

## **BIOÉTICA Y BIOGRAFÍA: DE LA ÉTICA DEL BIOS A LA ÉTICA DEL ARGUMENTO VITAL**

Francisco J. Alarcos\*

La bioética moderna, la que surge en la década de los setenta hasta nuestros días, ha estado tratando de fundamentar los deberes ante la vida desde diferentes paradigmas<sup>1</sup> y todavía continúa en esa tarea. Aunque el camino que se ha recorrido es mucho y de extraordinaria importancia, a mi juicio, aún hay que seguir tanteando propuestas de fundamentación en las que se articulen no solo el marco de los deberes, la ética, sino también los argumentos vitales, la biografía. Lo que intento a continuación es mostrar la necesidad de imbricar ambos elementos y ello por una razón que ha transitado toda la modernidad desde Kant hasta nuestros días: *¿Quién soy?* y *¿Qué debo hacer?* son preguntas que no se pueden responder por separado. Más bien justo lo contrario, van tan de la mano que formular deberes no puede quedar al margen de los argumentos vitales que los sostengan. Esto hace emerger una cuestión importante, a saber, si los deberes éticos son previos a los argumentos biográficos o, por el contrario, los argumentos biográficos son los que dotan de validez a los deberes éticos. Lo cual plantea inevitablemente la cuestión de la construcción personal, la cuestión antropológica del *¿quién soy?*, antes que la ética *¿qué debo hacer?* dándole así la razón a Kant<sup>2</sup>, aunque él no la resuelva desde ese marco.

Si no se aborda de alguna manera la fenomenología de la construcción de la identidad biográfica va a ser extraordinariamente difícil responder al resto de preguntas, entre las que se encuentra la pregunta ética. Pero en el caso de la bioética nos encontramos, además, con un componente reduccionista añadido: la irrelevancia de lo biográfico frente a lo biológico. Pensemos, por ejemplo, en la importancia que da la medicina moderna a los datos que contiene la historia clínica de un paciente obtenidos mediante diagnóstico científico y lo irrelevante que resulta contar con sus preferencias, valores y creencias, en definitiva, argumentos vitales, a la hora de establecer tratamientos y tomar decisiones. La historia clínica deberá, cuanto antes, incorporar una historia biográfica. Creo que Ortega mostraba bien esto que acabo de indicar cuando afirmaba:

---

\* Profesor de Moral en la Facultad de Teología de Granada.

<sup>1</sup> Cf. J. J. FERRER – J. C. ÁLVAREZ, *Para fundamentar la bioética: Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*, Bilbao 2003.

<sup>2</sup> Kant las formula en diferentes sitios: “El ámbito de la filosofía se reduce a las tres cuestiones siguientes: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido esperar? ¿Qué es el hombre? A la primera cuestión responde la metafísica, a la segunda la moral, a la tercera la religión, a la cuarta la antropología. Pero en el fondo, se podría reducir todo a la antropología, porque las tres primeras cuestiones llevan a la última” en *Logique*, París 1966, 25; “Todos los intereses de mi razón (tanto los especulativos como los prácticos) se resumen en las tres siguientes cuestiones: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?” en *Crítica de la razón pura*, Madrid 1968, 630.

“Lo primero, pues, que ha de hacer la filosofía es definir ese dato, definir lo que es «mi vida», «nuestra vida», la de cada cual. Vivir es el modo de ser radical: toda otra cosa y modo de ser lo encuentro en mi vida, dentro de ella, como detalle de ella y referido a ella. En ella todo lo demás es y es lo que sea para ella, lo que sea como vivido. La ecuación más abstrusa de la matemática, el concepto más solemne y abstracto de la filosofía, el Universo mismo, Dios mismo son cosas que encuentro en mi vida, son cosas que vivo. Y su ser radical y primario es, por tanto, ese ser vividas por mí, y no puedo definir lo que son en cuanto vividas si no averiguo qué es «vivir». Los biólogos usan la palabra «vida» para designar los fenómenos de los seres orgánicos. Lo orgánico es tan sólo una clase de cosas que se encuentran en la vida junto a otra clase de cosas llamadas inorgánicas. Es importante lo que el filósofo nos diga sobre los organismos, pero es también evidente que al decir nosotros que vivimos y hablar de «nuestra vida», de la de cada cual, damos a esta palabra un sentido más inmediato, más amplio, más decisivo. El salvaje y el ignorante no conocen la biología y, sin embargo, tienen derecho a hablar de «su vida» y a que bajo ese término entendamos un hecho enorme, previo a toda biología, a toda ciencia, a toda cultura, el hecho magnífico, radical y pavoroso que todos los demás hechos suponen e implican... Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos «nuestra vida». Ahora bien, vivir es lo que nadie puede hacer por mí -la vida es intransferible-, no es un concepto abstracto, es mi ser individualísimo”<sup>3</sup>.

La bioética del siglo XXI, además de conocer los datos de la biología descritos por las ciencias, y conocerlos bien, ha de incorporar una metodología en la que puedan tener cabida los argumentos biográficos, esos que soporta la biología –pues sin ella no serían posibles- pero que en sí misma no posee.

*1. De la identidad biológica a la construcción biográfica o del cómo responder a “¿quién soy?”.*

Decir identidad de un individuo es situarse ante la pregunta *¿quién?* Es una cuestión previa a la del argumento y por eso es imprescindible anticiparla y explorarla<sup>4</sup>. Y la respuesta al *¿quién?* parece que no tiene muchas posibilidades de ser

<sup>3</sup> J. ORTEGA Y GASSET, “¿Qué es filosofía?”, en *Obras completas*, vol. VII, Madrid 1966-69, 403-404.

<sup>4</sup> He tratado el tema de biografía en F. J. ALARCOS, “Dependencia y construcción biográfica” en: F. J. ALARCOS (Coord.), *¿Vivir dependiendo? Ética, derecho y construcción biográfica en la dependencia*, Granada 2007, 153-175.

resuelta sino es de una manera narrativa<sup>5</sup>, contando la vida, algo por otra parte no muy de moda. En la era postnarrativa del “no me cuentes tu vida”, se va engendrando una cierta incapacidad o atrofia, no sólo para contar a otros mi vida sino también para contársela cada cual sí mismo. Plantearse la construcción biográfica como cuestión de la identidad no es un capricho retórico o un artificio para escarpase de los temas importantes. Más bien me atrevería a afirmar justo lo contrario, pues la identidad ha sido un tema bastante recurrente en autores contemporáneos de profundo calado filosófico. Con matices cada uno lo ha abordado a su manera, pero todas sus maneras indican que para este tema lo central a tener en cuenta es la narratividad.

Hannah Arendt hablará de *identidad narrativa*<sup>6</sup>, pues responder a la pregunta “¿quién?” es relatar la historia de una vida. No son precisamente los archivos de los acontecimientos pasados los que aportan un sentido, sino el relato de esos acontecimientos los que hacen emerger el argumento de una vida. Alasdair MacIntyre lo situará en clave de “unidad narrativa de una vida”<sup>7</sup>. Desde su visión, en el proceso de la vida, el sujeto es coautor de su propia historia, y su vida sólo tendrá sentido en la medida en que ésta resulte inteligible, y esto sólo es posible si él sabe con claridad cuál es su meta. Ahora bien, esta meta del hombre no sólo viene situada en relación a las prácticas, sino también con la vida buena, que es la vida dedicada a buscar la vida buena para el hombre, y las virtudes necesarias para la búsqueda son aquellas que nos capacitan para entender más y mejor en qué consiste ésta<sup>8</sup>.

Charles Taylor<sup>9</sup> ha tratado primero de articular una historia de la identidad moderna de Occidente, y posteriormente de demostrar cómo los ideales y prescripciones de esta identidad configuran nuestro pensamiento filosófico, nuestra epistemología y filosofía del lenguaje<sup>10</sup>. Las cuestiones morales, espirituales y la dignidad se encuentran entretnejidas siempre en un marco referencial, es decir, aquello en virtud de lo cual encontramos el sentido a nuestras vidas. Es aquí donde la identidad se integra, ya que ésta es nuestro marco, ella nos provee de aquello que percibimos como compromisos de validez universal e identificación particular, nos

<sup>5</sup> Lo narrativo no es un tema nuevo aunque pueda tener elementos novedosos para la bioética. Ya se han realizado incursiones en el mismo con importantes conexiones de cara a la teología, sobre todo bíblica, y a la ética. Para ver un amplio resumen bibliográfico Cf. R. MORENO ORTEGA, “Teología narrativa (reseña bibliográfica: 1970-1990)”: *Moralia* 13 (1991) 413-430.

<sup>6</sup> Cf. H. ARENDT, *La Condition de l'homme moderne*, Paris 1988, 231-273.

<sup>7</sup> Cf. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, 1986.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 271.

<sup>9</sup> Tanto Taylor como MacIntyre entienden que *saber quién soy* equivale en gran medida a *saber dónde estoy*. La identidad la definen los compromisos e identificaciones que forman el horizonte dentro del cual puedo determinar en cada caso qué acción es valiosa, buena o digna. Ambos entienden que los compromisos y orientaciones hacia el bien son inherentes y constitutivos de la identidad personal; además ambos señalan que la vida de un ser humano ha de entenderse en términos de una narración: la narración de un avance (o un retroceso) de la persona frente a ese horizonte constitutivo que es el bien. Cf. M. MULHALL – A. SWIFT, *El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas.*, Madrid, 1996.

<sup>10</sup> Cf. CH. TAYLOR, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona 1996.

permite definir lo que es importante para nosotros y lo que no lo es. La identidad y el bien se conectan porque la identidad siempre hace referencia a unos “yos”, y la noción del “yo” conectada con la identidad toma como rasgo esencial de la acción humana una cierta orientación al bien. La identidad incluye, pues, a la dignidad, las cuestiones morales y espirituales, y la referencia a la comunidad definidora. Por tanto, la concepción que de bien tenga una comunidad puede ser compartida por los “yos” insertos en ella, y nuestro sentido del bien y del “yo” están estrechamente entretejidos<sup>11</sup>. La relación sentido del bien-yo se une con la percepción que tenemos de nuestra vida en general y con la dirección que va tomando mientras la dirigimos, esto es, que tan lejos o cerca estamos del bien, cuestión que no es indiferente, ya que los bienes por los cuales se define nuestra orientación espiritual son los mismos por los que mediremos el valor (completo) de nuestras vidas. De esta manera no sólo es importante, respecto a nuestra vida, dónde estamos (sentido del bien), sino también a dónde vamos. Para poder darle un sentido a nuestras vidas es necesario una comprensión narrativa de la misma, y un entendimiento del yo en sus cuestiones constitutivas, esto es, con las inquietudes que rozan la naturaleza del bien por el cual nos orientamos y respecto al cual nos situamos<sup>12</sup>.

Ha sido Paul Ricoeur el que, a mi modo de ver, ha desarrollado una hermenéutica de la identidad personal más profunda, fundamentalmente en *Sí mismo como otro*<sup>13</sup>. En su libro recorre un largo camino en búsqueda de lo que constituye nuestra identidad entre dos “polos”: por un lado, está lo que nos hace ser el “mismo” de siempre, con cambios, pero con semejanzas que permiten reconocernos a lo largo del tiempo. Nuestra “mismidad” se funda, orgánicamente -como es el caso de todos los seres vivos- en el código genético. Y, en un sentido más humano, en el *carácter*. Este modo de ser básico, con sus rasgos iniciales y los que lo van afirmando a lo largo de los años es el que nos permite decir de cada uno “*es el mismo*” desde que nace hasta su vejez. Pero, por otro lado, está la identidad en tanto que “*sí mismo*”, la identidad por la cual se es “*uno mismo*”, es decir, se tiene conciencia refleja acerca de sí mismo y se afirma como tal<sup>14</sup>. Es la identidad que se construye, la histórica, la

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, 42-50.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 58-67.

<sup>13</sup> Cf. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, Paris 1990. (Yo voy a seguir la traducción castellana *Sí mismo como otro*, Siglo XXI. Madrid 1996).

<sup>14</sup> “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, que ya hemos mencionado en varias ocasiones, sin haberlos tematizado nunca verdaderamente. Recuerdo los términos de la confrontación: por un lado, la identidad como *mismidad* (latín: *idem*; inglés: *sameness*; alemán: *Gleichheit*); por otro, la identidad como *ipseidad* (latín: *ipse*; inglés: *selfhood*; alemán: *Selbstheit*). La ipseidad, he afirmado en numerosas ocasiones, no es la mismidad. Y debido a que esta importante distinción es desconocida fracasan las soluciones aportadas al problema de la identidad personal que ignoran la dimensión narrativa. Si esta diferencia es tan esencial, ¿por qué, nos preguntamos, no haberla tratado temáticamente con anterioridad, puesto que su fantasma no ha cesado de preocupar en los anteriores análisis? Por la precisa razón de que no se eleva al rango problemático más que cuando pasan al primer plano sus implicaciones temporales. La confrontación entre nuestras dos versiones de la identidad plantea realmente problemas por primera vez con la cuestión de la *permanencia en el tiempo*” *Ibid.*, 109.

más propia, si se quiere, y que Ricoeur la llama “ipseidad” para distinguirla de la “mismidad”. La “ipseidad” se refiere más bien a la temporalidad en tanto que proyecto, a la promesa, a la voluntad de mantener (nos) nuestra palabra a pesar de los cambios, sea en nuestros afectos o en nuestras creencias. Un individuo sin sentido de identidad (de ipseidad) carece de dirección, de un sentido de la posición o lugar que ocupa y, en definitiva, de la garantía fundamental de una persona valiosa. Sólo una vida aprehendida como totalidad única e irrepetible puede aspirar a ser una vida lograda, realizada, feliz.

La tesis de Ricoeur será que “la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad”<sup>15</sup>; y de esta tesis surge la gran intención de su libro, mostrar que “la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra”<sup>16</sup>. *Sí mismo como otro* designa el sentido de una subjetividad construida no simplemente en el marco de una relación exterior de semejanza con los otros, sino en una inevitable implicación con ellos; se trata de pensar el “sí mismo en cuanto otro”. De allí que todo el trabajo hermenéutico de Ricoeur va a girar alrededor de la doble tensión dialéctica que se produce entre mismidad e ipseidad, por un lado, e ipseidad y alteridad por el otro. Y esta doble tensión solo emerge cuando se narra, cuando se cuenta por uno o puede ser contada por otros<sup>17</sup>. Esta identidad narrativa permite incluir el cambio en la cohesión de una vida. La identidad concebida como lo mismo (*idem*) se sustituye por una identidad concebida como sí-mismo (*ipse*). Esta última identidad es conforme a la estructura temporal dinámica que surge del relato. De aquí que el sujeto de la acción aparece como el lector y el escritor de su propia vida. El agente actúa en el mundo y en el seno de un contexto dado, pero, al mismo tiempo, el sentido de su acción sólo le es accesible a través de la lectura de su historia<sup>18</sup>. Es posible ver aquí el aspecto circular, a la vez pasivo y activo, de esta comprensión: en el mismo acto que me comprendo a mí mismo a través de la narración, me construyo. De ese modo, la mediación narrativa, sin dispersarme en una sucesión incoherente de acontecimientos, permite, a su vez, que sea posible reescribir a lo largo de la vida diferentes tramas de mi existencia. Surge así una *identidad narrativa* que busca proporcionar unidad al conjunto de la vida humana: “No hay acontecimiento -escribe Paul Ricoeur- más que para quien puede narrarlo, hacer memoria de él, crear archivo y relato”<sup>19</sup>. ¿No resultan acaso más comprensibles las vidas humanas cuando se las interpreta en función de historias que la gente cuenta a propósito de las mismas?<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> *Ibid.*, XIII.

<sup>16</sup> *Ibid.*, XIV.

<sup>17</sup> “¿Cómo -se pregunta Ricoeur- un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería sino en forma de relato?”. *Ibid.*, 160.

<sup>18</sup> Cf. P. RICOEUR, “El tiempo contado”: *Revista de Occidente* 76 (1986) 42-64.

<sup>19</sup> P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, Madrid 1987, 353.

<sup>20</sup> P. RICOEUR, “L’identité narrative”: *Esprit* 7-8 (1958) 295-314.

Esto es de una extraordinaria importancia, pues seguimos demasiado anclados en una visión solipsista y cartesiana de la identidad biográfica. El yo de Descartes era un “yo” afirmado por sí mismo y a partir de sí mismo, que es suficiente para fundamentar y para asegurar, él sólo, su identidad. El sujeto accede inmediatamente a sí mismo, sin ninguna mediación, por su propio pensamiento: “Pienso, luego existo”. ¿Pero es esto correcto? Analicemos lo que supone, por ejemplo, mantener esta visión de la identidad en personas afectadas por Alzheimer<sup>21</sup> u otras patologías que conllevan un gran deterioro cognitivo y funcional. La cuestión es si antes de poder decir “yo existo” o “yo pienso”, no se da previamente nuestra identidad en situación de lenguaje y de alteridad, cuando nosotros no estamos en condiciones para decirnos e identificarnos. Jean-Louis Chrétien lo muestra bien cuando afirma que “el elemento definidor de nuestra identidad consiste en que nos expone al otro”<sup>22</sup>. ¿No se atestigua la identidad y no toma conciencia de sí misma en el encuentro y en la palabra del otro, y no en un yo pensante? ¿Es el “yo” verdaderamente esta mónada “sin puerta ni ventanas” de Leibniz? “Para no caer en contradicción consigo misma, como ya decía Kant, la conciencia humana en todos sus deberes tiene que reconocer a alguien distinto de ella misma como juez de sus acciones”<sup>23</sup>.

Paul Ricoeur quiso romper, en *Sí mismo como otro*, con la identidad tomada a partir del *Cogito* (“la subjetividad exaltada”). Para ello tomó la decisión de poner en marcha la teoría narrativa que él mismo había construido anteriormente para comprender las relaciones del relato con la constitución del *tiempo* humano<sup>24</sup>. El hombre sólo puede definirse como un ser que narra, y él mismo no puede ser otra cosa que un ser narrado, un ser “examinado”. El hombre que no ha sido objeto de un relato es un hombre sin identidad. El “yo narrado” es una identidad no precisamente perdida, ni disuelta, sino por el contrario anunciada, relatada, *identificada*. La narración “construye el carácter duradero” de cada uno<sup>25</sup>. Es precisamente esta hipótesis de la narración en la que emerge una identidad que ya no descubre al hombre aislado y escondido en su propia subjetividad (Descartes), ni más ampliamente reducido (en el sentido de una reducción) en la sola objetividad, la de la representación exterior (la de la historia, por ejemplo). El sujeto no es ni un “yo” que se anuncia desde la interioridad únicamente, ni un “él” que uno piensa poder elegir arbitrariamente desde fuera, sino un “sí-mismo”, es decir, un sujeto-afirmado, un sujeto narrado, reflexionado. En este sentido habría que hablar de una *identidad “transitiva”, la que pasa por el prójimo*<sup>26</sup>, a diferencia de una identidad intransitiva, la que uno se da a sí mismo.

---

<sup>21</sup> Cf. J. GARCÍA, *La bioética ante la enfermedad de Alzheimer*, Madrid 2005.

<sup>22</sup> J. L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, Madrid 1997, 71.

<sup>23</sup> J. L. CHRÉTIEN, *o.c.*, 92.

<sup>24</sup> Cf. P. RICOEUR, *o.c.*

<sup>25</sup> P. RICOEUR, “L’identité narrative”: *Esprit* 7-8 (1958) 311.

<sup>26</sup> Esta idea originaria en Ricoeur va a ser desarrollada más tarde por Levinas, pero mostrando que el elemento narrativo cobra toda su fuerza más que en el concepto o en el argumento en el rostro del otro: “El rostro es una presencia viva, una expresión. El rostro habla. Es, por excelencia, la presencia de la exterioridad”. Cf. E. LEVINAS, *Totalidad e Infinito*, Salamanca 1977, 90; *El humanismo del otro hombre*, México 1974; *De otro modo que ser, o más allá de las esencias*, Salamanca 1987; *De Dios que viene a la idea*, Madrid 1995.

Es como si fuera siempre necesario un tercero para poder identificar. En este caso, más exactamente, haría falta un tercero como narrador. Por tanto, aquí estaría propiamente la identidad narrativa, en el cruce de las otras dos, o quizás, aún mejor, en la apertura hacia las otras dos. Y esto significa que habrá que implicarse en una vía nueva de identificación.

Plantear la cuestión de la construcción biográfica, como se da también al escribir un libro, no depende solamente de una pretensión explicativa, sino más aún de una capacidad narrativa, de suerte que es precisamente el uso de *la intriga* lo que da a un acontecimiento carácter auténtico. No se puede conocer la realidad sin poner en práctica una intriga, un “drama”, que permite trabajar y descubrir la realidad, hacer emerger todo lo que está bajo la apariencia de los simples hechos brutos y, por ello, ininteligibles. De este modo, toda biografía, como todo texto, aparece motivada por una intriga encargada de conducir la lectura y de articular el sentido. La habilidad del escritor consiste en suscitar una problemática; y es entonces únicamente cuando el texto será leído y entendido. La composición narrativa dispone y articula un texto dentro de una especie de reconstrucción. Un narrador realiza una puesta en escena (intriga) más que una puesta al día (argumento). Mejor aún, es precisamente la puesta en escena lo que garantiza la puesta al día (desvelamiento). A su vez, cuando el lector interpreta el texto es cuando entra, intrigado -en el sentido más pleno de la palabra-, en el movimiento de desvelamiento al que es invitado<sup>27</sup>.

## 2. La biografía como destilado de memoria y olvido

Para poder narrar *quién* somos, a nosotros y a otros, necesitamos rememorar, actualizar, traer al presente el pasado. Gracias a la memoria y al recuerdo nos identificamos como miembros de una determinada familia o linaje, de un determinado país o religión, de una determinada cultura o modo de entender la vida<sup>28</sup>. La memoria colectiva determina nuestra identidad social, sabemos quiénes somos en el mundo en el que vivimos gracias a ella; esto, probablemente, no resulta difícil aceptarlo. Pero hay otra memoria más importante, aquella que es identificadora de nuestra biografía, aquella que registra los eventos experienciales significativos y los detalles vitales de nuestra existencia. Ricoeur<sup>29</sup> distinguirá dentro de la memoria un componente cognitivo y otro pragmático. El primero de ellos se encuentra vinculado con las cuestiones semánticas de la referencia y de la verdad, y como tal, responde a la pregunta *qué* se recuerda. El segundo, por su parte, se asocia con la habilidad de recordar o hacer memoria, y da cuenta de *cómo* se recuerda. El acercamiento a esta te-

<sup>27</sup> Cf. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Madrid 2001.

<sup>28</sup> Cf. L. TREVOR “La memoria”: en D. SCHWARZSTEIN, (Comp.), *La historia oral*, Buenos Aires 1991, 83-101.

<sup>29</sup> Cf. P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid 2003. La obra está estructurada en tres partes, correspondientes a cada una de las temáticas a las que hace referencia su título. Cada parte, además de referirse a una temática específica, procede conforme a un método propio. Así encontramos una fenomenología de la memoria, una epistemología de las ciencias históricas y una hermenéutica de la conciencia histórica que culmina en una meditación del olvido. Las tres partes remiten a una problemática única que constituye el tema central profundo que se manifiesta en todo el libro: el de la representación del pasado.

mática se funda en la distinción tradicional entre *memorización* y *rememoración*. Esta última es caracterizada como el retorno a la conciencia de un evento que se reconoce como habiendo tomado lugar en él en algún momento. La misma puede tomar la forma de la evocación y el reconocimiento. La memorización, en cambio, hace referencia a las maneras de aprehender distintos saberes. Y aquí nos encontramos con una enorme paradoja. Sabemos más de nuestra identidad social, al estar dentro de una memoria colectiva, que de nuestra identidad biográfica al estar articulada de memoria experiencial y de olvido. Dicho con otras palabras, cada uno somos, en el punto de partida vital, puro olvido, pura narración de otros.

Yo sé quién soy en mi olvido inicial gracias a otros. Yo soy, constitutivamente, alguien narrado, construido identitativamente por otros en el inicio de mi existencia pues lo que de cada uno hay en el mismo origen de nuestra vida no es memoria sino olvido. Nadie recuerda la experiencia del seno materno, ni de su parto, ni de sus primeros meses o años de vida. Nadie puede vivir, y si se vive así se enferma, recordando continuamente experiencias dolorosas, de odio o rencor, de tristeza o angustia. Quién carece de la capacidad para olvidar enloquece. Somos lo que recordamos y también lo que olvidamos. Y nunca lo uno sin lo otro. La identidad biográfica, para construirse, necesita del olvido. El olvido tiene sentido en el contexto biográfico, es más, para que la biografía se logre necesita del olvido. En unas ocasiones se olvidará espontáneamente y en otras deliberadamente, en unas patológicamente y en otras éticamente. Mantener una rememoración actualizada de todo lo doloroso e insufrible que nos ha ocurrido en la vida es un sin-sentido. No nos conduce a ninguna parte, ni aporta ningún significado al presente. Quizá sea esta una de las razones por las que la memorización en la niñez y juventud sea imprescindible para crecer y madurar; y cuando hemos crecido y madurado, aprendido y conocido, necesitamos empezar a olvidar. No sólo eso, parece que el final de la vida, la ancianidad, es un destilado de olvidos en donde permanece sólo lo significativo y lo significante para cada uno. Esto es de una importancia extraordinaria por ejemplo para la toma de decisiones éticas en el final de la vida, pues en la mayoría de las ocasiones, ya no queda capacidad alguna para rememorar lo más significativo del argumento o la propia trama vital. Sólo hay actualización de olvido. Ya no se reconoce a las personas que hemos querido, esposa o esposo, hijos o familiares, amigos y compañeros que estaban en el argumento existencial, en la trama o intriga vital. A primera vista parece que se han vuelto insignificantes, irrelevantes, pues han pasado al lado oscuro, irreconocible e irrecuperable del escenario biográfico, han desaparecido de la memoria. Cuando el escenario biográfico estaba presidido por la memoria, cada uno de ellos ocupaba su puesto, tenía su valor, aportaba elementos de enorme trascendencia en el argumento personal. Es más, en la mayoría de las ocasiones, los mismos personajes del argumento de la ipseidad, del uno mismo, eran conscientes del papel y el puesto que desempeñaban, del valor y la importancia que aportaban a la realización de la trama del otro. Cuando sólo hay olvido en una de las ipseidades, emerge una sensación de profundo vacío, de distancia, de ausencia con el que, en otro momento, era cómplice y compañero de aventura biográfica. El olvido del otro se convierte así en interpelación ética, en urgencia de recuerdo por mi parte.



Podrá seguir siendo cuando ya es puro olvido, si le recuerdo quién ha sido, si le reconstruyo con mi narración su argumento y eso sólo es posible en la medida en que conozco la trama y la intriga de su vida<sup>30</sup>.

### 3. *Esbozo de una fenomenología de la memoria y del olvido*

Lo dicho hasta aquí muestra, a mi modo de ver, la estima que otorgamos a la memoria rememoradora y lo infravalorado que tenemos otra dimensión constitutiva de lo humano como es la del olvido. Necesitamos, con mucha dosis de osadía y de humildad, iniciar la empresa de elaborar una fenomenología del olvido. Podemos rastrear una fenomenología de la memoria<sup>31</sup>, pero con certeza no tenemos una fenomenología del olvido. Asistimos a un auténtico olvido del olvido. La imagen negativa del olvido, no es, por supuesto, ni sorprendente ni especialmente nueva. En nuestra cultura el olvido tiene una “mala” prensa. El olvido permanece bajo una sombra de desconfianza y se ve como un fracaso evitable o como una regresión indeseable. La falta de atención sobre el olvido puede ser documentada en la filosofía desde Platón hasta Umberto Eco, que una vez rechazó, sobre la base de la semiótica, que podría haber algo así como un arte de olvidar, análogo al arte de la memoria<sup>32</sup>. Y, sin embargo, nadie puede negar que el olvido forme parte constitutiva de lo real. Lo contrario sería no sólo una insensatez sino un desprecio a la realidad, una inmoralidad. Pero veamos en algunos autores clásicos como es planteada la cuestión de la memoria.

Para Platón la memoria tiene tal importancia que llega incluso a despreciar otros elementos como la escritura que puedan suplir el olvido, como aparece en la narración del mito de Theuth:

“Sócrates. -En cambio, en lo relativo a la conveniencia o inconveniencia del escribir, queda por decir cómo, según la manera que se haga, puede ser algo que esté bien o mal. ¿No es verdad?

Fedro. -Sí.

Sócrates. ¿Y sabes de qué manera agradarás más a los dioses en esta cuestión de los discursos, tanto al hacerlos como al hablar de ellos?

Fedro. -En absoluto. ¿Y tú?

Sócrates.- Puedo al menos contarte una tradición que viene de los antiguos, pero lo que hay de verdad en ella sólo

<sup>30</sup> Sobre esto recomiendo la lectura el magnífico ensayo de G. BELLO REGUERA, *La construcción ética del otro*, Oviedo 1997.

<sup>31</sup> Cf. K. SOLOCOFF, “¿Fenomenología experimental de la memoria? La memoria autobiográfica entre el contexto y el significado”: *Estudios de psicología* 3 (2001) 319-344.

<sup>32</sup> Cf. U. Eco, “Sobre la dificultad de construir un *Ars Oblivionalis*”: *Revista de Occidente* 100 (1989) 9-28.

ellos lo saben. Con todo, si por nuestras propias fuerzas pudiéramos nosotros descubrirlo, ¿nos íbamos a preocupar ya más de lo que se figuran los hombres?

Fedro. -Ridícula pregunta. Ea, cuenta esa tradición que dices ha llegado a tus oídos.

Sócrates.- Pues bien, oí decir que vivió en Egipto en los alrededores de Naucratis uno de los antiguos dioses del país, aquél a quien le está consagrado el pájaro que llaman Ibis. Su nombre es Theuth y fue el primero en descubrir no sólo el número y el cálculo, sino la geometría y la astronomía, el juego de damas y los dados, y también las letras. Reinaba entonces en todo Egipto Thamus que vivía en esa gran ciudad del alto país a la que llaman los griegos la Tebas egipcia, así como a Thamus le llaman Ammón. Theuth fue a verle y, mostrándole sus artes, le dijo que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Preguntóle entonces Thamus cuáles eran las ventajas que tenía cada una y, según se las iba exponiendo aquél, reprobaba o alababa lo que en la exposición le parecía que estaba mal o bien. Muchas fueron las observaciones que en uno y en otro sentido, según se cuenta, hizo Thamus a Theuth a propósito de cada arte, y sería muy largo el referirlas. Pero una vez que hubo llegado a la escritura, dijo Theuth: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria. Pues se ha inventado como un remedio de la sabiduría y la memoria». Y aquél replicó: «Oh, Theuth, excelso inventor de artes, unos son capaces de dar el ser a los inventos del arte, y otros de discernir en qué medida son ventajosos o perjudiciales para quienes van a hacer uso de ellos. Y ahora tú, como padre que eres de las letras, dijiste por cariño a ellas el efecto contrario al que producen. Pues este invento dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo. Así que, no es un remedio para la memoria, sino para suscitar el recuerdo lo que es tu invento. Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera procuras a tus discípulos. Pues habiendo oído hablar de muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de conocer muchas cosas, a pesar de ser en su mayoría unos perfectos ignorantes; y serán fastidiosos de

tratar, al haberse convertido, en vez de sabios, en hombres con la presunción de serlo».

Fedro. -¡Ah, Sócrates!, se te da con facilidad el componer historias de Egipto o de cualquier otro país que te venga en gana.

Sócrates.- Los sacerdotes del templo de Zeus de Dodona, amigo mío, dijeron que las primeras palabras proféticas habían procedido de una encina. A los hombres de entonces, pues, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, les bastaba en su simplicidad con oír a una encina o a una piedra, con tal de que dijese la verdad. Pero a ti tal vez te importa quién es y de dónde es el que habla. Pues no atiendes únicamente a si las cosas son tal como las dice o de otra manera.

Fedro. -Con razón me reprendiste, y me parece que con respecto a la escritura ocurre lo que dice el Tebano.

Sócrates.- Así pues, tanto el que deja escrito un manual, como el que lo recibe, en la idea de que de las letras derivará algo cierto y permanente, está probablemente lleno de gran ingenuidad y desconoce la profecía de Ammón, al creer que las palabras escritas son capaces de algo más que de hacer recordar a quien conoce el tema sobre el que versa lo escrito.

Fedro. -Muy exacto.

Sócrates.- Pues eso es, Fedro, lo terrible que tiene la escritura y que es en verdad igual a lo que ocurre con la pintura. En efecto, los productos de ésta se yerguen como si estuvieran vivos, pero si se les pregunta algo, se callan con gran solemnidad. Lo mismo les pasa a las palabras escritas. Se creería que hablan como si pensaran, pero si se les pregunta con el afán de informarse sobre algo de lo dicho, expresan tan sólo una cosa que siempre es la misma. Por otra parte, basta con que algo se haya escrito una sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quiénes les debe interesar y a quiénes no. Y cuando es maltratado, o reprobado injustamente, constantemente necesita de la ayuda de su padre, pues por sí solo no es capaz de defenderse ni de socorrerse a sí mismo”<sup>33</sup>.

<sup>33</sup> PLATON, *Fedro*, 274b-275e. Barcelona 1983, 363-366.

Unos siglos más tarde Agustín de Hipona realizara lo que a mi manera de ver creo que es la primera fenomenología de la memoria y del olvido en sus *Confesiones*<sup>34</sup>. Es toda una elaboración narrativa la que realiza en el libro X en clave biográfica y en clave de alteridad, entendida esta alteridad como Dios. Voy a tratar de recuperar algunas de las descripciones que realiza, pero lo que me interesa resaltar es que dedica muchos capítulos, del ocho al veintiséis, al análisis de la memoria y del olvido, y en el veintisiete presenta el argumento de toda la trama y la intriga relatada:

“¡Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé! Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste. Tú estabas conmigo, mas yo no lo estaba contigo. Reteníanme lejos de ti aquellas cosas que, si no estuviesen en ti, no serían». Llamaste y clamaste, y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y fugaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed, me tocaste, y abraséme en tu paz”.<sup>35</sup>

Esto me parece interesante pues no es posible llegar al argumento vital sin rememorar la vida, teniendo bien claro que la trama y la intriga es la que esconde, encierra y soporta el argumento. Por eso S. Agustín se sitúa “ante los campos y anchos senos de la memoria, donde están los tesoros de innumerables imágenes de toda clase de cosas acarreadas por los sentidos. Allí se halla escondido cuanto pensamos, ya aumentando, ya disminuyendo, ya variando de cualquier modo las cosas adquiridas por los sentidos, y todo cuanto se le ha encomendado y se halla allí depositado y no ha sido aún absorbido y sepultado por el olvido”<sup>36</sup>. “Allí me encuentro conmigo mismo y me acuerdo de mí y de lo que hice, y en qué tiempo y en qué lugar, y de qué modo y cómo estaba afectado cuando lo hacía. Allí están todas las cosas que yo recuerdo haber experimentado o creído”<sup>37</sup>.

Primer nivel fenomenológico en el de Hipona: No habría datos en la memoria sin experiencia sensorial, sin experiencia de lo real. Esos datos de experiencia recordados, rememorados, dan lugar al encuentro con uno mismo pero no por el dato sino por la forma en que quedé afectado, tocado por el.

Para S. Agustín “están como en un lugar interior remoto, que no es lugar, todas aquellas nociones aprendidas de las artes liberales, que todavía no se han olvidado. Mas aquí no son ya las imágenes de ellas las que llevo, sino las cosas mismas”<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Cf. AGUSTÍN DE HIPONA, *Las confesiones*. Obras Completas II, Madrid 1998.

<sup>35</sup> *Ibid.*, X, 28.

<sup>36</sup> *Ibid.*, X, 8.

<sup>37</sup> *Ibid.*, X, 8,14.

<sup>38</sup> *Ibid.*, X, 9,16.

“Estas cosas no es otra cosa sino un cómo recoger con el pensamiento las cosas que ya contenía la memoria aquí y allí y confusamente, y cuidar con la atención que estén como puestas a la mano en la memoria, para que, donde antes se ocultaban dispersas y descuidadas, se presenten ya fácilmente a una atención familiar. ¡Y cuántas cosas de este orden no encierra mi memoria que han sido ya descubiertas y, conforme dije, puestas como a la mano, que decimos haber aprendido y conocido! Estas mismas cosas, si las dejo de recordar de tiempo en tiempo, de tal modo vuelven a sumergirse y sepultarse en sus más ocultos penetrales, que es preciso, como si, fuesen nuevas, ex-cogitarlas segunda vez en este lugar -porque no tienen otra estancia- y juntarlas de nuevo para que puedan ser sabidas, esto es, recogerlas como de cierta dispersión”<sup>39</sup>.

En este segundo nivel fenomenológico de la memoria agustiniana hay ya un contenido original, no dependiente de los sentidos, y una función de la memoria en cuanto ordenación de lo formal dependiente de la memoria misma que hay que mantener como tarea permanente que recoja y evite la dispersión de lo que en ella se encierra. Aquí se empieza a desvelar el argumento existencial que ya no está en la trama de los acontecimientos vividos, experimentados, sino elaborados a partir de ellos y con consistencia propia.

Pero es justo aquí donde se incorpora un elemento a rescatar: el olvido.

“Cuando, pues, me acuerdo de la memoria, la misma memoria es la que se me presenta y así por sí misma; mas cuando recuerdo el olvido, preséntanse la memoria y el olvido: la memoria con que me acuerdo y el olvido de que me acuerdo. Pero ¿qué es el olvido sino privación de memoria? Pues ¿cómo está presente en la memoria para acordarme de él, siendo así que estando presente no puedo recordarle? Mas si, es cierto que lo que recordamos lo retenemos en la memoria, y que, si no recordásemos el olvido, de ningún modo podríamos, al oír su nombre, saber lo que por él se significa, síguese que la memoria retiene el olvido. Luego está presente para que no olvidemos la cosa que olvidamos cuando se presenta”<sup>40</sup>.

En el tercer nivel fenomenológico, el olvido es parte de la memoria, aunque en un primer momento afirme que es privación de esta, habría que afirmar más bien

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, X, 11,18.

<sup>40</sup> *Ibid.*, X, 16,25.

que es condición de posibilidad de esta<sup>41</sup>. Esta posibilidad nos adentra en la exploración del olvido como elemento constitutivo del argumento vital, lo cual nos exige detenernos, pues cuando decimos olvido, estamos ante un término polisémico que habría que intentar acotar. Ciertamente en el olvido hay un componente de negatividad: el olvido es una privación como hemos visto y, como tal, una forma de nada. Pero del olvido habría que decir que todos tenemos experiencia aunque nos cueste articularla y enunciarla.

Algunos han reflexionado sobre el olvido desde la perspectiva social e histórica<sup>42</sup>, otros como Machado han hablado del valor poético del olvido<sup>43</sup>. Aquí el que nos interesa es el olvido que se articula en clave biográfica del que podemos distin-

<sup>41</sup> "Pues ¿qué diré, cuando de cierto estoy que yo recuerdo el olvido? ¿Diré acaso que no está en mi memoria lo que recuerdo? ¿O tal vez habré de decir que el olvido está en mi memoria para que no me olvide? Ambas cosas son absurdísimas. ¿Qué decir de lo tercero? Mas ¿con qué fundamento podré decir que mi memoria retiene las imágenes del olvido, no el mismo olvido, cuando lo recuerda? ¿Con qué fundamento, repito, podré decir esto, siendo así que cuando se imprime la imagen de alguna cosa en la memoria es necesario que primeramente esté presente la misma cosa, para que con ella pueda grabarse su imagen? Porque así es como me acuerdo de Cartago y así de todos los demás lugares en que he estado; así del rostro de los hombres que he visto y de las noticias de los demás sentidos; así de la salud o dolor del cuerpo mismo; las cuales cosas, cuando estaban presentes, tomé de ellas sus imágenes la memoria, para que, mirándolas yo presentes, las repasase en mi alma cuando me acordase de dichas cosas estando ausentes. Ahora bien, si el olvido está en la memoria en imagen, no por sí mismo, es evidente que tuvo que estar éste presente para que fuese abstraída su imagen. Mas cuando estaba presente, ¿cómo esculpía en la memoria su imagen, -siendo así que el olvido borra con su presencia- lo ya delineado? Y, sin embargo, de cualquier modo que ello sea aunque este modo sea incomprensible e inefable, yo estoy cierto que recuerdo el olvido mismo con que se sepulta lo que recordamos". *o. c.*, X, 16,25.

<sup>42</sup> Javier Gafo hablaba de "muerte social" Cf. J. GAFO, "La Iglesia católica y la tradición cristiana ante la ancianidad", J. GAFO (Ed.), *Ética y ancianidad*, Madrid 1995, 118.

<sup>43</sup> Sigo aquí la presentación que hace del valor poético del olvido R. DE ZUBIRIA, *La poesía de Antonio Machado*, Madrid 1973, 71-73.

"Entre el vivir y el soñar  
hay una tercera cosa.  
Adivínala.

El poeta quiere que adivinemos cuál es el elemento que media entre la vida y el sueño. ¿La respuesta? En una de las páginas en prosa, en donde Machado exalta el valor poético del olvido, nos ha parecido encontrarla. Porque allí nos dice Machado cómo, gracias al olvido, puede el poeta transformar en sueño, en "nuevas formas lo que, de otra manera, no sería más que simple evocación, puro recuerdo, de la experiencia vital. En otras palabras: que lo vivido hay que olvidarlo, para que, tras de olvidarlo, pueda surgir, desde el fondo de la conciencia, como la mariposa, de la larva, convertido en sueño, en creación apasionada, la cual, como él mismo dice, es la única que, a su vez, triunfa del olvido. "Merced al olvido -he aquí sus palabras- puede el poeta arrancar las raíces de su espíritu, enterradas en el suelo de lo anecdótico y trivial, para amarrarlas, más hondas, en el subsuelo o roca viva del sentimiento, el cual no es ya evocador, sino -en apariencia, al menos- alumbrador de formas nuevas. Porque sólo la creación apasionada triunfa del olvido". Nos parece claro; en virtud del olvido puede, pues, el poeta soñar sus recuerdos. ¿Para qué servirá entonces la memoria? Machado escribe:

De toda la memoria, sólo vale  
el don preclaro de evocar los sueños.

Las dos funciones quedan así claramente delimitadas: la del olvido, por la cual podemos soñar nuestros recuerdos, convertirlos en sueños; la de la memoria por la cual podemos recordar nuestros sueños. Esto último, como ya dijimos, era para Machado una forma segura de llegar al conocimiento de la propia persona. Pero, además, era también una fuente luminosa de paz y de consuelo... una especie de refugio intemporal contra el dolor, de la vida" *o.c.*, 72.

guir algunas formas. No es lo mismo el olvido estructural que atraviesa la biografía, que el patológico, el saludable, el inmoral o el ético. Detengamos brevemente la mirada en ellos.

Hay en el ser humano una especie de olvido estructural: el olvido forma parte de la constitución del hombre como ser finito de existencia contingente. La dimensión olvidadiza del hombre se patentiza en aspectos cognitivos: es imposible retener todos los datos y experiencias acumuladas, en capas sucesivas, a lo largo de la vida personal. Como también es imposible conocer y retener toda la información disponible acerca del mundo y la historia.

Hay otro olvido que podríamos denominar patológico. Aquel que sobreviene por degeneraciones neuronales naturales, determinadas anomalías congénitas, experiencias traumáticas, etc. Este tipo de olvido es "irresponsable". Nunca es buscado ni pretendido. Acontece como hecho bruto.

En la exploración del olvido, hay una tercera modalidad: el olvido saludable. Sin entrar en la consideración de la salud, parece que para vivir equilibradamente necesitamos borrar experiencias dolorosas y sufrientes (piénsese, por ejemplo, en los duelos patológicos), como también aquellas otras insignificantes y banales en las que diluiríamos la vida si nos dedicásemos a ellas.

También hay olvido inmoral: aquel que niega la responsabilidad ante la realidad. Ésta última es ocultada, enmascarada, negada, en definitiva, olvidada. Incluye puntos ciegos de la narración de la respuesta moral e introduce memorias cribadas (*screening memories*), es decir, sesgadas y manipuladas. Este olvido es inmoral porque encubre nuestros deberes morales ante injusticias sangrantes desde una conciencia falsa (olvidada) de la realidad.

Y hay que hablar también de un olvido ético, desde una doble perspectiva. Por una parte, el olvido ético de uno mismo, entendido este como salida de una identidad egocentrista y egolátrica, que se pone en disposición de apertura y acogida de la necesidad del otro. Es el olvido de uno mismo menesteroso por la tarea de poner como centro al prójimo (no entendido este solo como próximo sino como necesitado), de centrarse en la realidad descentrándose del yo. Por otra, un olvido ético radical, que tiene como elemento transversal el perdón. El perdón es el nivel más alto de olvido ético. Vuelve a colocar todo en lo originario, permite volver a empezar con sentido experiencias y relaciones rotas, quebradas, aniquiladas por el recuerdo de una traición, de una deslealtad o de una injusticia que, como diría Metz, clama al cielo<sup>44</sup>. Aquí también entraría el perdón a uno mismo como olvido radical de las propias contradicciones e incoherencias reconciliadas en el marco biográfico. No es casual que el mismo Ricoeur termine su último libro con un apéndice sobre el perdón.

---

<sup>44</sup> Cf. J. B. METZ, *Clamor de la tierra*, Estella 1996.