

La comunicación: memoria y olvido

Herman Parret
Universidad de Lovaina

Cómo citar: Parret, H. (2025). La comunicación: memoria y olvido. *Vitral. Revista de Teoría y Creación de Arte*.

(Recibido: 4 de noviembre de 2024; Aceptado para su publicación: 30 de enero de 2025)

Resumen

Se presenta este estudio como un análisis de la capacidad de atracción del tiempo y el espacio en el marco de los procesos cotidianos del olvido, los esquemas de la memoria, el recuerdo y la operación de los imaginarios en la creación individual como mecanismo de vida diaria. Se vincula además su operación dentro de diversos sistemas de comunicación como un instrumento para la transmisión efectiva de matices particulares inscritos en los actos de habla, escritura, gestualidad y memoria organizados y conformados por el pensamiento del recuerdo.

Palabras Clave

Memoria, Olvido, Imaginario, Símbolo, Psicología del arte

Abstract

This study is presented as an analysis of the attraction capacity of time and space, in the frame of the everyday process of oblivion, the outline of memory, the memory and the operation of the imaginaries in the individual creation as a mechanism of daily life. Linked as well, is its operation within various communication systems as a tool for the effective transmission of particular nuances in the acts of speaking, writing, gesturing and memory organized and formed by the thought of memory.

Keywords

Memory, Oblivion, Imaginarium, Symbol, Psychology of art.

El espacio es el olvido del tiempo

Contemplo el espectáculo de las cosas a mi alrededor, sentado en mi escritorio, mi computadora, mis souvenirs de antigüedades, mi biblioteca, unas cuantas fotografías, un paisaje urbano, los árboles de hojas amarillentas en un parque a través de mi ventana y el sol radiante. Esta contemplación es un descenso hacia la duración. Desde el sol y sus billones de años, desde los árboles que atraviesan las eras, desde la calle del siglo XIX, desde mis fotografías y los libros coleccionados los últimos cuatro decenios, desde mi computadora de hace un año, una escala de tiempo se hunde en mis hombros y corre, como una cascada, hacia mí. Hay una estabilidad especial en este espectáculo cotidiano que me rodea, pero también una profundidad temporal densa y apabullante.

La duración condiciona el decoro teatral a mi alrededor, la geografía desplegándose en este espacio estable, pero uno no lo nota. Uno no se da cuenta que el sol, los árboles, la calle, los libros, mi computadora, son capas temporales, una historia entera que pasa de billones de años para el sol y el universo que nos rodea hasta mi computadora de apenas un año. El avistamiento de los objetos en el mundo y sus representaciones hacen que *el tiempo desaparezca en el espacio*, disolviéndolo, disimulándolo.

La escena teatral de las presentaciones espaciales cubre la intuición de la duración. El espacio nos hace olvidar el tiempo y, no obstante, este espacio es un mosaico de temporalidades, ritmos y tempos diversos. El tiempo de los días, las estaciones, los años, estos tiempos diferentes y heterogéneos, son domesticados por el espacio inerte. Estos fragmentos de la realidad, cada uno de una época y tiempo distinto, se congelan, se amontonan y se mezclan juntos en un espectáculo sincrónico. El tiempo se pierde en el espacio. El espacio es lo que queda olvidado en el tiempo.

Nuestro propio cuerpo, en sus propiedades biológicas, y los cuerpos de otros que ocupan uno y el mismo espacio, tienen la edad de todo lo que es heredado de otras generaciones y eso, capa tras capa, estrato tras estrato, es empujado cada vez más hacia el pasado. Hay una tremenda lentitud de la composición de nuestro cuerpo y sus largas cadenas de moléculas. ¿Acaso hay alguien que, al experimentar su propio cuerpo, está consciente de la diacronía de la gestación de la materia corpórea? El cuerpo, en cierta medida, es tan viejo como la Tierra.

Uno no puede pensar el “instante” del cuerpo sin referirse a su duración. El cuerpo incluye miles de relojes, cardíacos, digestivos, nerviosos, que, como sabemos, pierden su equilibrio durante una diferencia de tiempo. Desorientados por un largo vuelo, el tiempo de los relojes del cuerpo se desajusta. Aquí tenemos una experiencia real del tiempo de nuestro cuerpo que los cuatro grandes filósofos del tiempo –Aristóteles, San Agustín, Husserl y Bergson—nunca tuvieron, ya que nunca volaron a través del océano...Y algunas experiencias estéticas nos hacen descender en la duración inmemorial de la corporeidad: escuchar una sonata, un cuarteto, como placer personal, lleva la temporalidad al espacio de nuestro cuerpo, apelando al sentido interno y propioceptivo del cuerpo.

Un descenso adicional hacia uno mismo para redescubrir el tiempo sepultado en la cubierta espacio-corporal y para provocar el despertar de la memoria ociosa. Escuchar música nos hace recordar la duración que no puede reducirse al espacio. Es un remedio contra la amnesia espacializante que nos ciega a las temporalidades inscritas en el cuerpo y la naturaleza.

El espacio es lo que queda olvidado en el tiempo, como cierto olvido del tiempo, cierta pérdida de la memoria. Es acerca de la memoria *genotípica*, profunda en un sentido distinto que mi memoria personal o incluso colectiva, y distinta a la memoria de los objetos culturales. El hecho de que el espacio genera el olvido del tiempo significa, primero que nada, la gran narrativa del tiempo de la naturaleza y del cuerpo. Pero el tema de este texto es menos “cósmico,” menos “biológico.”

El tema no es ni el tiempo de la combinación de hidrógeno en las proteínas de mis células, ni el tiempo de los billones de años del universo. Efectivamente, debemos tener en mente que la naturaleza es un lugar de la memoria, así como lo son nuestros organismos vivos. Pero déjenme dirigirme ahora hacia fenómenos más humanamente socio-psicológicos. Permítanme mejor discutir la memoria de mi infancia y de mis primeros amores, una región peculiarmente oscura de olvido. Un tesoro personal, subjetivo, que se regresa solo unos cuantos decenios. Esta memoria sigue siendo distinta de la memoria que se injerta en la colectividad cultural, dispersa en soportes objetivos, vestigios, esqueletos, descansos y herramientas, libros y archivos, la memoria que hace que forme parte de la vida social y de la historia humana.

Esta memoria colectiva no es de unos cuantos decenios, como es el caso de mi memoria personal, sino más bien de siglos y milenios: Lascaux, Lucy, Machu Pichu y Abou Simbel, Stendhal y Debussy. El primer tesoro memorial que introduje, la *memoria genotípica*, despierta al mundo, la naturaleza y el cuerpo; el segundo tesoro memorial despierta a las culturas circundantes, mientras que el tercer tesoro memorial despierta al tiempo íntimo de la conciencia individual. Este texto se dedicará especialmente a la dialéctica de la memoria y del olvido al interior de la conciencia individual, o, incluso mejor, de la memoria como facultad para olvidar.

“La memoria es una facultad que olvida” (Bergson)

En el caso de la memoria, lo contrario es parte de su significado. Recordar significa “no olvidar.” La sombra del negativo va junto con la memoria. Aproximemos la fuerza vivaz del olvido. La parábola más poderosa del olvido viene desde las cimas de la mitología griega (Hesíodo, Píndaro). Lete es una divinidad femenina muchas veces opuesta a Mnemosine, la diosa de la memoria y de las musas. Lete es, por encima de todo, el nombre de un río del Hades que ofrece el olvido a las almas de los muertos. Metafóricamente, el olvido es mezclado con el elemento líquido y fluido del agua. Es la dura realidad la que es *licuada* y se pierde a través de su *liquidación* en la suavidad del flujo perpetuo. Los autores clásicos no coinciden al considerar la topografía del Río Lete en el averno, pero Lete es muchas veces situado cerca de los Campos Elíseos.

Recuerden el descenso de Eneas al infierno, en el capítulo VI de la Eneida: Eneas conoce a su padre Anquises, quien le explica la topografía de Lete y el significado de los eventos misteriosos que ocurren ahí; y Anquises dice: “Las almas [...] toman del agua de la corriente de Lete, beben el relajante trago y el largo olvido (*animae [...] securos lattices et longa oblivia potant*)”. El contexto virgiliano sugiere que las almas, después de abandonar sus cuerpos terrenales, se alistan para ocupar otros cuerpos. Vivirán otra vida con una memoria completamente nueva. Virgilio esboza una parábola un tanto eufórica de Lete, y Dante, como Petrarca, también explota esta euforia.

Pero también se encuentra la insistencia del lado disfórico: muchas veces se dice que uno no debe tomar del Lete sino de la fuente de la Memoria. La Memoria es el antídoto del Olvido. Es

verdad que en general nuestras filosofías no favorecen el olvido. San Agustín, más que cualquiera, lamenta las fuerzas del olvido, el olvido que no deja de acechar la memoria y su poder, el olvido, este predador del tiempo que sepulta nuestros recuerdos. Y para el autor de las *Confesiones*, es la memoria, en el momento en que se reconoce al objeto olvidado, el que testifica al olvido. El olvido que la memoria resiste, está ahí para recordarnos que no hay una memoria absolutamente feliz. El olvido oscila entre el borrado completo y la conciencia de recuerdos disponibles pero inaccesibles.

Efectivamente, siempre está la amenaza del borrado radical de los rastros, el hilo del olvido supremo. Pero seguramente existen formas de olvido que no revelan el borrado de los rastros sino la mala conciencia y el simulacro. No obstante, sigue latente la amenaza de un olvido irreversible que le otorga la memoria su carácter dramático. El olvido es el enemigo de la memoria y la memoria es muchas veces un esfuerzo desesperado por escaparse de la destrucción de olvidar. Y luego se encuentra Freud –el propósito del psicoanálisis es el de llenar los vacíos de la memoria y es por lo tanto una terapia que conquista al olvido. Y Heidegger: el *andenken* o “pensamiento conmemorativo” es un esfuerzo por trascender el olvido del Ser. Nietzsche, por el contrario, es excepcionalmente positivo en torno al olvido.

De acuerdo con Nietzsche, uno debe cultivar el olvido de modo que las heridas de la vida sean erradicadas. La memoria rígida impuesta por la ley es muchas veces inquietante y Nietzsche nos enseña a liberarnos de esta cultura de la memoria para poder vivir: “Benditos los olvidadizos”, nos dice. Pero contra Nietzsche, uno puede objetar que, si existe la necesidad de la memoria para que exista la comunidad, ciertamente existe también la necesidad de olvidar. La memoria y el olvido son interdependientes y de manera que no se pierda ni la memoria ni la curiosidad, uno no debe olvidar. Es impreciso decir que olvidar es la pérdida de la memoria, y afirmar que la memoria es la norma y el olvido la represión, la negación. Uno implica entonces que el olvido, incluso en sus formas de indiferencia, el olvido y la negligencia, están del lado de la muerte, mientras que la memoria está del lado de la vida. Pero sucede que la vida y la muerte, así como la memoria y el olvido, definen sólo a una en relación con la otra. La muerte, sin duda, es el horizonte de cualquier vida individual, y se siente tanto a interior de lo cotidiano como constituyendo el sentimiento de la vida. Tal es la relación recíproca entre la vida y la muerte, entre la memoria y el olvido.

Por lo tanto, es verdad que olvidar no es la pérdida de la memoria sino un componente esencial de la misma memoria. El olvido modela a la memoria de la misma manera que el mar modela las costas. Y debemos admitir que el olvido es necesario para el individuo como lo es para la sociedad. Si hablamos elevadamente del olvido, no es para ignorar la memoria sino para localizar la operación del olvido dentro de la memoria.

Esta operación del olvido es de *selección*: para que la memoria pueda florecer, tienen que eliminarse algunas reminiscencias. Esto no tiene nada de malo en sí mismo. Olvidar una reminiscencia aun no es el olvido de un hecho, un recuento, una cualidad sensible, todas en su absoluta e independiente exterioridad, sino más bien cierto tratamiento, cierta interpretación del hecho, del recuento y de la cualidad sensible. En muchos casos, el olvido no quiere decir solo seleccionar sino también *rectificar* de acuerdo con una coherencia mayor, hacia una familiaridad más auténtica.

En este sentido, el psicoanálisis tiende a pensar que olvidamos menos de lo que tememos hacer y que, al costo de cierto trabajo, podemos recuperar y reincorporar pedazos enteros de recolecciones. La doctrina freudiana, como sabemos, es en gran medida un reflejo de la relación entre memoria y olvido. Y el olvido acompaña cada fase de la reflexión en la memoria. En general, el olvido es considerado como el borrado de rastros, y bajo esta forma es irrecuperable.

El psicoanálisis nos confronta con una situación completamente distinta: la de *aparentemente* olvidar, el olvido en el nivel inconsciente que parece ser obra de la represión. Este olvido activo, que convierte a la recolección en una “labor” está por lo tanto en el centro de la teoría del inconsciente. En el nivel de la conciencia, sin embargo, estas visiones psicoanalíticas en torno al olvido pueden ser recibidas con cierta preocupación —por lo tanto, ¿el sujeto consciente no es el amo de su propia casa?—pero también con confianza: finalmente, olvidaremos menos de lo que tememos olvidar.

Las hijas del olvido

El olvido, como la memoria, también encarna su temporalidad. Si la memoria requiere olvidar, también es para poder reestructurar al tiempo: para enfocarse intencionalmente en el sabor del

presente instantáneo o en el placer de la expectativa de que uno tiene que “olvidar” otras dimensiones temporales. Y a la inversa, nuestra relación con el tiempo pasa fundamentalmente por el olvido. Sabemos desde San Agustín que los tres inventos para congelar el tiempo —la memoria del pasado, la atención en el presente, la expectativa del futuro— se entrelazan. No hay una dimensión de tiempo que pueda pensarse como que abstrae a las otras. Es de esta manera que la tensión entre la memoria y la expectativa caracteriza al presente, en la medida que organiza el pasaje de un antes a un después.

En su admirable ensayo, *Las formas del olvido*, Marc Augé distingue de esta observación tres “figuras” de olvido, las “tres hijas del olvido.” El *retorno* es la primera hija del olvido. La ambición inicial del retorno es recobrar el tiempo pasado, lo cual requiere el olvido del presente y la existencia temporal que se fusiona con ella. Y olvidando el presente es como el retorno es capaz de reestablecer una continuidad con el pasado más distante. La *suspensión* es la segunda hija del olvido. Su ambición es vivir el tiempo del presente, cortándolo por lo menos provisionalmente del pasado y del futuro.

El suspenso consiste en una estetización del presente instantáneo, un poco artificial, donde las dimensiones del pasado y el futuro son puestos entre paréntesis (“olvidados”) de acuerdo a una hipóstasis existencial del ahora. El *(re)comienzo*, la tercera hija del olvido, aspira a crear las condiciones para un nacimiento o renacimiento, una apertura hacia todos los futuros posibles. En este caso, olvidar consiste en la reducción de las dimensiones de pasado y presente. Míticamente, es el tiempo de la partida, del viaje y sus olvidos.

Las enfermedades de la memoria

Las tres hijas de la memoria despliegan procedimientos de olvido que son comunes en la vida diaria. Para poder entenderlos mejor, desviémonos hacia las *enfermedades de la memoria*, o, menos dramático, hacia las *distorsiones* de la memoria, hacia el emplazamiento de las *falsas* memorias, las *amnesias* e *hipermnesias*. Los intereses de la psicología descriptiva en las enfermedades de la memoria fueron establecidos a finales del siglo XIX, dentro del marco de una concepción de la memoria como hecho biológico.

Combinando las intuiciones schopenhauerianas con el positivismo biologizante, Théodule Ribot puede considerarse como la figura clave de la psicología del individuo que lidia con la voluntad, la atención, la imaginación creativa, las emociones y las pasiones, y con la memoria. En 1881, publicó una monografía titulada *The Diseases of Memory* donde formula conclusiones bastante adecuadas. Cito a Ribot:

Es así como llegamos al resultado paradójico de que el olvido es una condición de la memoria. A no ser que nosotros olvidamos totalmente una vasta cantidad de estados de conciencia y momentáneamente olvidamos una gran cantidad, no podríamos recordar nada. El olvido no es, por lo tanto, excepto en ciertos casos, una enfermedad de la memoria, sino más bien una condición de su saludable acción y de su vida. En esto encontramos una analogía asombrosa con dos de los grandes procesos vitales. Vivir es ganar y perder; la vida consiste igualmente en el trabajo que elimina que en aquello que asimila. El olvido es eliminación.

Pero aceptar que el olvido esencial no es una enfermedad de la memoria, uno sigue aprendiendo bastante acerca de la naturaleza de la memoria al estudiar sus patologías, las *amnesias e hipermnesias*. Ciertas perturbaciones de la memoria se limitan a una sola serie de recuerdos y dejan al resto sin tocarse: estas son amnesias *parciales*. Otras, por el contrario, afectan a toda la memoria en todas sus formas y dañan severamente nuestra vida mental, destruyéndola: estas son las amnesias *globales*.

Las amnesias parciales son sin duda alguna más interesantes desde un punto de vista heurístico, si lo que uno quiere entender la naturaleza de la memoria. Todos conocen estos fenómenos maravillosos y, a primera vista, inexplicables. El que uno pierda siquiera la memoria de las palabras, que uno olvide siquiera un lenguaje pero se quede con los otros o que un lenguaje que uno ha olvidado por mucho tiempo es repentinamente recordado, que uno pierda su memoria musical parece extraño e inexplicable.

Estos fenómenos de la “pérdida parcial de la memoria” corresponden a otras maravillas, como la “memoria parcial,” la que Mozart transcribe el *Miserere* en la Capilla Sistina después

de haberla escuchado dos veces, o de los grandes pianistas virtuosos que tocan los cinco conciertos para piano de Prokofiev uno tras otro, o de los jugadores de ajedrez que juegan, en sus mentes, dos o tres juegos al mismo tiempo...y esta “memoria excepcional” puede ser muy especializada: uno tiene una buena “memoria visual” ya sea de los colores pictóricos o de las formas, una excelente memoria para uno u otro campo sensorial: una memoria para escuchar, para probar, o para oler, o para tocar, una memoria especial igualmente para los estados psíquicos de un orden superior: ideas abstractas, sentimientos complejos que no pueden vincularse con ningún órgano o sentido. La inequidad de las memorias en la misma persona es la regla y no la excepción. Consecuentemente, parece que la mayoría de los análisis en la psicología descriptiva son acerca de memorias *locales*, en una localización dispersa y sin una estructuración aparente.

Aproximémonos ahora a la *patología*. En un estado normal, como vimos, los diversos dominios de la memoria tienen una independencia relativa, pero lo mismo puede ser verdad en los estados patológicos donde un dominio puede desaparecer mientras otros permanecen intactos. Sólo tenemos que ver los casos de la *amnesia parcial*, por ejemplo, de olvidar los signos, las figuras, los nombres, los números, por medio de una destrucción irreversible o por medio de una suspensión temporal. O de otro modo, la pérdida de la memoria de la abstracción o de la memoria motriz por separado, o, más comúnmente, una amnesia del conjunto idea, signo y capacidad motriz, que claro es consecuentemente una amnesia más radical. ¿Existen acaso leyes generales en este dominio?

Por ejemplo, ¿que la memoria de las emociones desaparezca después que la memoria de las ideas? Y del mismo modo, ¿que el lenguaje de las emociones desaparezca después que el lenguaje de las ideas? La hipótesis explicativa de estos fenómenos simplemente sería que el lenguaje afectivo de las emociones es formado antes que el lenguaje de las ideas, y de modo que el primero desaparece después que el segundo. Si uno acepta que la *afasia* es una *amnesia*, puede decirse dentro de la perspectiva del desarrollo histórico de los lenguajes, que la disolución del lenguaje en los afásicos ocurrió, como uno podría esperar, en un orden opuesto al de la evolución histórica de los lenguajes.

La forma primitiva del signo es la afirmación de cualidad (verbos, nombres y adjetivos), seguida de la indicación de relaciones posicionales (pronombres y adverbios) y finalmente por la transformación de los nombres comunes a los propios. Las fases de la disolución del afásico se desdoblán en el orden reverso de la evolución histórica de los lenguajes: primero se encuentra la pérdida de la memoria, luego de la memoria de los pronombres y adverbios, y finalmente de la memoria de las categorías de cualidad (verbos, adjetivos y nombres).

Existe una patología de la memoria que no es destructiva sino por el contrario, resucita e intensifica. La explicación de la memoria es completamente relativa de una persona a otra, y no existe una medida común en este dominio: la amnesia de uno puede ser la hipermnésia de otro. Casos claramente patológicos como la excitación maniaca en el éxtasis o en el hipnotismo o debido a una intoxicación no son posiblemente los casos más interesantes de sobreexcitación de la memoria. Más enigmáticos son las hipermnésias permanentes pero parciales, la hipermnésia del artista que desarrolla una memoria extraordinaria, creativa y localizada de reminiscencias de la infancia y adolescencia, por ejemplo, como el Marcel de Proust.

Los hipermnésicos muchas veces desarrollan una extraordinaria creatividad. ¿Podría uno concluir de estas experiencias memoriales intensificadas que de hecho la memoria en estos casos privilegiados de la hipermnésia no se pierde nada, absolutamente nada? ¿Que incluso la impresión más pasajera puede siempre ser revivida en un tiempo determinado? ¿De que una vez que ingresa permanece indestructible? En 1942, Jorge Luis Borges creó un personaje asombroso que nos sirve como el prototipo del hipermnésico. El héroe de *Funes el memorioso* es un campesino sin educación cuya memoria se incrementa excesivamente debido a que se cayó de su caballo.

En un corto tiempo el campesino paralítico aprende latín, inglés, francés y portugués, se memoriza sin esfuerzo alguno una lista interminable de palabras y números y recuerda no sólo cada árbol que haya visto en su vida sino incluso cada hoja de cada árbol. No obstante, Funes sufre gravemente de esta sobreabundancia de detalles particulares que su memoria

impecable ha registrado. Se ha vuelto imposible dormir para él, ya que, nos comenta el autor, “dormir es distraerse del mundo”).

Efectivamente, dormir necesita del arte del olvido. Sin embargo, existen unas cuantas estrategias para olvidar, disponibles para Funes, tales como que “él se [...] imaginaba a sí mismo en el fondo de un río, mecido y aniquilado por la corriente,” seguramente una alusión al mítico río Lete. Esta es una perfecta ilustración de una patología extrema de hipermnésia.

La psicología positivista que da cuenta de la memoria en términos de modificaciones celulares, de hecho como un fenómeno biológico, nos ofrece una respuesta naturalista que sin duda alguna no agota la riqueza y variedad de los fenómenos. ¿Cómo puede uno explicar, por ejemplo, dentro de este paradigma naturalista el fenómeno de la “ilusión de la memoria” o “memoria falsa”? Esta última consiste en creer que llegó a sentirse un nuevo estadio previamente, de modo que, cuando sucede por primera vez, parece como una repetición, por ejemplo, cuando uno tiene la sensación de haber sido previamente testigo y de haber contemplado el mismo espectáculo.

Esta ilusión se explica por el hecho que la impresión recibida evoca en nuestra mente emociones análogas, vagas y confusas, suficientes como para dar la impresión de que el nuevo estado es la repetición. Existe un antecedente común que nos insta a identificar dos estados de conciencia. ¿Cómo explicar el mecanismo del “falso reconocimiento”? Explicar la intensidad de la memoria como estado alucinante no es suficiente: el “reconocimiento falso” es menos dramático, aunque frecuente y difícilmente anormal, y uno no llega a creer esa hipermnésia, en toda su positividad (en la vida cotidiana así como en la producción artística), podría ser completamente legitimada por una explicación biológica o neuropsicológica.

Tomamos un respiro, con la firme voluntad de escapar cualquier reduccionismo cognitivista. Existe una aproximación alternativa: ya no la explicación cognitivista y naturalista de la memoria y el olvido sino la aproximación *pragmática*; ya no la memoria como huella (el *tipos* platónico) sino como *ejercicio*; ya no el olvido como borrar el rastro sino como una

labor motivada y sancionada. El ejercicio de la memoria, la labor de olvidar, estos son los dos lados del modelo pragmático de recordar y olvidar.

El ejercicio de la memoria

Recordar no sólo quiere decir adquirir nuevamente una imagen del pasado, significa más bien *buscarla*. La memoria es “ejercitada.” La idea de *ejercicio* compite con la noción de representación, en la forma doble de “búsqueda” (*zètèsis* en la definición que Aristóteles le otorga a la *anamnesis*) y “afección” (*pathos*, en su definición de simple *mnèmè*). Existe del mismo modo un desdoblamiento hacia una dimensión cognitiva (representación, afección) por un lado, y una dimensión pragmática (ejercicio, búsqueda) por el otro. La memoria como ejercicio y búsqueda significa “la elaboración de memoria”. Ejercer la memoria significa su *uso*, pero si existe el uso, también se encuentra una vulnerabilidad preocupante, principalmente, el hecho de que la memoria puede ser víctima del *abuso*. Quiero decir unas palabras sobre el olvido como la consecuencia de la memoria *abusada*.

En su obra fundamental, *La memoria, la historia y el olvido*, Paul Ricoeur distingue entre tres tipos de abuso de la memoria: la memoria *bloqueada*, la memoria *manipulada* y la memoria *de mando* (*mémoire empêchée, manipulée, obligée*). La primera, la memoria *bloqueada*, es una noción introducida de la clínica psicoanalítica y terapéutica de algunas patologías de la memoria. La segunda, la memoria *manipulada* o instrumentalizada, deriva de la crítica de las ideologías. La tercera, la memoria *de mando*, es un fenómeno de naturaleza ético-política. Aquí tenemos unas generalidades sobre estos tres tipos pragmáticos de abuso impuestos sobre el ejercicio de la memoria.

La memoria *bloqueada* tiene una posición estratégica en la reflexión freudiana sobre las fallas de la memoria: uno recuerda que, para Freud, el ejercicio de la memoria es esencialmente percibido como una labor de *rememoración*. El abuso de la memoria del cual nuestra psique es mayormente responsable, ya que es nuestra psique la que “previene” la rememoración, revela a una memoria herida, traumatizada, con cicatrices. El texto “Remembering, Repeating and Working-Through” (*Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*),

de 1914, es fundamental para nuestra comprensión de la concepción psicoanalítica del ejercicio de la memoria. El punto de partida de la reflexión de Freud se encuentra en la identificación del principal obstáculo encontrado en el trabajo de interpretación (*Deutungsarbeit*) mientras se recuerdan reminiscencias traumáticas. Este obstáculo es atribuido a las “resistencias de los reprimidos” (*Verdrängungswiderstände*) y es designado con el término de “compulsión por repetir” (*Wiederholungszwang*).

Esta “compulsión por repetir” es caracterizada por una tendencia a dar lugar a una actuación (*Agieren*) que para Freud “sustituye a la memoria.” El analizante “reproduce [el hecho olvidado] no como memoria sino como acción, lo repite sin saber, claro, que lo está repitiendo. La resistencia del paciente se convierte en actuación más que en recuerdo. Y no obstante, es este “trabajo de recuerdo” (*Erinnerungsarbeit*) contra la compulsión de una repetición activa la que reestablece la relación verídica del analizante con su pasado, que es la meta del procedimiento psicoanalítico.

El segundo abuso de la memoria, siguiendo a la memoria “bloqueada,” es la *memoria manipulada*. La manipulación de la memoria es la deuda de aquellos que se encuentran en el poder, instrumentalizando la memoria de los sujetos e imponiéndoles su “racionalidad en conformidad con sus propios propósitos” (*Zweckrationalität*). La memoria, manipulada de esta manera, es tan débil como la identidad del sujeto mismo. Las ideologías, y más generalmente los otros que se sienten como una amenaza, constantemente atacan la identidad del sujeto y su memoria.

Vivir juntos nos lleva a confrontaciones, rechazos y exclusiones que traumatizan la memoria identitaria del sujeto. La frágil memoria del sujeto, efectiva y simbólicamente, sufre intensamente, y es desmembrada en este entorno de violencia fundada. La ideología se opone al planteamiento de la identidad del sujeto y propone expresiones públicas de memoria que emanan de un sistema de orden y poder.

Efectivamente, la ideología en realidad apunta a legitimar la autoridad del orden y el poder por medio de una imposición retórica de creencias. Uno puede notar fácilmente cómo la

memoria conectada con la identidad del sujeto es manipulable por los discursos violentos de las ideologías. El sujeto está casi indefenso: la memoria, desde una perspectiva institucional, es una memoria inculcada, se encuentra inscrita para beneficio de las ideologías dominantes.

Un tercer abuso de la memoria, sin duda el más sutil, es el de la memoria *de mando*. En algunos casos radicales, puede transformarse en el *deber de la memoria*. Ciertamente es un abuso obligar a los sujetos a recordar. Uno puede “crear una memoria” de manera gentil, sin coerción: esta es la memoria espontánea, serena y feliz. Pero el mandato de la memoria, entendido como una invitación imperiosa, resulta seriamente problemática: ¿cómo puede uno decir “Tienes que recordar” como si recordar fuera una tarea por cumplir?

Este deber de la memoria es muchas veces presentado como un imperativo de la justicia, y es difícil desafiar esta petición ético-política. Parece, entonces, que el imperativo de la memoria es el deber para hacer justicia al otro por medio del recuerdo, y no existe una manera moral de oponerse a este imperativo de la justicia. Ciertamente existe un abuso al imponer la memoria como deber, particularmente donde el olvido es incluso una necesidad antropológica. Por medio de un exceso de obligación del recuerdo uno abusa a la memoria, al separarla de su doble constitutivo, el olvido.

La labor de olvidar

Permítanme discutir ahora los aspectos benéficos de la “labor” o el “arte” de olvidar (*ars oblivionis*). El olvido se siente mayormente como un asalto a la confiabilidad de la memoria, como una brecha y una falibilidad: Significa que “olvidar” –aun “olvidar”— que el tema del olvido tiene que tratarse al interior de la dialéctica de la presencia y la ausencia que se encuentra en el corazón de la experiencia misma del pasado. Es de primordial importancia declarar que la experiencia de olvidar incluye un sentimiento de *distancia*, de algo remoto, de una *ausencia presentificada*. ¿Cómo puede la experiencia de olvidar ser entendida como un sentimiento de ausencia presentificada?

Nuevamente, existen dos modelos analíticos: el modelo *cognitivo*, donde olvidar consiste en el borrado de las huellas (paralelo a la memoria que entonces consiste en la inscripción de huellas) y el modelo *pragmático*, donde olvidar se entiende más bien en términos de obstáculos, de manipulación, de mandato (paralelo a la memoria como reconocimiento y recordatorio). A primera vista, parece fácil comprender el fenómeno de un olvido total y *final* dentro del modelo cognitivo (el borrado radical de las huellas) mientras que la idea de un olvido *reversible*, o incluso la idea de lo olvidable, es más fácilmente concebible dentro del modelo pragmático. Profundicemos más en este doble análisis del olvido.

¿Cómo puede concebirse el *borrador de huellas psíquicas*? Uno dice “huella psíquica” (rastros) para distinguirlo de la huella “material” o de la corteza. No estamos tan interesados en la arquitectura neuronal de la memoria y del olvido sino en sus modos de reapropiación por parte de la conciencia subjetiva. La ausencia de la huella material no trae consigo alguna experiencia del pasado. No obstante, es la experiencia y la representación de la ausencia y de la distancia la que debería interesar al teórico del olvido.

¿Qué es, entonces, una “huella psíquica”? ¿Es acaso una huella completamente “metafórica”? Es verdad que algunas impresiones primarias permanecen en la mente: un evento nos golpeó, tocó o afectó y la huella afectiva permanece en nuestro espíritu. Sobrevivir, persistir, soportar, durar, se encuentran en la naturaleza de las afecciones, mientras se mantiene la marca de la ausencia y la distancia, de la anterioridad, de la profundidad temporal. Algo debe ser mantenido de la primera impresión de modo que lo recuerdo ahora. Si una reminiscencia regresa, es porque la he perdido; pero si, a pesar de todo, la encuentro nuevamente y la reconozco, es porque su imagen ha sobrevivido.

Esto es de hecho el argumento de Bergson en *Materia y memoria*: el reconocimiento y la supervivencia son los dos polos de la dialéctica mnemónica. Pero ya que las huellas, desde nuestro punto de vista, no son “materiales” sino psíquicas, la cuestión ya no es la del “borrado de huellas” sino más bien una actitud subjetiva global que provoca el olvido. Por lo tanto, el olvido representa el carácter *inadvertido* de la perseverancia de la reminiscencia, su abandono de la vigilancia de la conciencia. Conciente o inconscientemente, por medio de la experiencia

o inexperiencia, es de tal modo que una huella “psíquica” es en realidad un sentimiento “existencial.”

Todos nosotros tenemos la experiencia de la *erosión* de la memoria y vinculamos frecuentemente esta experiencia con el envejecimiento, incluso con la cercanía a la muerte. Además, esta erosión contribuye a la tristeza que acompaña la pérdida de la memoria. Y por el contrario, reconocemos el pequeño placer cuando recordamos cosas que pensamos que se habían perdido para siempre. Con la memoria y el olvido uno habita una estructura existencial permanente, donde la huella de las impresiones y afecciones se viven existencialmente en el flujo de experiencias y temporalidades de la conciencia.

Unas últimas palabras sobre el modelo pragmático que explica el olvido más directamente como el efecto de una estrategia, esto es, el *bloqueo*, la *manipulación* y el *mandato*. Es verdad que por medio del análisis pragmático uno se sale de las capas subjetivas de la experiencia y de la erosión de los rastros mnemónicos para colocarse en el nivel de la superficie, ahí donde la vida social nos muestra sus trucos. La manifestación individual del olvido está relacionada en este nivel superficial con sus formas colectivas: la experiencia de olvidar determinada por el contexto pragmático de la vida social, generalmente muestra sus efectos en el nivel de las memorias colectivas.

Nuevamente les presento unas generalidades. Como ya he demostrado, ciertas situaciones pragmáticas involucran una *obstrucción* al alcanzar los tesoros ocultos de la memoria. La cuestión de la *memoria bloqueada* muchas veces ha sido el tema del psicoanálisis. Recordamos que olvidar, para Freud, es una *labor*, por el hecho de que puede verse como la compulsión por *repetir*: el sujeto *repite* en vez de recordar. Es precisamente lo que distingue al inconsciente de Freud del inconsciente de Bergson: la impotencia y la pasividad definen al inconsciente bergsoniano mientras que el inconsciente freudiano está marcado por impulsos y convierte al olvido en un *ejercicio*, una *labor* de sustitución: resistir implica repetir.

Esta concepción implica que, para Freud, el pasado vivido es indestructible: el pasado es inolvidable y, de hecho, no hay obstáculo que pueda deshacerse de la memoria para siempre. Olvidar significa sustituir. Una transposición de la esfera subjetiva a la pública es fácil de hacer. En la vida abierta de lo cotidiano, existen fuerzas de poder y de autoridad, reales, simbólicas o imaginadas, que *obstruyen* la memoria para que se abra, y obligan al sujeto a convertir sus memorias en acciones. Si estas fuerzas de poder y autoridad son puramente ideológicas, uno habla de *manipulación* más que de *obstrucción*, y aquí la sociología de las ideologías más que la psicopatología de los sujetos pueden ser explicativas.

Las fuerzas ideológicas manipulan, parcial o generalmente, el dominio de las reminiscencias y atacan la memoria vinculada con la identidad misma del sujeto. El *lavado de cerebro* ideológico no es nada más que una manipulación de la memoria, una pragmática de creencias y reminiscencias concientes o inconscientes que conspiran. Si la obstrucción pertenece más bien al orden de la psicopatología del sujeto y la manipulación al orden de las ideologías de la vida cotidiana, tendremos que añadir una tercera pragmática del olvido: el *olvido de mandato*.

Es la urgencia por olvidar la que se encuentra en el perdón y, por ejemplo, en el perdón presidencial o en la amnistía. Esta última es “ordenada” y el *deber de olvidar* se establece de acuerdo con un llamado *raison d'état*, para el perdón o la amnistía, o de acuerdo con un valor moral, como en el perdón. Como resultado, podemos ver que la pragmática de la “labor de olvidar” es grande y diversa, en profundidad y en la superficie, más activa que pasiva, inagotable en sus trucos.

Sobre las bibliotecas

¿Cómo podemos ilustrar el equilibrio de la memoria y el olvido? Se hace con la figura de la biblioteca. No cualquier biblioteca, sino *La Biblioteca de Babel*, una historia alucinante de Borges¹. Esta biblioteca de tamaño apabullante existe *ab aeterno* y que contiene no sólo todos los libros existentes sino también todos los concebibles, no hace a nadie feliz. Aparece una secta

1

cuyos miembros son los fanáticos del olvido. Comienzan eliminando millones de supuestas “obras inútiles,” pero la biblioteca se resiste al olvido: el impacto de esta eliminación de las reservas de la biblioteca es microscópica.

Borges –y uno puede leer esto especialmente en sus poemas tardíos—reflexiona sobre los límites de la memoria y en la “testarudez del olvido”: si la memoria está omnipresente, el “olvido común” pertenece también a la naturaleza humana.

El olvido está directamente ligado a la memoria –Borges escribe en otra parte: “el olvido es una forma de memoria, su vago sótano, el otro lado secreto de la moneda.”

Para él, perturbadoramente, el olvido materializa el paso del tiempo. Un emblema muy presente en los escritos de Borges es el reloj de arena, cuyo flujo evoca la fluidez del mágico Lete (*el mágico Leteo*) cuya arena se parece a “la ceniza con la cual se crea el olvido.” Habiéndose quedado ciego, Borges llega al grado de alabar *los blancos dones del olvido*. La facultad de desapego y del olvido revela en Borges la generosidad de un ser humano que deja la vida en completa serenidad.

De la Biblioteca de Babel, pasemos rápidamente a esta otra biblioteca gigantesca en la que se ha convertido la ciencia contemporánea. ¿Es acaso verdad, como lo anuncia Tzvetan Todorov, que “la Ciencia es [...] una esfera donde la memoria perdió muchas de sus prerrogativas”? Por un lado, tenemos que aceptar que nadie puede quejarse acerca de las posibilidades contemporáneas de registrar el conocimiento humano.

Pero la moneda tiene su otro lado. Existe una empresa de documentación exhaustiva en la ciencia actual, pero el esfuerzo es inútil. Un arte sutil de *rechazar* la información es igualmente requerido. La ciencia ya no es factible sin un componente de olvido. A primera vista, resulta difícil aceptar esta proposición, incluso más difícil definir las reglas de la “conducta del olvido” para los científicos. Sin duda, en la ciencia uno tiene que sacrificar ante el altar de dos divinidades que nos inspiraron durante este texto: Mnemosine y Lemnosine, la Memoria y el Olvido.

Traducción: Alejandro Espinoza Galindo

Referencias

- AGUSTIN (2012), *Confesiones*. Porrúa, México.
- AUGÉ, M. (1998), *Les formes de l'oubli*, Payot, París.
- BORGES, J. (1974), *Obras completas*, Emecé, Buenos Aires.
- CHANGEUX, J y Ricoeur, P. (1998), *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Odile Jabob, París.
- FREUD, S. (1917), *Gesammelte Werke*. Fischer, Frankfurt.
- RIBOT, T. (1883) *The Diseases of Memory*. The Humboldt Publishing, New York.
- RICOEUR, P. (2004), *Memory, History, Forgetting*. University of Chicago Press, Chicago.
- SERRES, M. (2003), *L'incandescent*. Le Pommier, Paris.
- Strachey, J. (ed.) (1958), *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*.
- Todorov, T. (1996), *The Abuses of Memory in Common Knowledge*.
- Weinrich, H. (1997), *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*. Beck, Munich.
- Virgilio (2010) *Eneida*. Tomo, México.