que ambos coinciden. Se trata de la distancia del sujeto que hila el pasado actuado y lo

28 Agustín de Hipona, *Confesiones*, X, 8, 14, 484.

29 Echavarría, “Memoria e identidad”, 106.

30 “En el flujo de conciencia uno, único, se entrelazan *dos intencionalidades* inseparablemente unitarias, que se requieren la una a la otra como dos caras de una y la misma cosa. Por la primera de ellas se constituye el tiempo immanente, un tiempo objetivo, auténtico tiempo, en el cual hay duración y hay cambio de lo que dura. En la otra intencionalidad se constituye la ordenación *quasi-temporal* de las fases del flujo, que tiene siempre y necesariamente un punto –‘ahora’ fluyente, la fase de la actualidad y las series de fases preactuales y postactuales –las que todavía no son actuales–”. Edmund Husserl, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. Agustín Serrano de Haro (Madrid: Trotta, 2002), 103.

31 Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración III. El tiempo narrado* (Madrid: Siglo XXI, 2009), 681.

32 “¿A qué parte del alma pertenece por tanto la memoria? Evidentemente a aquella parte de que se deriva también la imaginación, porque las cosas, que son en sí objeto de la memoria, son las mismas que caen bajo el dominio de la imaginación”. Aristóteles, “De la memoria y la reminiscencia”, 95.

reconfigura, así como el lector reconfigura el mundo que se despliega a partir de la huella monumental, documental o textual. Husserl parece comprender que los actos de la conciencia implican un flujo temporal. Por ello, el tiempo no solo se re-cuerda, como si se amarrara con una cuerda para que no se pierda en la oscuridad del haber-sido, sino que además el tiempo se espera. El pasado se convierte así en un futuro esperado que se realiza en el presente, en algo así como presente del pasado, estableciendo una especie de circularidad. Aquí, la temporalidad asume la forma de un flujo que dura, como una historia de percepciones en la que el protagonista es el sujeto de la memoria y no simplemente como sucesión de instantes. Para Ricoeur, Husserl aquí trataba de resolver el problema de la identidad del tiempo que fluye a través de una especie de “desdoblamiento de la intencionalidad de la memoria”. Una que busca el tiempo en cuanto objeto de conocimiento y una segunda que se dirige al modo de presentación del tiempo.³³

Ricoeur complementa la argumentación husserliana desde una perspectiva hermenéutico-narrativa. Lo que Husserl notó como doble intencionalidad y que le permitió ir mostrando el flujo temporal integrador de la conciencia, es para el autor francés, la mina donde encuentra el recurso para buscar la superposición entre las discontinuidades de los éxtasis del tiempo y la función integradora de la identidad narrativa. Para Agustín, el tiempo implicaba una discontinuidad, por ello el envés de la *distentio animi* humana era la eternidad *tota simul et perfecta possessio* que formuló Boecio; es decir, la unidad condensada del tiempo en la eternidad del presente. Para Ricoeur, la narración permite la búsqueda de la concordancia en la discordancia temporal, para ello analiza la proposición del relato aristotélico en cuanto capaz de permitir una síntesis de lo heterogéneo. En la narración, el tiempo se vive con carácter de totalidad, por ello, en el acto narrativo la identidad del sujeto del relato aparece desplegada en la trama. Sin embargo, para Ricoeur existe una nueva distinción al proponer el tiempo narrado como acto integrador del flujo temporal, que en Husserl aparece como autoconstituido;³⁴ es decir, el tiempo de lo narrado es distinto del tiempo del narrador.

33 Cfr. Ricoeur, *Tiempo y Narración III*, 691.

34 Analizando la doble intencionalidad de la retención y la constitución del flujo de conciencia Husserl afirma que, examinando la retención de un sonido, se da cuenta que la conciencia articula tanto el darse temporal y unitario del sonido como la unidad del flujo de conciencia. Sin embargo, ante la pregunta ¿de dónde proviene la unidad de la conciencia? Husserl indica que: “Por chocante que parezca que la unidad del flujo de conciencia constituya su propia unidad – si es que no absurdo de principio –, así es como ocurre en efecto. Y ello se deja comprender sobre la base de la constitución esencial del flujo”. Husserl, *Lecciones de fenomenología*, 100.

La distinción, implica que desde la perspectiva de la inteligencia narrativa, la temporalidad de la narración se resiste a la simple cronología.³⁵ Ricoeur quiere manifestar la libertad, también del tiempo narrativo, sobre la estructura lógica de las funciones de relato. En la ficción, el tiempo escapa a la estructura meramente lineal y queda en las manos del narrador que lo transforma según convenga a la trama. De allí que, la literatura tenga el poder de proyectar un mundo con sentido propio, anclado seguramente, en la experiencia del tiempo vivido. Ese nuevo sentido no es algo irracional, sino que estaría orientado a mejorar la comprensión de la condición humana y de su propia temporalidad. “Lo que es narrado es fundamentalmente la ‘temporalidad de la vida’; ahora bien: ‘La vida [misma] no se narra, se vive’”.³⁶ Por ello, en la perspectiva narrativa de Ricoeur, el recuerdo aparece como una especie de presente-pasado ampliado capaz de crear vocación de futuro. Un recuerdo muy grande en el tiempo presente que puede reconfigurar la vida en términos de futuro.

La idea de Ricoeur es tratar de pensar la identidad humana en términos narrativos, de esa manera, hablando de la mismidad en cuanto ligada a la experiencia de permanencia en el tiempo, insiste en decir que la memoria se forma también del cruce entre lo mismo y lo otro, entre lo individual y colectivo. La memoria “consiste así en tejer juntos el mundo de la acción y el de la introspección, en entremezclar el sentido de la cotidianeidad y el de la interioridad”.³⁷ 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. Y así, la memoria puede mantener bajo su espectro lo concreto del recuerdo y lo análogo del relato. Las consideraciones serían más profundas cuando el tiempo deja de ser considerado vulgarmente en términos lineales, ya que la profundidad circular y la tensión teleológica de la vida humana se manifestaría con toda su fuerza.

En el segundo volumen de *Tiempo y Narración* Ricoeur estudia algunas obras literarias que le permiten explorar la profundidad de la experiencia temporal. Estudiando el texto de la señora Dalloway (de Virginia Woolf) comenta cómo el narrador despliega el tiempo cronológico como apenas un gemido lineal frente a la historia monumental y frente a las cavernas de la existencia en donde los tiempos personales se entre-significan; es así que se permite decir que la muerte de uno es el inicio de la configuración del nuevo tiempo del

35 Paul Ricoeur, *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción* (Ciudad de México: Ed. Siglo XXI, 2011), 449.

36 Ricoeur, *Tiempo y narración II*, 495.

37 Ricoeur, *Tiempo y narración II*, 539.

otro. “En la medida en que los destinos de los personajes y su visión del mundo siguen estando yuxtapuestos; sí, en cuanto que la proximidad entre las ‘cavernas’ visitadas constituyen una especie de red subterránea que es la experiencia del tiempo”.³⁸ *En búsqueda del tiempo perdido* de Proust sirve también a Ricoeur para analizar el proceso de recuperar el tiempo. ¿Qué es el tiempo perdido? ¿El tiempo olvidado? ¿El tiempo malgastado? ¿El tiempo de la frustración? Piensa Ricoeur que la respuesta implica la modalidad del recobrarlo. El tiempo recobrado es el tiempo capaz de significar el futuro, creador de vocación. Aquí, según el autor, la memoria realiza el milagro de recoger el tiempo desde la perspectiva del *stans* agustiniano y de permitirle a la inteligencia “mantener bajo una misma mirada la distancia de lo heterogéneo y la simultaneidad de lo análogo”.³⁹ En ese texto, recobrar el tiempo implica que el pasado sea presente y que además se convierta en futuro. El análisis del flujo del tiempo, entendido en términos de totalidad, implicaría por eso para Ricoeur un nuevo valor constitutivo de identidad, la ipseidad, un tipo de identidad ya no numérica, sino cualitativa, en dónde el sujeto se reconoce como ese sujeto semejante, tan semejante —piensa el autor francés— que resulta indiferente intercambiarse con él, pues la sustitución no implicaría la pérdida semántica,⁴⁰ en otras palabras, soy yo en él o sigo siendo yo a pesar de ser tan otro.

Así, para Ricoeur, va quedando clara la necesidad de una distinción, pues, mientras lo que representa lo *mismo* manifestaría el aspecto pasivo de identificación, en cuanto refiere al sujeto al que le suceden cosas y se resiste el paso del tiempo, la ipseidad representaría el aspecto activo del sujeto frente al tiempo. El sujeto no solo sería un ser-en-el-tiempo sino que es un ser que cuenta-con-el tiempo.⁴¹ Esta identidad activa estaría sujeto al cambio, a la traición y a la posibilidad de recobrar el camino, en cuanto estaría en su mano producirlos. Por eso, el profesor de Paris-Nanterre la caracteriza con la categoría de proyecto de mantenimiento de sí. Se trata de un tipo de permanencia en el tiempo que se sostiene a partir del mantenimiento a

38 Ricoeur, *Tiempo y narración II*, 553.

39 Ricoeur, *Tiempo y narración II*, 605.

40 Cfr. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 110.

41 “La ipseidad se caracteriza, entre otras cosas, por ser *activa* respecto del tiempo que pasa. Esto significa que ella *toma* el tiempo y *cuenta con él* para desarrollarse. Por otra parte, en esta identidad, su ‘otro’, su *alter*, su diferente, no se presenta como su contrario, sino constitutivo de su propio ser. La ipseidad se construye precisamente *en la* dialéctica con la alteridad. Tan es así, que el sí-mismo, que de ella resulta, ya no es un yo encerrado en su propio círculo, sino *atravesado* por las alteridades que lo fueron construyendo”. Marie-France Begué, “El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 3 (2009): 683.

la palabra, a los proyectos y al futuro esperado, a pesar de los cambios, las variaciones imaginativas y los riesgos de ruptura que imponen las relaciones humanas. Al respecto, la propuesta de Ricoeur versará sobre una *ontología de un ser en proyecto*,⁴² distinta de una ontología del acontecimiento.⁴³ El autor es incisivo en recalcar que la ipseidad representa “la identidad *cualitativa*; dicho de otro modo, la semejanza extrema: decimos de X y de Y que llevan el mismo traje; es decir, atuendos tan similares que resulta indiferente intercambiarlos; a este segundo componente corresponde la operación de sustitución sin pérdida semántica, *salva veritate*”.⁴⁴ Más claro aún, un sujeto distinto fruto de cambios cualitativos que permiten identificarlo como otro y que son el resultado de su poder actuar introduciendo su acción en el curso de las cosas. Solo así serían comprensibles las expresiones del tipo: ante tal evento ‘oy otro’, dicha situación ‘ha cambiado mi vida’, o después de esa tragedia ‘ya no puedo ser el mismo’.

La ipseidad respondería a la pregunta por el ¿quién? de la acción, y en este caso, de la memoria. Pero mientras en la búsqueda de concordancia de la memoria la ipseidad es casi eclipsada —no abolida—, en la promesa,⁴⁵ piensa Ricoeur, es tan abundante que aparece claramente identificable como un valor distinto de identidad personal. En esto estaría la complejidad del asunto y la dificultad que han manifestado otros autores en distinguir entre memoria y el sujeto integrador de su flujo.

La memoria y promesa se sitúan de modo diferente en la dialéctica entre mismidad y la ipseidad, los dos valores constitutivos de la identidad personal: con la memoria, se acentúa principalmente la mismidad, sin que esté totalmente ausente la característica de la identidad por la ipseidad; con la promesa, la predominancia de la ipseidad es tan abundante que la promesa se evoca fácilmente como paradigma de la ipseidad.⁴⁶

42 Así, mientras la proyección performativa de la palabra “pertencería por derecho a la problemática de la *ipseidad*, como pertenece por derecho a la ontología del acontecimiento la problemática de la mismidad”. Marcelo Eduardo Bonyuan, “Paul Ricoeur, Yo e identidad en el marco de Sí mismo como otro”, *Revista Borradores* 10-11 (2009-2010): 8.

43 Para Ricoeur el polo de la ipseidad no puede tratarse como una cosa en el mundo, es por ello que no es identificable meramente con la noción de lo mismo, por ello la ontología que supone “puede sustraerse al dilema de lo Mismo y de lo Otro en la medida en que su identidad descansa en una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica fruto de la composición poética de un texto narrativo”. Ricoeur, *Tiempo y Narración III*, 998.

44 Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 110.

45 Este aspecto podría ser sujeto de otro artículo. No lo tratamos aquí dado que nos hemos enfocado en la discusión que supone la reflexión sobre la memoria y su relación con la identidad.

46 Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 145.

Ese aspecto variable de la identidad permitiría mostrar que la memoria y el sí no son lo mismo, y ese sentido, la identificación entre memoria e identidad personal que supone el empirismo y que mostraremos más abajo, no parece del todo correcta. La actividad de la memoria, a través del camino filosófico recorrido, parece un fenómeno que se resiste a ser reducido a lo meramente objetivo y funcional que permite la perspectiva de la que parte la ciencia experimental. Pero además, implica una reflexión en donde la complejidad de la realidad temporal humana suponga una distinción entre persona y actividad.⁴⁷

2. La retención y la materialidad mnémica como reducción de la memoria

En el anterior acápite tuvimos la intención de mostrar la riqueza filosófica en la reflexión sobre la memoria. La idea era mostrar los aportes de Ricoeur a una historia que ha profundizado, con idas y vueltas, en el fascinante misterio de la rememoración. En este punto, trataremos de mostrar la reducción de la actividad de la memoria a la retención de datos. Reducción que la acerca cada vez más a una explicación meramente biológica. Para Ricoeur, un principio fundamental para comprender el modo como parte de la ciencia empírica contemporánea y parte de la psicología han tratado la memoria se encuentra en la identificación que Locke ha realizado entre identidad –entendida como mismidad– y la memoria. Según el autor francés, esta identificación ha tenido un doble efecto. Por un lado, el empobrecimiento de la identidad humana y de la persona misma. Por el otro, el proceso de reducción de la memoria a su mecanismo meramente empírico o experimental.

El principio de acuerdo entre memoria y mismidad se encontraría en la exposición que Locke realiza en el *Tratado sobre el intelecto* en donde argumenta, con bastante lógica, que la idea de identidad surgiría naturalmente del *acuerdo* o concordancia de una cosa consigo misma. Cuando vemos una cosa en un lugar y tiempo determinado sabemos que esa cosa es la misma y no otra. El filósofo inglés establece que la identidad se predica de una relación de concordancia numérica; es decir, que una cosa es esa misma cosa y nada más; “así de dos veces que ocurre una cosa designada por un nombre invariable

47 A este propósito se puede revisar los apuntes de Ricoeur sobre el ¿‘quién’ se acuerda? En el análisis a la memoria y a la promesa como actos del reconocimiento de sí mismo. Ver Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 154-159.

en el lenguaje ordinario, decimos que no constituyen dos cosas diferentes sino ‘una sola y misma cosa’⁴⁸

Cuando habla de la identidad humana, Locke especifica que el hombre percibe la realidad, pero, a diferencia de las bestias, sabe que es él mismo quién la percibe. Ese acuerdo del *sí* mismo consigo mismo que acompaña el conocimiento lo denomina *self*. “*Thus it is always as to our present sensations and perceptions: and by this everyone is to himself that which he calls self*”. [“Así sucede siempre con nuestras sensaciones y percepciones actuales; y por eso es que cada uno es para sí mismo lo que llama sí mismo”].⁴⁹ En esto consiste la identidad humana, en la mismidad (*sameness*), en el hecho que el hombre se conciba como sí mismo. El filósofo inglés no se detiene aquí, pues, cuando hace la pregunta por la identidad mantenida en el tiempo, más que recurrir a un tipo de invención llamada substancia para mostrar que el sí mismo reclama una especie de fondo óntico, remite a la memoria como principio unificador. Siendo la facultad que retiene las percepciones experimentadas por el sujeto, es la que permite que este último permanezca siendo aquello que dice ser.

Según el planteamiento empirista, tanto Locke como Hume piensan que el entendimiento humano es como una hoja blanca en la cual se asientan todas las impresiones que el sujeto recibe como fruto de la experiencia. El hombre capta la experiencia sensible y asocia las ideas⁵⁰ formando conocimientos más complejos. Los empiristas ingleses han hecho de la persona una mera creencia que resolvería un problema creado falsamente al querer explicar la realidad bajo nociones que vayan más allá de la experiencia.⁵¹

48 Cfr. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 110.

49 John Locke, *An essay concerning human understanding* (South Australia: University of Adelaide, 2015), book 2, chapter 27, #9 § 9, accedido el 30 de septiembre, 2018, <https://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/l81u/B2.27.html>.

50 Donde *ideas* significa sensaciones menos intensas y no conocimiento universal. Hume dice lo siguiente: “podemos dividir todas nuestras percepciones de la mente en dos clases o especies, que distinguen por sus distintos grados de fuerza o vivacidad. Las menos fuertes e intensas comúnmente son llamadas *pensamientos o ideas*; la otra especie carece de un nombre en nuestro idioma, como en la mayoría de los demás, según creo, porque solamente con fines filosóficos era necesario encuadrarlos bajo un término o denominación general. Concedámonos, pues, a nosotros mismos un poco de libertad, y llamémoslas *impresiones*, empleando este término en una acepción un poco distinta de la usual. Con el término *impresión*, pues, quiero denotar nuestras percepciones más intensas (*more lively*): cuando oímos, o vemos, o sentimos, o amamos, u odiamos, o deseamos, o queremos. Y las impresiones se distinguen de las ideas que son percepciones menos intensas (*less lively*) de las que tenemos conciencia, cuando reflexionamos sobre las sensaciones o movimientos arriba mencionados”. David Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime de Salas Ortueta (Barcelona: Altaya, 1994), 33.

51 “Hay estados de conciencia, pero no hay portadores de estados de conciencia. Estas tesis son consecuencias de la premisa empirista de que sólo puede reivindicar realidad lo que nos esté dado inmediatamente en la experiencia sensible. En la experiencia nos están dadas impresiones sensoriales y estados de conciencia, pero no objetos de los que esas impresiones sensoriales procedan, y tampoco portadores de estados de conciencia. Así pues, no hay algo como objetos, substancias, personas”, Robert Spaemann, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar* (Madrid: EUNSA, 2003), 402.

En este punto la memoria asume un rol preponderante y fundamental, pues se le atribuye la función que permite al hombre unir el flujo de eventos de conciencia que viene a formar lo que llamamos identidad. La persona aparece como “el resultado del asentamiento de las experiencias pasadas llevado a cabo por la memoria. Pero ese ‘yo’ cambia, se transforma con el devenir de las sensaciones y vivencias”.⁵² Por tanto, la memoria asume el compromiso de articular la realidad del sujeto. Según piensa Ricoeur,

de este modo, la ecuación es completa entre *consciousness, self, memory*, a costa de todas las paradojas suscitadas por el hecho del olvido, el del sueño, el del desdoblamiento imaginario o real de la memoria, incluso por la imaginación de la sustitución de una memoria por otra en el interior de un mismo cuerpo. (Locke es, en este sentido, el inventor de los *puzzling cases* que prosperarán en la filosofía analítica contemporánea, en particular en la brillante obra de Parfit, *Reason and Persons*).⁵³

Sobre la ecuación propuesta por el empirismo se apoya parte de la filosofía y de la psicología que pretenden pensar lo humano desde una mera perspectiva positivista.⁵⁴ En ese sentido, como ya dijimos anteriormente, la memoria se convierte en un elemento articulador, sea del conocimiento en general, sea de la misma persona humana. Piensan así también gran parte de los psicólogos y de los neurocientíficos que centran todos sus esfuerzos en comprender el funcionamiento biológico (nervioso-cerebral) de la memoria a partir de la asociación de eventos o emociones o de los enlaces neuronales que permiten la retención de la información. La evidencia parece demoledora, pues es cierto que sin la memoria “no sabríamos qué hicimos ayer, quiénes son nuestros padres, quiénes somos nosotros, con qué recursos contamos y cómo debemos usarlos”.⁵⁵

La memoria efectivamente permite el reconocimiento temporal de sí, de otra manera no sabríamos dar razón de nuestra historia personal o circunstancias concretas. Puede notarse con bastante evidencia en los casos de amnesia, demencia senil o de pérdida de la conciencia por distintos motivos psicoactivos. En dichas afecciones patológicas, la pérdida de memoria manifiesta con transparencia la integralidad de la persona humana: la relación

52 Echavarría, “Memoria e identidad”, 92.

53 Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, 158.

54 “De Locke, la tradición posterior ha conservado la ecuación entre identidad personal y memoria”. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 120.

55 José García Cuadrado, *Antropología filosófica* (Pamplona: EUNSA, 2014), 64.

estrecha entre mi cuerpo y mi interioridad. Un fallo cerebral puede implicar un deterioro en la capacidad para recordar e incluso para retener datos simples. Así, por un lado es cierto que el cerebro parece estar involucrado directamente en el proceso de retención de datos y por otro es correcto también que la auto-comprensión del sujeto queda disminuida a partir de la dificultad para recordar con sentido. Las circunstancias del presente pueden resultar tan agobiantes que la interpretación de los eventos del pasado sea incoherente, nublándolos e incluso bloqueándolos absolutamente. Claro, el paso que pretendemos mostrar aquí es que el problema no es aceptar lo que la ciencia muestra con evidencia, sino la reducción de la memoria al mero aspecto biológico.

Por otro lado, los sueños —realizados y futuros— de la tecnología vienen a apoyar la idea del acuerdo entre persona y memoria. Específicamente, el concepto de inteligencia artificial parece convertirse en el referente del concepto de inteligencia. Su vínculo con el *big data*, o con una enorme capacidad de almacenamiento se convierte en la clave del desarrollo de la inteligencia, pues es la base que permite la libertad y la creatividad de la máquina. De esta manera, parece tener sentido decir que el almacenamiento de información capacita a una máquina para mantenerse siendo lo que es e incluso tener grados de libertad.

Las relaciones entre filosofía y tecnología son complejas, aunque hay más puntos de contacto de lo que desde una perspectiva externa podría imaginar. La tecnología parece cada vez más cargada de préstamos de la filosofía. Quizá, aceptando lo reductivo del plantamiento, un científico de la computación podría aceptar que una computadora sin un *hard drive* no puede mantener los datos que la hacen ser tal o cual y en ese sentido, allí se podría encontrar su ‘identidad’. Esta identificación nos llevaría a preguntar si la inteligencia humana tiene las mismas características de un sistema de información. ¿Son lo mismo? ¿El hombre puede ser considerado una máquina?⁵⁶ Quizá en estas preguntas sea posible vislumbrar que nos referimos a las potenciales aporías a la identidad y la dignidad que se plantean desde la ficción tecnológica usada

56 “Los más decididos partidarios de la inteligencia artificial en su versión fuerte creen que, aunque el cerebro no sea exactamente una máquina bien engrasada, si es más o menos mecánico lo más interesante que hace, y en particular *pensar*. Empleo aquí el vocablo ‘mecánico’ como sinónimo de ‘algorítmico’, es decir, un proceso que se puede reducir siguiendo un número finito de instrucciones precisas”. Juan Arana, *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2015), 113.

por algunos filósofos analíticos y utilitaristas como Parfit o Bostrom.⁵⁷ Se puede pensar además a las ficciones literarias en las que la conciencia se puede cargar en la nube (*mind uploading*) o en un dispositivo de almacenamiento para después ser implantada en un nuevo cuerpo-vehículo.⁵⁸

Muchos de los estudios modernos sobre la memoria se basan en Ebbinghaus y sus leyes de retención de datos. Es normal que sus seguidores hayan concebido la memoria como una especie de depósito donde están almacenados todos los datos⁵⁹ y recuerdos humanos. Así piensa también el famoso autor del libro *Los 7 pecados de la memoria*, Daniel Schacter,⁶⁰ quien afirma tajantemente que la memoria es limitada y esa limitación nos lleva a olvidar, pues ciertos datos van reemplazando a otros en el tiempo. Nada nos impide reconocer dicha afirmación, sin embargo, la memoria, ligada además al conocimiento intelectual, parece ser mucho más compleja. La misma noción de olvido supone la memoria; como pensaba Agustín, el olvido solo es tal porque es memoria de lo que había estado perdido. Ahora, si consideramos el olvido como simplemente eliminación de datos, entonces la misma noción de olvido pierde significado semántico y es un puro concepto vacío, no se podría ser consciente de algo que ya no se puede identificar porque no existe; lo olvidado sería algo así como la nada de la tecnología.

En el fondo, como pretendemos mostrar, se trata nuevamente de una aproximación meramente biológica a la memoria. Algunos estudios muestran que esta facultad tiene una potencia particular que implicaría una investigación más profunda,⁶¹ aunque estos análisis no tienen la intención de ser probatorios, por ahora solo suscitan preguntas. Al parecer, los recuerdos van quedado registrados en el inconsciente humano “como la cinta de un magnetófono.

57 “Let us make a leap into an imaginary future posthuman world, in which technology has reached its logical limits. The superintelligent inhabitants of this world are autopotent, meaning that they have complete power over and operational understanding of themselves, so that they are able to remold themselves at will and assume any internal state they choose”. Nick Bostrom, *Dignity and Enhancement, Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics* (Washington, D.C., 2008), 29, accedido el 23 de septiembre, 2018, <https://nickbostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf>.

58 Cfr. Mariano Asla, “Transferencia de la mente (*Mind up-loading*): controversias metafísicas en torno a la conservación de la identidad personal”, *Forum. Supplement to Acta Philosophica* 3 (2017): 169-183.

59 “Según los estudios psicológicos, elaborados al fin de los años sesenta, la memoria a corto plazo puede ser imaginada como una especie de depósito que es capaz de contener una cantidad limitada de información en un periodo limitado de tiempo [...] la memoria a larga plazo, por el contrario, puede ser descrita como un depósito de capacidad muy amplia, de la cual los límites no están todavía bien definidos”, María Teresa La Vecchia, *Antropología psicológica* (Roma: Ed. Gregoriana, 2002), 136.

60 Cfr. Daniel L. Schacter, *The Seven Sins of Memory. How the mind forgets and remembers* (Boston: Houghton Mifflin, 2001).

61 Por ejemplo, se puede pensar a algunas noticias que tratan de manifestar algunos hechos que aún nos resultan inexplicables científicamente. “Personas con graves desórdenes mentales se vuelven lúcidas misteriosamente justo antes de morir”, *La Gran Época*, 4 de agosto, 2015, <https://www.lagranepoca.com/ciencia-y-tecnologia/12849-gente-con-graves-desordenes-mentales-se-vuelven-lucidos-misteriosamente-justo-antes-de-morir.html>.

En algunos casos excepcionales, como la hipnosis o el trance, el inconsciente recuerda en modo excepcional. Se puede llegar en tales circunstancias a recordar hechos de la primerísima infancia”,⁶² además con una precisión de detalles que por lo menos pone la pregunta si el hombre sólo se limita a almacenar ‘información significativa’ o ‘estimativa’ que se va borrando con el pasar del tiempo o si más bien la memoria pone una pregunta que va más allá de la materialidad del acto mnémico. También se da el caso de los pacientes con Alzheimer o con fuertes demencias seniles que parecen sentir la muerte y parecen ‘volver en sí’, recuerdan con claridad y se despiden de sus seres queridos. Algunos lo llaman el último esfuerzo cerebral por revertir el equilibrio al que tiende el cerebro. Sin embargo, aún resultan inexplicables los casos en donde el cerebro parece poco funcional.⁶³ Pero además, bajo la perspectiva de la memoria mecánica es difícil de dar razón de la ecuación ‘olvido=perdida de datos’. ¿Cómo se podría ser consciente de ello? Si el cerebro está desgastado y hay pocas conexiones neuronales que sostienen las huellas mnémicas, ¿qué mantiene el recuerdo de sí mismo?

El aspecto más material de la memoria, por otro lado, no eliminaría la pregunta por la persona. El olvido y la responsabilidad que señala al alguien de la acción, tienen también relación. ¿Deja el hombre de ser responsable por sus actos conforme va olvidando? Si hago una promesa que después olvido, ¿dejo de ser responsable de ella?

Estos interrogantes nos invitan a profundizar nuevamente en la interioridad de la memoria y en su capacidad para poner al sujeto frente a sí mismo y frente a la vastedad del mundo.

3. Memoria como acto de auto-presencia y reconocimiento de sí mismo

Como veíamos en el primer punto, para Agustín, la memoria aparece como el acto de reconocimiento de las cosas y del hombre mismo. Más aún, se pone como el ‘lugar’ donde viene custodiado el hecho de que el hombre se conoce intelectualmente a sí mismo. El hombre, en el acto del reconocimiento, se pone frente a sí mismo, se hace auto-presente y se reconoce como siendo lo que es, persona.

62 La Vecchia, *Antropología psicológica*, 138.

63 Scott Haid, “The Brain. The power of hope”, *Time*, 29 de enero, 2007, <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1580392-2,00.html>.

Así, en el acto de recordar, el hombre conoce el pasado como un presente, lo pone frente a sí. En ese mismo acto de reminiscencia, el hombre revive el pasado que porta en sí. Lo importante aquí es señalar que la persona, en el acto de memoria, aun conociéndose como un objeto presente, es ella misma que se conoce y, en ese sentido, la pregunta por el *quién* sigue siendo el fondo de la memoria. La identidad se hace irreducible a la memoria, aun cuando en el acto de la recordación el hombre parece volverse casi completamente sobre sí mismo, descubriéndose como persona; es decir, como ser abierto a la realidad.

Desde esta perspectiva vemos que la memoria no podría ser solo material, porque “la vida de la mente, de hecho, no puede ser reducida a un conjunto de moléculas. El intelecto humano no puede consistir solo en aumentar los propios conocimientos, sino en reelaborarla, recapitular y por tanto generalizar la información en modos nuevos y sorprendentes”.⁶⁴ El cerebro bien puede representar parte del *cómo* de la memoria, pero por ahora no puede responder a la pregunta por su *quién*. Por ello, tampoco podría emparejarse la memoria sensible con la persona, pues

si la persona se redujera a lo que los propios sentidos captan y elaboran de ella, que se sintetiza en un conjunto de recuerdos que se transforman en punto de referencia de las nuevas percepciones y experiencias que en él se insertan, la persona sería realmente un ‘pequeño yo’ pasivo a merced de las fuerzas impersonales que lo plasmarían desde fuera, violentándolo. Es la concepción nietzscheana y freudiana del sujeto como producto de la violencia ejercida por el mundo exterior sobre una masa de energía informe.⁶⁵

La tratativa sobre la memoria ayuda a desatascar el materialismo neurocientífico de una encrucijada que termina en un anti-humanismo. Asumiendo la profundidad del emparejamiento de identidad y memoria, y ya no en términos materiales sino metafísicos, se podría decir que la memoria aun poniéndose como lugar donde el hombre se encuentra a sí mismo en cuanto persona, y por tanto nunca cerrado sobre sí mismo, no constituye la realidad personal. Incluso el mayor acto de autoconciencia, de auto-presencia del ser a sí mismo, en donde capta la noticia que su mismo ser le presenta de su realidad misteriosa, incluso allí, la pregunta fundamental sobre la persona –¿quién?– se mantiene en pie. “Por lo tanto, no existe fenomenología de la memoria, fuera de la búsqueda dolorosa de interioridad”.⁶⁶

64 La Vecchia, *Antropología psicológica*, 140.

65 Echavarría, “Memoria e identidad”, 102.

66 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 130.

Justo en este punto el acto narrativo asume su mayor relevancia. La pregunta por la identidad señala la realidad de la persona pero además indica una historia, una historia que debe ser contada. El acto de la memoria, que se constituye como un acto de volver sobre sí mismo y de ajustarse a la verdad de sí, se convierte en un acto representativo de la identidad personal. Por eso, piensa Ricoeur que al preguntar por la persona habría que señalar un 'yo' y contar una historia. El 'yo' indicativo de la realidad personal, no fragmentada, sino única y originaria, y la historia de una vida que se desarrolla en el contraste con los demás y con el mundo que se habita.⁶⁷

Los pecados de la memoria⁶⁸ en realidad explican bastante bien la virtud de la memoria. El acto de reminiscencia es un acto de búsqueda de la verdad, de adecuación de la mente a la realidad y al hablar de la identidad personal hablamos de la verdad del sí mismo: del acuerdo entre lo que soy y la búsqueda de mí mismo. En ese sentido, la narración asume un valor relevante a la hora de indicar mi realidad personal; en ella, el hombre se reconoce en cuanto tal. Entendiendo que "hay mimética verídica o mentirosa porque hay entre la *eikon* y la impronta una dialéctica de acomodación, de armonización, de *ajuste*, que puede salir bien o fracasar".⁶⁹ Cuanto más el hombre narra la verdad de sí mismo, más parece encontrar y afirmar su identidad. Y cuanto más narra y cree mentiras, más se aleja de sí mismo. Así, quizá el verdadero pecado de la memoria no sea aumentar o disminuir la realidad, bloquearla o atribuir erróneamente hechos o personas, sino alejarse de la intencionalidad veritativa que es el impulso motor del acto de reminiscencia.⁷⁰ La memoria de sí mismo aparece aquí como un imperativo categórico: no olvides quién eres y para que estés hecho. Recordando aquí que el olvido también tiene dignidad, así como

67 "La conjunción entre el sujeto, límite del mundo, y la persona, objeto de referencia identificante, descansa en un proceso de la misma naturaleza que la inscripción, ilustrada por la datación del calendario y la localización geográfica. Que el fenómeno de anclaje es asimilable a una inscripción, lo atestigua cumplidamente la expresión que intrigaba tanto a Wittgenstein: 'yo, L.W.'. La relación entre el pronombre personal 'yo', tomado como sujeto de atribución, y el nombre propio, como designación de la muestra de un particular de base, es una relación de inscripción en el sentido institucional del término". Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 35.

68 "In the ancient world, and later as part of Catholic theology, the seven deadly sins were those transgressions fatal to spiritual progress. When applied to memory, the seven sins describe those ways in which normal, everyday operations of our mind may occasionally produce suboptimal or flawed memory experiences [...] *Transience, absent-mindedness, blocking, misattribution, suggestibility, bias, persistence*". Schacter, Chiao y Mitchell, "The seven sins of memory", 227-228.

69 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 30.

70 "Se puede afirmar que una exigencia de verdad específica está implicada en el objetivo de la 'cosa' pasada, del *qué* anteriormente visto, oído, experimentado, aprendido. Esta exigencia de verdad específica la memoria como magnitud cognitiva. Más precisamente, es en el momento del reconocimiento, con el que concluye el esfuerzo de rememoración, cuando se declara esta exigencia de verdad. Entonces sentimos y sabemos que algo sucedió, que tuvo lugar, que nos implicó como agentes, como pacientes, como testigos. Llamemos fidelidad a esta exigencia de la verdad. Llamemos fidelidad a esta exigencia de verdad. Hablaremos en lo sucesivo de la verdad-fidelidad del recuerdo para explicar esta exigencia, esta reivindicación, este *claim*, que constituye la dimensión epistémica-veritativa del *orthos logos* de la memoria". Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 79.

la enfermedad, la debilidad y la muerte. Aun cuando parezca difícil aceptarlo, hacen parte de lo que reconocemos como propiamente humano. Una vez que se reduce la memoria a la función, entonces ha dejado de ser parte de la persona y se ha convertido en un artificio mecánico.

Sin embargo, el olvido no es la muerte de la persona. En esto, la condición humana se manifiesta con toda su potencia. El hombre es tal, no porque sea vulnerable o sujeto al error, sino porque es capaz de reconfigurar su vida. Su experiencia temporal puede asumir siempre una nueva configuración de sentido. Pero, más aún, su historia no depende sólo de sí mismo; por ello la configuración narrativa no depende solo de su ‘capacidad para hablar o narrar’ sino para relacionarse con los demás. En un enfermo, en un paciente con dificultades biológicas incurables, siempre hay un otro que encuentra sentido a dicha vida. En el entramado cavernoso de la experiencia del tiempo, la muerte de uno es la vida del otro, y la pérdida del recuerdo de uno es el inicio de una nueva historia del otro. El recurso del reconocimiento deja de ser una cuestión de individualidad y se pone como una cuestión de personas. La memoria es de personas y ello implica una argumentación que apunte a la respuesta por las preguntas ¿quién? y ¿quiénes? En donde lo individual y lo común parecen establecer un vínculo intrínseco.

Conclusiones

Pensamos que era importante manifestar la amplitud de la reflexión sobre la memoria, su riqueza en la vida humana, y al mismo tiempo tratar de iniciar un camino de profundización que permita clarificar mejor la relación entre memoria e identidad, pues, pensamos con Ricoeur que no son lo mismo. El filósofo francés sostenía que en la modernidad algunos filósofos, impulsados por las preocupaciones propias de la filosofía y de la psicología, han dado un espacio preponderante a la memoria en la resolución del problema de la subjetividad. Dadas las dificultades que la memoria supone en términos epistemológicos, antropológicos y metafísicos, ese ‘espacio’ ha dado pie a diversas confusiones. Un claro ejemplo es el caso que aborda en las ficciones literarias de Parfit.

El utilitarismo moderno y parte de la ciencia experimental que comparten los presupuestos de la filosofía empirista, viven también de la ilusión literaria e imaginativa de hacer sustituible la persona y su interioridad, pretenden dejar

de lado la reflexión sobre la identidad personal y sobre la condición humana fundamental. Saltando un poco los cánones de lo políticamente correcto, pensamos que la ideología, los intereses egoístas de ciertas industrias y el dominio de filosofías con una carga altamente reduccionista han llevado la reflexión sobre la persona humana hacia una encrucijada en donde lo humano queda peligrosamente suspendido de la voluntad de poder y donde la imaginación hace posible los sueños de un futuro que se sostiene en principios filosóficos problemáticos.

Como piensa el profesor Arana,

las posiciones monistas, naturalistas y materialistas desde siempre han sido frecuentes entre los científicos del cerebro, pero hasta el último tercio del siglo XX se podían encontrar sin mucha dificultad figuras relevantes que adoptaban otra clase de posturas, como Sherrington, Penfield, Chauchard o el mismo Eccles. En la actualidad lo más habitual es que se inclinen por el reduccionismo, no dudando en hacer atrevidas totalizaciones que desbordan ampliamente los límites de la investigación positiva.⁷¹

El mal planteamiento de la cuestión personológica ha llevado también a la filosofía y a las ciencias empíricas que en ella se apoyan hacia un dualismo en donde lo biológico, entendido en términos evolucionistas, asume una preponderancia que anula cualquier perspectiva que escape a las premisas positivas. La persona viene reducida a categorías funcionales en algunos casos y mecánicas en otros. Por allí, la reducción de lo humano a lo meramente sensible ha sido vertiginosa. Lo poco que ha quedado de ella pretende ser controlado a voluntad, queriendo hacer vida el mito del Golem. El hombre quiere controlar su vida, y entre las buenas intenciones y la aprensiva fantasía creativa, necesita controlar lo que en ella hay de profundo. Es así que trabaja con una reducción que parece darle resultado en la tecnología y que parece explicar algunas funciones cerebrales. La identidad, entendida como memoria, se ve entonces reducida a un compilado de información significativa. Como insiste el profesor Arana, si pudiéramos reducir la persona a un algoritmo, entonces hoy Google tendría conciencia y libertad como cualquier humano.

Hemos tratado de mostrar en este trabajo que la experiencia personal no puede pender únicamente de la memoria. Además, nos hemos enfocado en enriquecer esta facultad ante la reducción que sigue la lógica empírica.

71 Arana, *La conciencia inexplicada*, 111.

Intentamos mostrar, por un lado, que el sujeto personal es más que la mera identificación de sí mismo en cuanto capaz de encadenar eventos del pasado y, por otro, que ese mismo ejercicio de identificación supone un acto de activación de la subjetividad que trasciende la mera retención de datos; implica una reconfiguración, un trabajo presente y un acto de recogimiento simbólico que determina el futuro. En estos puntos asume valor el pensamiento de Paul Ricoeur, perseverante luchador, aunque muy discreto, en contra de la falacia naturalista desde la perspectiva de la filosofía hermenéutica. Ricoeur recupera la tesis de Bergson, quien piensa que la resolución biológica de la memoria es incompleta, pero además completa el argumento husserliano del flujo de conciencia y trata de unificar la experiencia temporal a partir de la tesis hermenéutica de la identidad narrativa. Allí, el sujeto no solo recuerda un objeto y no solo se recuerda a sí mismo sino que se busca a sí mismo, configurando el pasado en el presente y desplegando su identidad como un texto que se completa con su experiencia cotidiana y que abre un horizonte de espera. Este despliegue revela una dialéctica fundamental en donde el acto de memoria —que caracteriza la mismidad— no se deslinda de la pregunta por su quién; es decir, de la ipseidad.

En el pensador de Valence se encuentra esbozada una dialéctica entre los valores constitutivos de la identidad personal que permite una reconciliación de aquello que el empirismo, el utilitarismo y las ciencias positivas quizá nos han llevado a separar y confundir. La reconciliación de la permanencia y dinamicidad de la realidad personal han de buscarse no en su actividad, sino en la persona misma, vista no como un soporte o un centro de máquinas sino como sujeto, como un alguien que personaliza toda la naturaleza y que da unidad a la discordancia en la que ordinariamente hemos pensado el tiempo en cuanto meramente lineal. Esto sin olvidar que la composición humana es compleja y sus campos de actividad, relacionados, son irreductibles.

Aquí, el acto narrativo permite dar razón de la unidad de las dimensiones constitutivas de lo humano. El cosmos y el tiempo dejan de ser impersonales y se convierten en mi cuerpo y en mi historia. “Así, la verdadera diferencia entre la tesis reduccionista y la no-reduccionista no está tanto en la cuestión del dualismo de las sustancias, sino entre ‘mi pertenencia’ y la descripción impersonal”.⁷² El acto narrativo elimina la división entre enunciados empíricos y enunciados psíquicos, pues el mismo acto narrativo parte de un quién que captándose en unidad se refiere a otro, a quién también concibe en unidad. En

72 Juan Blanco, “Aspectos narrativos de la identidad personal”, *Tópicos* 21 (2011): 12.

esto pensamos no contradecir el dualismo semántico que Ricoeur denuncia en el diálogo con la neurociencia, pues si bien es cierto que el cerebro no piensa, sino que permite el pensar, la mente tampoco piensa sino que es la facultad del pensar. Quien piensa es la persona. Puede parecer evidente pero seguramente el fondo de la acción aparecería como vacío de contenido si no afirmásemos el principio personal como causa de acción y de responsabilidad.

La perspectiva hermenéutica permite dar razón del modo como la personalidad, en cuanto manifestación de la persona, se va configurando en el tiempo a través de la unificación de la propia historia, de la historia de aquellos que cuentan mi historia y de las historias y mitos que narran mi origen y representan los valores propios hacia los que el propio ser se experimenta llamado. El asunto, lejos de estar cerrado —y menos aún por el pensamiento hermenéutico—, supone al menos tratar de pensar la relación memoria-mismidad-identidad con nuevas variables que no ha considerado el utilitarismo. Por ejemplo: la ipseidad.

Bibliografía

- Agustín de Hipona. *Confesiones*. Traducido por Alfredo Encuentra Ortega. Madrid: Gredos, 2010.
- Arana, Juan. *La conciencia inexplicada. Ensayo sobre los límites de la comprensión naturalista de la mente*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- Aristóteles. “De la memoria y la reminiscencia”. En *Obras completas*, t. 3. Traducido por D. Patricio de Azcárate. Buenos Aires: Ed. Anaconda, 1947.
- Arregui, Jorge Vicente, y Choza, Jacinto. *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*. Madrid: Rialp, 2002.
- Asla, Mariano. “Transferencia de la mente (*Mind up-loading*): controversias metafísicas en torno a la conservación de la identidad personal”. *Forum. Supplement to Acta Philosophica* 3 (2017): 169-183.
- Betancur, Maria Cecilia. “Falsos presupuestos del problema de la identidad personal. De la identidad personal a la identidad narrativa”. *Estudios de filosofía* 31 (2005): 83-104.

- Begué, Marie-France. “El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer”. *Acta fenomenológica latinoamericana*, vol. 3 (2009): 677-690.
- Bergson, Henri. *Materia y Memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Buenos Aires: Cactus, 2010.
- Blanco, Juan. “Aspectos narrativos de la identidad personal”. *Tópicos* 21 (2011): 31-60.
- Blanco, Juan. *Hermenéutica de la Ipseidad. La crítica de Paul Ricoeur al reduccionismo de Derek Parfit*, Buenos Aires: Ed. Biblos, 2011.
- Bonyuan, Marcelo. “Paul Ricoeur, Yo e identidad en el marco de Sí mismo como otro”. *Revista Borradores* 10-11 (2009-2010): 1-16.
- Bostrom, Nick. “Dignity and Enhancement”. En *Human Dignity and Bioethics: Essays Commissioned by the President’s Council on Bioethics* (Washington, D.C., 2008): 173-207. Accedido el 23 de septiembre, 2018, <https://nickbostrom.com/ethics/dignity-enhancement.pdf>.
- Echavarría, Martín. “Memoria e identidad según santo Tomás de Aquino”. *Sapientia* LVII (2002): 91-112.
- García-Cuadrado, José Ángel. *Antropología filosófica. Una introducción a la filosofía del hombre*. Pamplona: EUNSA, 2014.
- Haid, Scott. “The Brain. The power of hope”. *Time*, 29 de enero, 2007. <http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,1580392-2,00.html>.
- Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducido por Jaime de Salas Ortueta. Barcelona: Altaya, 1994.
- Husserl, Edmund. *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo, trad. Agustín Serrano de Haro*. Madrid: Trotta, 2002.
- La Vecchia, Maria Teresa. *Antropología psicológica*. Roma: Ed. Gregoriana, 2002.
- Llinás, Roberto. *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*. Bogotá: Norma, 2003.
- Locke John. *An essay concerning human understanding*. South Australia: University of Adelaide, 2015.

- Platón, *Filebo*. En *Diálogos. VI: Filebo, Timeo, Critias*, trad. María Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 1992.
- Ricoeur, Paul. *Caminos de reconocimiento*. Ciudad de Méjico: Fondo de Ccultura Eeconómica, 2006.
- . *Historia y Verdad*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 2015.
- . *Jean-Pierre Changeux y Paul Ricoeur. Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Barcelona: Península, 1999.
- . *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Ccultura Eeconómica, 2000.
- . *Narración y Tiempo I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid: Siglo XXI, 2013.
- . *Narración y Tiempo II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. Madrid: Siglo XXI, 2008.
- . *Narración y Tiempo III. El tiempo narrado*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- . *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Schacter, Daniel. *The Seven Sins of Memory. How the mind forgets and remembers*. Boston: Houghton Mifflin, 2001.
- Schacter, Daniel, Joan Chiao y Jason P. Mitchell. “The seven sins of memory. Implication for self”. *Annals New York Academy of Sciences* 1001 (2003): 226-239.
- Spaemann, Robert. *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*. Madrid: EIUNSA, 2003.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica*. Edición de José Martorell Capó. Madrid: BAC, 2001.