

Memoria y conocimiento: la enciclopedia contra el teatro de la memoria

David Pujante
Universidad de Valladolid

(Publicado en *Teoría/Crítica. Homenaje a la profesora Carmen Bobes Naves*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2007).

La compleja teoría clásica sobre la construcción de los distintos tipos de discurso público se asienta en las cinco operaciones retóricas denominadas *inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*. Se han entendido tradicionalmente dichas operaciones, en la interpretación histórica de la *rhetorica recepta* (Albaladejo, (1989: 14 y 53), como el hallazgo de las ideas, su ordenamiento, su manifestación lingüística, la salvaguarda del olvido, y el ponerle voz y gesto a la totalidad.

Cuando el poder de la monarquía en el siglo I después de Cristo dejó sin razón política a la retórica, se convirtió sin embargo en la disciplina más importante de la educación romana y la elocuencia impuso sus categorías a todas las formas de la actividad del espíritu. Se hace así la retórica un sistema de cultura general, en la línea del pensamiento ciceroniano. La retórica ya no persigue entonces la realización de discursos que persuadan sobre asuntos que atañen a la ciudadanía, sino que se propone crear personas cultas y educadas. Resulta obvio que la retórica, convertida en un arte puro, centrara sus intereses en recursos de estilo y que la operación *elocutio* fuera ganando terreno a las otras, que se atrofian monstruosamente y hasta llegan a desaparecer (Pujante, 2003: 54-55). Esta concepción del arte de la elocuencia se fue arrastrando “desde la época posciceroniana y fue retomada y tenida por incontrovertible en el espacio cronológico comprendido entre los siglos XVII y XIX.” (López Eire y Santiago de Guervós, 2000: 69)

Con la contemporánea recuperación de la retórica, se rescata la totalidad del mecanismo retórico, se distingue entre el modelo teórico de funcionamiento (sucesivo) de las operaciones retóricas y la realidad de su actividad concreta (simultánea) (García Berrio, 1979: 5-40), y retoman fuerza operaciones como la *inventio*, en su vertiente

argumentativa (con la publicación del *Tratado de la argumentación. La nueva retórica* de Perelman y Olbrechts-Tyteca en 1958 [Perelman, 1989]), incluso se reconsideran operaciones como la *intellectio* (Albaladejo y Chico Rico, 1998: 339-352) o el *iudicium* (Pujante, 1999: 76); pero quedan en un segundo plano las que podemos todavía llamar hermanas pobres entre las operaciones retóricas: la *dispositio* y la *memoria*.

La importancia de la *dispositio* contrasta con el poco espacio que se le dedicó ya en los tratados clásicos (Quintiliano le dedica un solo libro). En la recuperación moderna de la totalidad del mecanismo retórico se ha visto críticamente la dificultad de establecer límites precisos entre *inventio* y *dispositio*. Pero la *dispositio* discursiva es mecanismo fundamental en el contemporáneo replanteamiento epistemológico propio del *homo rhetoricus*, dado que por ella se configura básicamente el sentido discursivo (Pujante, 2003a y 2003b).

La otra hermana desheredada del interés retórico parece ser la memoria, más aún en una época como la nuestra, en la que se ha desprestigiado totalmente durante décadas su valor en los ámbitos escolares y académicos. Si bien la *dispositio* ha ocupado un importante lugar siempre, si no por extensión al menos por presencia, la memoria se ha limitado a ocupar un discreto segundo plano en los estudios retóricos. La concepción que durante siglos hemos tenido de la memoria retórica procede de la doctrina que desarrollaron la *Rhetorica ad Herennium*, Cicerón y Quintiliano. No existe de esta operación retórica ninguna noticia en la retórica prearistotélica (Pujante, 2003: 303). Con la recuperación de la *actio* o *pronuntiatio* en el mundo de los medios audiovisuales, parece definitivamente condenada al rincón de Cenicienta. Sin embargo la memoria y las artes de la memoria, su desarrollo y su posterior desaparición, a lo largo de la historia de la cultura occidental, tienen una trascendencia que no se ha considerado hasta el momento.

El fundamento de este trabajo consiste en mostrar una relación, con importantes consecuencias históricas, que sin embargo nunca se ha señalado, entre el cambio de *episteme* en el nacimiento de la Europa moderna y la paralela desatención (e incluso, más aún, eliminación) de la cuarta operación retórica: la memoria; con la consecuentemente desatención/ eliminación de las tradicionales artes de la memoria.

Muy especialmente me interesa mostrar las consecuencias epistemológicas que veo al producirse esta desatención, hija del racionalismo triunfante a partir del siglo XVII en la Europa no meridional. Sobre todo me interesa hoy centrarme en el valor simbólico que tiene la estructura alfabética de la enciclopedia, estructura que cabe interpretar como tácita enemiga de todas las previas estructuras medievales y renacentistas de la memoria, así como de la confianza que representaban en la posibilidad humana de conseguir una construcción que sirviera como sostén de un saber universal.

Tomo el término *episteme* de Foucault, para quien dicho término es un lugar en el que el hombre queda instalado y desde el que se ve obligado a conocer (Foucault, 1968). Siguiendo a este mismo autor hablaré de la *episteme* clásica (la *episteme* de la cultura occidental que se inauguró hacia mediados del siglo XVII) como origen del descrédito de la memoria retórica en los términos que a continuación detallaré.

Si el final del siglo XVI lo podemos considerar el comienzo de la Modernidad y el final del siglo XVIII el comienzo de la Época Contemporánea, en ese lapso de tiempo se realiza una importante revolución respecto a la memoria. Una revolución que se enmarca en un cambio importante en las relaciones de la cultura occidental con respecto a la retórica.

En lo que a la memoria atañe, quizás podríamos resumir ese cambio diciendo simplemente que el triunfo definitivo de la razón en el proyecto cultural de Occidente conlleva el descrédito de la memoria como fundamental apoyo de la consecución de conocimiento. Y me gustaría ilustrar dicho cambio con la contraposición de dos estructuras de sostén del conocimiento que se hicieron famosas antes y después de instalarse la *episteme* clásica. Me refiero al teatro de Giulio Camillo y a la enciclopedia de Diderot y D'Alembert.

Si bien en ambas estructuras se procura introducir la totalidad del conocimiento humano, el radicalmente distinto carácter de concepción que muestran ambas estructuras, como recipiendarias de dicho conocimiento, nos pone en una buena pista para llegar a entender el lugar que ocupa la memoria antes y después del triunfo de la razón en el proceso de adquisición del conocimiento.

El teatro de Giulio Camillo (Camillo Delmiro, 1990; Bolzoni, 1984; Turello, 1993) representa en el Renacimiento uno de los últimos intentos por conseguir que en la mente limitada del hombre se contuviera el ilimitado saber del universo. Para conseguirlo, el hombre necesitaba una estructura mnemónica que le permitiera abarcar algo que supera los límites de su capacidad habitual.

No queda para la actualidad traza alguna de lo que fue la construcción del teatro, que posiblemente jamás fue acabada (Schefer, 2001: 19). Tan sólo tenemos la descripción que se ofrece en el texto de *L'idea del teatro* (Camillo, 1990: 59-124), que dictó el propio Camillo en 1544 algunos meses antes de su muerte. Sin embargo, existió un espectador privilegiado en 1532, Viglius Aytta de Zwichem, a quien se le permitió ver el teatro en una visita comentada por el propio Camillo. Era un modelo reducido, pero que tenía cabida para dos personas a la vez, en este caso Camillo y Viglius. Viglius a su vez se lo contó a Erasmo en estos términos:

“La obra es de madera, ilustrada con muchas imágenes y llena de cajitas; se compone de varios órdenes o gradas. Da un lugar para cada una de las figuras o adornos, y, me mostró tal muchedumbre de papeles que, aunque siempre oí que Cicerón era la fuente de la más rica elocuencia, difícilmente habría pensado que un solo autor pudiese contener tanto o que sus escritos pudiesen ser troceados en tantos volúmenes. [...] Llama a su teatro con muchos nombres, ya dice que es una mente y alma edificada o construida, ya que es una mente y alma con ventanas. Pretende que todas las cosas que la mente humana puede concebir y que no podemos ver con los ojos corporales, una vez que se las ha congregado con diligente meditación, se las puede expresar con determinados signos corporales de tal suerte que el espectador puede al instante percibir con sus ojos todo lo que de otro modo quedaría oculto en las profundidades de la mente humana. Y es por causa de su aspecto corpóreo por lo que lo llama teatro.” (Yates, 1974: 159-160) ¹

El teatro de Giulio Camillo es un pulso a los límites del hombre, pero desde la doble creencia en la abarcabilidad del conocimiento total y la inevitable idea que sostiene esa creencia, la de que el hombre es una chispa de la divinidad. Sólo si el microcosmos se cree igual al macrocosmos puede contener el uno al otro y hacerse intercambiables. Todo cabe en la estructura teatral de Camillo, desde los niveles celestiales a los más

¹ Para diferentes reconstrucciones del teatro de la memoria, consúltesen las siguientes páginas en internet:), http://141.20.150.19/pm/Dar/GT/Giulio_Camillo.html ; <http://www.ba.infn.it/~zito/memory.html> ; <http://www.lignano.org/scuola.media/delminio/memoria.htm> ; <http://www.randomviolins.org/~dwap/academia/theatre.htm> .

bajos, desde las ciencias físicas y biológicas a las mágicas y teológicas. Y todo está ordenado de tal manera que, de un vistazo, el hombre se sitúa en el escenario y mira a las gradas, como el que mira un rompecabezas perfectamente ordenado, como el personaje borgiano del “Aleph”, y puede abarcar los saberes universales.

La enciclopedia de Diderot y D’Alembert, el gran recipiente del saber ilustrado, es otra estructura abarcadora del conocimiento del hombre, pero más humilde (o más soberbia, según se mire). Descarta cuanto no cae bajo la égida de la razón. Y además opta por la acumulación alfabética de los conocimientos. Esto significa que desestima la implicación de la memoria. La memoria no tiene una razón de ser fundamental en la adquisición del conocimiento ni en la capacitación del hombre para un entendimiento del conocimiento universal. El conocimiento no se entiende ya como un posible conjunto de planos entrelazados que van de los niveles más altos a los más bajos, configurando un diseño único, que da una imagen global del todo.

Entre una estructura del conocimiento y la otra estructura del acumulamiento ha sucedido un importante paso de la civilización que nos corresponde atender y en la que la memoria ocupa un lugar importante.

Si Giulio Camillo todavía era hijo del pensamiento memorístico clásico, el que confía los más ambiciosos conocimientos humanos a formas mnemotécnicas que se someten al viejo sistema de los lugares y las imágenes (*Auctor ad Herennium*, Cicerón, Quintiliano), como lo fue Lulio (Yates, 1974: 205-232; Rossi, 1993; Yates, 1996: 23-239), como lo fue Bruno (Yates, 1974: 233-310; Yates, 1996: 241-395), como también lo fue Flud (Yates, 1974: 397-426); los enciclopedistas han perdido la fe en esas grandes estructuras abarcadoras, por lo que sólo ofrecen un exhaustivo inventario alfabético de conceptos. Concepciones aisladas, en orden alfabético, para que los buscadores puedan encontrar respuestas rápidas a sus dudas. Pero los buscadores ahora lo son de conocimientos parciales. Hay en la propia estructura de la enciclopedia una manifiesta descreencia en la unidad de los conocimientos, en la universalización de los mismos.

Trascendencia de la categoría “microcosmos”. Reflexión de Foucault

A Michel Foucault le debemos uno de los más brillantes intentos durante la segunda mitad del siglo XX por explicar la evolución del saber en Occidente, la plasmación de sus distintas configuraciones mentales, surgidas del concepto del *episteme* al que ya me he referido.

Según él, la categoría de *microcosmos* (que fue reanimada a través de la Edad Media y desde el principio del Renacimiento gracias a cierta tradición platónica) acaba desempeñando un papel fundamental en el saber del siglo XVI (Foucault, 1968: 39). Es una categoría de pensamiento capital dentro de la trama semántica de las semejanzas, propias del siglo XVI (cuyas formas básicas son la *convenientia*, la *aemulatio*, la analogía y el juego de las simpatías; Foucault, 1968: 26-34).

“Como *categoría de pensamiento* — dice Foucault— [la categoría de microcosmos] aplica a todos los dominios de la naturaleza el juego de las semejanzas duplicadas [...] Pero, entendida como *configuración general* de la naturaleza, pone límites reales y, por así decirlo, tangibles al avance incansable de las similitudes que se relacionan. Indica que existe un gran mundo y que su perímetro traza el límite de todas las cosas creadas; que en el otro extremo, existe una criatura privilegiada que reproduce, dentro de sus restringidas dimensiones, el orden inmenso del cielo, de los astros, de las montañas, de los ríos y de las tormentas; y que, entre los límites efectivos de esta analogía constitutiva, se despliega el juego de las semejanzas.” (Foucault, 1968: 39)

Este planteamiento tiene una estrecha relación con las artes de la memoria y con todos los intentos por construir estructuras memorísticas para abarcar un saber universal, confianza que durante el racionalismo posterior y aun ya en el renacimiento norteño (me refiero naturalmente a las críticas venidas del mundo reformado, con nombres como Pierre de la Ramée (Conley, 1990; Merino Jerez, 1992) o Philip Melanchthon (Conley, 1990)) sirvió de burla o fue desacreditada sin paliativos. Sólo quien cree en que una criatura privilegiada puede reproducir, dentro de sus restringidas dimensiones, el orden inmenso del cielo, de los astros, de las montañas, de los ríos y de las tormentas, se puede empeñar en un mecanismo memorístico que lo haga posible.

Esta fe (que asistió de manera paradigmática a Giulio Camillo, aunque sin duda no fue el único) se pudo todavía dar durante el siglo XVI, pero desapareció cuando se impuso la *episteme* de la llamada *época clásica* por Foucault. Aún pudo alumbrar en el siglo XVI porque los conocimientos en ese siglo constaban de

“una mezcla inestable de saber racional, de nociones derivadas de prácticas mágicas y de toda una herencia cultural cuyo redescubrimiento en los textos antiguos había multiplicado los poderes de autoridad.” (Foucault, 1968: 40)

En esos momentos todavía se cree en que el mundo está cubierto de signos que se hace necesario descifrar, y que entre ellos se revelan semejanzas y similitudes, y que todos ellos son formas de la similitud; es un mundo en el que la imagen no puede ser desterrada, sino que es imprescindible. La concepción del lenguaje del momento nos clarifica esta necesidad. Su carácter representativo (tan importante en siglos posteriores, para los gramáticos) no tiene importancia. El lenguaje, sus letras, sus sílabas, sus relaciones tienen propiedades como los elementos de la naturaleza. Si en un principio el lenguaje fue un signo en relación esencial con las cosas (Adán en el Edén da nombre, *su* nombre a cada cosa), a pesar de Babel, el lenguaje continúa siendo de alguna manera el lugar de las revelaciones, el lugar en el que se revela el conocimiento del mundo.

“Las lenguas tienen con el mundo —dice una vez más Foucault— una relación de analogía más que de significación; o mejor dicho, su valor de signo y su función de duplicación se superponen; hablan del cielo y de la tierra de los que son imagen”. (Foucault, 1968: 45)

Así que nada tiene que ver el orden de las letras en esta concepción con lo que adviene en la segunda mitad del siglo XVII, cuando se utilice el alfabeto como orden enciclopédico arbitrario, aunque eficaz.

Del entrelazamiento estrecho entre lenguaje y cosas surge una visión privilegiada de la escritura, autónoma, poderosa. El poder de las combinaciones de escritura y su alcance esotérico la sitúa muy por encima de la simple expresión, de la palabra. La capacidad de la escritura para ser la analogía del universo hace indistinguible lo que se ve de lo que se lee. En lo relatado se encuentra la semejanza de lo observado. Se constituye una capa única y lisa en la que la mirada y el lenguaje se entrecruzan hasta el infinito. “La naturaleza misma es un tejido ininterrumpido de palabras y de marcas, de relatos y de

caracteres, de discursos y de formas.” (Foucault, 1968: 47) De tal manera que el conocimiento de cualquier elemento de la naturaleza pasa por todo lo visto y todo lo relatado, pues no sólo en la observación se conoce, sino también con todo lo que ha sido relatado sobre ese elemento por el lenguaje del mundo, por las tradiciones, por los poetas.

“Conocer un animal, una planta o una cosa cualquiera de la tierra equivale a recoger toda la espesa capa de signos que han podido depositarse en ellos o sobre ellos; es encontrar de nuevo todas las constelaciones de formas en las que toman valor de blasón.” (Foucault, 1968: 48)

Memoria y Reforma. El entorno social

El descrédito de la memoria que patentiza la enciclopedia tiene su historia; una compleja historia que tiene que ver mucho con el tiempo de la Reforma. Varios elementos podemos destacar para su consideración: el descrédito de las imágenes en el ámbito protestante (la iconoclastia propia del pensamiento reformado, que alcanza a todas las manifestaciones de lo imaginístico), el nacimiento de la imprenta y la enorme difusión de la lectura y la escritura, que, como dice Gadamer, lleva a

“una cultura de la lectura privada que dejaba en un segundo lugar la palabra hablada e incluso la palabra leída en voz alta y el discurso pronunciado; un inmenso proceso de interiorización del que sólo ahora somos conscientes, cuando los medios de comunicación han abierto el camino a una nueva mayoría de edad.” (Gadamer, 1992: 270)

Con el nacimiento de la imprenta se difunde la lectura privada, aunque las lecturas colectivas en los refectorios de los conventos y en los corrillos familiares o al estilo de las escenas de las ventas del *Quijote* no dejen de darse hasta entrado el propio siglo XX. Para muestra un botón: el analfabetismo español a gran escala prorrogó las lecturas en voz alta hasta la época de la Guerra Civil. Sin embargo, y aunque estos resabios del pasado se arrastraran siglos adelante, el cambio hacia la lectura privada, la posibilidad de tener cada lector cerca (en propiedad o en un lugar asequible para él) un ejemplar de la obra que le interesaba, su enfrentamiento tú a tú con ese texto, la personalización del trato, que permitía finalmente crear un ritmo propio de lectura y de relectura, de meditación e interpretación, condujo al proceso de interiorización al que se refiere la

anterior cita de Gadamer. Entonces la memoria pierde posiciones porque ya no es necesario aprenderse determinados fragmentos para poder tener la sensación de trato diario con el texto que interesa. Y además toda Europa pasa de ser un continente de cultura en voz alta a un silencio general meditativo en torno al conocimiento, cambio que acaba en gran medida con todos los aspectos retóricos del decir: ni interpretación en voz alta, ni lectura en voz alta, ni discurso pronunciado, que eran actos únicos e irrepetibles pautados por normas antiguas de retórica que ahora pasan a mejor vida. Se diría que incluso desde el punto de vista de la elegancia, el silencio, el callar, gana la partida a la ya larga declamación medieval y clásica, que ahora se muestra vocinglera.

Retórica hermenéutica. La ciencia y las humanidades

Pero es necesario ampliar la mira de nuestra reflexión y centrar el problema de manera más amplia. Porque el momento en el que nos situamos, el del triunfo de la Reforma y el inicio de una nueva pedagogía racionalista (que podemos centrar en los planteamientos del prestigioso mártir hugonote Pierre de la Ramée, y también en el descrédito de la memoria en la retórica de Melanchthon (Millet, 1999; Hallyn, 1999), es el momento del paso desde un entendimiento de la retórica como arte de hacer discursos a entenderla como arte de “seguir el discurso comprendiéndolo, es decir, a la hermenéutica.” (Gadamer, 1992: 300)

El nacimiento de la hermenéutica moderna en relación con la vieja retórica en el mismo momento en el que va a nacer la nueva ciencia del siglo XVII, con su orientación hacia la experimentación y a la lógica demostrativa, nos obliga al tratamiento de un viejo problema que ahora se retoma: el prestigio/ desprestigio de la retórica como modo de conocimiento.

No cabe duda de que se crea una importante escisión entre los procedimientos dialécticos y hermenéuticos y las ciencias lógicas y experimentales, una distinción abismal que conduce hasta el siglo XX (ser de letras, ser de ciencias los niños en la escuela) y que produce un cierto descrédito de los *humaniora*, que históricamente

consigue un importante momento cultural que les llega a las humanidades cuando se constituyen en las ciencias románticas del espíritu.

El problema de la retórica en el marco de una teoría de la ciencia es un problema antiguo que atiende Gadamer en su escrito de 1978 “La hermenéutica como tarea teórica y práctica” (Gadamer, 1992: 293-308). Muestra la diferencia que entraña para el entendimiento de la retórica el Platón de *Gorgias*, para el que es un mero arte de halagar, y el Platón de *Fedro*, para el que la retórica tiene un sentido más profundo y una justificación filosófica. El siguiente paso es Aristóteles.

“Las perspectivas del Fedro aparecen aún implícitas en la retórica aristotélica, que representa más la filosofía de una vida humana definida por el habla que una técnica del arte de hablar.” (Gadamer, 1992: 297)

Aún sigue diciendo Gadamer:

“A tenor de una opinión muy difundida, Platón entendió la dialéctica, es decir, la filosofía misma, como una *tejne* y destacó su peculiaridad frente al resto de las *tejnai* únicamente en el sentido de que es el saber supremo, incluso el saber de la cosa suprema que es preciso conocer: el bien (*megiston mathema*). Otro tanto habría que decir *mutatis mutandis* sobre la retórica filosófica reclamada por él y, por tanto, sobre la hermenéutica. Sólo Aristóteles habría dado con la importante distinción entre ciencia, *tejne* y racionalidad práctica (*phronesis*).” (Gadamer, 1992: 297)

Si Sócrates negaba que los *tejnai* constituyeran verdadero saber (para él no hay más camino que la docta ignorancia, la dialéctica: sólo sabe el que es capaz de resistir el último discurso y la última respuesta), la retórica sólo se convierte en ciencia si se transforma en dialéctica. Pero ese discurso último está inevitablemente anclado en un tiempo y en un espacio: alguien en un lugar y en un momento dado ha sabido dar con el discurso (sin respuesta por parte de los demás) de ese tiempo y ese lugar. El saber real es siempre un saber práctico. ¿De qué sirve que un médico posea todos los conocimientos médicos si no sabe dónde y cómo aplicarlos (el *kairos*)? Algo similar le pasa al actor, al músico y por supuesto al orador. Esto lo reconoce Platón reconciliándose con Isócrates y este fondo platónico permite la distinción aristotélica entre filosofía teórica, filosofía práctica y filosofía *poiética*. Darle un rango científico a la filosofía práctica permite considerar a la retórica en el campo del conocimiento de la

verdad, pero la idea aristotélica de filosofía práctica sólo le sobrevivió en el campo restringido de la política. Además la retórica aristotélica ejerció poca influencia en la tradición retórica antigua. Hubo que esperar al Humanismo.

En la reconsideración renacentista por parte de Melanchthon, y los reformadores en general, de la retórica desde la perspectiva aristotélica, se le confirió nueva dignidad científica. La retórica pasó de ser el medieval arte de hacer discursos a ser el arte de seguir el discurso comprendiéndolo, es decir, pasó a ser hermenéutica. Y en ese cientificismo retórico que quisieron restituirle los reformadores, la retórica perdió ciertas características muy propias de su configuración medieval, como eran las artes de la memoria.

El palacio de la memoria de Matteo Ricci

Con todo las artes de la memoria pervivieron en el ámbito católico, contrarreformado; pero acabaron convirtiéndose en un anacronismo risible o en una pervivencia curiosa, en cualquier caso inútil. Uno de los últimos casos de reconocida aceptación social de las artes de la memoria en los siglos XVI y XVII, que gozó de prestigio y de atención, se lo debemos a Matteo Ricci. El prestigio de su arte de la memoria, que tuvo por escenario la China, se fundamentó en la intención evangelizadora de mostrar la superioridad del catolicismo desde el propio poder intelectual, representado para él por su palacio de la memoria. Este planteamiento de superioridad incuestionable que conduce a la conversión del infiel ya la conocíamos por Raimundo Lulio.

Ricci había nacido en Macerata en 1552 y se convirtió en novicio de la orden jesuita en 1571, en Roma. Recibió formación teológica, humanística y científica, estuvo cinco años en la India y Macao, llegando a China en 1583 para iniciar su labor como misionero. En 1595 dominaba la lengua china y fijó su residencia en Nanchang, centro comercial y administrativo de la provincia oriental de Jiangxi. Al finalizar el año 1595 escribió en ideogramas chinos un libro de máximas sobre la amistad. Por el mismo tiempo empezó a debatir sus teorías sobre la memoria con letrados chinos y comenzó a impartir clases sobre técnicas mnemónicas. Su descripción sobre el palacio de la memoria que construyó con este fin se encuentra en un libro breve sobre el arte de la

memoria que escribió en chino durante el año 1596 y que regaló al gobernador de Jiangxi, Lu Wangai, así como a sus tres hijos.

Matteo Ricci decía en su tratado que las dimensiones del palacio de la memoria dependían de cuanto se deseara recordar, pudiéndose llegar a construir varios cientos de edificios de todos tipos y de todos los tamaños. Podían crearse palacios modestos: un templo, un grupo de oficinas gubernamentales, una posada, un salón de reuniones de mercaderes. A escala más pequeña: una sala sencilla, un pabellón, un estudio. Y también un espacio íntimo: un rincón de un pabellón, un altar de un templo, un armario, un diván. Estos palacios eran estructuras mentales que retener en la cabeza. Había tres opciones para su construcción:

1. Podían extraerse de la realidad. De lugares que se conocieran bien, donde se había estado y de fácil rememoración.
2. Podían ser totalmente ficticios. Productos de la imaginación pero que también se pudieran evocar en cualquier momento.
3. Podían ser mitad reales y mitad ficticios. Se podría partir de un edificio que se conociera bien, al que se practicaría el su parte posterior una puerta ficticia que sirviera de entrada a nuevas dimensiones imaginarias; o bien se podría practicar en medio de un salón una escalera inventada para acceder a pisos superiores imaginarios igualmente.

El propósito de estas construcciones mentales era ofrecer espacios para almacenar todas las miríadas de conceptos que componen la suma de conocimientos humanos. A todo lo que deseáramos recordar deberíamos atribuirle una imagen, y a cada imagen darle un lugar.

Ricci se había educado haciendo estos palacios y utilizando toda una serie de técnicas adicionales para fijar las materias de su instrucción en el colegio jesuita de Roma, donde había recibido clases de retórica y ética. El *De Arte Rhetorica* de Cipriano Soares era un manual de retórica y gramática de lectura obligada para los estudiantes jesuitas de la década de 1570. Él tenía precisamente una parte de su tratado dedicada al arte de la colocación de la memoria. Ricci había aprendido en otros autores también: Plinio (cuyo

pasaje de la *Historia natural* referido a los grandes expertos de la memoria del pasado tradujo al chino) o al Auctor ad Herennium, o al propio Quintiliano.

Estemos de acuerdo o no con estos planteamientos, no podemos desatenderlos dado que explican gran parte de la iconografía de los cuadros de Giotto (Baxandall, 1996)² o la estructura y el detalle del *Inferno* del Dante (Weinrich, 1999).

El hipertexto y el ciberespacio

Retornan los fantasmas del pasado cuando menos lo pensamos y los presupuestos por los que parecían risibles a la autosuficiencia de otras épocas se nos muestran precisamente como la limitación y la torpeza de dichas épocas.

Cuando hoy hablamos de la Red, la World Wide Web, recordamos que en 1945 Vannevar Bush ideó una máquina, Memex, que no pasó de ser una mera propuesta y que prefiguraba al ordenador actual. Detrás de las elucubraciones de Bush reaparecía el viejo fantasma de la necesidad de relacionar todos los conocimientos humanos. A nuestra posibilidad de crear el lengua (expresar con palabras nuestras emociones y pensamientos, la comunicación más efectiva entre los animales) se une la de recordar. El recuerdo es limitado y hemos instituido soportes duraderos para esa masa de recuerdos que queremos que se conserven y se transmitan más allá de nuestra efímero paso físico y temporal por este mundo. No es extraño que el animal humano quiera todavía dar un paso más y crear una estructura que sostenga el conocimiento universal y que lo sostenga en una forma abarcable por su ojo y por su memoria. Queremos poder relacionar todos los conocimientos, formar todo un mundo de relaciones complejas en que cada cosa tenga que ver con otras muchas. Con los presupuestos a los que ya hemos atendido, y contando durante los últimos siglos tan solamente con el papel como soporte de la memoria, no ha sido posible rescatar los sueños de Giulio Camillo o Agostino

² Este libro resulta importante para entender el ambiente en el que se realizan las pinturas de Giotto y su relación con la retórica.

Ramelli. Pero las cosas han cambiado tanto que aquellos visionarios renacentistas hoy tienen nietos reconocidos. Nos dice Javier Díaz:

“Vannevar Bush y sus seguidores pretendían con su sistema de hipertexto acercarse lo más posible al modo en que la mente humana funciona, por asociación de ideas: el pensamiento asociativo. El usuario debería tener la habilidad de crear caminos, enlaces que llevaran de unas partes a otras. A eso lo denominó, veinte años después, "hipertexto" Ted Nelson, quien además lo explicaba así:

Por hipertexto entiendo escritura no secuencial. La escritura tradicional es secuencial por dos razones. Primera, se deriva del discurso hablado, que es secuencial, y segunda, porque los libros están escritos para leerse de forma secuencial (...). Sin embargo, las estructuras de las ideas no son secuenciales. Están interrelacionadas en múltiples direcciones. Y cuando escribimos siempre tratamos de relacionar cosas.”³

Sin duda en este nuevo espacio de intereses, las bases gnoseológicas de los teatros de la memoria, la relación de memoria y conocimiento, vuelven a estar de actualidad y la cuarta operación retórica es objeto de interés de muchos internautas.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBALADEJO MAYORDOMO, Tomás (1989), *Retórica*, Madrid, Síntesis.
- ALBALADEJO MAYORDOMO, Tomás y Francisco CHICO RICO (1998), “La *intellectio* en la serie de las operaciones retóricas no constituyentes de discurso”, *Retórica hoy. Teoría/Crítica*, 5, 339-352.
- BAXANDALL, Michael (1996), *Giotto y los oradores. La visión de la pintura en los humanistas italianos y el descubrimiento de la composición pictórica 1350-1450*, Madrid, Visor, 1996.
- BOBES NAVES, Carmen *et alii* (1995): *Historia de la Teoría Literaria. I. La Antigüedad grecolatina*, Madrid, Gredos.
- BOLZONI, Lina (1984), *Il teatro della memoria. Studi su Giulio Camilo*, Padua, Liviana.
- CAMILLO DELMINIO, Giulio (1990), *L'idea del teatro e altri scritti di retorica*, Turín, Edizioni Res. [Existe edición francesa: Giulio Camillo, *Le théâtre de la mémoire*, Paris, Editions Allia, 2001]
- CONLEY, Thomas M. (1990), *Rhetoric in the European Tradition*, Chicago-London, University of Chicago Press. [Capítulo 5, dedicado a Ramus y Melanchthon]
- FOUCAULT, Michel (1968) *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- GADAMER, Hans- Georg (1992), *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.
- GARCÍA BERRIO, Antonio (1979), “Poética e ideología del discurso clásico”, *Revista de Literatura*, XLI, 81: 5-40.
- HALLYN, Fernand (1999), “Dialectique et rhétorique devant la ‘nouvelle science’ du XVII^e siècle”, en: Marc FUMAROLI (ed.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 601-628.
- LÓPEZ EIRE, Antonio y Javier SANTIAGO DE GUERVÓS (2000), *Retórica y comunicación política*, Madrid, Cátedra.
- MERINO JEREZ, Luis, (1992), *La pedagogía en la Retórica del Brocense. Los principios pedagógicos del humanismo renacentista (natura, ars y exercitatio) en la Retórica del Brocense (memoria, methodus y analysis)*, Cáceres, Instituto Cultural "El Brocense" - Diputación Provincial de Cáceres.

³ Para esta ponencia de Javier Díaz Noci en el Primer Foro de Periodismo Digital (Caracas, 10-11 de junio de 2004: <http://www.ehu.es/diaz-noci/Conf/venezuela.htm>

- MILLET, Olivier (1999), “La Réforme protestante et la rhétorique (circa 1520-1550)”, en: Marc FUMAROLI (ed.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne (1450-1950)*, París, Presses Universitaires de France, pp. 259-312.
- PERELMAN, Chaïm y Lucie OLBRECHTS-TYTECA (1989), *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos.
- PUJANTE, David (1999), *El hijo de la persuasión. Quintiliano y el estatuto retórico*, 2ª edición corregida y aumentada, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- PUJANTE, David (2003), *Manual de retórica*, Madrid, Castalia.
- PUJANTE, David (2003a), “La operación *dispositio* como base de la construcción del significado discursivo”, *Tonos. Revista electrónica de estudios filológicos*, 5 www.um.es/tonosdigital/
- PUJANTE, David (2003b), “The role of *dispositio* in the construction of meaning: Quintilian’s perspective”, en Olga Tellegen-Couperus (ed.), *Quintilian and the Law. The Art of Persuasion in Law and Politics*, Leuven, Leuven University Press, pp. 169-178.
- ROSSI, Paolo (1993), *Clavis universalis. Arts de la mémoire, logique combinatoire et langue universelle de Lulle à Leibniz*, París, Millon, 1993.
- SCHEFER, Bertrand (2001), “Les lieux de l’image”, en Giulio CAMILLO, *Le Théâtre de la mémoire*, París, Allia.
- SPENCE, Jonathan D. (2002), *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*, Barcelona, Tusquets.
- TURELLO, Mario (1993), *Anima Artificiale. Il Teatro mágico di Giulio Camillo*, Udine, Aviani editore.
- WEINRICH, Heinrich (1999), *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela.
- YATES, Frances A. (1974), *El arte de la memoria*, Madrid, Taurus.
- YATES, Frances A. (1996), *Ensayos reunidos, I. Lulio y Bruno*, México, Fondo de Cultura Económica.
- YATES, Frances A. (2002), *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Londres-Nueva York, Routledge Classics.