



# El olvido del olvido: una aproximación psicoanalítica

*The oblivion of the oblivion:  
a psychoanalytic approach*

**Carmen Elisa Escobar María\***

Universidad del Norte, Barranquilla, Atlántico, Colombia

---

## Resumen

Apoyado en dos afirmaciones de Lacan respecto al olvido, una en 1954 y otra en 1970, junto con la aseveración de Allouch de que el psicoanálisis se había constituido en una práctica de dar caza al recuerdo, cuando antes que otra cosa se trataba de olvidar, este artículo se propone plantear el problema del olvido en tres direcciones: a) retomando dos tipos de olvido que permiten pensar una forma radical de olvido — olvido del olvido; b) relacionando olvido y repetición, al revisar, de acuerdo con Lacan, el carácter demoníaco que se le atribuye a esta última; y c) a través de un recorrido por autores que han fijado su atención en el olvido, señalando la importancia del olvido como medio de recuperación de sí mismo pero también de un olvido de sí terapéutico.

**Palabras Clave:** Olvido. Recuerdo. Memoria. Rememoración. Repetición.

---

\* CEEM: doctora en Filosofía, e-mail: [carmene@uninorte.edu.co](mailto:carmene@uninorte.edu.co)

## **Abstract**

*Standing on two statements of Lacan about oblivion, one from 1954 and the other from 1970, along with Allouch's thought that psychoanalysis had just become a hunt of memories, in this article I try to present the problem of oblivion in three ways: a) resuming two kinds of oblivion which allow to forget in a radical way — to forget oblivion, b) relating oblivion and repetition, revising, with Lacan, the demoniac character which is attributed to the latter, and c) through a revision of authors who have put their attention in oblivion pointing out the importance of oblivion as a means to recover oneself but also as a mean to forget oneself therapeutically.*

**Keywords:** *Oblivion. Recollection. Memory. Remembrance. Repetition.*

---

“El recuerdo es como un perro, que se echa donde le apetece.”

(Cees Nooteboom, *Rituales*)

## **Introducción**

Lo que ha estimulado la reflexión que anima este trabajo es una pregunta, quizá muy simple, ante la exhortación recurrente, en el discurso común, de no olvidar el pasado “para no repetir”, como una especie de remedio anti-repetición bajo la suposición de que conociendo la historia se evitaría o remediaría el retorno de hechos terribles, fracasos, errores, comportamientos dañinos, sufrimientos, etc. La repetición es evocada en su costado demoníaco por lo que esta invocación obtiene una apariencia muy freudiana; no obstante, una lectura cuidadosa de Freud nos mostraría que frente al dato vital y clínico de la repetición no podríamos adherir a tal idea sin una dosis considerable de ingenuidad. Y si, por otra parte, nos apoyáramos en la reelaboración lacaniana del concepto de repetición y junto con este, revisáramos la idea de historia, memoria, trazo y olvido que formula el psicoanálisis, encontraríamos la faz engañosa de esta empresa que, sin embargo, no parece admisible dejar de intentar. Pero un recorrido de esa magnitud no es el propósito de este trabajo que pretende, en cambio, una aproximación psicoanalítica al olvido.

Dos afirmaciones de J. Lacan, a las que me referiré más adelante, pronunciadas en momentos muy distantes en el tiempo en el transcurso de sus seminarios, una en 1954, la otra en 1970, tocan, aunque sin desplegar, el lugar del olvido en el psicoanálisis. Mientras cuestionaba el lugar de la verdad en el psicoanálisis, J. Allouch (1999), recurre, entre otros argumentos, a estos pasajes de Lacan, para señalar el malentendido producido en el mismo seno del psicoanálisis cuyos efectos trascienden sus fronteras: el psicoanálisis se había constituido en una práctica de dar caza al recuerdo, cuando antes que otra cosa es una *erotología* del olvido (ALLOUCH, 1999, p. 7).

Ubiquemos el comienzo del problema: Freud había planteado que el analizado comienza la cura analítica con una repetición: “el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo *actúa*. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace” (FREUD, 1976d, p. 153). Esta acción es la transferencia dirigida al analista “aquí y ahora”, de tal modo, dice Freud, que la enfermedad no debía ser tratada como un episodio histórico — aunque su propuesta es reconducirla al pasado —, sino como un poder actual. La relación recuerdo-repetición plantea así un problema porque Freud concluye que la repetición es el olvido, si consideramos al olvido como ausencia de recuerdo, pero al mismo tiempo la vincula estrechamente con la resistencia, es decir, con no querer saber.

Pero en 1893, en la prehistoria del psicoanálisis, Freud (1976a) había declarado: “El histérico sufre de reminiscencias” (p. 33), y más adelante, en 1898, declara también que la mitad del secreto de la amnesia histérica es que los histéricos *no saben* lo que *no quieren saber* (FREUD, 1976c, p. 287). Así la reminiscencia se conecta con el olvido de tal modo que entre recuerdo, resistencia, olvido y saber, surgió la hipótesis del inconsciente y con ella el método psicoanalítico y junto a esto un malentendido que, según Allouch, provocó que se orientara el psicoanálisis hacia la búsqueda de lo olvidado, la anamnesis, cuando de lo que se trataba era, precisamente, de olvidar lo que no había podido ser olvidado. El anhelo de olvidar, entonces, se volvió exigencia de rememoración (ALLOUCH, 1999, p. 7). Rumia del pasado. De este

modo, en una especie de operación de reversión de la constatación clínica freudiana en la que afirma que el paciente repite algo de su pasado para no recordarlo, quedó como consigna o mandato: *recordar para no repetir*, o lo que es lo mismo: no olvidar para no repetir.

Es cierto que para Freud existe lo inolvidable, lo indestructible en la vida psíquica<sup>1</sup>. El síntoma, por ejemplo, es una verdad, incluso la más íntima, que, como lo señala Allouch en el mismo texto, nos priva de olvido. El síntoma es pues esa verdad y al mismo tiempo el agente que la hace inolvidable. Psicoanalizar, tarea imposible, es hacer posible el olvido. Por esto, la afirmación de 1954 de Lacan de que habría un “olvido del olvido”, es decir, una represión lograda sin retorno de lo reprimido, salta a la vista en su contradicción, y más si partimos del lugar basal que otorgó Freud a la represión en la constitución del inconsciente pero sobre todo al fracaso de la misma, con el subsecuente retorno de lo reprimido, como tercer tiempo de la represión<sup>2</sup> y posibilidad siempre abierta debido a la fuerza e insistencia del deseo.

Muchos años después en *El reverso del psicoanálisis*, en 1970, cuando Lacan viene despojando de *ser* a la verdad, dirá que el amor a la verdad es algo que se origina en esa falta de ser, afirma que a esa falta de ser la podríamos llamar también *olvido*. Sobre esto volveré.

## ¿Aprender a olvidar? Dos olvidos

Kant (1991, § 34) dice que la falta de memoria hace de la cabeza un tonel agujereado en el que todo lo que entra sale, de modo que se necesita una fijación a través de las huellas que deja en nosotros la experiencia, pero sobre todo cuando se aplica el juicio y el ingenio, porque de ello resultan las huellas verdaderamente duraderas. La facultad

<sup>1</sup> Por ejemplo, “el otro inolvidable prehistórico” al que se refiere en la carta de 1897 a su amigo W. Fliess (FREUD, 2008, p. 225).

<sup>2</sup> Al respecto, puede verse el escrito metapsicológico de 1915, titulado *La represión*, en el que diferencia tres tiempos de la represión. El primer tiempo, producto de una deducción de Freud, sería el de la “represión originaria” (*Urverdrängung*), y sería represión en un sentido amplio. El segundo tiempo, es el de la represión en sentido estricto (*eigentliche Verdrängung*) o represión con posterioridad (*Nachdrängen*). Por último, el tercer tiempo: el retorno de lo reprimido bajo la envoltura del síntoma, los actos fallidos etc.

de recordar, es entonces, representarse a propósito lo pasado, previendo y enlazando en una experiencia coherente las percepciones en el tiempo: “Lo que ya no es con lo que todavía no es, por intermediación de lo que es en el presente” (KANT, 1991, § 34, p. 91). Prolongando y desviando esta definición podríamos considerar que es esa fijación de huellas la que nos hace humanos, no en el sentido de la memoria que orienta al animal instintivamente, sino de aquella que nos ubica en el tiempo y sin la que no podríamos entender la lucha contra ese fenómeno tan humano-inhumano como es el olvido.

Que nuestra humanidad esté indisolublemente ligada a la capacidad de recordar, y que no haya memoria sin olvido, se expresa en el intento de dominarla, en los recursos empleados para saber hacer con ella, en fin, en el esfuerzo de memoria, rememoración, conmemoración, incluso en el mandato de no olvidar. Pero esto solo indica que la vida es olvido, y sin embargo, no se olvida lo que se quiere, no es la voluntad la que gobierna este fenómeno. Todo esfuerzo de memoria, incluida la rumia del pasado de la que habla Nietzsche, ha estado acompañado de la búsqueda incesante de fórmulas para olvidar, como lo ha mostrado H. Weinrich (1999) en su extenso estudio sobre el olvido. Más aún, el olvido es un anhelo<sup>3</sup>.

Ahora bien, no necesariamente lo que se opone a la memoria es el olvido; más apropiado es considerarlo como parte constitutiva de la memoria como se vislumbró en la Grecia Arcaica. Es es el eje del trabajo de Allouch sobre la verdad en psicoanálisis, ya mencionado, una de cuyas claves es el trabajo de Marcel Detienne (2004) sobre las figuras de la verdad<sup>4</sup>. En su arqueología sobre *Áletheia* en la poesía y el mito religioso de la Grecia arcaica, Detienne señala que junto a la pareja

<sup>3</sup> Umberto Eco publicó en 1966 un ensayo con el título humorístico: *An Ars Oblivionalis? Forget it!* Con argumentos semióticos, Eco señala que el arte del olvido es imposible porque si todo signo es presencia y el olvido ausencia, entonces, donde hay signos no hay olvido; por tanto ¿cómo podría plantearse un arte para olvidar? Argumento tomado de San Agustín, quien en *Confesiones* (libro X), había señalado esa dificultad de pensar el olvido. Weinrich (1999) decide responder a Eco con el texto comentado, mostrando cómo desde la Antigüedad ya existe la idea de un arte para olvidar — basada a su vez en la convicción de la existencia de un olvido conveniente — que de allí en adelante “no desaparecerá de la faz de la tierra” (p. 33-34).

<sup>4</sup> La hipótesis de trabajo de Allouch (1999, p. 25) es que solo la oposición de la verdad al olvido explica que la verdad sea plural y erótica, como es su intención mostrar.

antitética Memoria-Olvido aparece, entre otras, la pareja complementaria Verdad-Olvido<sup>5</sup> producida por la afinidad entre *Mnemosiné* y *Alétheia*. La *a* privativa de la voz griega *Alétheia*, lo dice muy bien: la verdad es lo que no tiene olvido (las Erinias nunca olvidan)<sup>6</sup>. Es que no hay contradicción en ese mundo divino esencialmente ambiguo de los dioses en la Grecia arcaica, a lo que responde, según Detienne (p. 80-81), la dualidad humana; por esto es posible comprender que no hay *Alétheia* sin algo de *Lethé*: “[...] cuando las Musas dicen la Verdad, anuncian al mismo tiempo ‘el olvido de las desgracias’, la tregua de las preocupaciones” (p. 75). No se trata entonces del olvido como espesa oscuridad sino como sombra que siluetea la luz (p. 76). Así, habría una zona intermedia en la que la Verdad se desliza hacia el Olvido y viceversa, siendo la negatividad un pliegue de la Verdad, “su sombra inseparable” (p. 78).

Esta ambigüedad, dará paso a la contradicción, es decir, en la transición del mito a las sectas filosófico-religiosas, se separa por un lado la Memoria, lo Inmutable, el Ser, *Alétheia*; y por otro, lo Fluido, el No-Ser, el Olvido, *Lethé*. De este modo, el par antitético *Alétheia-Lethé* se radicaliza (DETIENNE, 2004, p. 133-134). Para Detienne (2004), en el reino de la ambigüedad mítica podían diferenciarse dos tipos de olvido, uno positivo, Olvido Sueño, y uno negativo, Olvido Muerte. El primero, es un olvido reclamado por el recuerdo desagradable del que uno se aparta para poder olvidar; es el olvido de la droga, de la fuga, del sueño, de Eros: *Lethé hypnos* (p. 76-78). El segundo, *Léthé-thanatos* (p. 75ss), es el olvido más radical: el que la memoria del poeta preserva haciendo circular la reputación que el término *kleos* significa, es decir, lo que se dice de boca en boca de los hombres, pero también la fama, la gloria; en fin, el deseo de perdurar en la memoria de los otros, en el discurso de los otros. Según Allouch (1999, p. 27) es lo que está

<sup>5</sup> Yerushalmi (2002) se pregunta si lo que se opone al olvido no es la justicia. Detienne había planteado que la Verdad en Parménides está articulada con *Diké* (DETIENNE, 2004, p. 138).

<sup>6</sup> Como señala Detienne (2004), la verdad del poeta (uno de los maestros de verdad) en la Grecia Arcaica “no es la concordancia entre la proposición con su objeto, tampoco de un juicio con otros juicios; no se opone a ‘la mentira’; lo ‘falso’ no se yergue cara a lo verdadero. La única oposición significativa es la de *Alétheia-Lethé*” (p. 38). No se mencionará en este trabajo, a pesar de su pertinencia, el mito de Er, en *La República* de Platón.

operando en el “se dice que”, señalando que cuando se alude a este olvido se designa no solo lo que es olvidado por alguien, sino el hecho de que ese alguien sea olvidado o no. En últimas, olvido del ser. Sobre esto volveré más adelante.

El escritor inglés John Cowper Powys (2007), de inspiración nietzscheana, escribió en 1928 un elogio del arte de olvidar lo insoportable, arte sagrado porque nadie soportaría el trasfondo de horror de las experiencias humanas: “ser verdaderamente consciente del sufrimiento del otro, con una sensibilidad tan estremecida, sería una condición a tal punto insoportable que ningún hombre podría vivirla” (POWYS, 2007, p. 24). El texto es una crítica hacia la presión moral de los círculos intelectuales de su tiempo, a los que acusaba de ejercer una presión draconiana incitando a mirar de frente “la verdad”, de enfrentar lo peor, lo repulsivo de la existencia, una especie de “realismo de salón”, por la que se supone que “debemos mostrarnos perfectamente en relación con las letrinas del universo, si no, no pertenecemos” (POWYS, 2007, p. 20). Powys señala, quizá llevando la idea a un extremo, que la locura en estado activo no es más que la incapacidad de olvidar<sup>7</sup>, como lo ha señalado Allouch en su comentario a Powys una definición de locura que se deduciría es la no poder apartarse, no poder olvidar (ALLOUCH, 1999, p. 67). Este olvido propuesto por Powys es el Olvido Sueño, aquel de la evasión, de la huida, del renacer de cada día, y por tanto en relación con la búsqueda de remedios que la humanidad ha tenido a su alcance: el amor, pariente de *Lethé*; el arte, la monotonía rítmica del trabajo y el más potente: la droga o lo que funcione como droga. Sin necesidad de dogmas religiosos, intelectuales o estéticos, ni panaceas sociales, dice Powys que el arte de olvidar deberá emanar de nuestro ser único, como algo muy propio que no sea impuesto por

<sup>7</sup> Cómo olvidar a Funes el memorioso, ese fantástico cuento de Borges en el que muestra el carácter monstruoso que tendría la imposibilidad de olvido para el humano. En la poesía de Borges memoria y olvido se entrecruzan. A veces la memoria es el tiempo eterno, en el que solo existe el instante, y allí el olvido es imposible como en el poema *Everness* (“Solo una cosa no hay. Es el olvido”; BORGES, 2007a, p. 353). En otras, el olvido es un regalo de los dioses para la venganza pero también para el perdón (“No hay otra venganza que el olvido ni otro perdón. Un dios ha concedido al odio humano esta curiosa llave”; *Soy*, BORGES, 2007b, p. 111); o el olvido es un alivio y una de las formas de la memoria, la otra cara secreta de la moneda (*Un lector*; BORGES, 2007a, p. 450).

otro, que exprese nuestra íntima identidad para lo mejor y para lo peor (POWYS, 2007, p. 27).

Nietzsche es uno de los pensadores del olvido que solo mencionaremos de un modo tangencial para resaltar una posible conexión entre eterno retorno y olvido, pero también por la posible objeción freudiana a este arte de olvidar. En la crítica al historicismo, a la rumia del pasado, y la enfermedad histórica, en la segunda *Intempestiva* titulada *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida* de 1874, se encuentra el clima que antecede el *eterno retorno de lo mismo* de Nietzsche. La relación del hombre con el tiempo es el pivote que aclara, según Vattimo (2002, p. 62), el eterno retorno. Se trata de entender el eterno retorno como “inversión de la temporalidad banal” propia de la enfermedad histórica, una especie de defecto del hombre que le hace siempre estar en relación con su pasado diciendo: “así fue” y del *espíritu de venganza* provocado por la idea de “castigo” frente al sufrimiento, que siendo inaplicable al pasado vuelca al individuo, con rencor, hacia el futuro y hacia la vida. Una cierta forma del olvido es necesaria porque no es posible vivir sin olvidar. La rumia del pasado, el insomnio, dañan, matan, tanto a un hombre como a un pueblo, una civilización. Se tiene que olvidar para que el pasado no sea “sepulturero del presente”. El olvido no es, por tanto, una pérdida, sino una necesidad para la economía de lo vivo. En cuanto a la posible relación entre eterno retorno y olvido, es muy sugestiva la afirmación de Lacoue-Labarthe, (2009, p. 18), en que si se piensa en términos de la realidad constatable de la repetición, saber que se repite puede paralizar, inhibir; por tanto, el olvido es necesario. Weinrich (1999) plantea que el arte del olvido consiste en Nietzsche en sustraer la base motivadora de los contenidos conservados de la memoria y construir una motivación nueva apoyándose en la vida, en el futuro, para organizar la memoria de otro modo, que el pensamiento utópico parte de esto.

Esto es muy consecuente con la posición freudiana que ubicaba el displacer provocado por el recuerdo como causa importante del olvido y, por supuesto, antes que eso, de la represión estructural que



constituye el psiquismo<sup>8</sup>. El problema es que, como también dejó en claro Freud, una política de vida regida por el principio del placer no parece ser muy eficaz. Freud descubrirá que el Olvido-Sueño del que se hablaba es perturbado por el retorno del síntoma y llama represión al mecanismo de ese retorno (ALLOUCH, 1999).

El recuerdo no se deja domesticar, como lo señala Freud en 1893, cuando describe a ese ser desmemoriado y al mismo tiempo gran recordador que es el histérico: “El histérico padece por la mayor parte de reminiscencias”, echando por tierra la máxima “al cesar la causa cesa el efecto”, señalando la persistencia, la insistencia de un recuerdo que parece desconocer el paso del tiempo. Dicho recuerdo es para Freud el retorno de una vivencia que se constituyó en *trauma* psíquico y cuyo carácter inconsciente lo mantiene aislado del comercio asociativo como un cuerpo extraño, derivando de allí justamente su eficacia. La experiencia traumática se resiste a ser olvidada, retornando bajo la envoltura formal de un síntoma que es portador de una verdad del sujeto, verdad de la que no quiere saber por el desprendimiento de displacer que ocasionaría, pero cuyo carácter inconsciente la hace inolvidable: la verdad es inolvidable (FREUD, 1976a, p. 33)<sup>9</sup>. Sobre estos cimientos se construyó el psicoanálisis.

<sup>8</sup> En relación a esto Freud afirma que “cabe aseverarlo con total universalidad: la facilidad — y en definitiva también la fidelidad — con que evocamos en la memoria cierta impresión no depende sólo de la constitución psíquica del individuo, de la intensidad de la impresión en el momento en que era reciente, del interés que entonces se le consagró, de la constelación psíquica presente, del interés que ahora se tenga en evocarla, de los enlaces en que la impresión fue envuelta [einbeziehen], etc., sino que depende además del favor o desfavor de un factor psíquico particular, que se mostraría renuente a reproducir algo que desprendiera displacer o pudiera llevar, en ulterior consecuencia, a un desprendimiento de displacer” (1976e, p. 287).

<sup>9</sup> La tesis es la siguiente: Si un ser humano experimenta una impresión psíquica, en su sistema nervioso se acrecienta algo que por el momento llamó “suma de excitación”, que en todo individuo aparece como un afán de empequeñecerla para conservar la salud (esbozo inicial del principio de constancia). El acrecentamiento ocurre por vías sensoriales, su empequeñecimiento por vías motrices. Siendo la palabra el sustituto de la acción, funciona como vía de descarga. Sea cual sea la manera como la persona tramite el afecto siempre llega al resultado de que el afecto que en el origen estaba intensamente adherido al recuerdo, pierda al fin su intensidad y sucumba con el tiempo al olvido y al desgaste. Es lo que no ocurre en la histeria (Cf. FREUD, 1976a, p. 39-40). *No eran las vivencias mismas las que poseían el carácter traumático, sino la reanimación como recuerdo luego que el individuo había ingresado en la madurez sexual.* Las cursivas son mías.

Aproximadamente treinta y seis años más tarde, en *El malestar en la cultura*, Freud declaró nuevamente la indestructibilidad del pasado en el psiquismo (aunque no de modo absoluto), en analogía, y en contraste también, con la imagen arqueológica de la superposición de capas de sedimentación en Roma o la del organismo humano en cuya evolución de cierta forma se pierde el rastro de la etapa anterior. De este modo, que haya olvido, no implica para Freud la destrucción de la huella mnémica (FREUD, 1976c, p. 70). Freud sostiene que en el psiquismo la conservación del pasado es la regla antes que una rara excepción (FREUD, 1976c, p. 72)<sup>10</sup>.

Un modo de mantener vivo el pasado es resistirse a ciertos acontecimientos, y esta resistencia estaría en el corazón de las neurosis. En 1926, Freud lo muestra en relación con la neurosis obsesiva, uno de cuyos mecanismos defensivos es un intento de cancelar el pasado, intento que fracasa por supuesto y que será el motor de la compulsión a la repetición, para la que da la siguiente explicación: si algo no aconteció como debía, es decir, de acuerdo a lo que se deseaba, se anula repitiendo el acontecimiento de un modo diverso. Los actos estarían encaminados a anular lo acontecido bajo la idea subyacente de “eso no debió ocurrir así sino de otra manera”; y de allí derivaría para Freud una importante fuerza motriz en la formación de síntomas (FREUD, 1976g, p. 115).

Freud (1976f) concibe el inconsciente como fuera del tiempo, sus procesos son atemporales, dice, “no están ordenados con arreglo al tiempo, y no se modifican por el trascurso de este ni, en general, tienen relación alguna con él” (p. 184). En últimas, le atribuye de algún modo eternidad<sup>11</sup>; el inconsciente, anclado en el pasado, sería productor del

<sup>10</sup> Ahora bien, el problema de almacenamiento de huellas mnémicas como un asunto de ocupación de espacio, es decir, cómo podría ante la acumulación de huellas escribirse, transcribirse la novedad, y cómo se le da nuevas significaciones a las anteriores, etc., Freud lo intenta explicar en diversas ocasiones: en 1895, en *Proyecto de una psicología para neurólogos*; en 1899, en el capítulo VII de la *Interpretación de los sueños*; en 1920, en *Más allá del principio de placer*; y en 1925, en *Nota sobre la pizarra mágica*.

<sup>11</sup> Al respecto puede verse el trabajo de Miller (2003, p. 21). En esa especie de desdoblamiento del tiempo entre uno que progresa en dirección al futuro, y uno que actúa de manera retrógrada dirigiéndose al pasado, el futuro estaría ya inscripto en el pasado y de allí obtenemos la ilusión de eternidad. De allí quedaría la suposición de que ya algo estaba escrito. “La ilusión de que el pasado, por contener todo lo que fue presente, incluso la relación del presente con el futuro, ya estaba allí antes aun de la experiencia del presente (MILLER, 2003, p. 37).

presente y del futuro, pues este último es creado a imagen y semejanza del pasado a partir de otro indestructible freudiano: el *Wunsch*, el anhelo, el deseo, tal como lo presenta en el último párrafo de *La interpretación de los sueños* (FREUD, 1979, p. 608).

## Dos olvidos o el olvido del olvido

Freud, obviamente, aceptaba modos de desgaste “natural” de los recuerdos, sobre todo en sus primeros trabajos, pues está convencido de que ese empaldecimiento de los recuerdos, “esa universal borradora” que llamamos olvido recae sobre todo en representaciones ya ineficaces afectivamente (FREUD, 1976a, p. 35). Un tal olvido sería lo deseable. Más aún, la terapia psicoanalítica consiste, para Freud, en procurar a los procesos inconscientes una tramitación y un olvido, un hacer olvidar por medio artificial, y podría decirse, de manera análoga a la del desgaste producido por el tiempo (FREUD, 1979, p. 569), aquello que no está en la memoria y sin embargo no ha sido olvidado.

Este modo de concebir el pasado y la verdad del sujeto ha tenido sus efectos en la concepción del psicoanálisis, tal como hemos señalado, y es el punto problemático al que alude Jean Allouch: al señalar que al hacer del síntoma del neurótico la expresión de una verdad, y que esa verdad lo privara del olvido, se orientó el psicoanálisis hacia la búsqueda de lo olvidado, la anamnesis, el anhelo de olvidar, entonces, se volvió exigencia de rememoración, cuando psicoanalizar es también una forma de hacer posible el olvido<sup>12</sup>. La terapéutica estará destinada a que un recuerdo deje de ser traumático: olvidar. Pero Freud pronto advertirá que *lethé hypnos* no bastará, que un sufrimiento real los toca, y que es necesario un olvido más radical: aquí entra *thanatos* (ALLOUCH, 1999).

Es hora de retornar al diálogo sostenido por Lacan en su seminario del 19 de mayo de 1954 con el filósofo Jean Hippolyte, en donde

<sup>12</sup> Quizá se justifica la afirmación de Jacques Lacan en 1965, de que “el olvido freudiano no es un olvido, es una forma de la memoria, y hasta su forma más precisa” (LACAN, 1965, p. 7).

se toca este problema. Lo que estaba en discusión era la identidad de la represión y el retorno de lo reprimido, que da cuenta de que la represión actúa retroactivamente en lo que llama Lacan (2008, p. 240) la “integración simbólica” por parte del sujeto de su historia: “Lo que vemos como retorno de lo reprimido es la señal borrosa de algo que solo adquirirá su valor en el futuro”. El asunto había sido tratado por Freud, aunque de manera muy distinta en *El delirio y los sueños en “La Gradiva” de W. Jensen* de 1907<sup>13</sup>. Allí Freud había distinguido dos tipos de olvido: uno general, del que no se sabe si se ha producido por el *sepultamiento* (*Untergang*) — metáfora apreciada por Freud — de una huella mnémica, y aquel de la represión que, como hemos visto, no equivale a desaparición ni extinción alguna del recuerdo sino que en cambio “se singulariza por lo difícil que es despertar el recuerdo aun mediante unos intensos llamados exteriores, como si una resistencia interna se revolviere contra su reanimación” (FREUD, 1976b, p. 29). Este último tipo de olvido aunque no se manifieste como recuerdo conserva una eficacia: se traducirá y desplazará en “retoños” de lo olvidado, que son precisamente el “retorno” de los signos que volverán con la regularidad de una ley, por ejemplo, en la vida amorosa.

La cita de Horacio que ilustra para Freud la lucha inútil contra el retorno de lo reprimido es *Naturam furca expellas, semper redibit*<sup>14</sup>, que solo se aplicaría a “conflictos internos”. Pero Freud va más allá, señalando que la “furca” (horquilla) es el portador de lo que retorna. Para ilustrarlo mejor se sirve del cuadro de Félicien Rops, *Las tentaciones de San Antonio* (1878), en el que se muestra cómo dentro de lo represor se impone lo reprimido (FREUD, 1976b, p. 30), o más bien, cómo desde lo represor mismo surge lo reprimido en su retorno<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> *El delirio y los sueños en “La Gradiva” de W. Jensen* es el único texto que no comentó Lacan ni hizo mención a lo largo de su enseñanza. Para una posible interpretación de esta omisión puede verse el trabajo de Baños (1999, p. 243-268).

<sup>14</sup> Hay un error en la cita de Freud, señalado por Strachey (FREUD, 1976b, p. 29, n. 9), y que está en todas las traducciones alemanas de Horacio. La cita correcta dice: *Naturam expelles furca, tamen usque recurret*: “Aunque saques a la naturaleza con una horquilla siempre retornará” (Horacio, Epístolas, I: 10, 24).

<sup>15</sup> El relato es el siguiente: “Un monje asceta se ha refugiado — sin duda de las tentaciones del mundo — en la imagen del Redentor crucificado. Y hete aquí que la cruz se esfuma como una sombra, y en su lugar, en sustitución de ella, se eleva radiante la imagen de una voluptuosa mujer desnuda en la misma postura de crucifixión” (FREUD, 1976b [1907], p. 30). El retorno de lo reprimido para Freud tiene una repercusión más amplia: en *Moisés y la religión monoteísta* de 1939,

Pero en ocasiones Freud ve que el recuerdo o la repetición tienen carácter siniestro u ominoso, no tanto por lo reprimido en sí mismo, su contenido, sino el mismo hecho del reconocimiento de que puede retornar compulsivamente, “sin que se pueda hacer nada por evitarlo” (FREUD, 1978, p. 238).

Para Lacan (2008), tal como lo dice en *Respuesta al comentario de Jean Hyppolite*, se trata más bien de lo siguiente: “Aquello de lo que el sujeto no puede hablar, lo grita por todos los poros de su ser” (p. 367). Toda integración simbólica de la historia de un sujeto, produce, exige, un olvido normal. La integración de los acontecimientos, de las marcas, en una ley, en un campo humano universalizante de significaciones que busca reintegrar el pasado se hace en lo que se ha llamado una neurosis infantil (LACAN, 1995, p. 282-283). Lacan habla de “acuñación”, “impresión”, que solo es alcanzada en el límite y por retroactividad. Solo entonces podría hablarse de trauma. El trauma cumple una función represora de la que resulta la no integración de algo, algo que “ya no será del sujeto. El sujeto ya no hablará más de ello” pero eso permanecerá en alguna parte expresándose como primer núcleo de los síntomas del sujeto (LACAN, 1995, p. 282-283).

Ahora bien, en la sesión mencionada, en la que se trata del núcleo de la represión, y siendo uno de los efectos de la represión el olvido de una verdad Lacan aboga por la posibilidad de una *represión lograda*, término que utiliza Freud y que Lacan formula como “olvido del olvido”<sup>16</sup>. Esto lo hace basándose en la solidaridad heideggeriana

---

intenta, volviendo nuevamente a *Tótem y Tabú*, ubicarlo transgeneracionalmente. No se trata sólo del inconsciente de cada individuo, sino de un patrimonio hereditario de huellas mnémicas inconscientes que haría que cada generación “despertara” y no tuviera que adquirir cada apropiación de las generaciones pasadas (FREUD, 1978b p. 90ss). Sin embargo, no podría otorgársele el título de “inconsciente colectivo”.

<sup>16</sup> En lo que se ha podido indagar, tres trabajos prestan especial atención a este pasaje del seminario *Los escritos técnicos de Freud*: Allouch (1999); Balmès (2002); Vélez (2001). Allouch, se centrará en el lugar de la verdad en el psicoanálisis para separarlo de su identificación como caza de la verdad del sujeto, considerando que la definición que le convendría al psicoanálisis es la de una *erotología* del olvido; el propósito de F. Balmès es pesquisar el término “ser” en Lacan, o mejor, lo que Lacan dice del ser, que es precisamente el título que le dedica, orientado a cierta discusión de si hay o no ontología en Lacan; y por último G. Vélez, que se ocupa del desplazamiento en el diálogo entre Lacan e Hyppolite del olvido a la negación y su relación con la pulsión de muerte.

entre verdad y olvido, entre *aletheia* y *lethé* (BALMÈS, 2002, p. 38-43)<sup>17</sup>. Afirma Lacan (1995) que

La integración en la historia implica evidentemente el olvido de todo un universo de sombras que no llegan a la existencia simbólica. Y si esta existencia simbólica es lograda y plenamente asumida por el sujeto, no deja ningún peso detrás suyo. Sería entonces preciso hacer intervenir nociones heideggerianas. Toda entrada del ser en su morada de palabras supone un margen de olvido, λήθη complementario de toda ἀλήθεια (p. 284)<sup>18</sup>.

Quizá no sea casual que hablando del olvido del olvido surja la presencia de San Agustín y de Heidegger en un seminario en el que Lacan quiere hacer de la palabra la ley simbólica a propósito de lo que llama *rememoración*. Esto ocurre en la sesión del 23 de junio de 1954 con el texto *De Magistro*. En el trasfondo habría que suponer la lectura que Heidegger hizo en Friburgo, en 1921, sobre Agustín y el neoplatonismo, en el que puede encontrarse la primera consideración temática de Heidegger sobre el olvido (VÉLEZ, 2010, p. 181). San Agustín está muy presente en la filosofía de Heidegger en la etapa inicial de su despliegue, específicamente, la antinomia del olvido, como señala G. Vélez (2010, 2012); y esto porque en el libro X de *Confesiones*, el problema de la memoria y el olvido está puesto como fundamental en la génesis de la experiencia filosófica de la búsqueda de sí mismo<sup>19</sup>. El olvido, para Heidegger, es paradigmático de la experiencia originaria de la vida porque constituye la experiencia inmediata de la vida fáctica. Es decir,

<sup>17</sup> Hippolyte señala que el término *lograda* no podría ser más que expresión de terapeuta, que es precisamente lo que dijo Lacan, porque "entonces *lograda* quiere decir, en cierto sentido, lo más fallado. Para que el ser se integre, es preciso que el hombre olvide lo esencial. Este logro es algo fallado. Heidegger no aceptaría el término *lograda*" porque querría decir el olvido más fundamental. De este modo, según Hippolyte, el logro del terapeuta sería para Heidegger lo peor que hay, y en eso consistiría el olvido del olvido: un alejamiento de la autenticidad heideggeriana, que consiste en no caer en el olvido del olvido (LACAN, 1995, p. 285).

<sup>18</sup> Balmès (2002, p. 41-42), señala que una lectura de textos posteriores de Heidegger permite decir que ni la verdad como desocultación, ni el olvido, son iniciativa del hombre sino iniciativa del ser: no se debe a una falta del *Dasein*.

<sup>19</sup> Según Vélez, el problema central para Heidegger es la distancia contradictoria entre lo más cercano que tenemos, es decir, nosotros mismos, y la precaria aprehensión de ese sí mismo tal como se vive cotidianamente. Y no sin el extraordinario auxilio de nuestra memoria que, sin embargo, tampoco es fácil de descifrar.

“se da el olvido de sí porque no tenemos necesidad de encontrarnos a nosotros mismos en la experiencia de la vida” (VÉLEZ, 2010, p. 190). Entonces el olvido del olvido sería, según Heidegger, un cierre, el cierre de todo acceso posible a sí mismo (VÉLEZ, 2010, p. 192). Es haber perdido la dirección de acceso a sí mismo. La concepción de Lacan es distinta. Sobre esto volveré.

La búsqueda del dracma en la parábola del Evangelio, le sirve a Agustín para explicar que no se puede buscar lo que no fue objeto de la memoria alguna vez. El hallazgo es un reconocimiento de algo perdido cuya huella quedó en la memoria. No encontraríamos algo que no reconociéramos como perdido. Pero la parte perdida, cual miembro amputado por el olvido busca la otra parte para recobrar la integridad: el ejemplo que le sirve para explicar esto es el olvido de nombres propios (tal como Freud prolongaría después). Esa parte que busca incesante, también podría ubicarse como la promesa de un hallazgo (VÉLEZ, 2010, p.183). Ahora bien, si recordamos es porque el olvido no fue total, pero Agustín habla de un olvido más radical, el olvido total en donde ya nada se busca (Agustín, XIX), y creo que este es el punto que interesa a Lacan. Para Vélez (2010, p. 188) en San Agustín “el olvido es el rodeo negativo por el que la apropiación de sí se hace posible”. Es decir, la búsqueda de sí se hace de cierta forma frente al poder del olvido.

Vélez (2001, p. 38), en una lectura entre filosofía y psicoanálisis, plantea que, en términos de olvido, son dos fundamentalmente los efectos en el sujeto ante la realidad de la muerte, ese encuentro de lo simbólico con lo real: un primer olvido, el de la estructuración discursiva en la que el sujeto aparece como índice de un desconocimiento esencial, y en este sentido el olvido es una forma de la memoria que captura los fenómenos contingentes de olvido; y la expulsión de algo por fuera de los límites de la simbolización primordial, y en este sentido, olvido sin memoria, olvido de lo esencial del ser.

Pensar qué es ese *sí mismo* objeto de búsqueda nos remite al segundo pasaje del seminario de Lacan mencionado al comienzo. En *El reverso del psicoanálisis*, en 1970, cuando Lacan viene despojando de *ser* a la verdad, dirá que el amor a la verdad es algo que se origina en esa

falta de ser, falta de ser a la que considera que podríamos llamar también *olvido*:

Lo que se nos presenta en las formaciones del inconsciente, no es nada que sea del orden del ser, de un ser pleno de ninguna manera. ¿Qué es “ese deseo indestructible” del que habla Freud al finalizar las últimas líneas de su *Traumdeutung*? ¿Qué es ese deseo que nada puede cambiar ni doblegar cuando todo cambia? Esa falta de olvido, es lo mismo que esa falta de ser, porque ser<sup>20</sup> no es otra cosa que olvidar (Clase 5. 14 de enero de 1970, p. 55. Las negrillas son mías).

La falta de ser en Lacan debe entenderse en el horizonte de la idea, modificada luego, de que la meta de un análisis es la realización del ser, realización que debía pasar por la asunción de la falta en ser (condición del deseo), es decir, la castración<sup>21</sup>. Ahora bien, en la cita, Lacan hace equivaler la falta en ser a una falta de olvido. Si las formaciones del inconsciente nos revelan lo que no estaba olvidado, pero que estaba ahí a punto de ser recordado, una vez pasa a la palabra, al significante, se olvida. Esto confirma su consideración sobre el inconsciente en el seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* en el sentido de que el inconsciente es pre-ontológico, lo no-realizado: está ahí a punto de ser, cuando sea, cuando pase al significante, tendrá un ser, o sea, estará olvidado. ¿Estaríamos ante la reelaboración freudiana? Lo indestructible del deseo, lo que se repite, lo es porque nunca su objeto es encontrado. Esto es la castración en psicoanálisis.

## **Repetición – escritura – retorno a sí mismo – olvido de sí**

Lacan utiliza se vale de Kierkegaard para actualizar la repetición freudiana. De este modo diferencia reminiscencia y repetición, tal como propone el danés. Tan solo daré una breve indicación ya que

<sup>20</sup> Una definición de ser en Lacan, cuestión nada sencilla, la encuentra Balmès en el Seminario de *La Ética: lo que de lo real se manifiesta en lo simbólico* (BALMÈS, 2002, p. 205).

<sup>21</sup> Hasta reconducir la castración a la asunción del “no-hay relación sexual”.



es un trabajo prolongado entender el lugar de Kierkegaard en el momento en que Lacan replantea la repetición. En *O lo uno o lo otro II* (KIERKEGAARD, 2007, § 140, p. 129), el juez Wilhelm afirma que las personas están divididas en dos grandes clases: aquellas que viven en la esperanza y aquellas que viven predominantemente en el recuerdo. Ambas tienen una relación inapropiada con el tiempo. La repetición, en cambio, toma lugar cuando una acción contemplada se vuelve real, se vuelve acto propiamente, y esta contemplación implica una relación con el futuro. Se trata de una progresión (no progreso) que no es simple, pues no sólo lo originario se conserva, sino que se incrementa en una progresión creciente. También en *In vino veritas*, Kierkegaard hace una distinción entre memoria y recuerdo: "Recordar no es lo mismo que acordarse" (KIERKEGAARD, 1976, p. 8-10), en la que la memoria podría ser colectiva ya que es un mecanismo, el recuerdo, en cambio, es singular, privado, solo le pertenece a quien recuerda; por tanto, no hay recuerdos comunes. El recuerdo, es pues, indestructible. De este modo, repetir no es acordarse. Kierkegaard opone su concepto de la repetición a la reminiscencia platónica como el mismo movimiento pero en sentido contrario; mientras en la reminiscencia la mirada hacia el pasado es regresiva, la repetición kierkegaardiana es un salto hacia adelante. Precisamente, es en esta concepción de la repetición en la que Lacan se apoya para relanzar la repetición freudiana, y en ese movimiento busca entender la memoria de otra manera: la *rememoración* no es la memoria. De este modo, el nudo Kierkegaard-Freud cumple un papel importante al pensar este problema (ESCOBAR, 2011).

El recuerdo para Freud tiene la insistencia de la memoria; y de allí Lacan aísla la rememoración como la recuperación de ciertos recuerdos para que pueda tener lugar el olvido. Kierkegaard es quien otorga el elemento diferente, lo nuevo, y posibilitaría "extraer" la repetición del sentido unívoco, demoníaco, que había tomado en el psicoanálisis. Lacan va dando pasos para desanudar la idea de repetición de la idea de retorno de lo reprimido. De tratarse de retorno es únicamente de aquel que asegura la constitución misma del inconsciente (LACAN, 1993, p. 56).

Un muy breve recuento del recorrido de Lacan por la repetición quizá oriente esta reflexión. Lacan no recurre solo a la filosofía y al psicoanálisis para entender la repetición: La lógica matemática, la lingüística y la antropología cultural son claves para sus planteamientos sobre esta. Hay diversas formulaciones que solo mencionaré: De ser tomada del texto de Freud sin cuestionar, pasa a ser la expresión de una ley de determinación simbólica del sujeto por la vía del significante en 1955, a la que prefiere nombrar como automatismo de repetición, y en este tiempo, aunque sea el término que corresponde a la traducción francesa del *Wiederholungszwang* de Freud, es un concepto más lacaniano que freudiano (ESCOBAR, 2011).

En 1962, con la introducción del rasgo-trazo unario, Lacan relaciona la repetición con la necesidad, la demanda y el deseo, produciendo una nueva fórmula: lo que se repite es la demanda al Otro imposible de ser satisfecha. En 1964, incorpora el concepto de real, y separa los conceptos de repetición e inconsciente, adaptando los términos aristotélicos de la causalidad accidental, habla de *tyche* y *automaton*, definiendo la repetición como “encuentro fallido con lo real”, considerándola como concepto fundamental del psicoanálisis. El goce, concepto lacaniano que retoma el más allá del principio de placer freudiano, produce una nueva expresión, que en realidad es un compendio de las anteriores: la repetición es conmemoración de un goce producido por la marca (el rasgo unario).

Lacan se refirió a un pensamiento de repetición<sup>22</sup> (15 de febrero de 1967), para distinguirlo de una memoria. Ligado a la muerte, considerada esta como segunda muerte, muerte en el significante sobre todo en el punto en que la vida no es todo lo que se resiste a la muerte (como dice Bichat), un aferrarse para no morir, sino que hay que entender que la muerte es para la vida su riel. La pulsión de muerte pertenece a un dominio distinto que el de la memoria. La memoria tiene más bien el efecto de no repetición, por ejemplo, un microorganismo ante el mismo excitante no reaccionará la segunda vez con la misma irritabilidad.

---

<sup>22</sup> En el texto titulado *La lógica del fantasma* (Lección del 15 de febrero de 1967). Este documento está inédito. He utilizado las traducciones de Carlos Ruiz y la de Pío Eduardo Sanmiguel como documentos de uso privado.

La repetición es otra cosa que la memoria. Pertenece al campo subjetivo, en el que a manera de cópula se unen lo idéntico y lo diferente, en tanto el rasgo unario juega el rol de referencia simbólica “al excluir que sea la similitud, ni tampoco la diferencia lo que se plantea al principio de la diferenciación (subjetiva)” (15 de febrero de 1967).

La repetición no podría deducirse del principio del placer, en el sentido del sostenimiento de la menor tensión. Porque si ella implica algún retorno, habría que incluir una estructura externa (lo simbólico). Cuando se repite una situación de fracaso, no se trata de una cuestión de mayor o menor tensión sino de “identidad significativa de + ó – como signos de lo que debe ser repetido” (15 de febrero de 1967). Supongamos una situación primera que se constituirá en lo repetido. Al ser repetida, pierde su condición de situación de origen. Eso estará para siempre perdido, por esto la repetición siempre implica pérdida. En este momento vuelve a considerar lo que representó *Más allá del principio del placer* en la obra de Freud, y no lo ve como una ruptura; antes bien, en *Tres ensayos* con el “hallazgo del objeto” ya estaba en Freud la preparación para reconocer que la repetición es una ley constituyente, aunque no reflexiva, del sujeto mismo (15 de febrero de 1967).

La repetición terminará siendo caracterizada por Lacan como “necesaria”, apoyado en la lógica modal. Quiere decir que *no* podemos *no* repetir, en la medida en que la repetición es una respuesta de (a) lo real. Somos sujetos por la repetición, pero no hay agente de la repetición. Estamos habitados por una especie de automatismo, que sin embargo, tiene algo de libertad y de inactualidad. Si se tratase de un acto, quizá podría decirse como lo hace Lacoue-Labarthe basado en Nietzsche: Todo verdadero acto es ahistórico (LACOUÉ-LABARTHE, 2009, p. 20). Si se trata de un acto, por tanto imprevisible, habría la oportunidad de transformar lo inasimilable que se repite.

La rememoración para Lacan, está hecha de palabras banales, de algo “humilde” como los encuentros más bajos, la barahúnda parlante, las lenguas efectivamente habladas (o *lalengua* como dirá mucho más tarde) que preceden nuestra existencia (LACAN, 1993, p. 55-56). Ahora bien, el tope de esa rememoración es la repetición. Dicho de otro modo: los circuitos de la palabra no llegan a todas partes; y ese lugar adónde

no llegan es del mayor interés, pues ahí reside el núcleo del ser del sujeto. En Lacan, la repetición está totalmente articulada a su definición de real como lo imposible, lo que subraya en Baltimore en 1966: “La clave de esta insistencia en la repetición es que en su esencia la repetición como repetición de la identidad simbólica es imposible” (LACAN, 2007, p. 192). Pero hay encuentros. Se da lo inesperado.

Volviendo al extenso estudio sobre el olvido de Weinrich (1999, p. 245-253), quizá el momento en el que logra señalar con más contundencia su interés en el arte del olvido sea cuando habla de Proust. En efecto, el poeta de la memoria corporal, con su mnemopoética como le llama Weinrich, pareciera indicar que es el largo olvido entre la vivencia de la primera infancia y su recuerdo, el que dona la posibilidad de una maduración hasta alcanzar su especificidad psíquica, es decir, la plusvalía poética de un recuerdo que transforma la vivencia. Por esto la definición que le resulta más apropiada para la poética de Proust es la de “poética del recuerdo surgida de las profundidades del olvido” (p. 251).

El trabajo de Weinrich no podía olvidar el psicoanálisis porque, según este autor, después del psicoanálisis todo olvido es sospechoso y dicha sospecha recae en la “intención secreta del que olvida” (WEINRICH, 1999, p. 224)<sup>23</sup>. Hay en Freud una “memoria del cuerpo” pero al tratarse de un recuerdo insuficientemente digerido, resulta atormentador y motor en la formación del síntoma. El psicoanálisis sería así la respuesta de Freud a una enfermedad de la memoria. Quiere decir que Freud da una respuesta que no puede ser sino el reverso de la de Proust, que Weinrich (1999, p. 252) resume así: “De la memoria involuntaria y patógena por un olvido profundo y duradero, a la memoria voluntaria y sana (que a su vez [...] puede convertirse en un olvido conciliado, no perjudicial para la salud)”. Para Proust solo un largo olvido podrá dar lugar a una memoria voluntaria y poética (p. 253).

En este sentido resulta importante una indicación: la solidaridad entre lo irrecuperable de la constitución subjetiva planteado por Lacan,

<sup>23</sup> Freud, abogado de lo inolvidable, diría Ricoeur.

y los planteamientos de Augé y Ricoeur, entre otros, sobre todo en su lectura de Proust y la experiencia del tiempo recobrado, así como el lugar de la literatura como modo de recuperar lo irrecuperable, lo perdido para siempre, la impresión. Entre impresión y escritura, entre literatura y vida, La literatura sería la impresión recobrada que permite al lector el medio para leerse a sí mismo (RICOEUR, 2008, p. 613).

Individuo y sociedad necesitan el olvido, saber olvidar “para saborear el gusto del presente, del instante y de la espera; saber olvidar es también olvidar el pasado reciente para recuperar el pasado remoto”, dice Marc Augé en su libro *Las formas del olvido*. El olvido trabaja en la memoria, es su componente y está presente en el recuerdo. Como etnólogo, Augé, muestra que la relación con el tiempo pasa necesariamente por el olvido, de modo que este se conjuga siempre en presente. La etnología mostraría ejemplos de olvido que tienen una virtud narrativa, en el sentido en que ayudan a vivir el tiempo como una historia (AUGÉ, 1998, p. 33).

El psicoanálisis que dio tanto valor al recuerdo de la infancia, tiene, por supuesto, un lugar importante en el texto de Augé. Especialmente en el primer apartado en el que discute la relación entre recuerdo y olvido porque parte de la premisa de que se olvida individualmente; aunque la memoria sea colectiva se vive psicológicamente como individual, es decir, cada quien olvida singularmente, más allá o más acá del olvido social. Casi que el modo de ser estaría dado por la elección de olvido, qué se olvida y qué no. Por esto aplicaría el refrán: “dime qué olvidas y te diré quién eres” (AUGÉ, 1998, p. 24). Los recuerdos son moldeados, modificados por el olvido, como el mar moldea los contornos de la orilla, porque lo que queda de la infancia (recuerdos o huellas), es el producto de la erosión provocada por el olvido (AUGÉ, 1998, p. 27)<sup>24</sup>. Hay olvido porque hay memoria, el olvido no podría ser más que producto vivo de esta y el recuerdo es el producto de esta (AUGÉ, 1998, p. 28).

¿Qué es un recuerdo? Se pregunta Augé siguiendo a Freud a través de J. B. Pontalis. No se trata de una realidad escondida en el desván de la memoria, que resurge intacta ante la impresión sensitiva,

<sup>24</sup> En este sentido podríamos decir que Funes, el memorioso, no tendría infancia propiamente hablando.

como en Proust, o a partir de lo que sea; se trata de marcas, de huellas mnémicas, desconectadas, desligadas del recuerdo. Luego la represión no recae sobre el recuerdo, acontecimiento o huella sino sobre las conexiones entre estos. Ya no se trata tanto de huella como de *trazo* (AUGÉ, 1998, p. 29-31). Por tanto, lo que importa es asociar para disociar relaciones instituidas. Esta es la reelaboración freudiana, tal como la planteó Freud en diversas ocasiones, pero especialmente en *Recordar, repetir, reelaborar*<sup>25</sup>.

Augé, etnógrafo, propone tres figuras del olvido<sup>26</sup>, de las que solo mencionaré la tercera: el comienzo o el re-comienzo, de la que señala que es completamente contraria a la repetición porque se trata de una inauguración radical (AUGÉ, 1998, p. 67); por tanto, el “re” de re-comienzo lo que indica es que una vida puede experimentar varios comienzos. Entonces así se recupera el futuro que se insinúa, los futuros posibles, olvidando el pasado. La figura emblemática es la de los iniciados (rituales), en lo que se supone un nuevo nacimiento, que puede conjugarse con la figura del retorno, porque un nacimiento con el paso del tiempo se convierte en garantía del retorno y de los recuerdos. El retorno es un sentimiento confrontado por la identidad de los lugares y el simbolismo social de los rituales (AUGÉ, 1998, p. 85). De este modo la forma de conjugación del olvido es el presente, presente continuo que se conjuga con el verbo estar, un verbo de estado: estoy volviendo, estoy de vuelta; presente puro del instante: estoy aquí; presente incoativo que se abre hacia el futuro: voy a partir (AUGÉ, 1998, p. 68).

Augé compara el movimiento contrario que liga al narrador de *En busca del tiempo perdido* con el Conde de Montecristo. Mientras el

<sup>25</sup> Que se trata de nexos, entre otros modos de olvido, está dicho así: “En las diversas formas de la neurosis obsesiva, en particular, lo olvidado se limita las más de las veces a *disolución de nexos*, desconocimiento de consecuencias, aislamiento de recuerdos” (FREUD, 1976d, p. 151; la cursiva es mía).

<sup>26</sup> Augé encuentra tres formas del olvido en ritos (que también concibe como dispositivos para pensar y administrar el tiempo): la primera figura es la del retorno, que intenta recuperar un pasado perdido, olvidando presente y pasado inmediato, buscando establecer continuidad con el pasado más antiguo). La posesión es su forma emblemática. El poseído olvida su trance, olvida el otro en él. (AUGÉ, 1998, pp. 65-66). La segunda figura o forma es la del suspenso, en la que se olvida el futuro para recuperar el presente. Una especie de estetización del instante, que Augé condensa en el pensamiento expresado en futuro perfecto “habré vivido por lo menos esto” (AUGÉ, 1998, p. 67).

segundo encuentra el olvido buscando la memoria, el primero encuentra la memoria en la búsqueda del olvido. Esto último, señalará, no está explícito en el libro y no es mi intención detenerme en ello. El autor lo reduce a una afirmación: “el tiempo encontrado es la impresión encontrada” (AUGÉ, 1998, p. 80). Solo resaltaré que el apoyo lo encuentra en Paul Ricoeur, quien pone el acento en que para que la impresión pasada pueda ser recuperada “debe perderse antes, en cuanto goce inmediato, prisionero de su objeto exterior” (RICOEUR, 2008), y esto lo llaman olvido<sup>27</sup>, porque para que la memoria involuntaria recupere algo del dominio individual de la vida subjetiva (lo que prueba la identidad mantenida por el humano), debe haber olvidado la impresión. La literatura es la que verdaderamente recupera la impresión, que sería fugitiva. Por eso Ricoeur (2008) define la literatura como la impresión recobrada y citando a Proust añade: “la alegría de la realidad recobrada”<sup>28</sup> (p. 615), es decir, la literatura hace perdurable la impresión encontrada.

### Retorno a sí mismo/olvido de sí

La escritura permite entonces un retorno a sí mismo del autor, según Augé, pero esto es posible si se ha dado un doble olvido (que hace nacer la escritura): “El de la primer impresión ulteriormente recobrada, pero también, en el instante en que esta se recupera, olvido provisional de todo lo que no sea ella y fundamentalmente del período en que ella misma se había perdido y olvidado” (AUGÉ, 1998, p. 81). De modo que la paradoja del relato de una génesis comienza cuando todo se ha cumplido. En su análisis de *En busca del tiempo perdido*, Augé, siguiendo a Ricoeur, ubica bien la paradoja del retorno: la búsqueda obsesionada de olvido al mismo tiempo que de recuerdo, obsesión solo apaciguada por la experiencia de la memoria involuntaria como retorno literario que encuentra el pasado remoto, olvidando la muerte y el miedo. Porque

<sup>27</sup> No puede ocultarse su relación con la operación kierkegardiana de la repetición. Aunque diferencia recuerdo y repetición, y según dice, para nada se trata de olvido, se trata de una operación de recuperación del objeto en la idealidad.

<sup>28</sup> Habría que agregar que para Lacan el encuentro con lo real también podría causar horror.

en la realidad el retorno a los lugares de la infancia no producen más que decepción (en el retorno a los lugares de infancia, capítulo IV de *Albertina desaparecida*)<sup>29</sup>. El retorno a uno mismo, es pues, una figura literaria del olvido, y de la memoria (AUGÉ, 1998, p. 83).

En un estudio reciente, Anna Pagés (2012), dice que el núcleo esencial del olvido es que hubo una pérdida y el descubrimiento de esta pérdida es la que crea el espacio para el verdadero olvido (p. 63, p. 65). Aquí se trata de un “verdadero olvido” que la autora propone como algo distinto del olvido absoluto o de la huida hacia adelante, porque estos últimos son una ausencia que destituye a quien la habitó (PAGÉS, 2012, p. 157). El verdadero olvido sería la bisagra entre el pasado y el futuro, es decir, el instante, como acto de conciencia<sup>30</sup>, no del esfuerzo sino del acontecimiento (PAGÉS, 2012, p. 151). Un verdadero olvido también significa lo nuevo, que no hace serie ni se repite. Una provisionalidad que puede permanecer (PAGÉS, 2012, p. 157).

Pagés utiliza las categorías utilizadas por Lacan para pensar la repetición, aplicándolas al olvido: “el olvido es una forma de la *tyché* en la configuración de los recuerdos”. Cuando lo recordado queda interrumpido por el azar de lo que no se consigue recordar, la sucesión de los recuerdos adquiere una significación diferente (PAGÉS, 2012, p. 70). Cuando el olvido aparece como discontinuidad en la cadena significativa, estando en el orden de lo imprevisto y como algo que antecede al recuerdo, la *tyché* tendría que pensarse como un modo de interpretación del olvido, un modo de darle sentido a lo que la memoria no recuperó (PAGÉS, 2012, p. 83).

En una línea quizá opuesta, Merleau Ponty, el 20 de mayo de 1959, había indicado en una nota de trabajo que el problema del olvido es su discontinuidad, no se trata de ocultamiento (Bergson), ni pasaje a la nada o reducción a la nada, ni como función positiva que envuelve el conocimiento de lo que esconde (como sería el caso de Freud-Sartre), sino como manera de ser para... dando la espalda a..., sino más bien

<sup>29</sup> Aquí tendríamos que recordar la decepción de Constantino Constantius ante la imposibilidad de repetir en la primera parte de *La Repetición*.

<sup>30</sup> El olvido es la condición del pensar e instancia fundadora del presente, según Pagés (2012, p. 81).



como ser superado por... y por ende como ignorancia. El olvido es una desdiferenciación: "El hecho de que ya no se vea el recuerdo = no destrucción de una materia psíquica que sería lo sensible, sino su desarticulación que hace que ya no haya *distancia, relieve*. Esto es la oscuridad del olvido" (MERLEAU-PONTY, 2010, p. 175-176).

Hay una insistencia tanto en Augés como en Pagés en relacionar un verdadero olvido con la no-repetición, porque es lo que posibilitaría lo nuevo, el crear algo nuevo por venir; y es aquí en donde considero que con Lacan no hay necesidad de plantear algo así, puesto que para él es imposible no repetir. Por otra parte se plantea que la escritura permite un retorno a sí mismo del autor si se han dado los olvidos de los que puede nacer la escritura. Pero con Lacan habría que pensar si en el olvido del olvido, que implica dos olvidos diferentes, el segundo olvido no es el olvido de sí necesario cuando se ha advertido la imposibilidad de no repetir y entonces el saber ya no conduce a "una mayor proximidad con el ser" sino a su propio olvido, como había planteado Allouch (1999, p. 156). Este olvido sería un olvido que cuestiona el intento totalizador de la memoria, como dice Gilbert Gérard (1981, p. 291-292). La vida, lo que pasa, es olvido y no puede ser vivida por un yo consciente.

## Referencias

ALLOUCH, J. *El sexo de la verdad: erotología analítica II*. Córdoba: Ediciones de la École Lacanienne de Psychanalyse, 1999.

AUGÉ, M. *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa, 1998.

BALMÈS, F. *Lo que Lacan dice del ser: 1953-1960*. Trad. H. Pons. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

BAÑOS, J. *El escritorio de Lacan*. Buenos Aires: Oficio Analítico, 1999.

BORGES, J. L. *Obras completas: 1952-1972*. Buenos Aires: Emecé, 2007a. v. 2.

BORGES, J. L. *Obras completas: 1975-1985*. Buenos Aires: Emecé, 2007b. v. 3.

DETIENNE, M. *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*. México: Sexto Sentido, 2004.

ESCOBAR MARÍA, C. E. *De la filosofía al psicoanálisis: itinerario del concepto de repetición en Jacques Lacan*. 2011. 302 f. Tesis (Doctorado en Filosofía) — Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, España, 2011.

FREUD, S. Comunicación preliminar. In: FREUD, S. *Obras Completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976a. v. 2.

FREUD, S. El delirio y los sueños de “La Gradiva” de W. Jensen. In: FREUD, S. *Obras Completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976b. v. 9. Publicado originalmente en 1907.

FREUD, S. El malestar en la cultura. In: FREUD, S. *Obras Completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976c. v. 21. Publicado originalmente en 1930.

FREUD, S. Recordar, repetir, reelaborar. In: FREUD, S. *Obras Completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976d. v. 12. Publicado originalmente en 1914.

FREUD, S. Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria. In: FREUD, S. *Obras Completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976e. v. 3. Publicado originalmente en 1898.

FREUD, S. Lo inconsciente. In: FREUD, S. *Obras Completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976f. v. 14. Publicado originalmente en 1915.

FREUD, S. Inhibición, síntoma y angustia. In: FREUD, S. *Obras Completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1976g. v. 20. Publicado originalmente en 1926.

FREUD, S. Lo ominoso. In: FREUD, S. *Obras Completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1978a. v. 17. Publicado originalmente en 1919.

FREUD, S. Moisés y la religión monoteísta. In: FREUD, S. *Obras completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1978b. v. 23. Publicado originalmente en 1938.

---

FREUD, S. La interpretación de los sueños. In: FREUD, S. *Obras Completas*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1979. v. 5. Publicado originalmente en 1900.

FREUD, S. *Cartas a Wilhelm Fliess: 1887-1904*. 2. ed. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.

GÉRARD, G. Pierre Bertrand, L'oubli. Révolution ou mort de l'histoire. *Revue Philosophique de Louvain*, v. 79, n. 42, p. 291-293. 1981. Disponible em: <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou\\_0035-3841\\_1981\\_num\\_79\\_42\\_6143\\_t1\\_0291\\_0000\\_1](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1981_num_79_42_6143_t1_0291_0000_1)>. Acceso en: 29 oct. 2013

KANT, I. *Antropología en sentido práctico*. Trad. José Gaos. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

KIERKEGAARD, S. *In vino veritas*. Trad. D. Gutiérrez Rivero. Madrid: Guadarrama, 1976.

KIERKEGAARD, S. *O lo uno o lo outro: un fragmento de vida II*. Trad. D. González. Madrid: Trotta, 2007. v. 3.

LACAN, J. *Seminario 12: Los problemas cruciales del psicoanálisis*. Trad. Ricardo Rodríguez Ponte. 1965. Disponible en: <<http://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.5.4%20CLASE%20-04%20%20S12.pdf>>. Acceso en: 29 oct. 2014.

LACAN, J. *El seminario: Libro 17: El Reverso del psicoanálisis*. Trad. E. Berenguer y M. Bassols. Buenos Aires-Barcelona: Paidós, 1992.

LACAN, J. *El seminario: Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Trad. J. L. Delmont-Mauri y J. Sucre. Buenos Aires: Paidós, 1993.

LACAN, J. *El seminario: Libro 1: Escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós, 1995.

LACAN, J. Of structure as an inmixing of an otherness prerequisite to any subject whatever. In: DONATO, E.; MACKSEY, R. (Ed.). *The languages of criticism and the sciences of man: the structuralist controversy*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2007. p. 186-195.

LACAN, J. Introducción al comentario de Jean Hyppolite sobre la Verneinung de Freud. In: LACAN, J. *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2008.

LACOUÉ-LABARTHE, P. Historia y Mimesis. *Instantes y azares. Escrituras Nietzscheanas*, n. 6-7, p. 15-38. 2009.

PAGÉS, A. *Sobre el olvido*. Barcelona: Herder, 2012.

PLATÓN. *Diálogos*. Edición bilingüe. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007.

POWYS, J. C. *L'art d'oublier le déplaisir*. Paris: José Corti, 2007.

MERLEAU-PONTY, M. *Lo visible y lo invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

MILLER, J. A. *La erótica del tiempo*. Buenos Aires: Tres Haches, 2003.

MORENO, B. El objeto de la memoria y el olvido. *Desde el jardín de Freud*, n. 4. p. 16-33, 2004.

PONTALIS, J. B. *Ce temps que ni passe pas*. París: Gallimard, 1997.

RICOEUR, P. *La memoria, la historia, el olvido*. 2. ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

VATTIMO, G. *Diálogo con Nietzsche: Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós, 2002.

VÉLEZ, G. D. *Muerte del olvido*. 2001. (Tesis de maestría en Ciencias Sociales: cohorte psicoanálisis, cultura y vínculo social) — Universidad de Antioquia, Medellín, 2001.

VÉLEZ, G. D. Heidegger y San Agustín: tres consideraciones fenomenológico-hermenéuticas sobre la antinomia del olvido. *Co-herencia*, v. 7, n. 12, p. 181-198, enero/jun. 2010.

VÉLEZ, G. D. Heidegger con San Agustín: memoria del olvido. In: CUARTAS, J. M.; VÉLEZ, M. (Ed.) *El caduceo de Hermes*. Medellín: Eafit; San Pablo, 2012. p. 103-115.

WEINRICH, H. *Leteo: arte y crítica del olvido*. Madrid: Siruela, 1999.

YERUSHALMI, Y. H. *Zajor: la historia judía y la memoria judía*. Barcelona: Anthropos, 2002.

Recibido: 08/07/2014

*Received:* 07/08/2014

Aprobado: 14/11/2014

*Approved:* 11/14/2014