

## ENSAYO:

Tengo una memoria para el olvido.

El interjuego entre memoria y olvido en la construcción de la identidad personal.

Martín Grassi (UCA, CONICET)<sup>1</sup>

[martingrassi83@gmail.com](mailto:martingrassi83@gmail.com)

### Resumen:

En el presente ensayo reflexiono en torno a la interpenetración entre memoria y olvido en la construcción de la identidad narrativa. Como en el juego de composición entre figura y fondo, la narración de la propia vida implica el interjuego entre el olvido y el recuerdo para la significación de nuestro pasado, en el contexto de nuestra existencia globalmente considerada, en su esencial dimensión proyectiva. Esta narración se da a nivel personal, pero sobre todo en la articulación de nuestra narrativa con los textos provenientes de los otros, unos otros cercanos y unos otros lejanos. Así, la identidad narrativa se entreteje con las narrativas sobre mi propia vida, pero también sobre la narración de la comunidad a la que pertenezco y, fundamentalmente, en una narratividad “religiosa” que alcanza un pasado inmemorial y un futuro inesperado, que descansan en su inaccesibilidad. La identidad personal, entonces, gana consistencia y densidad a partir de su pertenencia a una historia que la trasciende por todos lados y a la que se apunta tan solo simbólicamente, asumiendo el necesario y primordial olvido.

Palabras clave: MEMORIA, OLVIDO, ESCRITURA, IDENTIDAD, RELIGIÓN, SÍMBOLO.

---

<sup>1</sup> Profesor y Licenciado en Filosofía (UCA), Doctor en Filosofía (UBA). Becario Post-doctoral (ANCSA-CONICET). Profesor asistente de “Introducción a la Filosofía y Antropología Filosófica” y “Filosofía de la Religión” (UCA). Profesor Asistente de “Historia de la Filosofía Contemporánea” (USAL-Área San Miguel). Autor de *Ignorare Aude! La existencia ensayada* (Buenos Aires: IAA, 2012) y *(Im)posibilidad y (sin)razón* (Buenos Aires: Letra Viva, 2014).

## Abstract:

In this essay, I intend to examine how the building of personal identity entail an interpenetration between memory and oblivion. Likewise the dialectics between figure and background, the narratives concerning our own life implies both memory and oblivion to signify our past, in the context of our existence as a totality, in its essential projective dimension. This narrative is not just a personal product, but is also constructed by the narratives coming from others. Thus, narrative identity is interweaned by personal narratives, but also by the narratives of the community to which I belong, and, fundamentally, by a “religious” narrative that bears witness of an immemorial past and of an unexpected future. Personal identity, therefore, gains consistency and density in its belonging to a history that transcend it from everywhere, and which one can only aim at symbolically, in assuming a necessary and primordial oblivion.

Key words: MEMORY, OBLIVION, WRITING, IDENTITY, RELIGION, SYMBOL.

“Tengo una memoria para el olvido”: tal fue mi disculpa ante un amigo cuando confesé una imperdonable falta de recuerdo. Y es que, en mi caso, dicha frase es absolutamente verdadera: tengo una memoria terriblemente defectuosa, una memoria que dista mucho de poder recibir dicho nombre con propiedad. Así como cuando decimos que un jugador de fútbol, o un cocinero, o lo que sea, es digno del olvido, “es para el olvido”, como si el olvido fuera su único y justo destino, mi pobre memoria merece también el olvido. Pero, como buen filósofo, bastó para articular dicha frase para que todo un mundo de significaciones despertara y se deslizara hacia las recónditas maquinarias del pensamiento. ¿Qué significa que uno tiene *una memoria para el olvido*, más allá de la risueña anécdota que narra el origen de esta construcción? ¿De qué manera determina el “para” a la memoria, y al olvido? ¿De qué modo podría definir la finalidad de la memoria lo que parece ser su absoluto contrario, el

olvido? ¿Acaso podríamos considerar al olvido como parte de la sustancia de la memoria?

La primera consideración que debiéramos hacer es que la memoria es una facultad cognitiva del ser humano (más allá de que sea compartida por muchos otros animales), y como facultad cognoscitiva, apunta al conocimiento y reconocimiento de lo que experimentamos. Es interesante notar que la memoria se asocia con el reconocimiento de los sucesos pasados, como si se tratase de una facultad que recoge o recupera lo que uno ha experimentado en un tiempo ya acontecido. En este sentido, la memoria trae al presente lo que es pasado: es decir, *re-presenta*, torna presente lo ausente. Por esta razón, la memoria precisa de la imaginación como la facultad de construir imágenes y síntesis de fenómenos percibidos sensitivamente, que luego serán traídos a la presencia por la memoria, con la diferencia de que la memoria, a diferencia de la imaginación, trae la imagen al presente *como siendo pasado*, en su condición de pasado. Ciertamente, la memoria no podría jamás *re-vivirlo* vivido en el sentido estético, es decir, en el sentido de “sentir” el objeto de los sentidos. De allí que, desde antiguo, la memoria y la imaginación sean clasificadas como “sentidos internos”, es decir, sentidos que no tienen por objeto al fenómeno como tal, sino tan sólo al fenómeno tal como ha sido ya experimentado subjetivamente. En otras palabras, la memoria no se dirige al mundo, sino a la propia *experiencia* del mundo. Sin embargo, la experiencia no es de ninguna manera un comienzo y un recomienzo continuo desde un punto cero, o desde una hoja en blanco, sino que la experiencia presente solo es significativa por nuestra experiencia pasada (aún de una experiencia que es supra-personalmente pasada, como cuando se habla de una memoria colectiva, o de la adquisición de comportamientos por parte de una especie a lo largo de su evolución). La memoria no es tan solo un depósito de recuerdos al que podemos consultar cuando queramos, sino que es una facultad activa que está ya trabajando en nuestra experiencia presente: cuando veo una cosa, la veo ya como siendo determinada cosa, como representando la *clase* de una determinada clase de objetos. Cuando hay algo que escapa a esta operación del *como si*, de experimentar algo como siendo algo determinado, simplemente

no puedo experimentarlo, no aparece como siendo *algo*; aún más, no llega al estatuto de *algo* hasta que es reconocido de alguna manera como perteneciendo a alguna clase de los objetos ya conocidos; para reconocerlo como algo, debe insertarse en el flujo de la experiencia, en la historia misma de mis experiencias pasadas y futuras. En palabras de Husserl, un fenómeno se constituye entre las retenciones y las protensiones que su aparecer despliega. Un algo nuevo que experimento, por ello, debe, de alguna manera, inscribirse en esta historia, se constituye como fenómeno tan solo cuando he podido asociarlo, de alguna manera, por mínima que sea, a experiencias pasadas, y a anticipaciones posibles, es decir, en tanto se inscribe dentro de los horizontes internos y externos de su aparición. Algo absolutamente nuevo, absolutamente novedoso, absolutamente distinto y diferente, es simplemente imperceptible e incognoscible. La memoria es, por ello, una facultad absolutamente fundamental para el conocimiento. Sería interesante pensar de qué modo el olvido, o desactivación de la memoria, si se quiere, podría jugar algún rol significativo en el acto de conocimiento, en la experiencia actual y presente de nuestros objetos de percepción. Pero prefiero dejar estas consideraciones para otro momento. Me interesa especialmente pensar en las implicancias existenciales de la memoria y el olvido.

La memoria, en efecto, no solo es central para la consideración de nuestros modos de conocimiento y de experiencia. La memoria es absolutamente central en lo que concierne a nuestro estatuto mismo de personas, es decir, en lo que respecta a nuestra *identidad*, y aún en lo que respecta a la identidad colectiva o comunitaria (cuya narración llamamos, propiamente, *historia*). Primeramente, debemos decir que la identidad personal (dejemos por un momento la cuestión de la identidad comunitaria, a la que volveremos luego), implica necesariamente la consideración de nuestra temporalidad, es decir, la consideración de nuestra duración, de nuestra constitución como sujetos en el devenir del tiempo. La identidad personal no puede expresarse en los términos lógicos de ser lo que se es, como cuando hablamos de la identidad de una cosa. Una cosa es, y ya. Si el devenir la transformara de alguna manera, simplemente dejaría de ser tal cosa. Un

marcador es marcador hasta que la tinta se acabe: en el mientras tanto, el marcador es solo marcador. Pero la identidad personal no puede definirse de ninguna manera en estos términos. El devenir y el cambio son absolutamente inseparables de la identidad personal (dejo aquí a un lado las posibles significados de una existencia personal que sea inmutable, por ejemplo, en el caso de Dios). La identidad personal no puede definirse de una vez y para siempre, sino que se encuentra constantemente en un proceso de definición, y es dicho proceso esencialmente temporal el que constituye, en efecto, la propia identidad. La memoria, como *re-presentancia* de lo pasado es, por esta razón, absolutamente nodal para comprender la identidad personal, puesto que es gracias a la memoria que podemos reconstruir lo que hemos experimentado como siendo significativo para la propia existencia, como perteneciendo a lo que somos. Sin la memoria, la identidad personal acabaría en una pura dispersión o fragmentación a causa del devenir temporal. *La memoria es, entonces, la capacidad de significar la diversidad de vivencias como siendo propias, o como perteneciendo a la órbita de sentido de nuestra vida.* La memoria implica ya un cierto juicio gracias al cual nos adjudicamos ciertos hechos como pertenecientes al ámbito de nuestra experiencia (sin todavía llegar a un juicio de imputación que implicara una cierta referencia a la responsabilidad o a la agencia).

Sin embargo, si la memoria comporta un aspecto de juicio, o al menos de discernimiento y significación (pues la idea de “juicio”, como operación lógico-sintáctica puede no aplicarse debidamente al caso de los niños o de los demás animales), entonces no podemos entender a la memoria como si fuera una especie de fichero al cual acudimos para consultar nuestro pasado. Por el contrario, la memoria es un acto ejercido en un presente, desde el contexto de una experiencia presente, a partir de la cual *leemos* nuestro pasado. Lo interesante aquí es ver cómo una noción de tiempo que los griegos llamaban *chrónos* debe ser sustituida por una versión más cercana del tiempo como *kairós*, o tiempo oportuno. El tiempo no es una mera sucesión de un pasado que se torna presente, y un futuro que espera por actualizarse, una sucesión, en última instancia numérica, de momentos (solo discernibles en cuanto que

hay cambio y devenir en el mundo, pues si dos momentos fueran idénticos serían entonces indiscernibles). Lejos de ser una mera sucesión, el tiempo de la propia vida se conforma gracias a una lectura o interpretación del devenir que se lleva a cabo a partir de nuestras aspiraciones o motivaciones. El tiempo personal no es una realidad monolítica que pueda recorrerse (eso no sería más que entender al tiempo como espacialidad), sino *una reconstrucción constante del significado de mis vivencias a partir de una interpretación global del sentido de mi existencia*. Por ello, la lectura de mi pasado que mi memoria lleva a cabo no puede distinguirse de las motivaciones o anticipaciones que convierten el futuro en mi proyecto. En otras palabras, mi lectura -cualquiera sea- siempre es *interesada*, es decir, motivada por alguna promesa de satisfacción, del orden que sea. Así, mi modo de leer el pasado de mi infancia es completamente distinto si me encuentro en un contexto de paz familiar o de conflicto con mis padres: mi lectura va a subrayar, en un caso, ciertos elementos del pasado que, en el otro caso, pasan desapercibidos, y viceversa. Pero mi lectura del pasado va a cambiar, a su vez, según las expectativas que tenga en torno a mi relación con mis padres: si me interesa reconstruir la relación, entonces el pasado va a ser muy distinto al que obtendría de no esperar más que conflicto. Tanto el presente como el futuro significan al pasado, así como el pasado y el presente significan el futuro: el tiempo personal es una totalidad en devenir, y los éxtasis temporales (pasado, presente, futuro) no pueden considerarse como unidades aisladas, sino como un *tejido de vivencias* siempre en devenir (y utilizo aquí intencionadamente la palabra “tejido”, que luego será retomada desde la idea de *texto*).<sup>2</sup>

Dado que recordar no es sino leer el pasado en el marco de una vida hecha proyecto, así como toda lectura implica una cierta selección, una cierta atención que se presta a ciertos elementos, y se sustrae a otros, así también la memoria es ya interpretación. Por ello, cuando recuerdo, olvido. Acudir a la memoria supone dejar en el olvido ciertas cosas para poder resaltar otras, como si el olvido fuera también un modo del recuerdo, un modo activo de

<sup>2</sup> Para un mayor desarrollo de estas cuestiones, cf.: Grassi, Martín (2012). “Ser llamado a ser. Ensayo filosófico sobre la vocación del hombre”, en: *Ignorare Aude! La existencia ensayada*. Buenos Aires: Instituto Acton Argentina: pp. 105-144.

suspender la representación de lo que no me interesa. Movidio por el interés presente y por las expectativas del futuro, mi interpretación del pasado supone una cierta selección (aunque debemos guardarnos de confundir la selección con una voluntad selectiva, pues bien puede pensarse en una selección inconsciente), y dicha selección es posible sobre el fondo de las vivencias que permanecen como *fondo*, es decir, que son el fondo necesario para que los recuerdos interesantes se presenten al frente, como *figuras*. Así, bien podríamos decir que la actividad de la memoria no es solo la activa representación de lo *vivido-en-pasado* al presente, sino también la activa suspensión de los recuerdos que podrían también ser evocados y traídos al presente. Y esta actividad del olvido es tan necesario como la actividad del recuerdo: así como no puede haber una percepción de una figura sin un fondo, tampoco podríamos hablar de una rememoración sin olvido. En este sentido, podemos traer a nuestro análisis el cuento de Jorge Luis Borges: "Funes, el memorioso". Una primera interpretación de este cuento, la más obvia, sería que Funes tiene una memoria tan poderosa, que puede recordar y rememorar absolutamente todo, hasta el punto mismo en que la diferencia entre representación y vivencia casi se desvanece. Una memoria poderosa es, en este sentido, una memoria que no conoce olvido. Pero el tono general del cuento dista mucho de ser una exaltación de este tipo de memoria, como si fuera una oda a este poder. Muy por el contrario, lejos de causarnos envidia, la vida de Funes difícilmente nos resulta digna de ser vivida. ¿Acaso no hay un nexo semántico entre el nombre del personaje (Funes) y su epíteto ("el memorioso") que señala ya un destino trágico? Una memoria sin olvido es la muerte en vida, es la conversión a la representación de la vida como tal, una especie de apoteosis de la idea de Macbeth, para quien la vida no es más que un cuento contado por un idiota. Una memoria absolutamente fiel, absolutamente capaz de la pura representación no haría de la vida sino una pura representación sin sustancia, un sueño sin realidad, una puesta en escena que no guarda nada detrás, de la que no hay ya ningún resto. "El memorioso" es *funesto*, está más cerca de la muerte que de la vida. Funes está ya muerto en vida, porque no hay diferencia ya entre la representación y la

vivencia, y no habría modo de diferenciarla. ¿Cómo, si la memoria es absolutamente fiel, hasta el punto de que el recuerdo de mi mano quemada por el fuego arde tanto como ardía en ese momento, podría discernir que se trata tan solo de un recuerdo? Como en el argumento cartesiano de la indiscernibilidad del sueño en el interior de mi soñar, así también una memoria absoluta suspendería toda posibilidad de judicación de lo que es real y de lo que no lo es, una pura yuxtaposición entre lo virtual y lo real. Pero, todavía, deberíamos decir que el no poder olvidar absolutamente nada nos condena a un “eterno retorno de lo mismo”, a la condena a un pasado que no puedo de ninguna manera alterar, y, por tanto, esta imposibilidad de reinterpretar mi propio pasado supondría una suspensión lisa y llana de mi futuro como tal: el futuro posible supone, como lo por-venir, que mi pasado guarda posibilidades de significar distintamente, sin las cuales el futuro sería unívoco (como en un nivel causal el consecuente sigue al antecedente necesariamente).<sup>3</sup> El olvido es, por ello, la condición de posibilidad de un nuevo comienzo, de un futuro no determinado por un pasado monolítico, en una palabra, de un *proyecto*. La importancia del olvido, como una activa rememoración, como una selección interesada de las vivencias pasadas en pos de un futuro posible, será imprescindible a la hora de examinar, por ejemplo, el acto de perdonar (y de ser perdonado).<sup>4</sup> En síntesis, la memoria *debe* olvidar; una memoria *funesta* es aquella que no conoce olvido.

El papel central del olvido para la construcción de un sentido para la propia vida puede rastrearse, ciertamente, en el psicoanálisis. En la teoría de Sigmund Freud, la memoria no solo tiene el poder de recordar lo pasado para hacerlo presente, sino también -y ante todo- de reprimir aquellas vivencias que nos generan dolor y no nos dejan continuar viviendo. Los recuerdos traumáticos son activamente mantenidos en el olvido por el bien de la psiquis, y esta represión es posible en tanto que la memoria reinterpreta el hecho traumático de tal manera que logra convertir su sentido y disfrazarlo de

<sup>3</sup> Cf. Grassi, Martín (2017). “La funesta intermediación: ensayo sobre ‘Funes, el memorioso’, de J. L. Borges” (en prensa).

<sup>4</sup> Cf. Grassi, Martín. “Forgiveness as a different and differing memory” (inédito); Grassi, Martín (2012) “Perdón y acontecimiento”, en: *Ignorare Aude! La existencia ensayada*. Buenos Aires: IAA, pp. 205-235.

diversas maneras. Claro que esta represión no implica la supresión pura y simple del hecho traumático, y por ello es que dicha represión se expresa de otros modos en las fobias, las obsesiones, las neurosis, etc. En otras palabras, el costo del olvido activo es, en este caso, la producción de una patología. Lo interesante, sin embargo, es que esta patología es aún una solución más *económica* para la psiquis que la de recordar dicho suceso traumático. De aquí que el psico-análisis apunte a volver sobre dicho hecho traumático para poder volver a asimilarlo, de alguna manera, y para *re-inscribirlo* en la historia de nuestra vida sin el dolor que parece conllevar necesariamente, pero por sobre todo para re-habilitar al paciente en su proyecto de vida. Nuevamente, se trata de la narración de la propia vida, de la lectura de mi vida que interesa en el presente y abre posibilidades de futuro en tanto que interpreta el pasado *convenientemente*. Sin embargo, es preciso resaltar que esta re-inscripción del pasado reprimido en el presente no puede llevarse a cabo simplemente en la rememoración simple y cruda del hecho traumático: es preciso volver a olvidar lo reprimido, aunque no de una manera represiva. De alguna manera, se trataría de hacer disponible para la memoria el hecho traumático evitando, al mismo tiempo, que el hecho traumático pase a un primer plano que opaque la totalidad de mis vivencias. El olvido, como memoria activa, sigue siendo fundamental para nuestra salud y equilibrio psíquico-vital.

La identidad personal, entonces, precisa de la memoria, tanto en su sentido activo de recordar como en el sentido activo de olvidar. (Recordemos que hablar de actividad aquí no implica hablar de consciencia o de voluntad). Y precisa de la memoria no en un sentido de archivo, sino en un sentido hermenéutico, es decir, como construcción de una *trama*. Y sería interesante notar aquí una cierta circulación semántica entre tramar, tejer y escribir: la vida *se escribe*. Que la vida se escribe no significa, ciertamente, que solo los alfabetizados y los literatos viven: la escritura no se reduce a su significación *literal*, sino que significa más ampliamente la posibilidad de un trazo, es decir, la posibilidad de generar una marca simbólica a la que podamos volver una y otra vez en pos de la significación (es interesante notar aquí que Freud mismo habla de *huellas mnémicas*, es decir, de los recuerdos como ciertas marcas o

escrituras en nuestra psiquis). Así, la historia no se distingue de una trama, de una escritura de la vida, una escritura que es condición de posibilidad de una identidad, pues se trata de fijar la memoria a través de la escritura, garantizar su persistencia, *a pesar* del paso del tiempo. La escritura sería, entonces, un *phármakon*, un remedio, de la memoria, en tanto que le ofrece la posibilidad de su permanencia, ante la indefectible pérdida de memoria que acompaña a todo hombre, y que, por tanto, acompaña a la oralidad como tal (“las palabras se las lleva el viento”).<sup>5</sup> Sin embargo, un *phármakon* es un elemento ambiguo y ambivalente, puesto que su principio sanador coincide con su principio *tanático*: así como podemos apreciar en el símbolo de la farmacéutica, en la que podemos apreciar cómo una serpiente deposita un poco de su veneno en una copa, el remedio puede dar vida solo en tanto que *pro-vocala* muerte. Claro que la pro-voca tan sólo, y no la causa: es decir, la llama, la hace aparecer, aunque no definitivamente para que el organismo pueda responder a tiempo y fortalecerse. En última instancia, el secreto de la farmacéutica se encuentra en la noción de *dosis*, es decir, en depositar el suficiente veneno para vigorizar al cuerpo y evitar la cantidad que lo enfermaría de muerte. La escritura es un *phármakon*, y como tal puede, a la vez, salvar a la memoria y enfermarla sin retorno: una confianza excesiva en la escritura como aquella que guarda la memoria fielmente puede provocar el peor de los olvidos, en tanto que el hombre podría simplemente archivar los documentos de su historia como siendo definitivos, tornándolos indisponibles para la significación presente. En otras palabras, la escritura bien podría herir de muerte a la tradición, en tanto significaciones cargadas de un pasado, significativas en el presente gracias a su expectativa de futuro. En palabras de Derrida, la *iteración* que posibilita la escritura no debe ser una mera repetición, ni una posibilidad de un simple retorno a lo mismo, sino que habilita una cierta *diferencia*. Como “memoria viva” -y no como “letra muerta”-, la historia se escribe para mantener su significancia, y mantener su significancia implica poder ser revisitada como significando de modo diferente en el horizonte global de la propia existencia. Este doble juego de iteración y diferencia debe ser mantenido si queremos

<sup>5</sup> Para un análisis de la escritura como *phármakon*, ver: Derrida, Jacques (1972). “La pharmacie de Platón”, en: *La dissémination*. Paris: Seuil.

resguardar la identidad personal tanto de una pura dispersión (una diferencia sin iterabilidad) como de una pura homogeneidad (una iteración in-diferente). Podríamos decir, como metaforiza la poeta Justina Pertini, que “la escritura es inmune al tiempo”, no porque lo desconozca, sino, al contrario, porque asimila el paso del tiempo en lo que tiene de corrosivo, en su carácter de diseminación, de fragmentación y muerte, para la salvación misma de la personalidad en tránsito: la escritura se resiste a la pérdida, solo en tanto que toma la pérdida para sí (inmunizar implica, necesariamente, enfermar para vivir, cobijar el elemento mismo que da la muerte, al tiempo que da también la vida).

La trama de la propia vida, que es condición de posibilidad de cualquier identidad personal, precisa tanto de la memoria como del olvido. Toda trama, como texto, como un tejido que se hilvana cada vez, implica la selección de los eventos que consideramos significativos gracias a la suspensión de la actualidad significativa de los otros acontecimientos, tenidos como secundarios o aún insignificantes, o todavía significativos solo en tanto que *contextualizan* a los eventos narrados. Y creo que no sería en vano articular esta tarea primordial del olvido con este concepto de con-textualización: el olvido desactiva la escritura de algunos eventos sin por ello eliminarlos completamente. Los eventos que acompañan desde el fondo a los sucesos principales de una narración (lo que Paul Ricoeur llama “*mise en intrigue*”) son olvidados como tales, pero se conservan en su *disponibilidad*, en cuanto que pueden reconstruir la situación global en la que un suceso acontece. A diferencia de una *memoria indisponible*, que podría ser el caso de un olvido represivo (aunque aquí la pura indisponibilidad se identificaría con la pura performatividad, en tanto que el olvido represivo genera un estado patológico, justamente por mantenerse indisponible), una memoria que recuerda y olvida mantiene disponible el material mismo de nuestras narraciones, de manera que podamos volver a representarnos nuestro pasado una y otra vez, según las motivaciones interesadas de nuestro proyecto global de vida.

Sin embargo, la escritura no solo sirve a la memoria en su sentido personal activo de recordar y olvidar. Gran parte de nuestras vivencias son, *efectivamente*, olvidadas y absolutamente indisponibles, como es el caso claro

de nuestro nacimiento y de nuestra primera infancia, pero también de nuestros sueños (que son también vivencias, sin duda), y aún de gran parte de nuestras vivencias que simplemente parecen perderse en las oscuridades de la experiencia. El “tiempo recobrado” no puede, en este sentido, ser obra solo de la persona singular, en una reflexión solipsista consigo mismo, sino que precisa de *la memoria de los otros*. Mi infancia como tal no puede ser revivida sino gracias a la narración que otros hacen de ella (de mis padres, hermanos, etc.: de mis contemporáneos y coetáneos, en una palabra). Lo interesante aquí es notar que esta memoria de los otros no solo afecta la narración que tengo sobre mi pasado en lo que concierne al material indisponible de mi pasado, sino que actúa también en la reconstrucción de mis vivencias disponibles, hasta el punto en que se torna completamente indiscernible lo que es propio y lo que es ajeno en dicha reconstrucción. La persona no puede ser jamás un puro individuo aislado, sino que es esencialmente comunitario y relacional: *la dimensión inter-personal de la existencia no puede, por ello, desligarse de la dimensión inter-textual de la memoria*. Ciertamente, lo que concierne al olvido y a la rememoración se complica sin resolución posible con el reconocimiento de esta intertextualidad: lo cual equivale a decir también que el reconocimiento de la alteridad como constitutivo de lo propio complica infinitamente la cuestión de la identidad personal. Pero es preciso subrayar que la complicación no es una mera pérdida de la simplicidad que supondría nuestra identidad, sino, al contrario, que solo esta complicación *realiza* como tal la personalidad.

Pero hay, todavía, una consideración ulterior, un texto de la propia vida que nos pertenece como no perteneciéndonos: como la propia lengua, que no es propia sino *apropiada*, el texto bio-gráfico es solo posible en tanto que se entre-laza, o entre-teje, con el tejido más fundamental de una historia comunitaria. En efecto, la misma palabra *historia* solo puede referirse propiamente a esta dimensión comunitaria, pues solo una comunidad tiene historia, y hablamos de nuestra propia historia de un modo análogo, como si se tratara de una transferencia a la esfera de lo singular de algo que solo es real en la esfera de lo público. Propiamente hablando, debemos afirmar que *no hay historia de lo singular*, sino tan solo historia pública, de una manera similar al

modo en que Ludwig Wittgenstein rechaza un “lenguaje privado”.<sup>6</sup> Todas las palabras, todas las escrituras, todas las significaciones gracias a las cuales otorgamos una identidad a la sucesión temporal de nuestras vivencias, son significaciones públicas, que no nos pertenecen como tal, sino que nos *apropiamos*. Como el lenguaje mismo (y debido a la dimensión necesariamente lingüística de nuestra memoria y de nuestra identidad como personas), el texto de la historia comunitaria es el fondo último, el horizonte último de nuestra propia historia y de nuestra propia identidad (aunque, claro está, la historia comunitaria puede extenderse infinitamente hasta alcanzar potencialmente la comunidad universal de los hombres, es decir, de toda comunidad geo-política habida y por venir).<sup>7</sup>

¿Y acaso en esta apertura infinita del horizonte de la historia a la humanidad como tal, en su presente, en su pasado y en su futuro, no supone una especie de *olvido primordial*? Si el olvido es la memoria activa de construir el fondo sobre el cual los recuerdos serán significativos, entonces la trama que hermana a los hombres como pertenecientes, *de iure* y *de facto*, a una historia común, debiera construirse sobre un fondo primordial y originario, un fondo absolutamente inaccesible *como tal*, aunque no por ello completamente irreconocible. Aquí, la trama de nuestras vidas y la trama de nuestra comunidad salen a la escena gracias a ese teatro primario de una memoria colectiva, que ya no responde a una particular comunidad, sino a la humanidad en su extensión universal. Quizá sea necesario aquí acudir a la teoría psicoanalítica de Carl Gustav Jung, para quien existen *arquetipos* (podríamos decir *arqui-escrituras*, puesto que entre *tipos* y *escritura* hay una conexión semántica necesaria) que estructuran, en última instancia, el sentido de la vida, la trama de la propia vida, así como también la trama de las historias colectivas. Estos arquetipos se encuentran en un Inconsciente que ya ha dejado de ser individual para ser colectivo, y cuyo olvido no es resultado de la represión, sino una

---

<sup>6</sup> Cf. Wittgenstein, L. (1988) *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica, párrafos 243-315. Para una presentación del tema, puede consultarse: Muñoz Sánchez, M. T. (2009), “La crítica wittgensteiniana al lenguaje privado”, en: *En-claves del pensamiento*, vol. 3, n. 5: 71-82.

<sup>7</sup> Aquí sería interesante meditar en torno a la historia religiosa como una historia con pretensión de universalidad, es decir, con un alcance completamente holístico y totalizador de la historia como historia *de la humanidad*.

condición necesaria de su estructura simbólica, que aparece y se fenomenaliza sin iniciativa alguna, sino que aparecen en la fuerza de su poder configurador de la existencia. La teoría arquetípica es solo la aproximación psicológica de la centralidad de las religiones, las cuales remiten en su estructura mítica a un pasado inmemorial, que no puede ser recordado propiamente hablando y que, sin embargo, es absolutamente performativo, en tanto que dicho pasado inaccesible es el motor secreto de nuestro presente y de nuestro futuro (aquí habría que hacer, empero, una distinción entre las religiones cósmicas y las religiones escatológicas, en la que el futuro inesperado es el que determina propiamente hablando el contenido del pasado inmemorial). En todo caso, la memoria religiosa debe, paradójicamente, olvidar para ser efectiva, debe resguardar el pasado mítico como inaccesible, solo representable a través de las narraciones míticas, símbolos que recuerdan en tanto que olvidan, y que olvidan en su rememoración. La obligación del olvido de la memoria religiosa no es un precepto motivado (al menos necesariamente) por la represión de un hecho traumático ni por una voluntad de manipulación de la comunidad creyente, sino que corresponde al *mandato de irrepresentabilidad de las condiciones de representación*: en otras palabras, la condición de posibilidad de un recordar es un olvido activo gracias al cual se articula la trama de nuestra vida. Si no hubiera un olvido activo del fondo último sobre el que resalta cualquier rememoración, entonces no habría posibilidad de tramar una historia con un sentido. De alguna manera, todo sentido de nuestra vida, todo sentido de la historia de una comunidad, debe remitir a lo irremisible, a aquél fondo último que no puede ser representado ni recolectado, sino que solo puede ser apuntado en un lenguaje simbólico, que manifiesta ocultando y oculta manifestando, y que mantiene como resto insuperable su potencia significante. De algún modo, toda historia, sea personal, sea colectiva, se sostiene sobre un fondo mítico o místico. Otro tanto debería decirse respecto a las expectativas de futuro, y al lugar de lo escatológico o de lo futuro imprevisible que sostiene la memoria y articula el sentido de la existencia en una expectativa infinita e inaccesible. Podríamos decir que la esperanza es, en este sentido, el alma de la memoria, puesto que es la expectativa de un futuro la que despliega el

trabajo de rememoración, puesto que es una anticipación sin previsión alguna, una pura diferencia que no conoce, en rigor, ninguna iterabilidad.

Tengo una memoria para el olvido. La identidad personal y colectiva descansa sobre esta capacidad del olvido que no es más que la actividad de una memoria que articula un sentido gracias a un juego de composición de fondo y figura sobre un lienzo que trasciende al infinito nuestras vivencias, en una trascendencia que apunta tanto hacia el atrás de nuestra memoria, como el delante de nuestro proyecto. El sentido de la existencia descansa, por ello, en esta capacidad de olvidar, sin la cual solo podríamos esperar una vida funesta, una muerte en vida... una vida condenada fatídicamente a *lo mismo*.