

LA MEMORIA Y LA HISTORIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN  
LA MODERNIDAD

EDUAR PAUTT CERVANTES

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFIA

CARTAGENA DE INDIAS D. T. y C.

2017

LA MEMORIA Y LA HISTORIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD EN  
LA MODERNIDAD

EDUAR PAUTT CERVANTES

Trabajo de grado presentada como requisito para optar por el título de filósofo

APROBADO

BRIGITTE FLÓREZ GUERRERO  
Asesora

LUIS ZUÑIGA HERAZO  
Jurado

UNIVERSIDAD DE CARTAGENA  
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE FILOSOFIA

CARTAGENA DE INDIAS D. T. y C.

2017

## CONTENIDO

Introducción, 6

1. La cuestión de la identidad, 8

1.1. Consideraciones generales sobre la identidad, 8

1.2. Del yo de Descartes a la identidad personal de Locke ,11

1.3. Perspectivas contemporáneas sobre la identidad personal, 18

2. Historia, sujeto y memoria: fundamento de la identidad moderna, 29

2.1. Nietzsche y la utilidad de la historia para el hombre moderno, 29

2.2. Historia y subjetividad: el conocimiento de uno mismo, 37

2.3. Paul Ricoeur y los usos contrariados de la memoria, 43

Consideraciones sobre las incidencias de la historia y la memoria en la constitución de la identidad, 53

Conclusiones, 60

Bibliografía, 63

*A mi madre; única e increíble.*

*A mi hijo Elieid José que viene en camino.*

Gracias a Dios por permitirme recorrer este camino profesional. A mi esposa por su apoyo incondicional, a mi madre por su inigualable espíritu motivador, a mi hermana Andrea y a mi hermano Jorge porque ambos fueron fundamentales en mi carrera. Mil gracias a mi familia porque de diferentes formas me ayudaron y me siguen ayudando a crecer y mejorar como persona y como profesional. ¡Los amo a todos!

## Introducción

La preocupación por la cuestión de la identidad se remonta a la antigüedad de la historia humana y se mantiene vigente en la contemporaneidad. Todo indica que el problema de la identidad, en la medida en que sucede la historia y avanza el mundo, en vez de hacerse simple se hace cada vez más complejo; recobra mayor importancia y vigencia. Parménides, Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicteto, Marco Aurelio, San Agustín, Montaigne, Descartes, Locke, Hume, Taylor y Ricoeur son algunos de los grandes pensadores que se han preocupado por el asunto en mención, ello da muestra del gran interés que se ha tenido sobre el tema en el curso de la historia.

La cuestión de la identidad es un problema que dada su complejidad puede estudiarse desde diferentes perspectivas e intereses, estudios todos valiosos y significativos para el sentido de la vida humana. Sin embargo, en el presente trabajo me propongo analizar la relación de la memoria con la historia y como éstas inciden en la construcción de la identidad.

Para el hombre moderno, tener respuesta y certeza en cuanto a la cuestión de *quien soy*, es tan vital que, se constituye en la esencia misma del sentido de la vida. En la búsqueda de ese sentido de la vida hay dos elementos fundamentales: la historia y la memoria. Me parece un ejercicio académico interesante analizar la manera en que memoria e historia inciden en la identidad, pero para llegar allí es necesario profundizar en el problema de la identidad revisando sus particularidades desde el inicio de la modernidad. En primer lugar, el capítulo uno será introductorio y de contextualización, en el que dedicaré algunos párrafos a la exposición de las consideraciones tenidas sobre la identidad antes de la modernidad, posterior a ello realizaré un breve análisis de la identidad desde la concepción cartesiana y los reparos

y aportes de Locke. Luego, para finalizar el capítulo, haré una explicación del concepto de identidad personal contemporáneo con énfasis en la visión ontológica de Taylor. En el segundo capítulo, me propongo analizar de la mano de Nietzsche el papel de la historia en la vida del hombre moderno, revisar la lectura que hace Foucault de Nietzsche para concebir su concepto de sujeto y mostrar cómo a partir de la relación historia y subjetividad se fundamenta la noción de identidad moderna. Después, revisaré según Ricoeur, la función de la memoria en la constitución de la identidad personal.

Finalmente, señalaré algunas incidencias de la memoria y la historia en el marco de la construcción de la identidad moderna. Apoyado en las tesis de Nietzsche y Ricoeur.

## Capítulo 1. La cuestión de la identidad

### 1.1. Consideraciones generales sobre la identidad<sup>1</sup>

Si bien es cierto que el asunto de la identidad cobra vigencia y relevancia desde Descartes, antes de él muchos autores se refirieron al tema, veamos:

De acuerdo con la filología la lengua es factor determinante en la búsqueda del yo y de la identidad personal. En las comunidades el lenguaje juega un factor decisivo para que los sujetos se comuniquen entre sí y con ellos mismos. Es pues, mediante el lenguaje que, entre otras cosas, se encuentra el yo y se forja la identidad. Precisamente es mediante el uso de determinadas lenguas que se tiene información relevante del pasado. Así pues para los griegos la palabra *εστιν* denotaba que “él es” y esto a su vez les hacía reconocer que ese *él* era porque estaba presente en un lugar. Ahora bien, para los griegos ese “él es” les significaba que “él vive aquí y ahora”. Luego, se tiene que para los griegos la palabra *υπον κεινμενον* transmitía la parte del cosmos que era oculta y subyacente -opuesta a la parte organizada y estéticamente linda de las cosas naturales y celestiales-, de donde el latín deriva el *subjectum* que transmite la idea de lo que subyace puede sostener lo que en apariencia es y lo que se manifiesta. De aquí el castellano extrae la palabra sujeto. En este sentido, el sujeto es quien permite que la identidad se manifieste, pues ésta requiere de la permanencia de algo en donde poder aparecer y manifestarse.

Ahora bien, el termino identidad en el griego clásico estaba contenido en el adjetivo *αυτο*: mismo y en el pronombre *το αυτο*: lo mismo. Lo que en latín equivale a *ipse* (él mismo). La

---

<sup>1</sup> Esta sección 1.1 está basada en el preludio del capítulo uno del libro titulado *En la búsqueda de la identidad* del autor William Daros, quien es licenciado y doctor en filosofía y actualmente es docente en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano y de la Universidad de Rosario, en Argentina.



etimología latina precisa para el termino identidad la forma (*ídem, is-dem*) que funciona como un adjetivo y pronombre demostrativo para denotar: *éste es aquí* y no otro. Por lo anterior se tiene que la base conceptual que da forma a la identidad es lo referente a la mismidad. Es decir, lo mismo, el mismo, este mismo o aquel mismo.

Ahora bien, que el problema de la identidad en su relación con el sujeto tenga una base en la experiencia cotidiana mediada por las lenguas no niega en ninguna medida su parte filosófica y metafísica heredada desde los griegos. De quienes se sabe que la idea de identidad estaba fuertemente asociada a lo jurídico causa/demanda. El sujeto que causa una acción debe responder por tales actos, en este sentido la idea de identidad sirve al hecho de ser responsable de lo dicho o de lo hecho. Por ejemplo, Heráclito consideraba necesario que para alcanzar sabiduría el hombre debía conocerse a sí mismo. Bien lo decía sobre sus propias pretensiones: *Anduve buscándome a mí mismo y Todos los hombres participan del conocerse a sí mismos y del ser sabios*<sup>2</sup>.

A Parménides también se le reconoce del participar en el asunto de la identidad con su célebre pensamiento *lo que puede pensarse y decirse debe ser o lo que es, es*. Sócrates maestro de virtud invita a al conocimiento de sí mismos a modo de reflexión interior en cuanto al saber. Aristóteles reconoce que *el ser es el ser* y esto es el principio de identidad. Platón en la Republica indagando sobre la idea del bien sostiene que el hombre es él mismo y lo seguirá siendo en la medida que intuye en su ser el bien. También filósofos estoicos como Seneca, Epicteto y Marco Aurelio defendían su máxima "*Scito te ipsum*", sábetete a ti mismo.

---

<sup>2</sup> Frases atribuidas a Heráclito en escritos de Plutarco y tomados y citados por el profesor Daros.

San Agustín en su quehacer teológico transformó las concepciones platónicas referentes a lo que somos en la búsqueda del alma. Con su *Scit se ipsam* reconocía que ser hombre requería del conocimiento del alma de sí mismo. Su reflexión se basaba en que para poder saber qué es el hombre, es necesario volverse sobre sí mismo. En fin, son éstas consideraciones filosóficas todas interesantes a cerca de la identidad y de su relación con el sujeto. Aportes todos que considero muy valiosos y de los que se parte para llegar a la concepción contemporánea de identidad, pasando obviamente por autores modernos como Descartes y Locke.

Ahora bien, referentes contemporáneos en el problema de la identidad tales como Taylor y Ricoeur coinciden en la importancia de este tema, que si bien tiene su génesis en tiempos antiguos, tal como se concibe hoy en día es un asunto particularmente propio de la modernidad, aunque Taylor reconoce que se puede hacer un rastreo incluso desde Platón. Pero insiste en tomar como punto de partida el periodo de la ilustración moderna.

En ese sentido, en este primer capítulo presentaré a modo de contextualización los aportes más significativos en cuanto al asunto por parte de Descartes y su yo pensante lo que presupone la propia existencia. Luego, ineludiblemente tomaré de Locke su relación de identidad personal como identidad de conciencia, esto es, la memoria. Y aunque posterior a Locke, subviene una crítica de Hume al yo presentando hasta el momento y luego el intento de Kant por resolver los cuestionamientos planteados por Hume, aquí sólo me concentraré en Descartes y Locke para no desviarme del objetivo principal de este trabajo, que es mostrar la relación o la influencia de la memoria y la historia en la construcción de la identidad.

## 1.2. Del yo de Descartes a la identidad personal de Locke

Descartes tiene el crédito de ser el padre intelectual de la modernidad y sin duda alguna es un referente ineludible en cuestiones hijas éste tiempo. En este caso, el tema de la identidad tiene en él un referente principal.

Ya en *El discurso del método*, Descartes daba luces de su preocupación e investigaciones sobre el yo. No obstante, es en las *Meditaciones metafísicas* que profundiza sobre el asunto.

A *grosso modo* puede inferirse desde el planteamiento de Descartes que antes de poder abandonarnos en el estudio del yo es pertinente y necesario tener la certeza de ese yo, es decir poder distinguir lo verdadero de lo falso, lo existente de lo inexistente. Para Descartes, el objetivo era el de encontrar el camino adecuado para llegar al conocimiento verdadero, claro y distinto, y para emprender semejante propósito hace uso del método basado en la duda, pero no en esa duda escéptica sino todo lo contrario, duda metódica para llegar al conocimiento verdadero. Tenía Descartes la misión de dudar de todo, en ese sentido constituía su método en una duda de carácter universal que le permitiera al fin conocer la verdad. Y es precisamente en esta investigación en la que el filósofo francés llega a una primera gran conclusión o primera verdad. En palabras cartesianas, primera idea presentada de manera clara y distinta: *Cogito, ergo sum*.

De manera que después de haberlo pensado bien, y de haber examinado con cuidado todas las cosas, hay que llegar a concluir y a tener como firme que esta proposición: *yo soy, yo éxito*, es necesariamente verdadera cada vez que la pronuncie, o que la conciba en mi espíritu (Descartes, segunda meditación, 171).

Desde el momento en que Descartes descubre desde su interioridad su propia existencia, el *Cogito (Yo)* comienza a hacer elemento fundamental en toda su filosofía y en particular en

su investigación sobre la verdad suprema. No satisfecho con semejante acontecimiento, Descartes sigue indagando sobre ese yo pensante que ha encontrado en él. Por eso dice:

Así pues, soy una cosa verdadera, y en verdad existente; pero ¿qué cosa? Lo he dicho: una cosa que piensa. [...] Pero entonces ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es decir, una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina, y que siente. No es en verdad poco si todas estas cosas pertenecen a mí naturaleza (Descartes, segunda meditación, 173).

Se puede inferir que en Descartes está la intrínseca y necesaria relación entre el yo pensante y la existencia, es decir que no se puede existir sin un yo. Si no hay yo es imposible existir. Puede decirse entonces que de las meditaciones de Descartes se obtienen unas conclusiones determinantes para la historia que se escribiría de allí en adelante: muy a pesar de que no exista ningún Dios y que por el contrario si existiera un genio maligno engañador capaz de perturbar el espíritu humano y hacerlo dudar de todo, hay una cosa de la que es imposible ser engañado y de la que se tendrá total certeza a pesar de cualquier genialidad, dice Descartes. Esta es la propia existencia, aun dudar de que estoy pensando, es un pensamiento y esa es la manifestación máxima del yo; el pensamiento. Por lo tanto, qué soy, se pregunta Descartes y el mismo se responde: una cosa que piensa. Se tiene que, ante todo el yo en Descartes es la presuposición de la propia existencia.

La preocupación cartesiana por la búsqueda de la certeza y la demostración de la existencia de Dios le permitió a Descartes preocuparse por sí mismo, reflexionar de sí mismo y emprender la difícil tarea filosófica de ocuparse del conocimiento de sí, como la principal herramienta y certeza de la que no cabe ninguna duda y de la cual se sigue la búsqueda de la verdad. El hombre es un ser de conocimiento, pero ante todo de auto-conocimiento.

Dicho de otro modo y siguiendo al profesor Daros (2006) quien señala que “el punto de certeza, en la Modernidad, se centrará en el yo (en el sujeto) como existente individual, y la identidad tendrá sentido en la conciencia. Se trata, en efecto, de un yo cartesiano que perdura, que es él mismo” (p.26). En últimas, hacia donde se dirigió Descartes desde la concepción del “pienso, luego existo” o del “yo soy, luego existo”, fue a la propuesta moderna del sujeto y la identidad como la base para su filosofía.

Ahora bien, según Descartes se tiene que el ser (existir) se deduce a partir del reconocimiento o la certeza del *yo*, y es sobre esta deducción, por decirlo de algún modo, que nace la identidad.

Las objeciones que plantea Locke a Descartes en cuanto a su propuesta sobre el *yo* y la *identidad* son de gran valor y fundamento. Precisamente el reparo de Locke era sobre la prueba deductiva de Descartes para llegar a la noción de identidad. Para el empirista inglés, no era posible atribuir el principio de identidad al *ser* de la cosa sino más bien a la forma en que se conoce esa cosa. Esto es, según Locke:

En qué consiste la identidad. Otra ocasión que tiene la mente para comparar es el ser mismo de las cosas cuando, al considerar una cosa como existente en un tiempo y lugar determinado, la comparamos con ella misma como existente en un tiempo; de donde formamos las ideas de identidad y de diversidad. Cuando vemos una cosa en un lugar determinado, durante un instante de tiempo, tenemos la certeza, sea la cosa que fuere, de que es la misma cosa que vemos, y no otra, que al mismo tiempo exista en otro lugar, por más semejante e indistinguible que pueda ser en todos los demás aspectos, En esto precisamente consiste la identidad, es decir, en que las ideas que les atribuimos no varían en nada desde el momento en que consideramos su existencia previa, y con las cuales comparamos la actual (p.139).

Efectivamente Locke señala que la identidad de una cosa o de un ente está en función de la cosa misma y de su relación con un lugar determinado y un tiempo determinado. Esto es, la unidad y permanencia de la cosa no se da en sí misma, sino que se hace evidente cuando se compara esa cosa en función del tiempo y del lugar de existencia consigo misma y se tiene que esa misma cosa no puede existir en el mismo tiempo en otro lugar.

El profesor Daros (2006) siguiendo este mismo argumento de Locke dice que:

La idea de identidad consiste en la atribución de la misma existencia continuada a un ente o persona, atribución que realizamos mediante la reflexión sobre un ente que percibimos en el mismo lugar durante diversos tiempos: no percibimos propiamente una existencia continuada, sino sus manifestaciones accidentales. Por esta atribución, un ente es el mismo en nuestra consideración (p.28).

En suma, se tiene que para Locke la identidad es un atributo que no descansa en el *ser* como piensa Descartes sino que reside en el *conocer*.

Ahora bien, Locke va más allá de la noción de identidad. Es específico en cuanto a la identidad personal, e incluso está de acuerdo con Descartes en que le es imposible al hombre no tener certeza de su propia existencia y que no es necesaria ninguna prueba ni demostración para saberlo. En palabras de Locke:

En lo que se refiere a nuestra propia existencia, la percibimos tan llana y ciertamente que ni se necesita, ni es susceptible de prueba alguna, pues nada puede sernos más evidente que nuestra propia existencia. Pienso, razono, siento placer y dolor, ¿puede acaso alguna de estas cosas serme más evidente que mi propia existencia? (libro II, cap 9, n3. p270).

Este punto común entre Locke y Descartes es importante puesto que indica que a pesar de sus visiones de mundo totalmente opuestas están de acuerdo en algo básico. La existencia de

sí mismo es innegable. En Locke está la firme convicción de que Dios se conoce por demostración, nuestra propia existencia la conocemos por intuición y las otras cosas se conocen por sensación. Locke dice:

Pienso que está fuera de cualquier disputa que el hombre tiene una idea clara de su propia existencia, que sabe que existe con certidumbre y que es algo. El que pueda dudar si es algo o no, pienso que no merece la pena hablar con él, lo mismo que tampoco sea hablar con la nada, ni intentaría convencer al que no existe de que es algo. Si alguien tiene la pretensión de ser tan escéptico como para negar su propia existencia (pues dudar de ella es materialmente imposible), dejéle disfrutar su amada felicidad de no ser nada, hasta que el hambre o algún otro dolor le convenza de lo contrario. Pienso, por tanto, que puedo tomar como una verdad, de la que cada uno estará seguro más allá de toda libertad de duda permisible en un conocimiento cierto, que todo el mundo sabe que «es algo que actualmente existe». (libro IV, Cap X, N2. Pag271)

Ahora bien, Locke establece una distinción entre identidad del hombre e identidad personal. Señala que los vegetales, los animales y el hombre tienen identidad en el mismo sentido, es decir, disponen de una identidad material, que si bien en cada caso tienen sus particularidades, en general su identidad está dada por la materia agrupada y continuada de la que están compuestos. En el caso de la identidad del hombre como ente material y aludiendo a los animales y vegetales, Locke dice: “esto también muestra en qué consiste la identidad del mismo hombre, es decir, no en otra cosa que en la participación de la misma vida continuada, partículas de materia constante, en una sucesión vitalmente unidas al mismo cuerpo organizado” (libro II, Cap 27, n7, p.140).

De este modo Locke establece lo que es la identidad, digamos de carácter material, que se puede aplicar al hombre, pero también a animales y vegetales. Pero surge la pregunta: ¿Qué produce o cómo se produce en el ser que sabe que existe la idea de identidad personal? Esta

es una cuestión muy importante en el desarrollo de este trabajo, y Locke es fundamental en la solución y comprensión de este interrogante.

Para Locke la idea de identidad está sujeta a la idea a la que se le quiere aplicar dicha identidad. Él dice que:

Por tanto, no es la unidad de la sustancia lo que comprende toda clase de identidad, ni lo que la determina en cada caso; sino que, para concebirla y juzgarla correctamente, es preciso considerar qué idea está significada por la palabra a la que se aplica; porque una cosa es ser la misma sustancia y otra es ser el mismo hombre, y otra distinta ser la misma persona, si es que persona, hombre y sustancia son tres nombres que significan tres ideas diferentes, puesto que, según como sea la idea perteneciente al hombre, así llegará a ser la identidad.

En lo cual, si se hubiese atendido con más detenimiento, se habría evitado una gran parte de esa confusión que a menudo ocurre al tratar sobre la materia, suscitándose no pocas dificultades aparentes, especialmente en lo que se refiere a la identidad personal (libro II, Cap.27, n7, p.140).

Con lo anterior Locke advierte las dificultades de confundir la correcta comprensión de lo que es ser la misma sustancia, ser el mismo hombre y ser la misma persona. Sostiene que saber distinguir una cosa de otra y de la otra y saber relacionarlas entre sí puede ayudar a comprender mejor la idea de identidad personal. Locke afirma:

Porque yo creo que no es tan sólo la idea de un ser pensante o racional lo que para la mayoría de las personas constituye la idea de hombre, sino también la idea de un cuerpo unido a él, y dotado de una cierta forma. Y si ésta es la idea de un hombre, el mismo cuerpo sucesivo que no se muda todo de una vez deberá, como también el mismo espíritu inmaterial, contribuir a formar el mismo hombre (libro II, Cap.27, n7, p.141).



Locke una vez relacionado con la idea de identidad personal, se ve en la necesidad de definir lo que es una persona, porque si se habla de la identidad personal es obvio preguntarse entonces, qué es una persona o quién es una persona. Para Locke es:

Siendo ésas las premisas para encontrar en qué consiste la identidad personal, debemos ahora considerar qué significa persona. Pienso que ésta es un ser pensante e inteligente, provista de razón y de reflexión, y que puede considerarse asimismo como una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace porque tiene conciencia, porque es algo inseparable del pensamiento, y que para mí le es esencial, pues es imposible que uno perciba sin percibir que lo hace. Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos, meditamos o deseamos algo, sabemos que actuamos así. Así sucede siempre con nuestras sensaciones o percepciones actuales, y es precisamente por eso por lo que cada uno es para sí mismo lo que él llama él mismo, sin que se considere en este caso si él mismo se continúa a sí mismo en diversas sustancias o en la misma. Pues como el estar provisto de conciencia siempre va acompañado de pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que él llama sí mismo, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso consiste únicamente la identidad personal, es decir, la identidad del ser racional; hasta el punto que ese tener conciencia puede alargarse hacia atrás, hacia cualquier parte de la acción o del pensamiento ya pasados, y alcanzar la identidad de esa persona: ya hasta el punto de que esa persona será tanto la misma ahora como entonces, y la misma acción pasada fue realizada por él mismo que reflexiona ahora sobre ella que sobre el que la realizó (libro II, Cap.27, n11, p.139).

Locke no solamente se limita a decir lo que para él significa ser una persona sino que además determina como dicha persona se atribuye o alcanza su identidad. Señala las características necesarias que debe tener esa persona en tanto que ser inteligente, reflexivo y por tanto dotado de razón. Se entiende que para Locke, la identidad personal es definida como

la conciencia de la persona sobre la continuidad de su propio cuerpo y de sus propios actos<sup>3</sup>. Es decir, en Locke la identidad personal es una identidad de conciencia o basada primeramente en ella, dice que el sí mismo<sup>4</sup> depende de la conciencia y no de la sustancia<sup>5</sup>.

Ahora bien, si la identidad personal es una identidad de conciencia y si se sigue al mismo Locke en este sentido, se tiene que quien faculta a la conciencia para recordar o saber lo que existe es la memoria. Entonces se tiene que la memoria ocupa una función principal en la identidad personal.

### **1.3. Perspectivas contemporáneas sobre la identidad personal**

Hablar de identidad en nuestros días y más en el campo de las ciencias sociales, la filosofía y las humanidades en general, es indagar sobre una categoría conceptual compleja y difícil de especificar. Sin embargo, y aunque la noción de identidad puede ser la génesis de múltiples interrogantes, hay dos perspectivas fundamentales en las que debe entenderse dicho concepto; primero, en sentido lógico. El cual se refiere a las características del objeto en comparación con otro objeto con el que comparte las mismas características, y segundo, la identidad puede entenderse en sentido ontológico que puede sintetizarse como las características particulares de una persona y que al mismo tiempo la hacen diferente de otra.

---

<sup>3</sup> Daros, 2009. pág. 30

<sup>4</sup> En Locke la idea de sí mismo es lo que se denomina persona, que según él solo es aplicable a agentes inteligentes capaces de seguir una ley, y que son capaces de ser felices o desgraciados. Véase libro II, Cap. XXVII, n° 28.

<sup>5</sup> Locke, L II, Cap 27. N19

Importante considerar lo que señala el diccionario Akal<sup>6</sup> de filosofía con relación al concepto de identidad personal. Dice que el interés filosófico que suscita la noción de identidad personal reside en dos asuntos principales; primero, su carga epistemológica y segundo, su conexión con las cuestiones morales. En cuanto a la parte epistemológica dicho diccionario señala que es crucial el hecho que las personas tengan en su memoria el acceso a su propia historia pasada y que el hecho de recordar una experiencia pasada se constituye para el sujeto que recuerda en criterio de identidad de sí mismo. En este sentido, es posible que la identidad personal tenga conexión con las cuestiones morales y valorativas, pues es sobre el sujeto que recuerda sus hechos pasados en quien recae el valor de la responsabilidad, esto es, hacerse responsable de sus actos. Cuando una persona recuerda una experiencia o un hecho que ha cometido está reconociendo que él es idéntico a dicha persona y que por tanto es sí mismo. Por eso se dice que, en lo relativo a las cuestiones morales y valorativas, está incluida la responsabilidad moral.

Señala también el diccionario en mención que la historia moderna sobre el asunto de la identidad personal inicia con Locke, quien defendió la idea de que la identidad de una persona no consiste en la identidad de una sustancia material y tampoco en la identidad de una sustancia inmaterial, sino en la misma conciencia. Desde Locke en adelante el papel de la memoria en la identidad personal ocupará un papel importante.

En el caso particular de Taylor<sup>7</sup> la identidad personal está íntimamente relacionada con la idea del bien, lo que supone una conexión entre la individualidad y la moral. Para este autor

---

<sup>6</sup> Diccionario editado por Robert Audi y traducido por Humberto Marraud y Enrique Alonso, profesores titulares de la universidad autónoma de Madrid.

<sup>7</sup> Charles Taylor, el filósofo canadiense será muy importante en el presente trabajo, especialmente desde su tesis sobre la identidad moderna expuesta en su reconocida obra *Las fuentes del yo*.

los alcances de las creencias y de la conciencia moral inciden en la construcción de la identidad personal en la modernidad. Taylor dice que la identidad personal permite configurar de una manera casi imperceptible nuestros pensamientos filosóficos epistemológicos y del lenguaje. Cree que es de suma importancia la comprensión de nuestra propia identidad para poder comprender la modernidad y las transformaciones sociales y culturales que le son propias a esta época. En síntesis, para Taylor era importante emprender un estudio de los tres últimos siglos de la historia con el fin de poder entendernos a nosotros mismos. Veamos más en detalle la manera en que entiende Taylor la identidad personal.

Taylor reconoce que es muy ambicioso emprender un estudio detallado sobre la identidad moderna, sobre todo si se trata de hacerlo desde su origen. En ese sentido, Taylor admite que su trabajo consiste en articular y escribir una historia de la identidad moderna en donde se pusiera de manifiesto lo que significa ser un agente humano. Además, su pretensión es la de revisar los ideales de dicha identidad, y como objetivo último, pretende que a partir de la revisión de la identidad desde su origen, se cree un nuevo punto de partida para la comprensión de la modernidad. Taylor se propone estudiar las transformaciones sociales y culturales de la sociedad occidental durante los últimos trescientos años para poder así comprender lo que significa ser un agente humano y el asentamiento de su identidad.

Taylor está convencido que es imposible que nos entendamos a nosotros mismos si antes no se revisa la historia reciente, por lo menos de los tres últimos siglos como él lo propone. Cree, además, que la mejor forma de iniciar la tarea de examinar nuestra historia es analizando la manera en cómo se ha desarrollado la concepción moderna del yo. Precisamente eso es lo que Taylor hace en su libro titulado *Fuentes del yo*, en donde aborda la temática en cuestión de la siguiente manera: primero, se concentra en la interioridad

humana y consigo desarrolla la idea de que los seres humanos piensan de sí mismos que son seres que tienen profundidad interior, cuestión que conduce ineludiblemente a la noción de que si hay profundidad interior en el ser humano entonces, está la concepción, por tanto, que “somos yos”, dice Taylor. Segundo, señala cómo sucedió la afirmación de la vida corriente en el inicio de la modernidad y tercero, esboza la naturaleza moral interior del ser humano.

Ahora bien, es evidente que lo que interesa resaltar ante todo en este trabajo es la primera cuestión sobre la identidad de la que se ocupa Taylor en la citada obra, a saber, la noción de yo que surge a partir de la interioridad humana.

Para Taylor la identidad personal y el bien, o la individualidad y la moral, están íntimamente relacionadas y articuladas, señala que la moral tiene una dimensión más amplia que la otorgada hasta el momento, para él las cuestiones morales van más allá del respeto, la justicia, el bienestar, la dignidad, etc. Plantea que es necesario incluir la dignidad propia y todo aquello que conduce a que la vida propia sea significativa y satisfactoria, es decir, lo que hace que valga la pena vivir. Concluye que todo puede ser identificado con la etiqueta de “cuestiones morales”. Pero advierte que aun así, muchas de esas cuestiones que se equiparan como morales tienen un vínculo muy íntimo con las cuestiones relativas al yo, pues el hecho de estar en armonía con aquello que hace que valga la pena vivir lo lleva siempre al plano moral, pero es importante reconocer su afinidad con lo relativo al yo, sostiene Taylor. En armonía con esto que quiero ilustrar, consideremos lo que concluye Taylor (2006):

Así, diríamos que nuestras reacciones morales en este ámbito tienen dos facetas. Por un lado, son casi como los instintos, comparables a nuestro gusto por la dulzura o a nuestra repugnancia por las sustancias nauseabundas, o a nuestro miedo a caer; por

otro lado, parece que implican una pretensión, implícita o explícita, sobre la naturaleza y la condición de los seres humanos. Desde esta segunda faceta la reacción moral es el consentimiento a algo, la afirmación de algo, una ontología dada de lo humano (p.22).

Eso que llama Taylor el *consentimiento a algo* y la *afirmación de algo* hace referencia a la identidad. Y más específicamente como la entiende él en su noción moderna. Para él las cuestiones morales sirven de apoyo y punto de partida para acceder al mundo en el que es necesario abordar los susceptibles asuntos ontológicos y discernir a partir de ellos lo que es valioso o lo que hace que la vida valga la pena vivirla. Por eso, propone que “carecer de un marco referencial es sumirse en una vida sin sentido espiritual. Por eso la búsqueda es siempre una búsqueda de sentido” (Taylor, 2006, p.39). Quiere decir Taylor aquí varias cosas, primero, que la intención de vivir la vida sin la articulación con la interioridad de sí mismo hace perder al agente humano el sentido de su vida, pues necesario que haya articulación entre ambas cosas. Segundo, señala Taylor que especialmente en los modernos está muy afianzada la idea de que el sentido de la vida y consigo la identidad misma tienen un referente importante en el poder de expresión que se tiene, es decir en el diálogo con los otros. Esto significa que el sentido de la vida se encuentra ante todo desde la interioridad humana, es decir consigo mismo y en la relación con los otros. Para Taylor estas circunstancias constituyen parte fundamental de la identidad moderna y por ello las cataloga como parte de los marcos referenciales ineludibles. Para Taylor encontrar un significado para la vida depende en gran medida de las expresiones significativas adecuadas que se tengan y sobre todo la manera como estas se asimilen. Por eso en él existe la idea de que la vida tiene significado cuando tiene sentido y cuando la vida carece de significado entonces se convierte en una vida sinsentido.

Lo anterior, dice Taylor, en la configuración de la identidad moderna puede ser algo peligroso cuando la vida y su sentido están bajo alguna amenaza, porque ese buscador moderno que busca el sentido de su vida, las bases de su identidad y con ello la afirmación de su yo, pierde completamente ese marco espiritual y entonces siente que nada merece ser hecho, siente un terrible vacío, siente que el mundo se ha fracturado e incluso que él mismo ha perdido su lugar en el mundo.

El ejemplo que Taylor toma para ilustrar la diferencia que hay entre la manera en que se concibe la vida en la modernidad y antes de ella es la experiencia de Lutero. Señala Taylor que Lutero sentía una intensa angustia y zozobra porque reconocía que lo único que mercedaría era la condenación, se maldecía a sí mismo y buscaba desesperadamente mediante los sacramentos que alguien superior se apiadara de él. Todo cambió cuando Lutero encuentra que la salvación es a través de la fe. Pero lo que quiere resaltar Taylor con este ejemplo es que en Lutero, como en todos los vivientes de su época, es que la vida y su significado no tienen ninguna discusión. Para Lutero hablar de vida sin significado o de crisis de significado sería impensable, sería absurdo. Es decir que la experiencia de Lutero no fue en ningún caso una crisis de significado de su vida, sino de necesidad de salvación para huir de la condenación. Y esto es lo que claramente Taylor (2006) contrapone con la modernidad, dice que “la situación existencial en la que uno puede temer a la condenación es muy diferente de aquella en la que uno teme, por encima de todo, el sinsentido” (p.39). Taylor hace una clara distinción entre experimentar una crisis existencial por temor a la condenación y entre experimentar una crisis de significado de la vida. Para él esta última forma de crisis es la que domina en la modernidad.

En suma, la propuesta de Taylor es muy interesante en cuanto a la cuestión identidad en la modernidad porque parte de lo que quizás es impensado, para él las cuestiones morales tienen íntima relación con la respuesta a la pregunta quién soy. Su interés por comprender la historia reciente y antepasada, su profunda preocupación porque el agente humano reconozca los marcos referenciales y de su imposibilidad de eludirlos, dan cuenta de su idea de identidad, en donde él propone que ésta se construye en la medida en que la persona comprende su pasado, pero que además reconoce su situación, es decir el lugar en donde está situado, y también por la capacidad que se tiene de reconocer lo que es bueno y lo que es valioso para sí. Todo esto es posible dentro de los marcos referenciales en los que se comprende el significado de la vida. Por eso para Taylor la identidad es íntima con la idea del bien y con el yo.

Taylor reconoce que para dar respuesta a la cuestión de quien soy, es necesario también apoyarse en la relación con los otros. Para él la identidad está definida, en parte, por la relación y el dialogo con los otros. Otro aspecto importante que anota Taylor es la relación de la identidad personal con lo que él denomina *el sentido del yo* o *el yo puntual*. Aspecto que desde su perspectiva armoniza con la noción de identidad y la idea del bien.

Dicho de otra manera, la conexión que hay entre identidad y bien está determinada por el concepto del yo. Dice Taylor (2006) que se suele hablar del ser humano en términos de un “yo”: “[...] existe un sentido del término en el que hablamos de la gente como <<yos>>, queriendo decir con ello que son seres que poseen los requisitos de profundidad y complejidad, en el sentido de que tienen una identidad” (p.59). Importante lo que señala Taylor en este sentido, pues entiende que el enfoque que se debe tener del yo en función de la identidad personal es diferente al yo de la psicología y de la sociología. Pues en su juicio



cree que este yo es en esencia una imagen que se tiene de sí mismo que en realidad no guarda ninguna relación con la identidad. Ahora bien, no niega Taylor la importancia de esa noción del yo, pero aun admitiendo que la función de ese yo es la de hacer aceptables los criterios socialmente y psicológicamente admitidos con la imagen que se tenga de sí mismo no hay indicios esenciales que apuntan a la personalidad humana. En cambio, propone que el yo que es aplicable al agente humano en función de su identidad es aquel que nos orienta al bien. En palabras de Taylor (2006):

Por contraste, se supone que la noción del yo que conecta con nuestra necesidad de identidad toma este rasgo esencial de la acción humana: la imposibilidad de sostenernos sin una cierta orientación al bien, el hecho de que cada uno de nosotros esencialmente “somos” (es decir, que nos definimos a nosotros mismos al menos *inter alia* por) el lugar donde nos situamos al respecto. Lo que es ser un yo o una persona de esta índole es algo difícil de concebir para ciertas vertientes de la filosofía moderna, sobre todo para las que han quedado consagradas en la corriente principal de la psicología y las ciencias sociales (p.60).

Taylor no solamente se aleja de la noción de yo que predomina en las ciencias sociales, sino que además, reconoce que dentro de la filosofía moderna no hay un consenso general en cuanto a la definición o a la manera de abordar el yo, porque hay una vertiente de dicha filosofía en donde prevalece la noción del yo asociado a la psicología y la sociología. Taylor de manera contundente niega que el yo pueda ser estudiado y considerado como un objeto de estudio científico pues según él “existen ciertas cosas que generalmente se consideran verdaderas a propósito de los objetos del estudio científico que no son válidas a propósito del yo” (p.61). Dentro de las razones principales que Taylor ofrece para apoyar lo anterior son: primera, que cuando se toma un objeto de estudio se hace con base en su significado propio sin considerar lo que ese objeto signifique para nosotros ni para otras personas, en ese sentido

se considera que dicho objeto es absoluto y objetivo. La segunda razón es que el objeto de estudio es eso que es y no depende ni de interpretaciones ni de consideraciones que cualquiera persona quiera ofrecer. Es independiente.

Ahora bien, Taylor dice que somos yo solamente en la medida en que nos situamos “en un cierto espacio de interrogantes, mientras que buscamos una orientación al bien” (p.62). Y además dice el yo se constituye en gran parte por las autointerpretaciones que nos hacemos. Por lo tanto, se tiene que no puede ser ni absoluto, ni objetivo y mucho menos independiente de interpretaciones y consideraciones de los sujetos. De ahí que Taylor no vea acertada la intención de considerarlo como objeto de estudio del modo científico.

Taylor fundamenta su perspectiva diciendo que el objeto de estudio es posible estudiarlo sin tener la necesidad de hacer referencia a su entorno, pero que en el caso de las personas no es posible hacer lo mismo. Taylor (2006) dice que:

Estudiar a las personas es estudiar a los seres que sólo existen en un cierto lenguaje o en parte son constituidos por ese lenguaje... un lenguaje sólo existe y se mantiene en una comunidad lingüística. Y eso indica otra característica clave del yo. Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes lo rodean (p.62).

Para Taylor el ideal moderno por la libertad y la individualidad en conspiración con la tradición filosófico-científica han intentado negar que la construcción de la identidad se da entre otras cosas por la característica referencial del yo con relación a los otros. Para Taylor la “independencia moderna del yo no es la negación del hecho de que el yo solo existe entre otros yos” (p.63).

¿Quién soy yo? Desde la perspectiva de Taylor responder a esa cuestión debe hacerse desde dos aspectos intrínsecos. Primero él dice que la definición que hago de mí mismo configura en parte la respuesta a quién soy, pero en segunda medida, él señala que es imposible ser yos en solitario, se requiere además, estar en contacto con los otros. Estar dentro de una comunidad en la que se pueda sostener relaciones con interlocutores. Solo así para Taylor se puede disponer de una verdadera identidad: “la completa definición de la identidad de alguien incluye, por tanto, no solo su posición en las cuestiones morales y espirituales, sino también una referencia a una comunidad definidora” (p.64).

En definitiva, desde la perspectiva de Taylor, en principio hay tres aspectos importantes en la definición de la identidad personal. Lo principal es la comprensión de la historia, luego sigue la atención a la interioridad humana y después, la relación con los otros.

En el pensamiento de Ricoeur<sup>8</sup> la cuestión de la identidad personal ocupa el centro de un problema que gira en función de la pregunta ¿Quién soy? tal pregunta es transversal en varios aspectos; indagar sobre quién soy tiene que ver primero con el lenguaje, segundo con la acción, tercero con la narración y cuarto con la imputación moral. En este sentido Ricoeur plantea una relación entre la memoria y la construcción de la identidad personal en donde pone de manifiesto la manera en la que se usa la memoria. Situación que será abordada más adelante.

---

<sup>8</sup> Paul Ricoeur, filósofo y antropólogo francés será también muy importante en este trabajo, sobre todo por sus contribuciones al concepto de identidad, sus consideraciones sobre la memoria y la historia y sus especificaciones en cuanto a la identidad personal en la modernidad. Seguiré su pensamiento al respecto en sus obras *Si mismo como otro* y *La lectura del tiempo pasado, memoria y olvido*.

Por ahora, lo que quiero advertir es la importancia de la historia y la memoria dentro de la construcción de la identidad personal. En este sentido me interesa mostrar cómo y de qué manera el conocimiento de la historia sirve para el conocimiento de sí mismo y como la comprensión de ésta permite dar sentido a nuestras vidas, hasta qué punto se usa y se abusa de ella, y hasta dónde la memoria se constituye como factor determinante en la cuestión de la identidad personal. Creo importante seguir la idea de Taylor de que para entendernos a nosotros mismos es necesario revisar la historia, y que si no se hace sería imposible el conocimiento de sí mismo, además, me interesa analizar la relación que establece Ricoeur entre historia, memoria e identidad personal. Todo esto con el objetivo último de analizar las incidencias de la memoria en la construcción de la identidad. En este sentido, creo pertinente abordar las consideraciones Nietzscheanas en torno a la memoria y la historia, y revisar los planteamientos principales de Foucault con respecto a la hermenéutica del sujeto.

## **Capítulo 2. Historia, sujeto y memoria: fundamento de la identidad moderna.**

Nietzsche es considerado un pensador póstumo, pues pudo pensar los problemas de la sociedad más allá de su época. Él señaló, lo que autores como Heidegger, Foucault, Deleuze, Ricoeur y otros, más adelante se encargaron de reafirmar. Nietzsche precede a todos, en los asuntos relativos al sujeto y en lo relacionado con la transvaloración de los valores, irrumpiendo en un orden que hasta el momento había sido respetado por toda la tradición filosófica occidental. Grandes autores referentes sobre el conocimiento de sí mismo, de la subjetividad e individualidad, como Michel Foucault, son herederos del pensamiento nietzscheano. A continuación, quiero seguir la tesis que Nietzsche presenta en la *Segunda consideración intempestiva*, sobre la utilidad de la historia en la vida y felicidad del hombre moderno, destacando en ella la importancia que tiene la memoria y el olvido. Luego de ello, abordaré, de manera sintética, los aspectos principales que destaca Foucault en cuanto al conocimiento que debe hacer el sujeto de sí mismo.

### **2.1. Nietzsche y la utilidad de la historia para el hombre moderno.**

En el prólogo de la Segunda consideración intempestiva, Nietzsche señala que su propósito allí es el de comprender la cultura histórica como algo perjudicial, defectuoso y carente de valor. Aunque para los hombres de su época ésta era digna de orgullo.

El filósofo alemán inicia esta consideración sobre la historia diciendo que:

Contempla el rebaño que pasta delante de ti: ignora lo que es el ayer y el hoy, brinca de aquí para allá, come, descansa, digiere, vuelve a brincar, y así desde la mañana a la noche, de un día a otro, en una palabra: atado a la inmediatez de su placer y disgusto, en realidad atado a la estaca del momento presente y, por esta razón, sin atisbo alguno de melancolía o hastío (Nietzsche, 2000, p.40).

Con la cita, Nietzsche quiere ilustrar y poner de manifiesto la condición del hombre. Señala que para el hombre es muy duro darse cuenta de la realidad de la bestia; mira con recelo la felicidad de ella, muy a pesar de que como hombre se vanagloria de su humanidad. Señala Nietzsche que el hombre se fija cuidadosamente en la felicidad del animal porque en el fondo eso es precisamente lo él quiere; vivir feliz como el animal.

El hombre, manifiesta Nietzsche, se queda en asombro y perplejo porque pregunta al animal por su felicidad y este quiere responderle que es feliz porque siempre olvida hasta lo que quiere decir, al final no le dice nada precisamente porque ha olvidado que debe responder. Además, se hace mayor el asombro del hombre porque entiende que no puede olvidar y que siempre está dependiendo del pasado, situación que siempre está acompañándole.

Existe en el hombre una envidia hacia el animal porque, mientras el hombre sabe que recuerda, reconoce que el animal olvida inmediatamente. Nietzsche señala que dada la capacidad que tiene el animal para olvidar, éste vive de manera no histórica y, en cambio, el hombre lo que intenta es levantarse con todas sus fuerzas de ese grande y pesado lastre que es su pasado (Nietzsche 2000).

Argumenta Nietzsche que si lo que nos estimula y hace aferrarnos a vivir es la felicidad. Entonces los cínicos tienen razón cuando promueven vivir de la manera más natural y sencilla posible. Pues para Nietzsche lo que permite a la felicidad ser tal es poder olvidar o, lo que es lo mismo, “tener la capacidad de poder sentir de manera no histórica” (Nietzsche 2000). Según Nietzsche es imposible vivir sin tener la necesidad de olvidar. Por eso dice que es necesario determinar el grado de olvido que debe tenerse con respecto al pasado para que no se convierta en la insatisfacción ni desdicha del presente ni del futuro. En palabras del mismo Nietzsche (2000):

Para determinar este grado, y, sobre todo este fundamento, los límites en los que el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulturero del presente, se tendría que conocer exactamente el grado de *fuera plástica* de un hombre, de un pueblo o de una cultura; quiero decir: esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas destruidas... (Nietzsche, 2000, p.43).

Para Nietzsche existen hombres con *fuera plástica* en grado tan bajo que se mueren irremediamente, pero existen también hombres que se mantienen invulnerables y fuertes ante los más grandes y salvajes hechos de la vida. Son capaces de lograr el bienestar incluso hasta de su conciencia. Nietzsche (2000) invita a reflexionar en la tesis de que “lo histórico y lo ahistórico son en igual medida necesarios para la salud de un individuo, de un pueblo o de una cultura” (p.45). Tesis que según el mismo autor se puede entender o explicar así:

La jovialidad, la buena conciencia, la alegría en el actuar, la confianza en el futuro – todo ello depende, tanto en un individuo como en un pueblo, de que exista una frontera, un límite que separe aquello que es claro y capaz de ser abarcado desde una perspectiva de todo lo que es oscuro y no visiblemente iluminado; pero también depende de que se sepa justa y oportunamente tanto qué olvidar como qué recordar, del poderoso instinto para distinguir en qué momento es necesario sentir de modo histórico o no histórico. (p.45)

Por lo anterior, sostiene Nietzsche que se debe reconocer que la capacidad de poder sentir de modo no histórico se constituye en algo muy importante, en la medida que se convierte en el fundamento del que puede nacer y desarrollarse una vida justa, sana y grande, algo íntegramente humano. Con ahistórico, Nietzsche quiere decir que el hombre llegar a ser hombre en la medida que es capaz de usar esa *fuerza plástica* para tomar el pasado como una herramienta para la vida, el cual debe transformar en una nueva historia. Por el contrario, llama hombres históricos a aquellos que en vez de usar la *fuerza plástica*, lo que hacen es que fijan su mirada en el pasado como cosa que los preservará en el futuro y que los estimulará a vivir. Dice Nietzsche que estos hombres históricos creen que su existencia tienen sentido solamente en la medida en que miran hacia atrás y desconocen hasta qué punto su manera de pensar y actuar en la historia debe ser ahistórica. Son hombres históricos porque creen que el sentido de la existencia es producto de un proceso que se fundamenta mirando el pasado. Para Nietzsche el hombre histórico está equivocado. Señala que la historia está al servicio de la vida, y, en ese sentido, está subordinada a ella y a su poder no histórico. Lo que queda por establecer es hasta donde se extiende la necesidad de la vida sobre la historia.

Ahora bien, con Nietzsche es necesario que se comprenda claramente que la vida necesita el servicio de la historia pero que un exceso de ésta causa daño a la vida. Nietzsche plantea tres maneras en la que la historia le pertenece al hombre: primero, como una historia monumental, esto es, para quien necesita actuar y esforzarse, porque cree que las cosas grandes y fantásticas ocurridas en el pasado en algún momento volverán a ocurrir. Segundo, como una historia anticuaria, que es propia de quienes ven necesario la conservación y la veneración del pasado. Tercero, como una historia crítica, que es la manera propia como pueden liberarse de su dolor quienes sufren.



Nietzsche (2000) refiriéndose a estos tres usos de la historia dice:

Estos son los servicios que la historia es capaz de prestar a la vida. Todo hombre o pueblo necesita, según sus metas, fuerzas y necesidades, un cierto conocimiento del pasado, bien sea como historia monumental, anticuaria o crítica, pero no como una manada de pensadores meramente limitados a la observación pura de la vida, ni como individuos hastiados a quienes únicamente puede satisfacer el saber y para los que el aumento del conocimiento es la meta en sí misma, sino siempre sólo para el fin de la vida y, por tanto, bajo el dominio y conducción superior de tal objetivo (p.67).

Es interesante la manera como Nietzsche ve a la historia en este apartado. Para él ésta presta servicios a la vida. Los cuales necesitan los hombres y también los pueblos, pero la manera en que el hombre como individuo o el pueblo como la suma de muchos hombres hacen uso de esos servicios determina su impacto en la vida. Sea que se use la historia para el servicio monumental, como anticuario o para la crítica de la historia, sino se hace ésta para el fin último que es vivir feliz, entonces esos servicios históricos, por llamarlos de alguna manera, no tendrán la utilidad deseada y por el contrario, se convierten en historia perjudicial, la cual sería mejor olvidar y no recordar.

Queda claro que para Nietzsche la historia debe estar al servicio de la vida humana y que corresponde al hombre hacer uso de ella de la manera que mejor contribuya a su felicidad. Debe tener en cuenta que no puede abusar de ella y que le corresponde hacer uso de su memoria para hacer de los acontecimientos pasados algo útil en el presente, también debe hacer uso de su capacidad de olvido si quiere disfrutar de la felicidad del animal. En todo caso, advierte Nietzsche, la historia como subordinada de la vida humana debe usarse para beneficio y no para perjuicio.

Nietzsche, refiriéndose a su época y previendo lo que seguiría sucediendo en adelante, señala que el hombre se asusta y huye hacia su pasado. Por eso se pregunta en dónde ha

quedado la relación pura y natural entre la vida y la historia. La respuesta que ofrece es tan irónica como interesante: la relación entre la vida y la historia ha sido transformada por un poderoso enemigo que se ha interpuesto entre las dos. Para explicarse, usa la metáfora de un astro poderoso y deslumbrante que transforma la constelación. En dicha metáfora la constelación está compuesta por la vida y la historia, el astro representa a la ciencia. Dice Nietzsche que ni la vida ni el saber dominan al pasado, pues la exigencia de hacer de la historia un tipo de ciencia, ha permitido que el pasado se lance sobre los hombres para dominarlo.

De acuerdo con Nietzsche, el saber histórico es para el hombre moderno una peligrosa osadía, pues es ofrecido bajo el lema *“que triunfe la verdad, aunque perezca la vida”*. El conocimiento de la historia es como una gran cantidad de piedras imposibles de digerir, que al ser ingeridas producen indigestión y hacen crujir el estómago. Con esta metáfora Nietzsche presenta lo que considera la característica principal del hombre moderno: el contraste permanente entre su mundo interior que no tiene una correspondencia en la exterioridad y la de ésta, que no tiene un mundo interior que le corresponda. Esto permite el surgimiento de la espiritualidad del hombre moderno. Esta contrariedad se produce en éste porque come en exceso, sin necesidad y muchas veces sin hambre, las indigestas piedras del conocimiento de la historia que lo hace permanecer oculto en su interioridad. A propósito de esto Nietzsche (2000) dice *“figurémonos el proceso espiritual que aquí se origina en el alma del hombre moderno. El saber histórico fluye continuamente de inagotables fuentes [...] la memoria abre todas sus puertas, aunque sin abrirse nunca suficientemente...”* (p.68). Nietzsche quiere advertir a los hombres modernos sobre el conocimiento de la historia y la dificultad de su uso, pues puede volverse totalmente una formación inerte, que no transforme su

espiritualidad y por el contrario, se mantenga oculta en su mundo interior generando caos e incertidumbre interna. En este caso, es importante tener en cuenta la figura de la memoria con todas sus puertas abiertas, pero que no lo están totalmente. Nuevamente sugiere Nietzsche la necesidad que tenemos todos de olvidar y de actuar eventualmente como seres ahistóricos para preservar la salud, la vitalidad y alcanzar la anhelada felicidad.

En mi opinión, la forma en que Nietzsche ve a la historia es interesante, por dos razones fundamentales: primero, porque rompe con la historiografía e historicismo característico de su época, marcando así una perspectiva diferente en la forma de entender la historia y de usarla en beneficio de la vitalidad y felicidad humana. Segundo, porque conocer la historia o formarse en el conocimiento histórico, implica la valoración del olvido como una facultad y la memoria como algo que debe darse en justa medida. Todo con el propósito de servir a los fines eternos del hombre moderno.

Con el concepto de “formación”, Nietzsche se refiere a la facultad que desarrolla el hombre en servirse de la historia para beneficio de sí mismo. Proceso espiritual que sucede internamente en el hombre y que éste autodenomina como su espiritualidad. La crítica de Nietzsche sobre este asunto radica en el énfasis que se hace en la formación interior y en el descuido y desvalorización de lo exterior, advierte que lo mejor sería no sufrir de indigestión y para que eso no ocurra, no debe consumirse en exceso el saber histórico. Pero Nietzsche va más allá, dice que

Nuestra formación moderna no es algo que esté «vivo» [...], es decir, no se trata de una formación real, sino tan solo de un tipo de saber secundario sobre la formación, pues se detiene en los pensamientos de la formación, en los sentimientos sobre ésta, pero sin producirse ninguna decisión formativa al respecto. Por el contrario, lo que es realmente motivo y lo que se manifiesta exteriormente como acción aparente,

no significa a menudo más que un convencionalismo indiferente, una triste falsificación o una grosera mueca. (p.69)

Para Nietzsche, el mal uso de la historia ocasiona en el hombre una formación espiritual aparente y vacía que no alcanzará a llenar las expectativas creadas. Nuevamente nos recuerda la importancia de entendernos y pensarnos como seres ahistóricos. Eso es lo que propone con la alusión al hombre griego que no encontraría gran diferencia entre ser «culto» e «históricamente culto». Pues para éste la posibilidad de ser culto y carecer de formación histórica es totalmente posible. A diferencia de lo que pensaría un hombre moderno si fuera regresado a aquel tiempo. Dice Nietzsche (2000): “y es que ese conocido pueblo de un pasado no demasiado remoto, el griego, en su periodo de mayor poderío, mantuvo un tenaz sentido ahistórico. Si por medio de un encantamiento tuviera un hombre de nuestro tiempo que regresar a esa época, muy posiblemente encontraría a los griegos muy «incultos», con lo cual el secreto meticulosamente guardado de la formación moderna ciertamente se destaparía a la risa pública” (p.70).

Con esta comparación Nietzsche reafirma una vez más la necesidad ahistórica que tenemos los modernos. Además dice:

Porque nosotros, los modernos, no tenemos nada propio: sólo llenándonos hasta el exceso de tiempos antiguos, costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos, llegamos a ser algo digno de consideración, esto es, enciclopedias ambulantes, que es como nos calificaría tal vez un antiguo heleno perdido en nuestro tiempo. Sin embargo, el valor de las enciclopedias reside en su contenido, no en lo que se escribe sobre ellas o en lo que se encuentra en la tapa o la cubierta. (Nietzsche, 2000, p70).

Para Nietzsche, el hecho de ser como enciclopedias significa que toda la formación moderna es interior, haciendo una contraposición entre interior y exterior, en donde la

exterioridad toma el lugar de lo rudo, de lo bárbaro y bruto. Debe existir entre un interior y un exterior una unidad indisociable que se corresponda con un contenido y su forma. Esto es necesario para aspirar a la cultura de un pueblo. Quien así crea, Nietzsche (2000) dice que “se atreverá a reflexionar sobre el modo de restablecer la salud un pueblo trastornado por la historia y sobre la manera de volver a encontrar sus instintos y, con ello, su honradez” (p71).

Ahora bien, Foucault cree que es como dice Nietzsche, por eso en su incesante búsqueda del autoconocimiento del sujeto, reflexiona en el trastorno que éste y los pueblos sufren a raíz de la incorrecta aplicación de la historia.

## **2.2. Historia y subjetividad: el conocimiento de uno mismo**

Una lectura detallada de la labor de Foucault sobre el estudio del sujeto podría servir de puente conciliador de las tesis opuestas sobre la identidad que sostienen Taylor y Sen. Para Sen la identidad es en últimas la lucha de la libertad, pues para él la identidad es el resultado de la elección personal. En cambio, Taylor considera que la identidad es ante todo una construcción que el individuo hace a partir de lo social, lo narrativo y dialógico. Además, no cree que la identidad esté intrínsecamente asociada con la libertad o con la pérdida de ésta.

Creo que en Foucault las tesis de Sen y Taylor pueden ser en cierto sentido compatibles, si se tiene en cuenta la fuerte herencia que toma Foucault de Nietzsche y que le impulsa a desarrollar su genealogía sobre el sujeto. Genealogía que en gran medida parte de la filosofía planteada por Nietzsche en *la genealogía de la moral*. La relación dominante que establece Foucault entre el sujeto, la ética, la verdad y la libertad pueden sugerir una relación en el sujeto entre su ética y su libertad, ambas a partir del conocimiento que él tiene de sí mismo. Pero en este caso lo que quiero mostrar es cómo Foucault entiende el conocimiento de sí

mismo, y sobre todo cuales son los factores que determinan o posibilitan ese conocimiento, y si la historia es o no un factor de consideración en la hermenéutica que el sujeto hace sobre sí.

A continuación mostraré cómo desde Nietzsche, Foucault hace de la historia un punto de retorno en el que el sujeto logra conocerse a sí mismo. Esto lo considero muy importante porque permite ver claramente la relación entre la historia y la subjetividad que constituyen el fundamento de la identidad moderna.

Alvárez-Uría<sup>9</sup> señala que el principal objetivo de la obra de Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, es el de servir como punto de partida para la reflexión en torno a la teoría de la subjetividad en su marco histórico y social, específicamente en cuanto a la ética del individuo y su responsabilidad personal en función de los intereses colectivos.

Ahora bien, Foucault emprendió la tarea de elaborar una genealogía del sujeto a partir de la genealogía de la moral establecida por Nietzsche. Su trabajo era como *una arqueología de las ciencias humanas* en la que la elaboración de una ontología histórica del sujeto ocuparía un papel central. Para Foucault lo que somos, lo que hacemos y como nos percibimos se relaciona directamente con nuestro comportamiento y con nuestros sentimientos. Esto es en principio un problema relacionado con la libertad del sujeto y que motivó a Foucault a elaborar la ontología histórica del sujeto en función de la ética que le permite convertirse en un agente moral. En Foucault, la idea del sujeto y del conocimiento sobre sí mismo está relacionada con la libertad y con la ética individual. Es decir, que en Foucault el conocimiento

---

<sup>9</sup> Editor del prólogo de *La hermenéutica del sujeto* de Michael Foucault.

de sí mismo posibilita el afirmamiento de la libertad y la propia constitución en un agente moral.

Foucault continúa por el sendero que Nietzsche había recorrido. Bien lo manifestó el filósofo alemán en el prólogo de *La genealogía de la moral* “*nosotros, los que conocemos, somos desconocidos para nosotros mismos*”. Esa frase conduce al cuestionamiento ¿Cómo podemos conocernos a nosotros mismos? Pregunta que se hizo Nietzsche primero y que después retoma Foucault para emprender su investigación sobre el conocimiento de sí mismo.

Foucault está de acuerdo con Nietzsche en la necesidad de revisar la historia no como historiadores sino como genealogistas, en el sentido de que los historiadores revisan el pasado para dar cuenta de él. Y lo que es pertinente en este caso no es dar cuenta del pasado, sino observar e indagar los procesos que hacen posible que de la historia se configure el presente. De ahí que Álvarez-Utría señale que ese pensamiento nietzscheano presente en Foucault está dotado de *espíritu histórico*, para referirse a la revisión de la historia como genealogista y no como mero historiador. Acción que el mismo Nietzsche ya había advertido y realizado.

Finalmente, Álvarez-Utría dice que la ontología sobre nosotros mismos debe ser entendida no como una teoría o una doctrina sino como una actitud, como un *ethos*; que posibilita que los cuestionamientos hechos sobre si mismos sean al mismo tiempo análisis histórico.

Para Foucault la cuestión del sujeto debe partir de un concepto central para poder ser entendida. Esta cuestión del sujeto y del conocimiento del sujeto, dice Foucault, debe comprenderse bajo el concepto de *épiméleia* el cual alberga el significado de “el cuidado de uno mismo”. Para Foucault la cuestión del sujeto se ha planteado desde la antigüedad hasta la actualidad, bajo el lema inscrito en el oráculo de Delfos: *conócete a ti mismo*. Sin embargo,

ese conocerse a sí mismo está acompañado de otro asunto: *ocúpate de ti mismo*. Quiere decir que para el pensador francés el cuidado de uno mismo, es posible en la medida que el sujeto se conoce y se ocupa de sí mismo. En este sentido, señala que el conocimiento de uno mismo es posible en la medida en que existe una ocupación o preocupación por uno mismo. El conocimiento del propio sujeto está subordinado a la preocupación que éste tenga sobre sí.

Ahora bien, ¿qué es lo que Foucault entiende y lo que quiere dar a entender cuando habla del cuidado, de la ocupación y del conocimiento de uno mismo? Foucault (1994) dice:

Ocuparse de uno mismo no constituye simplemente una condición necesaria para acceder a la vida filosófica, en el sentido estricto del término, sino que, como vamos a ver, como voy a intentar mostrar, este principio se ha convertido en términos generales en el principio básico de cualquier conducta racional, de cualquier forma de vida activa que aspire a estar regida por el principio de la racionalidad moral (p.34).

Para Foucault el ocuparse de uno mismo es el principio primigenio que se necesita para guiar la vida que aspire a ser fundada en la conducta racional y en la racionalidad moral, es decir, el sentido de la vida consiste en la capacidad que tiene el sujeto de ocuparse de él, en la capacidad que tiene luego para conocerse y cuidarse.

En este sentido, es importante especificar los tres aspectos que Foucault considera relevantes en cuanto a lo que es el cuidado de sí mismo (*épiméleia*). En primer lugar, señala Foucault que de manera general cuando se habla del cuidado de uno mismo nos referimos a una manera particular de enfrentarse al mundo y de un modo específico de comportamiento y de relación consigo mismo y con los otros. Foucault (1994) dice que “la *épiméleia* implica todo esto, es una actitud, una actitud en relación con uno mismo, con los otros, y con el mundo” (p.34).



En segundo lugar, el cuidado de uno mismo es una forma de mirada, en donde la preocupación por uno mismo requiere que se gire la atención desde el exterior del mundo y desde los otros hacia sí mismo. Asimismo, indica Foucault que la preocupación por sí mismo implica control sobre lo que se piensa y sobre el pensamiento mismo.

Dice Foucault que el cuidado de sí mismo es también una manera de comportarse, es un modo de actuar que cada quien ejerce sobre sí mismo. Modo de actuar que hace posible que el sujeto se modifique, se purifique, se transforme o se transfigure. Por último, dice Foucault, que desde la noción de *épiméleia*, el cuidado, la preocupación y el conocimiento de uno mismo se convierte en una actitud, es decir, en una manera de ser, situación que conlleva a que la *épiméleia* sea de suma importancia en el estudio y configuración de la historia de la subjetividad.

En su estudio del sujeto, Foucault hace una relación que considero fundamental para lo que quiero mostrar en el presente trabajo, dicha relación es la de alma-sujeto, allí él se pregunta lo siguiente: ¿Qué significa uno mismo en tanto que objeto de cuidado?

Foucault parte la pregunta en dos. En primer lugar, se remonta hasta Platón para responder a lo que según él debe comprenderse con el ocuparme de mi mismo. Dice Foucault que Platón en el *Alcibíades* se refiere a esa vieja cuestión y deja claro que la ocupación de sí mismo es importante en la medida que permite prepararse para gobernar a los otros y gobernar la ciudad. La ocupación y preocupación por uno mismo permite desarrollar las destrezas y las técnicas necesarias para el saber hacer y poder encargarse de los demás. En síntesis, cuando nos ocupamos de sí mismos en realidad nos capacitamos para ocuparnos de los demás. En segundo lugar, Foucault (1994) examina la cuestión del uno mismo, dice que: “Ocuparse de

uno mismo significa ocuparse de su alma: yo soy mi alma<sup>10</sup>” (p.46). Este segundo aspecto es el que quiero resaltar, Foucault define el uno mismo como el alma del sujeto. Ahora bien, en este sentido el pensador francés propone una estructura tripartita sobre el cuidado de uno mismo que conduce al conocimiento de sí mismo. Estructura que en realidad son preguntas. Foucault (1994) dice:

Existen en la estructura del cuidado de uno mismo tres referencias al *conócete a ti mismo* (*gnothi seauton*) del oráculo de Delfos. Alcibíades, como regla de prudencia, cuando quiere ocuparse de sí mismo, debe de comenzar en primer lugar por preguntarse ¿quién soy? A continuación, el conocimiento de sí mismo como regla metodológica le llevará a preguntarse: ¿a qué uno mismo se refiere la preocupación por uno mismo? Por último, esta referencia se manifiesta con toda claridad: el cuidado de uno mismo debe de consistir en el conocimiento de uno mismo (tal es la respuesta a la cuestión: ¿en qué consiste el cuidado de uno mismo?) (p.50).

En suma, se tiene que la cuestión base que se necesita para llegar a la conclusión de que el cuidado de uno mismo consiste en el conocimiento de uno mismo es preguntarse como Alcibíades, ¿Quién soy? Cuestión que Foucault relaciona con el alma-sujeto, en donde el

---

<sup>10</sup> Aclara Foucault que en este caso el alma no tiene nada que ver con ese concepto que relaciona al alma con la substancia en donde se entiende alma como algo prisionero del cuerpo que se necesita liberar como dice Platón en el *Fedón* ni tampoco es como dice en el *Fedro* de que el alma se debe conducir a la buena dirección. Ni tampoco aplica la significación que da a alma en *La República*. Foucault especifica que: es el alma únicamente en tanto que sujeto de acción, en tanto que se sirve de su cuerpo, de sus instrumentos, etc. Platón, sirviéndose del término *chrésis* quiere indicar una actitud del sujeto respecto a sus medios que no es simplemente instrumental (*chrestai*: servirse de; *chrésis*, substantivo que designa un determinado tipo de relación con los otros). Cuando Platón utiliza el verbo *chrestai* y el nombre *chrésis* no quiere en realidad tanto designar una cierta relación instrumental del alma con el resto del mundo o con el cuerpo, quiere sobre todo designar la pasión en cierto modo singular, transcendente, del sujeto en relación a lo que lo rodea, a los objetos de los que dispone, y también a aquellos otros con los cuales tiene relación, a su cuerpo mismo y, en fin, a uno mismo. Platón, cuando se sirve de esta noción de *chrésis* para designar al uno mismo del que hay que ocuparse, no se refiere en absoluto al alma-substancia que ha descubierto sino al alma-sujeto. (Véase *Hermenéutica del sujeto*. P.47).

quién soy se articula con el uno mismo y éste con el alma que capacita al sujeto y lo conduce a la sabiduría, a la verdad.

De esta manera se establece, primero con Nietzsche, la necesidad de hacer buen uso de la historia para beneficio de la vida y la felicidad humana y, la importancia de la memoria y el olvido como elementos necesarios para no abusar de la historia y para que no sea perjudicial. Segundo, con Foucault se retoma la cuestión del *Quién soy* con la mayor riqueza posible, pues integra el pensamiento de los antiguos hasta la contemporaneidad, teniendo en cuenta la irrupción histórica de Nietzsche que le permite hacer una lectura diferente, compleja e integradora en donde la respuesta a *quién soy* da identidad a un sujeto moral y político.

Corresponde ahora entrar en los detalles del análisis de la función de la historia y de la memoria en la construcción de la identidad.

Por todo lo dicho hasta aquí con Taylor, Nietzsche y Foucault me surgen algunos interrogantes con relación al conocimiento y comprensión de nuestra historia, la conexión que se da entre la historia y la identidad, y el papel que juega la memoria en la definición de la identidad personal. Dudas que creo conveniente guiar mediante las ideas desarrolladas por Paul Ricoeur al respecto del tema.

### **2.3. Paul Ricoeur y los usos contrariados de la memoria**

En su libro titulado *La lectura del tiempo pasado. Memoria y olvido*. Ricoeur en ocasión de la relación que hace entre la memoria y la construcción de la identidad personal se pregunta ¿no deploramos, en unos casos, el exceso de memoria y, en otros, su insuficiencia? ¿Cómo puede darse el abuso de la memoria? Preguntas que Ricoeur considera determinantes

para establecer la conexión entre la memoria y la construcción de la identidad personal. Pero en ocasión de su cuestionamiento sobre el abuso de la memoria emerge en él otra problemática que necesita tratar de antemano. A saber, si es legítimo, y hasta donde lo es, el hablar de memoria colectiva.

En primera instancia Ricoeur señala el argumento en favor del uso exclusivo de la noción de memoria como algo individual y privado, dice que son tres las particularidades que caracterizan a la memoria personal. Según la interpretación de Ricoeur la memoria individual es radicalmente singular, para afirmar eso él se apoya en Locke cuando dice que “puede decirse incluso, de la mano de Locke, que la memoria constituye por sí sola un criterio de la identidad personal” (Ricoeur, 1999, p.15). Además, dice Ricoeur (1999) que “Locke veía en la memoria una extensión en el tiempo de la identidad reflexiva que hace que uno sea igual a sí mismo” (p.16). De esta manera, Ricoeur se refiere a la singularidad de la memoria como aquello que le es propio al sujeto a partir de las experiencias que ha vivido. Otro rasgo distintivo de la memoria individual es que desde San Agustín se considera que la memoria es el presente del pasado, esto permite o garantiza que la persona tenga continuidad en el tiempo. La tercera característica de la memoria individual es que ésta se asocia con la orientación de las personas a lo largo del tiempo, idea que conduce a otra idea más amplia que es la idea de conciencia histórica. En suma, estas son las características que definen a la memoria individual.

Ahora bien, Ricoeur reconoce que las anteriores son características inalienables de la memoria individual pero cree que es muy complicado no referirse a la noción de memoria colectiva muy a pesar de las dificultades epistemológicas que se susciten.

Para referirse a la memoria colectiva Ricoeur se basa en las consideraciones del sociólogo francés Maurice Halbwachs al respecto del asunto. Halbwachs dedica suficientes argumentos a la cuestión de la memoria colectiva en su libro titulado *La mémoire collective*. De donde Ricoeur concluye: primero, que lo más importante en este asunto de la memoria colectiva es reconocer que uno no recuerda solo, sino que lo hace siempre con la ayuda de los recuerdos de otro. Segundo, lo que consideramos nuestros recuerdos muy a menudo los tomamos de la historia contada por otro. Y tercero, Ricoeur (1999) dice que “uno de los aspectos quizá consista en que nuestros recuerdos se encuentran inscritos en relatos colectivos que, a su vez, son reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas de los acontecimientos destacados de los que dependió el curso de la historia” (p.17). Ahora bien, aunque Ricoeur reconoce estos aspectos importantes en la constitución de la memoria colectiva entendida desde Halbwachs, toma distancia de él en cuanto a su pretensión de legitimar el hecho de que la memoria colectiva cumpla las mismas funciones de la memoria individual en cuanto a la rememoración, conservación y organización del pasado en el presente. Es decir, no es posible que exista un sujeto colectivo de la memoria que se ocupe de la gestión de la historia, el pasado y el presente, del mismo modo, en que se ocupa un sujeto poseedor de una memoria personal, singular e individual. Asimismo, Ricoeur (1999) señala que “la memoria colectiva sólo consiste en el conjunto de las huellas dejadas por los acontecimientos que han afectado el curso de la historia de los grupos implicados que tienen capacidad de poner en escena esos recuerdos comunes...” (p.19). De esta manera Ricoeur es consiente y reconoce la importancia de la historia sobre la existencia de los grupos.

Ahora bien, para Ricoeur la memoria colectiva se deriva a partir de la memoria individual, pero que la constitución de ambas memorias se da de manera simultánea, mutua y

convergente. En este sentido, Ricoeur cree conveniente considerar la noción de conciencia histórica, porque al haber simetría entre el concepto de memoria aplicable a los individuos y el de las colectividades, se hace necesario introducir tal cuestión.

Para Ricoeur (1999) es fundamental el hecho de que la conciencia histórica emerja de la memoria individual, puesto que “el dinamismo de dicha conciencia histórica es fruto de la sensación de orientarse a lo largo del tiempo” (p.22), y como señalé antes, esa particularidad de las personas para estar orientados en el tiempo es posible gracias a su memoria. De este modo, el grado de sentido o sinsentido que tienen las personas sobre su presente debe considerarse dentro de un marco general más amplio que incluye la memoria, la historia, el olvido y el perdón. Dicho marco más amplio es la noción de conciencia histórica. Para Ricoeur debe entenderse por conciencia histórica y más específicamente por “histórico” la condición humana o su historicidad y no la historia como ciencia determinada. Cree además que la noción de conciencia historia conecta el presente con el futuro más que con el pasado y aunque se alimenta del pasado prevalece su relación con el futuro. Es decir, no es posible que el individuo se aproveche de la memoria, la historia, el olvido y el perdón sin una conciencia histórica que le permita actualizar su presente con miras hacia el futuro. De lo contrario sumiría su mirada del presente al pasado.

Ricoeur hace uso de la metáfora de la memoria herida para evidenciar que en el uso de la memoria en algunos casos se abusa de ella y en muchos otros es insuficiente. Según él los abusos de la memoria se deben en primera medida a los trastornos de identidad que sufren los pueblos. El mal uso de la memoria, de acuerdo con Ricoeur, evidencia una crisis de identidad en donde hay tres problemas fundamentales. Ricoeur (1999) dice:

Podemos mencionar tres aspectos de la crisis de la identidad: en primer lugar, atañe a la relación con el tiempo o, más exactamente, a la permanencia de uno mismo a lo largo del tiempo. Una segunda fuente de abuso se debe a la competición con otros, a las amenazas reales o imaginarias de la identidad, desde el momento en que ésta se confronta con la alteridad, con la diferencia. A estas heridas principalmente simbólicas se suma una tercera fuente de vulnerabilidad, a saber, el lugar de la violencia en la fundación de las identidades, principalmente colectivas (p.31).

Interesante lo que plantea Ricoeur, uno mismo representa una amenaza para nuestra propia identidad tanto personal como colectiva. La manera como se decide vivir a lo largo del tiempo se puede convertir en el primer punto de crisis de la identidad. Luego, en la competencia con los otros, cuando sentimos que nuestra identidad está siendo amenazada por los otros y cuando la diferencia con los otros nos hace abusar de la memoria la crisis de la identidad se prolonga. Estas son las principales heridas de la memoria que ponen en crisis la identidad, heridas que son ante todo de carácter simbólico. A éstas se suma otra herida no simbólica, por el contrario muy real, que hace más vulnerable la identidad. Esta herida es ocasionada a partir del lugar que ocupa la violencia en la construcción de la identidad.

Refiriéndose precisamente a esta vulnerabilidad de la identidad, Ricoeur (1999) dice que “nos encontramos siempre con la relación fundamental de la memoria y de la historia con la violencia” (p.31). En armonía con lo anterior, Ricoeur reconoce que Hobbes estuvo en lo cierto al considerar que el miedo a la muerte violenta fue lo que permitió que el hombre transitara de su estado de naturaleza hacia la consolidación de un pacto contractual en donde lo esencial era garantizar su seguridad. Además, dice Ricoeur, que no es posible considerar la existencia de una comunidad histórica sin que en sus orígenes no se halla establecido algún modo de relación con la guerra. Dice también que muchas de las celebraciones que legitiman los Estados de derecho son actos violentos que dan cuenta de esa relación con la guerra y que

dichos Estados en su condición precaria prefieren legitimarlos como algo digno de conmemoración. Dice Ricoeur (1999) que: “la gloria de unos supuso la humillación de otros. La celebración de un lado corresponde a la execración del otro. De este modo, se acumula en los archivos de la memoria colectiva un conjunto de heridas que no siempre son simbólicas” (p.32).

Con lo anterior, Ricoeur pone en evidencia que una de las heridas de la memoria que hace más vulnerable la identidad, es la relación que se da entre la memoria y la historia con la violencia. Concluye que es preciso estudiar la memoria desde el uso excesivo o insuficiente en relación con la vulnerabilidad de la identidad. Sin embargo, cree que hay un modo directo de estudiarla: crisis de la identidad en relación a la instrumentalización de la memoria.

Ahora bien, un testimonio en cuanto a la instrumentalización de la memoria “son los abusos de la memoria vinculados a la manipulación del recuerdo y, principalmente, a los recuerdos enfrentados de la gloria y de la humillación mediante una política conmemorativa obstinada que puede denunciarse como algo abusivo en sí mismo” (Ricoeur, 1999, p.39), en este sentido, se pregunta Ricoeur cuáles son los mecanismos de la memoria y del olvido que posibilitan dicha instrumentalización. Él cree que se debe a la capacidad selectiva que tiene la memoria. Considera que se da un uso deliberado del olvido, y si bien es cierto que, de acuerdo con Nietzsche, el olvido es una necesidad, también debe considerársele como una estrategia. Ricoeur cuando se refiere a la capacidad selectiva de la memoria hace alusión a la selección de los recuerdos, en donde él observa un problema de carácter moral y político. Moral en el sentido que existe una conminación a no olvidar: está prohibido olvidar. ¿Por



qué? –se pregunta Ricoeur, él mismo responde que las razones están en relación con la construcción de la identidad personal y colectiva.

Ricoeur hace una crítica importante en contra del abuso de la memoria y de la manipulación de la selección de los recuerdos que hacen en nombre mismo de la constitución de la identidad. Señala que desde la *Toráh judía* está prohibido olvidar. Dice que se nos ha enseñado a no olvidar con el pretexto de conservar los orígenes de la identidad y que por tanto es necesario conservar las huellas del pasado, aun en cuando entre esas huellas se encuentren muchas heridas causadas durante el curso violento de la historia, se dice que, aun en esos casos no se debe olvidar para horrar a las víctimas. Ricoeur dice que la manipulación de la selección de los recuerdos pasa por el uso perverso de la propia selección, que pretende perpetuar algunos recuerdos que sería mejor no recordar. La selección de los recuerdos va en contra del olvido, la memoria se encuentra bajo amenaza porque no se hace uso libre de una memoria justa, sino que son los regímenes totalitarios los que censuran el uso de la memoria, abusando de ella para sus fines perversos.

Pero, Ricoeur no termina allí, él considera que el exceso y la insuficiencia de la memoria comparten un factor común y es que en ambos casos se adhiere, sin más, el pasado al presente. Por eso exhorta al cultivo de una memoria en justa medida. Para eso propone hacer uso de la función crítica de la historia. Dice Ricoeur (1999):

En este caso, la historia crítica no sólo tiene que luchar contra los prejuicios de la memoria colectiva, sino contra los de la memoria oficial, que asume el papel social de “memoria enseñada”. Lo que está en juego en este punto es la identidad reivindicada por las colectividades o las comunidades, la identidad que trata de justificar la historia oficial. La guerra se sitúa de este modo dentro de la propia historia, entre la historia crítica y la oficial. Lo más difícil no es «contar de otra

manera» o dejarse «contar por otros», sino contar de otra manera los acontecimientos fundadores de nuestra propia identidad colectiva, principalmente nacional; y dejar que los cuenten otros, lo cual resulta todavía más difícil (p.48).

Ahora bien, lo anterior se puede tomar como lo que la historia hace en favor o en beneficio de la memoria, es decir la función crítica que ejerce la historia respecto de la memoria. Pero falta añadir lo que la memoria enseña a la historia. Según Ricoeur lo más importante en cuanto a la memoria en función de la historia es que la ésta no tiene la última palabra sino que la memoria hace de la historia una disciplina de carácter retrospectivo dentro de la conciencia histórica. Esto, por consiguiente, pone en entredicho la creencia de que la historia es pasado y, que el pasado no puede ser cambiado. Dice Ricoeur que ese pensamiento es aparente puesto que si bien es cierto que los hechos no se pueden deshacer ni borrar y tampoco es posible lograr que lo que sucedió deje ser. También es cierto que dichos acontecimientos pasados pueden interpretarse de otra manera, pues el *sentido* de lo que pasó no es definitivo de una vez y para siempre. Este es un privilegio que tiene la memoria y que la historia no puede quitarle.

Ricoeur en su libro *Si mismo como otro* dedica el quinto estudio a la problemática de la identidad personal y allí encuentro unos elementos que creo importante resaltar en este trabajo.

Para Ricoeur la problemática de la identidad personal solo es posible articularla y comprenderla dentro de la dimensión temporal de la existencia humana. Ricoeur (2006) dice:

El problema de la identidad personal constituye, a mi modo de ver, el lugar privilegiado de la confrontación entre los dos usos más importantes del concepto de identidad [...] por un lado, la identidad como *mismidad*; por otro, la identidad como *ipseidad* [...] la confrontación entre nuestras dos versiones de la identidad plantea

realmente problemas por primera vez con la cuestión de la *permanencia en el tiempo* (p.109).

En armonía con Ricoeur, la cuestión de la permanencia en el tiempo está asociada de manera directa con la noción de identidad (*ídem*), es decir, la permanencia en el tiempo se asocia con la identidad entendida como mismidad. Es importante tener eso presente dice Ricoeur, porque según él, todas las teóricas analíticas que estudian el asunto de la identidad personal lo hacen desde la perspectiva de la mismidad. Sobre éste concepto, dice Ricoeur que, es una relación de relaciones, en donde los dos componentes relacionales son irreductibles entre sí: identidad numérica e identidad cualitativa. La identidad numérica es la que permite el proceso de identificación de una cosa y la reidentificación de lo mismo. Es decir, conocer es reconocer una misma cosa por lo menos dos veces. La identidad cualitativa es la que me permite establecer semejanza extrema entre una cosa *x* y una cosa *y*, he aquí en la intercesión entre una cualidad y la otra en la que Ricoeur advierte una seria dificultad. Ricoeur (2006) dice que:

[...] la reidentificación de lo mismo puede suscitar vacilación, duda, conflicto; la semejanza extrema entre dos o más circunstancias puede entonces invocarse, a modo de criterio indirecto, para reforzar la presunción de identidad numérica [...] *pero* la cuestión de saber si el hombre aquí presente ante el tribunal y presunto autor de un antiguo crimen son una sola y misma cosa, puede entonces quedar sin respuesta segura [...] (p.110).

La preocupación de Ricoeur es evidente con respecto a la claridad dada por los componentes básicos de la identidad, en cuanto a la plena identificación de una misma cosa. Sostiene que el criterio de similitud así como se infiere, es muy débil cuando se tiene que sostener en un transcurso de tiempo. Por lo tanto, se requiere de un tercer componente que

Ricoeur denomina *continuidad ininterrumpida* del mismo individuo entre el proceso de identificación, reidentificación y similitud.

En cuanto a la plena identificación del mismo individuo Ricoeur (2006) dice que “la amenaza que representa para la identidad sólo queda enteramente conjurada si se puede plantear, en la base de la similitud y de la continuidad ininterrumpida del cambio, un principio de permanencia en el tiempo” (p.111).

Para Ricoeur la permanencia en el tiempo se convierte en el elemento trascendental de la identidad numérica y, a partir de allí, toda la cuestión de la identidad personal va a girar en torno a la búsqueda de dicha permanencia en el tiempo.

Ahora bien, de acuerdo con Ricoeur una de las características esenciales de la memoria individual, singular y privada, es garantizar la continuidad de la persona en el tiempo y si la cuestión de la identidad personal debe girar en torno a esa continuidad temporal se tiene entonces que la memoria es responsable en gran medida de la constitución de la identidad personal. Es más, Ricoeur sostiene que el intento mismo por responder a la pregunta *quién soy* es una forma de permanencia en el tiempo.

## **Consideraciones sobre las incidencias de la historia y la memoria en la construcción de la identidad en la modernidad**

Como hemos visto hasta aquí, he presentado, en general, algunos de los aspectos fundamentales que inciden sobre la identidad en la modernidad. Sin embargo, creo necesario especificar dicha relación en cuanto al papel que cumple la historia y la memoria en la construcción de la identidad en las sociedades modernas.

Cuando una persona quiere definir y construir su identidad a partir de las respuestas que surgen de la pregunta *¿Quién soy?* es importante lo que dicha persona toma de la historia guiado por su memoria. Por ejemplo, los habitantes de una vereda que han sido desplazados y despojados de su lugar de origen y quienes han sufrido la violencia, la muerte de seres queridos, deben construir, o mejor, reconstruir su identidad a partir de esos hechos que sin duda han marcado su vida, pero no quiere decir esto que deban vivir el presente sumidos en el pasado como para quienes no hay esperanza ni posibilidad de transitar un camino diferente. Creo que Rieff<sup>11</sup> tiene razón cuando dice que la constante rememoración y conmemoración de los holocaustos, genocidios y demás ceremonias de esa índole contribuyen más al resentimiento, al cultivo del odio, y del rencor que a fijar un mejor sentido de la vida presente. Eso es lo que Ricoeur llamaría los abusos de la memoria, propios de la memoria colectiva, identidad de los pueblos o comunidades, pero que también repercute en la identidad personal.

Es importante tener en cuenta que la identidad se construye a partir de lo que Taylor denomina los marcos referenciales ineludibles, que en esencia, dan cuenta o se proponen dar cuenta del sentido de la vida o de lo que permite que sea placentero y valioso vivir. En ese

---

<sup>11</sup> David Rieff es licenciado en historia, analista político, periodista y crítico cultural, es de nacionalidad estadounidense y es el escritor del ensayo *Contra la memoria*.

sentido, estoy de acuerdo con Taylor al proponer que en cierta forma encontrar el sentido de la vida o determinar aquello que hace significativo vivir es responder y encontrar certezas al interrogante ¿quién soy?, en ese orden de ideas, se tiene que si una persona va siempre a su pasado para traer al presente lo injusta que es la vida, lo triste que ha sido su infancia, lo doloroso que le ha sido sufrir la guerra, etc. De seguro no tendrá mucho que disfrutar, le sabrá a poco el significado de la vida y sus respuestas a ese *quien soy* estarán más del lado de la incertidumbre, de la desdicha y envidiará mucho más la felicidad del animal como dice Nietzsche.

Me parece interesante y necesario que todos los seres humanos podamos hacer un buen uso de la memoria para traer de la historia lo pertinente para darle sentido al presente y el futuro de nuestras vidas, en particular en quienes de una u otra forma hemos sufrido las consecuencias de la violencia, la guerra y la muerte. Olvidar muchas circunstancias, situaciones, hechos y acontecimientos del pasado no son una inmoralidad ni un desconocimiento de nuestra historia, es la oportunidad de construir una historia mejor en donde el sinsentido de lo pasado se cambie por el sentido de la vida, por la búsqueda de la felicidad.

En fin, la historia puede ser de gran utilidad para la felicidad del ser humano pero puede convertirse en perjudicial. Todo depende de cómo el agente humano use su memoria: debe recordar, pero debe saber olvidar. Si no olvida no es feliz, si no es feliz no sabe quién es y, si no sabe quién es, no puede darse ni construir su identidad. Por tanto, es indispensable el papel que juega el uso de la memoria dentro de la historia en la construcción de la identidad.

Parece imposible pensar en la constitución de una sociedad moderna o un pueblo sin una identidad que los caracterice. Corresponde a los hombres y mujeres construir dicha identidad a partir de la memoria que interioricen la historia, la memoria e implícitamente el olvido. Desde la consideración nietzscheana de memoria es imposible no revisar el concepto de olvido, pues como veremos a continuación, memoria y olvido, son dos conceptos inseparables. Tesis que Ricoeur valida y que también consideraré paralelamente.

Si obviamos a Nietzsche pareciera que siempre estuviéramos obligados a recordar y estuviera prohibido olvidar. Si esto fuera así, nuestras vidas fueran caóticas, aburridas y oscuras. Por fortuna no es así.

En general, el olvido es considerado de forma negativa, pero en Nietzsche se ve una valoración positiva de éste, básicamente porque actúa en favor a la vida. El olvido es un paso obligado para la felicidad del hombre. En Nietzsche, la capacidad de olvido se constituye en un tipo de fuerza activa que regula las experiencias que deben ser fijadas en la memoria, él compara esta capacidad con la función digestiva de asimilar los nutrientes; el sistema digestivo decide que se queda en el organismo y que debe salir, asimismo actúa el olvido en beneficio de la felicidad del hombre. En cambio, un uso desmedido de la memoria causa perjuicio a la vida. El olvido en su condición de fuerza activa potencia la vida y la memoria como fuerza reactiva daña al hombre.

Es interesante la manera en que el hombre moderno puede apropiarse del pasado. Según Nietzsche, tres son los modos en que se puede hacer uso de la historia con relación a la vida:

Primero, cuando el ser humano en su condición de ser activo persigue un objetivo. Historia monumental. Segundo, en la medida en que glorifica y conserva lo pasado: historia anticuaria. Tercero, cuando ha sufrido y desea ser libre y feliz, esto es, historia crítica.

La interpretación que hace Nietzsche sobre la utilidad de la historia en la vida del hombre moderno, que implícitamente contiene el problema de la memoria y el olvido, es una crítica a la manera en que la cultura europea de la época enfrentaba los problemas de la sociedad. Situación que hoy en día no es muy diferente a los días de Nietzsche: historia científica como fin es si misma, cultura y vida inarticuladas, hombre moderno sin fuerza vital para crear cosas nuevas. Esto conduce a un crecimiento del conocimiento histórico que es inútil y no favorece la felicidad ni la vitalidad humana, sino que a causa del mucho historicismo confunde a la humanidad y todo se vuelve oscuro y caótico.

Ahora bien, nos podemos relacionar con el pasado mediante la *historia monumental* que sirve al poderoso, al político, al guerrero, al militar para hacer coincidir el fin deseado con el pasado. Es decir, hay una manipulación de los acontecimientos pasados para que en el presente o en el futuro vuelvan a ocurrir de acuerdo al fin deseado. Para Nietzsche esto es peligroso, porque se fuerza la interpretación de la historia con el fin de legitimar acciones en el presente y, generalmente ese abuso hermenéutico termina deformando el pasado para poder hacer legítimas sus pretensiones. En este caso, se institucionaliza e instrumentaliza el uso de la memoria como el mecanismo que revive el pasado. La historia no sirve a la vida, por el contrario mediante la instrumentalización de la memoria se puede poner la vida misma al servicio de la historia.



Desde la perspectiva de Nietzsche otro modo de relacionarnos con el pasado es mediante la *historia anticuaria* en la que el hombre, lo que pretende es encontrar un pasado que lo identifique y que le brinde tranquilidad. Busca una identidad que lo defina. En este sentido, quien se relaciona con el pasado mediante la historia anticuaria intenta apoderarse del pasado para encontrar en él las condiciones más favorables para desarrollar su vida presente, busca una tradición que garantice su existencia. Aunque esto aparentemente parece ser saludable, Nietzsche advierte que se torna delicado porque si bien mediante este modo de entender la historia se garantiza cierta comodidad existencial, no es posible que el hombre aproveche su fuerza vital para crear y transformar su vida, solamente puede adaptarse a unas condiciones pasadas. La historia anticuaria debilita la vida presente y la vida superior. Según Nietzsche, podemos concluir que la historia anticuaria es aún peor que la monumental, porque es mucho más pasiva y reactiva. Niega la posibilidad de desarrollar y crear nuevos modelos de vida, se limita a vivir la mejor vida pasada.

También nos podemos relacionar con nuestro pasado mediante la historia crítica. Ésta es propia de quienes desean transformar su existencia presente a partir de la revisión de su pasado para eliminar lo doloroso, lo reactivo, lo perjudicial para que no tenga efectos en el presente. La novedad de la historia crítica es que realiza un juicio sobre el pasado y destruye lo dañino. El juez de la historia crítica es la vida misma, que libra una confrontación permanente y directa con el pasado. El papel de la memoria en este caso es de liberación del pasado mediante la destrucción de lo perjudicial. Pero se debe tener cuidado con abusar de la historia crítica, pues puede conducir a la memoria a proceder con injusticia y ver en todo lo pasado la causa de la insatisfacción presente.

De estos modos de relacionarnos con la historia se puede decir que, de acuerdo con Nietzsche, lo que daña la vida más que la historia en sí, es el exceso de ésta sobre la vida y, ese exceso se puede presentar de alguno de los modos mencionados anteriormente.

Por eso, la propuesta de Nietzsche contra los prejuicios de la historia es la necesidad de ser ahistóricos. La actitud ahistórica permite equilibrar la presencia de la historia en la vida. Garantiza, preserva y promueve la vida. En Nietzsche lo ahistórico está asociado a la facultad de olvidar. Emerge entonces la necesidad del olvido como condición necesaria para que el hombre moderno pueda constituirse como tal. Creo que para la felicidad y vitalidad del hombre debe darse una relación armoniosa entre la memoria y el olvido, en donde se tenga la capacidad de seleccionar lo que debe ser olvidado y lo que merece ser recordado con el fin de crear y desarrollar una vida mejor. Es decir, existe la necesidad tanto de la memoria como del olvido. Creo que no sería posible olvidar todo el pasado y tener memoria de toda nuestra historia.

Siguiendo a Nietzsche, Ricoeur considera que aunque en principio la revisión de la historia implica una confrontación entre memoria y olvido, finalmente llegaremos a la conclusión que no es posible concebir una memoria sin éste. Ricoeur propone dos tipos de olvido: según él hay un *olvido destructor de huellas* y otro *olvido de reserva*. El primero, presupone un olvido definitivo, pues destruye las huellas dejadas en el pasado. Dice Ricoeur que este olvido es una amenaza para la memoria se justifica en condiciones extremas, cuando la integridad y la vida misma están en riesgo inminente. En el segundo tipo de olvido la huella no es destruida por completo y existe la posibilidad de recordar mediante el uso de la memoria. Este olvido reversible permite que memoria y olvido recorran la historia en búsqueda del grado adecuado del pasado para configurar el presente. El olvido solamente puede producirse

cuando en el sujeto existen huellas marcadas por acontecimientos sucedidos. En suma, si el olvido destructor de huellas representa una amenaza para la historia y la memoria, el olvido de reserva sirve como herramienta reparador de la memoria y de la misma historia. Esto es interesante en Ricoeur, pues presupone una doble función del olvido: representa el punto de vulnerabilidad del conocimiento de la historia, pero se constituye en el garante de la conservación y creación de la vida, pues una memoria sin olvido es perjudicial para la felicidad y la vida de las sociedades modernas.

## Conclusiones

La identidad personal y por consiguiente la colectiva no es algo dado y definitivo de una vez y para siempre, entendiéndola de la misma manera que Taylor y al reconocer que es una construcción, de manera implícita se admite que es una cuestión metamórfica que se alimenta de la historia. Dado que la historia no es estática ni constante, la identidad que se alimenta, entre otras cosas de ella, tampoco es una cuestión simple y rígida, todo lo contrario, la identidad es el sello característico de la persona; se renueva tanto como la necesidad humana lo disponga.

Lo que un día, hace miles de años, se preguntó Parménides hoy sigue teniendo vigencia: ¿Qué es el ser? ¿Quién soy? ¿Qué soy? en fin esa inquietud ontológica puede expresarse de muchas formas. Lo importante es establecer la manera de responder a ella satisfactoriamente.

Descartes nos enseñó que aun dudando de nosotros mismos es imposible dudar de nuestra existencia, no es posible no existir, al menos de eso debemos estar convencidos. Locke agregó que sabemos que existimos y que somos alguien por la conciencia que tenemos, pues ésta nos permite reconocer y recordar; quien faculta esas experiencias es la memoria. Taylor, reconoce la importancia de conocer la historia para comprendernos a nosotros mismos y poder hacernos un autorretrato. Por su parte, Ricoeur enfatiza sobre la necesidad que hay de saber usar la memoria en favor de la construcción de la identidad, lo hace basado en las consideraciones intempestivas de Nietzsche sobre los usos y perjuicios de la historia sobre la vida.

Para Taylor la construcción de la identidad tiene un componente moral y otro ontológico. Dice que la identidad en la modernidad se caracteriza por dar sentido a la vida humana y por

hacer que la vida valga la pena vivirla, de eso se sigue que una identidad mal encaminada y sin unos marcos referenciales correctos desencadena una vida sinsentido y desgraciada que no vale la pena. Esto también se relaciona con la idea de Nietzsche sobre usar a la historia para ser feliz, recordemos que Taylor señala que para comprendernos a nosotros mismos es necesario estudiar nuestra historia.

la historia y la memoria se utilizan mutuamente con el fin de que la identidad sirva al ser humano, como el rasgo constitutivo de su goce, alegría y felicidad: que le permite vivir plenamente y le da sentido a la vida humana.

Siguiendo a Nietzsche en su idea insistente sobre la necesidad de olvidar y del énfasis que coloca en la correcta abstracción de la historia y, luego, leer en Ricoeur la importancia de la memoria sobre la historia en la cuestión de la identidad, es inevitable no relacionar la búsqueda de la felicidad del hombre de la que se refiere Nietzsche con la identidad personal y colectiva concebida por Ricoeur. Para Nietzsche el hombre no es feliz porque no es capaz de olvidar y solamente cuando sea capaz de hacerlo podrá ser feliz. El *quien soy* de Ricoeur es significativo cuando, el buen uso de la memoria permite usar el pasado como soporte del presente, pero con miras hacia el futuro. Ricoeur no concibe que el uso de la memoria sea para atormentar el presente y temer al futuro por el recuerdo del pasado doloroso y dañino. Sino que lo perjudicial para los sujetos y los pueblos es el abuso de la memoria.

Es necesario que las sociedades actuales consideren la tesis de Nietzsche referente a los usos de la historia en función de la vida. La memoria y el olvido tienen un papel fundamental en la relación historia y vida, cualquier intento por consolidar o restaurar la identidad de un sujeto o de un pueblo, considerando únicamente el exceso de la memoria tendrá

consecuencias perjudiciales para la vida y la felicidad. Precisamente esto es lo que sucede generalmente en la modernidad. Al leer a Nietzsche, me da la impresión como si él estuviera en una ventana del mundo viendo y describiendo lo que ocurre. El consumo excesivo de historia científica nos tiene anclados al pasado, no permite que construyamos una vida mejor. En gran parte, la responsabilidad es de quienes nos han enseñado a venerar la historia de tipo monumental y querer tenerla siempre como ese monumento al que está prohibido no seguir. Este tipo de relación con la historia junto con la anticuaria no ha permitido que el proyecto llamado modernidad llegue a su madurez social ni cultural. Creemos ser superiores a todos nuestros antecesores, pero en realidad lo que somos es una mezcla del pasado monumental y anticuario que bien nos explica Nietzsche. Es hora de hacer un análisis crítico de nuestra historia que nos permita asumir el grado de historia necesario que nos posibilite la creación y construcción de una vida mejor, saludable y feliz. Es el momento de revisarnos y creer que Nietzsche tiene razón e iniciar la construcción de nuestra espiritualidad, nuestra identidad y nuestra vida de un modo más saludable y con mayor vitalidad.

## Bibliografía

Audi, R. (Ed.). (2004). *Diccionario Akal de filosofía*. Madrid, España: Editorial Akal.

Daros, W. (2006). *En la búsqueda de la identidad personal*.

Rosario, Argentina: Editorial UCEL

Descartes, R. *Discurso del método*. Madrid, España: Editorial Gredos.

Foucault, M. (1994). *La hermenéutica del sujeto*. Madrid, España: Ediciones de la Piqueta.

Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Recuperado de <https://getafe.es>

Nietzsche, F. (2000). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia [II intempestiva]*.

Madrid, España: Biblioteca nueva.

Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*.

Madrid, España: Arrecife.

Ricoeur, P. (2006). *Sí mismo como otro*. México: Editores siglo xxi

Rieff, D. (2012). *Contra la memoria*. Colombia: Editorial Debate.

Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*.

Barcelona, España: Paidós, Surcos 21.