

Tiempo, memoria, olvido

FERNANDO MARTÍNEZ RAMÍREZ | UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA,
AZCAPOTZALCO

Resumen

Tenemos una imagen, a veces abstracta, a veces temible, siempre simbólica, de la permanencia, de la continuidad. La memoria y las expectativas —abiertas en un mundo dado—, el recuerdo y la esperanza —donde se fragua el heroísmo—, se enredan buscando comprender qué somos cuando somos tiempo. ¿Acaso somos sujetos de ficción, que se inventan a sí mismos en busca del sentido? En este ensayo reflexiono al respecto, primero buscando entender dos dimensiones existenciales de la temporalidad: el instante y la duración. Después, relacionando esta reflexión con la memoria y el olvido, que siempre se articulan narrativamente. Dialogamos con Gaston Bachelard, Henri Bergson, Marc Augé, Néstor Braunstein y Maurice Merleau-Ponty.

Abstract

We have an image, sometimes abstract, sometimes fearful, always symbolic, of permanence, of continuity. Memory and expectations —open in a given world— remembrance and hope —where heroism is forged—, are entangled in our quest to understand what we are when we are time. Are we perhaps fictional subjects, inventing themselves in search of meaning? In this essay, I reflect on this, first seeking to understand two existential dimensions of temporality: the instant and the duration. Then, relating this reflection to memory and forgetting, which are always articulated narratively. We engage in dialogue with Gaston Bachelard, Henri Bergson, Marc Augé, Néstor Braunstein, and Maurice Merleau-Ponty.

Palabras clave: tiempo como duración, tiempo como instante, memoria, olvido, narratividad.

Keywords: time as duration, time as instant, memory, forgetting, narrativity.

Para citar este artículo: Martínez Ramírez, Fernando, “Tiempo, memoria, olvido”, en *Tema y Variaciones de Literatura*, número 64, semestre I, enero-junio de 2025, UAM Azcapotzalco, pp. 133-144.

*Es necesario olvidar para estar presente, olvidar para no morir,
olvidar para permanecer siempre fieles.
Marc Augé*

Instante o duración

¿Qué somos cuando somos tiempo? ¿Instante, duración, olvido, recuerdo? Nos pasa lo mismo que a San Agustín de Hipona: al pensar el tiempo caemos en aporías, en caminos sin salida, nos llenamos de dudas. Sin embargo, hablamos de él, lo pensamos, lo sentimos con nosotros, resulta familiar. Alguna forma de existencia debe tener, pues lo podemos medir y compartir, perder o donar. Inclusive vemos cómo pasa, advertimos su ritmo. Nos atrevemos a desperdiciarlo, a comprometerlo, como si fuera una cosa de la que disponemos. Es decir, lo tenemos por nuestro y verdadero.¹

Para San Agustín, el pasado y el futuro no existen, sólo existe un triple presente que se da como memoria o presente del pasado, como espera o presente del futuro, y como atención o presente del aquí y ahora. A pesar de ello, tenemos un sentimiento vivo de la duración. Pero ¿qué es lo que dura, si soy presente en fuga, absoluto e inasible, presente que se ensancha y crece hasta la laxitud a través de la esperanza y del recuerdo? Duramos, sí, pero la duración es distinta de este triple presente aporético, que Agustín de Hipona define como distensión del espíritu (*distentio animi*). El tiempo es en mí una certeza sensible que se da como recuerdo, esperanza y visión del aquí y ahora (*hic et nunc*), pero también imagen abstracta de permanencia y de continuidad.

Mientras tanto, leo lo que escribí en mi bitácora y trato de retomar la escritura. ¿Qué sucedió en el ínter? No lo sé. Es decir, el tiempo se ha consumido, es olvido. Pero no importa, porque al volver escribir, los vacíos

carecen de vigor, de importancia argumental o narrativa —porque no se ven—, no son necesarios para retomar el hilo del discurso. Es como si entre un momento y otro no hubiera separación, como si fueran un solo gesto y obedecieran a un impulso unitario. Después de todo, siempre nos las arreglamos para tener la impresión de continuidad. Tal parece que al aferrarnos a los hechos que tienen para nosotros familiaridad, el movimiento de la vida resultara consumado. Los hábitos, sin duda, representan este devenir que, no obstante pasar inadvertido o no guardarse en la memoria, queda fijado como olvido. El olvido, al parecer, es una de los rostros de la duración.

Y aquí estoy, contemplando mis libros, que trenzan su verticalidad, acoplados unos a otros en esta Babel imaginaria donde yazgo, sin saber a dónde van las palabras, acoplándolas a las que dejé escritas, para tener la impresión de continuidad, de permanencia, aunque sólo sobrevivan momentos rotos, algunas cesuras, porque la verdadera dimensión de la temporalidad es el instante, suspendido entre dos nada, y en medio un vacío apenas presumible.

Escribe Maurice Merleau-Ponty:

«En cualquier momento, un hombre levanta la cabeza, olfatea, escucha, considera, reconoce su posición: piensa, suspira y, sacando su reloj del bolsillo en su pecho, mira la hora. ¿Dónde estoy? y ¿qué hora es? Tal es, de nosotros en el mundo, la pregunta inagotable...» Inagotable porque la hora y el lugar cambian constantemente, pero sobre todo porque la pregunta que allí surge no es, en el fondo, la de saber en qué lugar estamos de un espacio tomado como dado, sino primeramente que esa dependencia indestructible que tenemos

de las horas y de los lugares, ese registro perpetuo de las cosas, esa instalación continua entre ellas, por la cual tengo que estar ante todo en un tiempo, en un lugar, sean cuales fueren.²

Mi tiempo completo es mi duración, y mi duración está saturada con olvido, y los olvidos apenas son barruntos de un ser que ha sido, del que sobreviven quizás la nostalgia, a veces la sonrisa o la tristeza, el cansancio, la alegría... La duración vive en mi cuerpo, que no puede ir a ninguna parte sin mí. Soy materia durable. Lo demás, las emociones, las glorias imaginadas, los amores extraviados, la infancia inocente, las agitaciones del espíritu, no son cosas, ni sustancias que debemos cuidar para que no desaparezcan. Pero, ¿dónde viven los olvidos?

Para Gaston Bachelard, “el tiempo es una realidad afianzada en el instante y suspendida entre dos nada. No hay duda de que el tiempo podrá renacer, pero antes tendrá que morir. No podrá transportar su ser de uno a otro instante para hacer de él una duración. Ya el instante es soledad... Es la soledad más desnuda en su valor metafísico.”³ La conciencia no es totalizante. Lo que en ella vive es la novedad de la *peripezia*, del instante fecundo, esos momentos que nos arrancan de la doméstica continuidad. El instante nos marca con su drama y le dice —u obliga— a la conciencia que se detenga, es decir, que *sea*, que *exista*.

² Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, Madrid: Seix Barral, 1975 [2010], p. 112.

³ Gaston Bachelard, *La intuición del instante*, México, FCE, 2000, p. 11. (Breviarios, 435)

¹ Vid. Fernando Martínez Ramírez, “En Salamina ya no pasa el tiempo”, *Casa del Tiempo*, volumen VI, época III, núms. 71-72, diciembre de 2004-enero de 2005.

Henri Bergson, por su parte, piensa que la verdadera dimensión de la temporalidad es la duración, de la cual tenemos una experiencia directa. Si el presente es fuga constante desde el futuro hacia el pasado, si resulta inasible, si no lo podemos detener, es necesario entonces que pasado y porvenir representen un solo movimiento, que el porvenir no sea sino la zona de escape de las fuerzas del pasado, y viceversa. Este movimiento constituye un gesto único y se le llama duración, de la cual tenemos una experiencia subjetiva, íntima. Para Bergson, el instante es un falso corte. El pasado y el porvenir no se pueden separar, pues representan una indisoluble continuidad. En todo acto se reúnen dialécticamente todos los tiempos.⁴

Sin embargo, Bachelard repone que la conciencia sólo se da en los instantes productivos. No hay manera de tener conciencia de la causalidad que, presuntamente, le da fuerza a la duración.⁵ No es inmediata, no es directa, no la podemos sentir. En cambio, en el presente tenemos la *sensación* de existir. En él hay una identidad absoluta entre el instante y el sentimiento de vida.

Bachelard y Bergson, en realidad, se refieren a una misma intuición, a esa fuerza de vida, a ese ímpetu que quiere ser nombrado, al *conatus* —o a la *hybris*, ὕβρις—, a la voluntad que sueña y se impulsa hacia alguna parte. Los dos filósofos terminan privilegiando el presente, desde

el cual, pasado y porvenir tienen sentido. Bachelard exalta el imperio ontológico del instante, es decir, del tiempo detenido y su fuerza dramática. En cambio, Bergson prefiere hablar de un movimiento continuo e inconmensurable del tiempo a través de nuestro cuerpo, de nuestra conciencia.

Mi tiempo completo resulta, por tanto, una metáfora, donde se combinan algunos instantes que han querido permanecer en la memoria —a veces no sé ni por qué—, y muchos huecos donde la vida se consume y se consume. El recuerdo no es sino una acumulación de instantes donde las cesuras son olvidos. ¡Qué extraña sensación ontológica! Mi ser es un ente existente, una nada en perpetuo movimiento hacia sí mismo. La plenitud de mi conciencia radica en las arbitrariedades de los instantes, y entre ellos, sólo vacío y movimiento. Los instantes son presentes anclados. En la suma memoriosa de todos ellos, tengo la impresión de que *soy*. Pero el tiempo se quiebra y huye hacia el olvido. Para no perderlo, es posible que debamos anudarlo mediante un acto narrativo...

Cuerpo y memoria

Según Henri Bergson, el espíritu es tan real como la materia, y tienen un lugar de encuentro en la memoria, es decir, en el recuerdo. La materia existe y es mucho más que una mera representación (idealismo) y algo más que una simple cosa (realismo). Es una imagen en movimiento: ni mera existencia, ni mera apariencia. Para reconocer esto, sólo hay que prestar atención a la vida exterior, a la acción, a fin de saber de qué

se está hablando. El mayor referente para reconocer esta dualidad es nuestro cuerpo, materia que conocemos no sólo por nuestras percepciones —desde fuera— sino también por nuestras afecciones —desde dentro—. En gran medida, es por estas últimas que decidimos actuar o no hacer nada ante un estado del mundo. Por y en mi cuerpo, la materia se espiritualiza y el espíritu se convierte en acto. Mi cuerpo es mi zona de acción y de conocimiento, donde sé que *soy* y *estoy*. El cuerpo se orienta a la acción, y la acción limita la vida del espíritu. Si hubiera una percepción pura, al margen de los recuerdos, seríamos sólo materia. Pero existe el espíritu —la vida interior— y prueba de ello es la memoria. Lo que Bergson busca investigar, a partir de esto, es “dónde comienza y dónde termina el papel del cuerpo en la operación de la memoria”.⁶

Para Bergson, el recuerdo se transforma a medida que se actualiza, y se actualiza por su utilidad para el presente de la acción. El pasado, esto es, el *recuerdo-puro* es, en sí mismo, esencialmente impotente, pues sólo en el presente hay transformación real. En otras palabras, lo propio del tiempo es que siempre transcurre y tenemos conciencia de ello a través de nuestra corporalidad, aquí y ahora. El presente real, vivido, es una duración que invade a la vez el pasado y el porvenir.

Es preciso pues que el estado psicológico que llamo «mi presente» sea simultáneamente una percepción del pasado inmediato y una determinación del porvenir inmediato. Ahora bien, como veremos,

el pasado inmediato en tanto que percibido es sensación, puesto que toda sensación traduce una muy larga duración de conmociones elementales; el porvenir inmediato en tanto que se determina es acción o movimiento. Mi presente es pues a la vez sensación y movimiento; y puesto que forma un todo indiviso, ese movimiento debe contener a esa sensación, prolongarla en acción. [...] Es decir que mi presente consiste en la conciencia que tengo de mi cuerpo. Extendido en el espacio, mi cuerpo experimenta sensaciones y al mismo tiempo ejecuta movimientos.⁷

El cuerpo es mi devenir, lo que dura, la realidad ontológica fundamental. Soy tiempo porque soy cuerpo. El presente es la materialidad de la existencia: sensación y movimiento. En el *recuerdo puro*, el cuerpo no importa en tanto que aquél no es cosa presente, realmente viva. El recuerdo puro —metáfora del olvido que aguarda— deja de ser tal cuando lo convierto en sensación capaz de provocar movimientos, es decir, cuando me afecta y me lanza a la acción. Mientras tanto, es impotencia radical. Al devenir imagen, el recuerdo puro se vuelve presente y, por tanto, se convierte en acción, en gesto. El pasado sólo posee interés y vida en la medida en que alcanza al presente-acción. Por su parte, el porvenir inmediato tiene la mayor importancia en cuanto acción inminente, llena de amenazas y de promesas, absolutamente real, como no lo es el pasado impotente, peso muerto que arrastramos y que carece de la realidad de lo perentorio, *hic et nunc*.

⁴ *Ibid.*, pp. 14-15.

⁵ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁶ Henri Bergson, *Materia y memoria. Ensayo de la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires: Cactus, 2006, p. 89.

⁷ *Ibid.*, p. 152.

A pesar de todo, el *carácter*, en tanto síntesis actual de todos nuestros pasados, está presente en cada decisión. La vida psicológica anterior está condensada en él y es más real que el mundo exterior, aunque no percibamos más que una pequeña parte, no obstante que en la acción siempre usamos la totalidad de la experiencia vivida, no de modo cuantitativo sino cualitativo. Toda percepción es ya memoria. Al percibir, actualizamos el pasado, “siendo el presente puro el imperceptible progreso del pasado carcomiendo el porvenir”.⁸ En todo momento, la conciencia trabaja para unir pasado y porvenir a través de la acción real. El pasado sobrevive íntegro, aunque oscuro, en ella. Pero no somos capaces de verlo porque observamos sólo lo que se despliega y no lo que está completamente desplegado en cada acción.

Es verdad que de este modo [la experiencia vivida] sólo la poseemos resumida, y que nuestras viejas percepciones, consideradas como individualidades distintas, nos producen la impresión o de haber desaparecido totalmente o de no reaparecer más que por antojo de la fantasía. Pero esta apariencia de destrucción completa o de resurrección caprichosa consiste sencillamente en que cada instante la conciencia actual acepta lo útil y rechaza momentáneamente lo superfluo.⁹

En todo momento somos fragmento y totalidad. El primero es presente que tiende a la acción; la totalidad es pasado condensado con apariencia de discontinuidad. Tal es el

problema capital de la existencia, según Bergson: la determinación del presente por el pasado no es una fórmula sino pura contingencia, azar. El pasado condiciona por entero el presente sin determinarlo, y la única pista que tenemos de ello es el carácter. El pasado es real, aunque ignoto en la acción. Es un error, por tanto, preguntarse *dónde* se conserva el recuerdo. ¿Cómo podría conservarse algo que, en apariencia, ha dejado de ser? En realidad, no ha dejado de existir, simplemente ha dejado de ser útil para el presente, el cual no debe definirse como *lo que es* sino como *lo que se hace*.¹⁰

Hay, por tanto, dos memorias, una fijada en el organismo y en el presente: el hábito. Su peculiaridad es que la ignoramos mientras actúa. La otra es la memoria verdadera, la que está en la conciencia, la cual les reserva a los hechos un lugar, una fecha, y se mueve en el pasado. Un pasado que permanece oculto casi por completo porque está inhibido por las necesidades de la acción presente. Pero cuando nos deja de interesar la acción presente o deja de ser una urgencia, entre otras razones porque el cuerpo ha perdido su ímpetu —o los placeres ya no causan adicción—, entonces estamos preparados para situarnos en la vida del ensueño y del recuerdo... Ambas memorias viven, de distinta manera, en mi cuerpo, en el cual yace el devenir y también la duración, como metáforas de lo que somos: una existencia en perpetuo movimiento, con un pasado condensado que escapa de sí mismo

hacia adelante. Un *adelante* que finalmente derrotará a la *hybris*, al *conatus*.

Un ser humano que *soñara* su existencia en lugar de vivirla tendría [...] bajo su mirada, en todo momento, la multitud infinita de los detalles de su historia pasada. Y, por el contrario, aquel que repudiara esta memoria con todo lo que engendra *actuaría* sin cesar su existencia en lugar de representársela...¹¹

Por un lado, Funes el Memorioso, como imposibilidad real, y por otro, el ser humano extraviado en la acción. Dos extremos inverosímiles, dos ideas de lo que podríamos ser, pero no seremos, pues estamos colocados en alguno de los puntos intermedios, entre la memoria total y la acción absoluta. Estas zonas intermedias van cambiando a lo largo de la vida, en una suave mezcla cuya misión es encontrar un significado o sentido a lo que somos y hacemos. Es la lucha entre la contemplación atónita y el frenesí activo, entre Buda y el Superhombre nietzscheano, lucha en la cual consumamos y consumimos el tiempo, es decir, nuestra corporalidad.

La duración es mi cuerpo cognoscente. El instante es mi conciencia dramática. En aquélla, siento en devenir. En ésta, ato los momentos en su cesura, es decir, configuro mi heroísmo. Por un lado, la evidencia del sentimiento, de la emoción actual, mordiente; por otro, la certeza del juicio, de la racionalización. Otra vez, *mythos versus logos*, el *pathos* enfrentado a la *noesis*. ¿Debemos decidir cuál es más

imperiosa? De bote pronto creemos que la existencia es, primero, una corporalidad, lo que nuestro cuerpo piensa. Pero enseguida nos preguntamos por el pasado y por el futuro, que también despiertan emociones de vívida actualidad. La duración no es una entidad abstracta, pero juega en nosotros con su constante transformación. El instante suspendido, en cambio, conserva la carga dramática de la peripecia: es origen y fin en sí mismo, parece un absoluto; aunque no lo sentimos en todo momento, representa un alto de la conciencia, un motín contra el olvido. ¿Acaso debemos decidir entre verlo todo separado —el instante— o todo junto pero ignoto —la duración?

Somos tiempo. Pero, ¿qué puede esto significar? ¿Un reposo durable que promete llegar a alguna parte, o un instante que huye y se refugia en su circularidad? ¿El hábito donde se consolidan la memoria y los olvidos o las fugacidades episódicas de los minutos? Si, como dice Bachelard, la vida “encuentra su realidad primordial en un instante”,¹² entonces somos olvido. La vida es un ente abstracto, una generalidad de la que únicamente conservamos lo recuerdos breves que intentan ser un todo, a pesar de su ignorancia esencial. Somos tiempo porque duramos en el olvido y lo somos porque recordamos en el vacío. Es decir, duración o instante, en ambos casos nuestra búsqueda de sentido es la búsqueda de un destino. Pero esta lucha entre lo que queda y lo que se pierde nos niega la seguridad definitiva. Tal vez la lección definitiva no

⁸ *Ibid.*, p. 163.

⁹ *Ibid.*, p. 159.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 161-162.

¹¹ *Ibid.*, p. 168.

¹² Gaston Bachelard, *op. cit.*, p. 20.

sea sino aceptar la nada que llegará. En el camino, inventamos el espíritu, acariciamos el alma, buscamos al héroe o a la heroína, a dios o al diablo, metáforas de algo que quiere ser, pero sospecha el fracaso final. Descubrimos, con un saborcillo amargo a derrota, que el gesto ontológico radical consiste en un despecho...

En el azar, el instante se alcanza como *realidad temporal*. Sin embargo, el destino consiste en reunir, en una relación causal arbitraria, lo que en apariencia está disperso, para luego suponer que van hacia alguna parte, que tienen un porvenir. A este gesto unificador, configuracional, también le llamamos duración. Destino es otro nombre para la duración, pero ahora las causas mitológicas —origen y fin, *arché* y *telos*— le dan forma a la conciencia. Así, los instantes fecundos, esos que determinan la dramaticidad y la heroicidad, quedan incorporados al todo de la vida. Instante y duración se reconcilian. El momento aquel, que parecía extraviado entre los vacíos del olvido, alcanza su dimensión *tramática*. Lo que parecía un sinsentido, aquella exaltación imprevista, ese encuentro desventurado, alguna unión desdichada, ciertas formas de conquista, en fin, cualquier acontecimiento que para otros nada tendría que ver con una supuesta misión de grandeza, se acomoda en el orden de las causas y los efectos y nos hace ser lo que somos...

¿Qué es el tiempo? ¿Esta falsa cesura de la escritura? ¿Para qué escribir? Ésta, en definitiva, parece la pregunta más urgente. Tal vez para no morir, para no ser olvidado, para que la memoria recupere su dimensión ficcional, porque aferrarse a lo que pasa

y quiere ser olvidado es una manera de continuar vivos. ¿Qué tal si nadie nos echa de menos? Al final, son las pequeñas cosas que carecen de sentido las que terminan por sobrevivir, pero sólo en la memoria.

El recuerdo, el olvido...

Los humanos somos animales culturales y efímeros que creemos, ilusoriamente que, si somos recordados, no moriremos del todo. Y aunque el recuerdo es elaborado narrativamente, esta elaboración depende del momento y del público al que se dirige, del interlocutor que lo recibe e interpreta. La memoria no es un atributo personal e intransferible. “La estructura del recuerdo es transferencial: halla su verdad, no en la correspondencia con los hechos, sino en la respuesta de aquel a quien se dirige.”¹³ La interiorización que constituye el recuerdo es completada por la exteriorización que hacemos de él, al ponerlo en escena, al *ex cordarlo* —para usar un término de Néstor Braunstein—, al sacarlo del corazón, de la víscera. El único consuelo es que el recuerdo nunca miente, a pesar de su carácter subjetivo, o precisamente por él, aunque pide ser escuchado, confirmado en su recepción.

El pensamiento —la conciencia— casi siempre parte del hogar, es decir, de lo cercano. Si bien es inevitable hablar desde lo familiar, esta visión —digamos etnocéntrica— suele provocar estragos al desterrar la experiencia del extrañamiento,

¹³ Néstor Braunstein, *La memoria, la inventora*, México: Siglo XXI, 2008, p. 76.

necesaria para valorarnos desde una ajenidad que ayude a mirar y valorar lo que somos o creemos ser. ¿Qué son, por ejemplo, el olvido, la memoria y el recuerdo cuando los examinamos a partir del sentido que otros —forasteros— les dan? El perdón, la indiferencia, el remordimiento, la obsesión o el rencor, la vida y la muerte... ¿Hay alguna palabra final sobre lo que puedan significar?

Recordar es también olvidar un poco. El presente está cargado con la promesa de la memoria futura. Cuando yo sea feliz —decimos— es porque habré conquistado todos mis sueños. Este pasado del futuro también vive, es impulsado por los recuerdos, por la *hybris*. “La memoria, contrariamente a lo que se cree, no retrocede sino que adelanta el tiempo; la escritura se hace desde el anticipado final; la vida corre por delante de sí misma: se precipita hacia su punto de basta.”¹⁴ Pero la muerte lo borra todo, y como la memoria es frágil, huidiza, además de veleidosa, depositamos en relatos nuestras ansias de continuidad. Recordar es también olvidar un poco, y cuando me relato, los vacíos del olvido representan las elipsis necesarias para lanzarnos a un más allá que espera con paciencia, una añagaza del sentido.

Marc Augé propone llevar a cabo el elogio del olvido, no para ignorar el recuerdo, sino para reconocer el trabajo de aquél sobre éste, para ver de qué manera vive en la memoria. Su punto de partida —también él— es la convicción de que todo se vive como un relato y que la inscripción en

el tiempo caracteriza la condición humana, asediada por dos muertes: la que se halla *ante* nosotros, como una certeza más o menos temible y ubicua; y la que se encuentra *tras* nosotros, el pasado. Con ellas debemos vivir el presente, volviéndonos a lo que fue y a lo que será, “entre las incertidumbres del porvenir y las confusiones del pasado”.¹⁵ En la dialéctica entre lo que fue y lo que será para seguir siendo, existen algunas preguntas: ¿cómo interroga el recuerdo a la esperanza?, ¿cómo trabaja el olvido?

Conocer bien a una persona —desde lo familiar— supone haberla visto, sobre todo, en tres situaciones límite que la ponen a prueba: el amor, el duelo y el sufrimiento. Resulta imprevisible cómo nos transformarán estas afecciones, cómo las recordaremos o mistificaremos, qué clase de rechazos, represiones y arrinconamientos habrán de provocar. Todos eso engendra recuerdos y olvidos que nos vulneran y le confieren a la historia personal su especificidad, su diferencia. Y dado que vivimos en un mundo del que lo ignoramos casi todo, donde los recuerdos son moldeados por olvidos, no sólo los nuestros sino el de los demás, resulta imprescindible un relato donde los otros-cercanos participen de nuestra ficcionalización, con los retazos e impresiones que guardan de nosotros.

Angustiados o intrigados, no ante lo que permanece en el recuerdo, sino ante los enormes huecos que yacen en el pasado —con frecuencia ligados a represiones de

¹⁵ Marc Augé, *Las formas del olvido*, Barcelona: Gedisa, 1998, p. 21.

distinta índole— buscamos huellas que ignoramos, conexiones entre memorias, para encontrar, no quiénes somos sino qué somos —arguye Augé siguiendo a Pontalis—. ¹⁶ Nuestra relación con el tiempo, entonces, pasa necesariamente por los olvidos. Son precisamente éstos los que nos invitan a configurar, a encontrar conexiones que nos hablen de la totalidad que creemos ser a fin de hallar alguna forma de certidumbre. En otras palabras, los olvidos representan la fuerza que impulsa a narrar.

Autores como Clifford Geertz y Paul Ricoeur asumen que la realidad puede ser escrita, es decir, convertida en relato, porque la cultura posee ya sus propias reglas narrativas, las cuales se concretan en las historias y dramas vividos cotidianamente. Para conferir legibilidad a lo que contamos, el simbolismo inmanente de cada cultura dirige el actuar humano y todo lo que parezca literario o narrable. Lo único que está prohibido siempre es confundir ficción con realidad, literatura con vida. Sin embargo, dice Marc Augé, “la vida puede ser vivida, y no solamente escrita, como una ficción”, ¹⁷ si bien lo que este concepto sugiere es la relación que cada uno guarda consigo mismo y con los demás a través de la imagen. Se refiere, por tanto, a cierta pre-comprensión que tenemos del tiempo a través acto configuracional-narrativo. Ficción no es carecer de realidad: es una construcción de sí, una *autopoiesis*, una forma de reconciliación ontológica.

Las reglas de construcción de un relato son las mismas en la vida social que en la literatura, y giran en torno a la estructura pre-narrativa de la experiencia temporal, arguye Marc Augé siguiendo a Paul Ricoeur. La vida individual y colectiva se construyen como ficción, es decir, como narraciones que obedecen a pautas dramáticas reconocibles. Toda existencia tiene una dimensión narrativa mediante la cual unos y otros, por más ajenos que parezcamos, comprendemos el *transcurrir* del otro y el propio, es decir, vivimos en el mismo tiempo, si bien “la regla general es la siguiente: ninguna ficción individual es rigurosamente contemporánea de otra (cada cual tiene su pasado y sus esperas)”. ¹⁸ Nuestro tiempo, con sus diferencias en el recuerdo y las esperas, es un tiempo de la simultaneidad, pero no de la coincidencia. “Ahora bien, la principal operación de plasmación en la «ficción» de la vida individual y colectiva es el olvido”. ¹⁹ En otras palabras, los relatos son productos de la memoria y del olvido, trabajos de composición constante donde se refleja la necesidad de dar salida a la espera del futuro a partir de la interpretación del pasado. Configuramos el tiempo —lo que no hace diferentes— y lo vivimos —lo que nos hace iguales—. Tal es la paradoja de la conciencia que, entre otras formas, se muestra como relato.

Al contar, somos autores y al mismo tiempo no lo somos. La autoría tiene que ver con el nivel de involucramiento que alcancemos en el relato: muy en el exterior

y casi ajeno yace lo histórico, tan general que resulta impersonal, aunque nos ataña a todos; a medio camino, lo familiar —cotidiano, habitual, compartido—; y en el interior, en la vida íntima, nuestras ficciones personales. Estos tres niveles están engarzados, lo cual permite que cada quien ocupe un lugar en el mundo, en la sociedad, y tenga una imagen de sí mismo. Construimos al otro y somos contruidos por él. Diríamos, siguiendo a Ricoeur, que el tiempo es hace humano cuando nos narramos.

Entre lo individual y lo colectivo, los relatos resultan significativos sólo para quienes se sienten implicados en ellos. Somos autores-personajes en la medida en que participamos de lo dicho. La implicación es individual y colectiva, en mayor o menor proporción, en virtud de qué tanto nos adulen los acontecimientos, qué tanto nos alcancen o afecten. Es decir, siempre estamos intervenidos por la presencia del otro. Hasta en la renuncia budista, el otro es una entelequia digna de conmiseración, es decir, está presente como mezquino profano... En función de *la presencia*, sentimos la necesidad de recapitular lo vivido, de explicarnos a nosotros mismos, de buscar coherencia o sentido. Es un juego donde participan la memoria (pasado), la atención (el presente) y la espera (el porvenir) —de los que habla Agustín de Hipona—. De esta manera, nuestra singularidad busca y encuentra la concordancia o reconciliación con la colectividad.

Parecemos algo y deseamos, además, serlo; o somos algo y deseamos parecerlo. Participamos de las significaciones del mundo, aunque no las compartamos siempre.

Todo relato es una ficción, una forma de participación en la otredad, que a veces nos resulta incomprensible y hasta absurda. Pero este absurdo también es un absurdo narrativo. Es como si la pluralidad y la singularidad alcanzaran su momento dialéctico cuando se encuentran en el relato. Nos cuentan y contamos. Todos somos sujetos de ficción, pero ello no nos convierte en sujetos de mentira, porque el destino de cualquier individuo y de toda sociedad es esencialmente narrativo. Al contarnos, se escuchan siempre todas las voces, inclusive con sus silencios y objeciones...

El tiempo humano está atravesado por un doble desgarramiento: el miedo al olvido —la muerte— y el miedo o extrañamiento del recuerdo —el sufrimiento o el placer—. La paradoja radica en olvidar para recordar. Entre ambos estigmas encuentran su sitio las distintas pasiones. Un sentimiento de eterno retorno y continuidad termina por ser nuestra única constancia del tiempo que transcurre, inexorable, hacia alguna parte, sentimiento que, en su necesidad de certezas, termina por ser un relato que se repite con cada individuo, con cada sociedad, casi de modo idéntico a pesar de las diferencias. Entonces, una especie de tregua o reconciliación, de pausa y entrega, llega cuando descubrimos lo repetidos que somos, lo mucho que hemos vivido en las apariencias, en medio de la gracia de la conformidad. Y una voz sabia e impersonal nos dice que, tarde o temprano, debiéramos olvidarnos de nosotros mismos, de las luchas inútiles por encontrar un sentido. Olvidar la identidad que nos obsesiona, el individualismo que nos engaña. Vivir la vida

¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁷ *Ibid.*, p. 37.

¹⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹⁹ *Ibid.*, p. 41.

como una fiesta de reconciliación orgiástica o como una ficción llena de magia y absurdo compartidos. Permitir que el presente se libere del pasado sin dejarse seducir por el movimiento de futuro.

Pero envejecemos, el cuerpo se rinde, el tiempo no se detiene, sigue su marcha, y las experiencias singulares, alejadas unas de otras por las apariencias, quieren encontrarse en algún lugar, y ese lugar puede ser la escritura. En ella todo puede volver a comenzar y terminar, cerrar el círculo del apaciguamiento, donde los olvidos, los recuerdos y las esperas encuentren una solución tramática y mimética, e inclusive la muerte pueda concebirse como un recomienzo. Escribir para no morir, aunque vayamos a desaparecer. Contarnos para entrar en el círculo dialéctico de lo personal que se vuelve general, de lo particular que se alcanza como universal. Contarnos para fundirnos en el sortilegio de lo indeterminado a partir de nuestra propia ficcionalización. Ocupar el tiempo sin quedar suspendido en la nostalgia o en la esperanza. Recordar que el olvido es la forma más sosegada de vivir el presente.

Bibliografía

- Augé, Marc, *Las formas del olvido*, Barcelona: Gedisa, 1998.
- Bachelard, Gaston, *La intuición del instante*, México, fce, 2000. (Breviarios, 435)
- Bergson, Henri, *Materia y memoria. Ensayo de la relación del cuerpo con el espíritu*, Buenos Aires: Cactus, 2006.
- Braunstein, Néstor, *La memoria, la inventora*, México: Siglo XXI, 2008.
- Martínez Ramírez, Fernando, "En Salamina ya no pasa el tiempo", *Casa del Tiempo*, volumen VI, época III, núms. 71-72, diciembre de 2004-enero de 2005.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Lo visible y lo invisible*, Madrid: Seix Barral, 1975 [2010].