

EL OLVIDO IM(POSIBLE) Y LA MEMORIA ARTIFICIAL: DE LA ESCRITURA A LA WEB

(L'oubli à l'ère du numérique : objet d'étude et de défi déontologique)

Antonio FERNANDEZ VICENTE

Saber olvidar. Es más suerte que sabiduría. Las cosas que hay que olvidar son las que más se recuerdan. La memoria es informal (porque falta cuando es más necesaria) y necia (porque acude cuando no conviene): se detiene en lo que apena y se descuida en lo que gusta. A veces el remedio de una desgracia es olvidarla, pero se olvida el remedio. Hay, pues, que acostumbrar bien a la memoria, porque ella sola proporciona la felicidad o el infierno. De esto se excluyen los satisfechos de sí mismos: son felices en su simplicidad.

Baltasar Gracián, *El arte de la prudencia*

Introducción: ambivalencia del olvido

El fenómeno del olvido puede revestir múltiples caras. Se le ha estigmatizado pero también se le ha ensalzado. En nuestra sociedad, es un punto común valorar a quien atesora una memoria prodigiosa y, al contrario, desprestigiar a quien no es capaz de retener detalles importantes o banales. Incluso ya no refiriéndonos a las personas sino a los acontecimientos, algo es "inolvidable" cuando y sólo desde que es merecedor de ser recordado. Se olvida lo que no parece tener mayor relevancia. Lo infraordinario, por decirlo en la feliz expresión de Georges Perec. Estos sucesos cotidianos son los que no deberían aparecer resaltados en las portadas de diarios porque, sencillamente, carecen de singularidad a primera vista.

El que recuerda y el que olvida; lo recordado y memorable frente a lo olvidado y desterrado de la consciencia; ésta es la dicotomía que atraviesa tanto la Historia cultural como la psicodinámica de la memoria. Tanto el sujeto como el objeto de olvido son denigrados. ¿Por qué no una ciencia y exégesis del olvido? Quizás sea más relevante para nuestras vidas lo que olvidamos y damos por sentado que lo que dejamos impreso en libros, grabaciones audiovisuales o en las memorias y pantallas de nuestros *Pcs*, *tablets* y *smartphones*.

Al tratar sobre el olvido, la primera impresión podría apuntar a la pérdida de memoria que en muchos casos es indeseable. Ésta sería su acepción peyorativa expresada en frases de la cotidianeidad como "olvidarse de algo". En este caso, el sujeto que olvida es visto como alguien mermado en sus capacidades cognitivas. "Tener poca memoria"; "ser olvidadizo" no es en este sentido una cualidad valorada sino todo lo contrario: un estado que es preciso combatir y superar. Olvidar es no otorgar importancia y, por ello, a veces supone una afrenta para aquellos que exigen la memoria.

Recordemos uno de los ejemplos más paradigmáticos de esta consideración negativa del olvido. En el canto IX de *La odisea* homérica, acontece el célebre episodio de los lotófagos. Sólo venciendo una gran resistencia Ulises es capaz de rescatar a sus tripulantes del olvido de su viaje de retorno a Ítaca :

Y sucedió que los lotófagos no tramaron la muerte de nuestros compañeros, pero les dieron a comer el loto. Y cualquiera de ellos que comía el sabroso fruto del loto, ya no quería traernos noticias ni navegar de nuevo, sino que todos anhelaban tan sólo permanecer allí en el país de los lotófagos, nutriéndose del loto y olvidar el regreso. Los reconduje, llorosos, por la fuerza a sus barcos, y en las cóncavas naves los retuve atándolos al fondo de los bancos. Al momento ordené a los demás fieles compañeros que subieran aprisa a los veloces navíos, para que ninguno degustara el loto y olvidara el regreso (Homero, 2005 : 192-193).

El olvido es aquí comprendido como lo que paraliza la acción. Por el olvido se nos distrae de las tareas primordiales. Incluso,

piense el lector en los mecanismos mnemotécnicos para que haya llegado hasta nosotros el poema homérico, procedente de la tradición oral: la poesía, las estructuras paratácticas formularias, los epítetos redundantes: todos ellos recursos para luchar contra el olvido del núcleo esencial del poema. En cierto modo, la memoria es precisa para no desviarse de la ocupación principal, para no olvidar Ítaca y tampoco para que los relatores de la conversación eslabonada en el tiempo que es la tradición oral no olviden su cometido esencial, esto es, la transmisión de historias colectivas.

Ocurre como en la noción de *divertissement* pascaliana, donde la diversión equivale a olvidar las cuestiones esenciales que preocupan e inquietan al ser humano. Ahora bien, el olvido como narcótico es asimismo un bien deseable: seduce hasta el punto de que quien caiga en el sueño placentero del loto sólo por la fuerza podrá ser despojado de esta felicidad. En realidad, desde un punto de vista contrario al ortodoxo, este pasaje podría interpretarse como un elogio al olvido. La pregunta que surge es si no sería preferible aislarse en el fruto de la desmemoria a continuar el viaje que les llevará, en el mismo canto, a las fauces antropófagas del cílope Polifemo. Claro está, sin memoria individual que confluye en la colectiva careceríamos de *La Odisea*.

Pero los infortunios y el imperativo de cumplir con la vuelta a Ítaca sirven de distracción para los dioses y hombres, como leemos en el canto VIII. ¿Qué sentido extraer de las desgracias que padece Ulises? Si no hay conflicto, sufrimos inexorablemente el olvido. Solemos recordar lo que es diferente, lo que rompe con los moldes, lo raro e hiperbólico antes que lo que es igual. ¿Y qué hay más diferente, más sorprendente que las peripecias narradas en *La Odisea*? En realidad, habría que precisar la relación entre la desgracia y la memoria. Sólo lo que causa dolor se imprime a fuego en la memoria. Y también en la tradición oral homérica y en la escritura, ¿qué es lo que persiste? Recordamos el comienzo de *Ana Karenina* de Lev Tolstói: "Todas las familias felices se parecen, pero las desgraciadas lo son cada una a su manera".

También en la mitología encontramos al hermano olvidadizo de Prometeo, Epimeteo. Encargado de dar un rasgo positivo a todos los animales, se olvida de reservar uno para el hombre, despiste que subsana Prometeo otorgándole el fuego y las artes. La ciencia y la técnica viene a suplir esta carencia original. Al olvidadizo se le atribuye el aceptar la caja de Pandora, fuente de todos los males :

Epimeteo no es sólo el *olvidadizo*, la imagen del atolondramiento esencial en que consiste la *experiencia* (en tanto que, una vez que ha pasado, se debe reflexionar sobre *lo que sucede*, lo que *pasa*), es también el *olvidado*. El *olvidado* de la metafísica. El *olvidado* del pensamiento. Y el *olvidado* del olvido cuando el pensamiento se piensa *como* olvido. Siempre que se habla de Prometeo, se olvida esta imagen del olvido que es como la verdad que llega siempre demasiado tarde: Epimeteo (Stiegler, 2002 : 273).

No obstante, así como es preciso mantener intacta la memoria para no desviarse de las metas previstas, como en *La odisea*, o para apropiarse y conservar las habilidades propias humanas que olvidó Epimeteo reservar para nosotros, también urge olvidar. Para el antropólogo Marc Augé, una de las formas del olvido es precisamente la que nos permite abandonarnos al presente y vivirlo en su intensidad. A esta cualidad terapéutica del olvido también se refería Freud en su *Psicopatología de la vida cotidiana*: el olvido como inhibición de todo lo que causa malestar y, de esta forma, nos permite vivir el presente.

Si la conciencia racional sería la de la anticipación prometeica, el calibrar los efectos futuros de lo que acontece hoy, el olvido se asemejaría así a la irracionalidad y también a la vivencia plena del momento actual. ¿Cómo abandonarse al presente sin desligarse de las cadenas de lo que recordamos?

El olvido nos devuelve al presente, aunque se conjugue en todos los tiempos: en futuro, para vivir el inicio; en presente, para vivir el instante; en pasado, para vivir el retorno; en todos los casos, para no repetirlo. Es necesario olvidar para estar presente, olvidar para no morir, olvidar para permanecer siempre fiel (Augé, 1998 : 104).

El desmemoriado en este caso no sería ya el que se ha olvidado de sus propias vivencias así como de las memorias colectivas, sino el que *por* el olvido, *en* el olvido es capaz de la *conquête du présent*, como le gusta decir a Michel Maffesoli a propósito de la postmodernidad. Olvido del pasado y también olvido de las esperanzas, de lo por-venir. Al sustraerse a lo que ya fue y selecciona nuestra memoria, tanto como a lo que será y anticipamos en la prospectiva, liberamos energía psíquica suficiente para abandonarse con fruición a las intensidades del instante. No de otra forma podremos aprestarnos a la acción sino al elidir todos aquellos recuerdos que, incluso, convertirían el aislamiento en lo que Bohumil Hrabal tituló *Una soledad demasiado ruidosa*. Dicho de otra forma, el ruido de los recuerdos, de la gran memoria también nos distrae e imposibilita la llegada de lo nuevo.

Así lo leemos en el comienzo del tratado II de la *Genealogía de la moral* en Nietzsche. Sin la capacidad activa para olvidar, no es posible felicidad alguna puesto que siempre estaremos a merced de las imágenes del pasado y del porvenir. No es posible la jovialidad y tampoco el presente sin inhibir los recuerdos :

Cerrar de vez en cuando las puertas y ventanas de la conciencia; no ser molestados por el ruido y la lucha con

que nuestro mundo subterráneo de órganos serviciales desarrolla su colaboración y oposición; un poco de silencio, un poco de *tabula rasa* [tabla rasa] de la conciencia, a fin de que de nuevo haya sitio para lo nuevo, y sobre todo para las funciones y funcionarios más nobles, para el gobernar, el prever, el predeterminar (pues nuestro organismo está estructurado de manera oligárquica) -éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta (Nietzsche, 2005 : 75-76).



Figura 1. Ilustración a Funes et memorioso

Y no solamente la memoria se opone a la acción, a la vivencia auténtica del presente y a toda felicidad posible, sino también a la capacidad de abstracción. En el relato *Funes el memorioso*, Jorge Luis Borges narra el extraordinario caso de Ireneo Funes, incapaz de olvidar y dotado de una memoria tan prodigiosa e hiperbólica que se sustrae a la selección de percepciones que es un recuerdo. Todo lo recuerda y de la desmemoria propia de todo cristiano pasa a la hipermnesia :

Nosotros, de un vistazo, percibimos tres copas en una mesa; Funes, todos los vástagos y racimos y frutos que comprende una parra. Sabía las formas de las nubes australes del amanecer del treinta de abril de mil ochocientos ochenta y dos y podía compararlas en el recuerdo con las vetas de un libro en pasta española que sólo había mirado una vez y con las líneas de la espuma que un remo levantó en el Río Negro la víspera de la acción del Quebracho. Esos recuerdos no eran simples; cada imagen visual estaba ligada a sensaciones musculares, térmicas, etc. Podía reconstruir todos los sueños, todos los entresueños. Dos o tres veces había reconstruido un día entero (Borges, 1997 : 131).

Habida cuenta de que su conciencia se halla hasta tal punto transida de la memoria de cada uno de los detalles que alcanza a percibir, no le es posible efectuar el giro epistemológico que abstrae las cualidades particulares de cada cosa para realzar las semejanzas entre objetos distintos. No le es dado, por ejemplo, pensar en "un perro" sin que le asalte el recuerdo de todas las sensaciones de un determinado perro. E incluso, tratándose del mismo perro, no es el mismo el percibido por la mañana que el percibido por la tarde. Nos dice Borges que "pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos".

Y de ese ruido memorístico se expande la ansiedad incluso de no poder dormir, es decir, olvidar los detalles del día y renovar un nuevo comienzo al alba. Así rezaba uno de los poemas de Charles Baudelaire en *Les Fleurs du mal*, el dedicado a *Le léthé*, donde se asocia la tranquilidad de ánimo del sueño al olvido :

Je veux dormir ! Dormir plutôt que vivre !
Dans un sommeil aussi doux que la mort
J'étalerai mes baisers sans remords
Sur ton beau corps poli comme le cuivre.

Pour engloutir mes sanglots apaisés
Rien ne me vaut l'abîme de ta couche ;
L'oubli puissant habite sur ta bouche,
Et le Léthé coule dans tes baisers.

Tecnologías del olvido

El teórico canadiense Harold Innis trataba en su *The Bias of communications* (2008) sobre las funciones de las tecnologías de la comunicación en una doble vertiente. Por una parte, como *space oriented technologies*, donde lo que se busca anular son las barreras de la distancia en el espacio. Por ejemplo, con la televisión o la radio, emitidas en directo. En el caso que nos ocupa, es más pertinente la alusión a las denominadas *time oriented technologies*: es decir, aquellas que hacen persistir más allá del tiempo actual una determinada comunicación. Se trata de lo que conserva los conocimientos, las informaciones en un plano no ya horizontal, como en el supuesto de las *space oriented technologies*, sino en uno vertical. Son prótesis de la memoria que la perfeccionan y, a veces, sustituyen a la memoria interna de cada individuo.

La escritura en primer término, y la invención del libro y la imprenta como soportes para la duración son ejemplos paradigmáticos de tecnologías que evitan la corrosión del tiempo. Hasta la invención de la escritura, de hecho, existía un oficio de memorizador donde los *mnémones* se encargaban de guardar en su memoria conocimientos esenciales. Y en la novela *Fahrenheit 451*, de Ray Bradbury (1976), al verse en peligro la supervivencia del conocimiento plasmado en libros debido a que son quemados, cada persona memoriza un libro para perpetuar el conocimiento contenido en estas memorias exteriores.

En realidad, tales invenciones no son más que *aide-mémoires*, extensiones del ser humano como en primera instancia, al hilo de la filosofía de la técnica advirtió André Leroi-Gourhan (1965), y en segunda, a propósito de los *media* hizo lo propio Marshall McLuhan (1996). Prótesis que están ahí precisamente para suplir una deficiencia, por ejemplo, la de la memoria suponiendo que concibamos la hipomnesia como algo indeseable. Para evitar el olvido, se inventa la escritura. Y los efectos no deseados son contradictorios, como bien aprendemos del famoso diálogo platónico entre el rey Thamus y el dios Theuth en el *Fedro*. La cita merece transcribirse *in extenso*:

Pues bien, oí que había por Náucratis, en Egipto, uno de los antiguos dioses del lugar al que, por cierto, está consagrado el pájaro que llaman Ibis. El nombre de aquella divinidad era el de Theuth. Fue éste quien, primero, descubrió el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras. Por aquel entonces, era rey de todo Egipto Thamus, que vivía en la gran ciudad de la parte alta del país, que los griegos llaman la Tebas egipcia, así como a Thamus llaman Ammón. A él vino Theuth, y le mostraba sus artes, diciéndole que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero él le preguntó cuál era la utilidad que cada una tenía, y, conforme se las iba minuciosamente exponiendo, lo aprobaba o desaprobaba, según le pareciese bien o mal lo que decía. Muchas, según se cuenta, son las observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas. Pero, cuando llegaron a lo de las letras, dijo Theuth: "Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la

memoria y de la sabiduría". Pero él le dijo: "¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad" (Platón, 2010 : 123-126).

Memoria y sabiduría serían así los bienes que traería consigo, a primera vista, la invención de la escritura. Como prótesis de la memoria, el fármaco que es la escritura habría de ampliar los sentidos del ser humano a través de esa objetivación que exterioriza la capacidad de retener informaciones. Y con esta memoria ampliada, llegaríamos a ser más sabios. Por una parte, el razonamiento del dios Theuth se basa en la premisa de que la sabiduría no se obtiene mediante el olvido, sino a través del almacenamiento sedimentario de conocimientos. Acumular datos e informaciones supondría ya un punto de partida hacia la sabiduría. Pero la sabiduría no se mide únicamente por la mera acumulación de conocimientos, ya sea en la memoria natural e interior de cada uno de nosotros o en la exterior de la escritura.

Asimismo, la tecnología es ambivalente en sus efectos. Como diría Jacques Ellul, tendemos a utilizarla sea o no necesario, simplemente por inercia aunque sea perjudicial para nosotros. Por lo general, las corrientes tecnófilas suelen advertir únicamente los efectos positivos de cada una de las innovaciones que, sin reflexión previa, se incorporan a nuestras vidas incluso cotidianas. El pasaje de Platón nos enseña a calibrar, a través de la figura del rey Thamus, las contrapartidas de esa tecnología. Así, llegamos a comprender el carácter contradictorio de toda tecnología y, en nuestro caso, la escritura. ¿Cómo es posible que lo que vendría a paliar los déficit de memoria se convierta, a su vez, en un agente para el olvido? ¿Cómo lo que podría proporcionar más sabiduría expande, al contrario, la ignorancia?

El primero de los equívocos que despeja Thamus -y ya lo hemos mencionado- señala el error de atribuir al aumento cuantitativo de informaciones registradas un aumento subsiguiente en la cualidad cognitiva de los ciudadanos. Oír cosas y leerlas sin aprenderlas da únicamente la apariencia espuria de sabiduría. Al exteriorizar la memoria y pasar de forma superficial por todo ese conocimiento, situado fuera de nosotros, tan sólo restan destellos inconexos en nuestro entendimiento. Descuidamos nuestra memoria interna, el interiorizar los conocimientos y nos fiamos, confiamos en exceso en los expedientes externos, en las prótesis que al mismo tiempo nos desvalorizan.

Además, hemos de considerar el problema de la saturación de informaciones, toda vez que la multiplicación *ad absurdum* de documentos hace más necesario el olvido de los que no son pertinentes. Olvido aquí, paradójicamente, sería sinónimo de discernimiento, de crítica y juicio que discrimina entre todo el *maelström* escrito lo que debe seleccionarse y lo que no.

El segundo de los equívocos corresponde a la naturaleza del recuerdo externo. Una vez se han fijado los recuerdos en expedientes externos, el *corpus* de lo que Bernard Stiegler denomina -sirviéndose de la fenomenología de Edmund Husserl- retención terciaria se explica por la doble función del *pharmakon*. En el fármaco está tanto lo que salva como lo que condena. Y uno de los mayores peligros consiste en que, al verse inundado por este universo de retenciones terciarias, de expedientes escritos y objetivados, el ciudadano acabe por olvidarse de sí mismo. Y en este sentido, olvido tomaría la significación que Adorno le confirió como *reificación* : el lector acaba convirtiéndose en cosa, olvida su propia humanidad así como la de sus congéneres tras el velo impersonal de la escritura-objeto; deviene una cosa entre cosas desprovistas de memoria interior. Dicho de otra forma y siguiendo a Axel Honneth (2007), el lector no alcanza a *reconocer* lo que lee más allá de las huellas superficiales que codifica y descodifica.

Memoria artificial e individuación

En la disputa entre memoria natural y memoria artificial confluye también el problema de la individuación. ¿Cómo llegamos, siendo como somos *zoon politikon*, a construir una personalidad única? ¿En qué medida los imaginarios sociales y sus estabilizaciones en memorias artificiales vienen a alienar lo que somos, nuestra memorias y nuestros olvidos?

La memoria que selecciona recuerdos que son singulares de cada uno de nosotros llega a confundirse con ese *órganon* de registros de la sensibilidad que, en buena medida, es proporcionado por las grandes industrias del marketing de las imágenes. Su conciencia termina siendo colonizada a medida que no sólo la escritura, los libros, los mensajes de todo tipo sino también los documentos audiovisuales saturan su capacidad de aprender. Y también su capacidad para aprehender esas memorias exteriorizadas y objetivadas. En otras palabras, de la hipersensibilidad de poder percibirlo todo nace la desvalorización del ser

humano en tanto lo que recuerda es la huella - *imprinting*, el término prestado de la zoología de Konrad Lorenz - a partir de la cual conforma su cosmovisión, así como su *horizonte de expectativas*. ¿Es esto sabiduría o ignorancia? Stiegler discurre en términos de hiperindustrialización de la sensibilidad :

Une confusion au moins tendancielle du *je* et du *nous* dans le *on* : c'est l'épuisement *idiomatique* qui en résulte et, avec lui, la perte de narcissisme et le blocage de l'individuation. Il n'y a plus d'individus, mais des particuliers grégaires et tribalisés, qui paraissent conduire vers une organisation sociale anthropomorphe d'agents cognitifs, voire réactifs, et tendant à produire, comme les fourmis, non plus des symboles, mais des *phéromones numériques* (Stiegler, 2004 : 147)¹.

En este sentido, lo que producen los sistemas de registro no es tanto la memoria al modo de Ireneo Funes como la *hipomnesis* y la consecuente "miseria simbólica" y "pérdida de individuación". Dicho de otra forma, delegamos en la máquina que registra las percepciones nuestra memoria y, con ello, abrimos la puerta para que sea ese aparato sistémico de registro el que sustituya la verdadera apropiación individual del mundo que nos rodea. Lo hacemos al modo como la cámara cinematográfica sustituye nuestro aparato perceptivo y, como señalaba Kafka, coloca un uniforme al ojo. En realidad, se trataría de la *taylorización* de los recuerdos, su estandarización y la consecuente pérdida de autonomía individual por hipertrofia del entorno de objetos temporales. Stiegler lo explica en términos de déficit paradójico de la memoria :

Une situation sociale tramée par ces *hypomnémata* machiniques, et qui est en cela, c'est-à-dire comme *issue* de ce tournant machinique, *caractérisée* par le fait d'une *perte de participation esthétique*, celle-ci étant elle-même induite par le processus de *perte d'individuation* dont Simondon a formé le concept en analysant la situation du prolétaire : cette perte d'individuation résulte de la transformation, par les machines et les appareils, du monde du travail, à partir du XIX^e siècle, et, aujourd'hui, du monde de tous les jours, en tant qu'il est devenu le monde de la consommation et du tournant machinique de la sensibilité² (Stiegler, 2005 : 50).

Se trata de comprender que a la hora de conformar la individualidad de cada persona, existe una relación que Gilbert Simondon llamó "transductiva" entre individuo y medio: en otras palabras, nos vemos condicionados por el medio pre-individual que, de cierta manera, nos moldea al mismo tiempo que lo moldeamos al participar en él, y es constitutivo de lo que somos, de nuestra memoria individual. Por tanto, la memoria de una persona responde a esa doble articulación de individuación psíquica por una parte, y colectiva por otro. Si hay memoria es transindividual, a la vez superior e inferior a cualquier tipo de unidad. ¿Cuál es, entonces, la participación que se pierde con la sobreabundancia de recuerdos objetivados? Se trata del hecho "*d'être élément dans une individuation plus vaste* par l'intermédiaire de la charge de réalité *préindividuelle* que l'individu contient, c'est-à-dire grâce aux potentiels qu'il recèle³" (Simondon, 2005 : 29).

Y aquí es cuando llegamos a considerar de qué forma la Red viene a ofrecerse a los usuarios como tecnología de la memoria o del olvido. Conformamos hoy, sin lugar a dudas, un *medio pre-individual* que quizás no nos abandone jamás, dada su omnipresencia y ubicuidad. Un medio, decimos, que nos recuerda continuamente memorias individuales y colectivas, accesibles desde cualquier parte y en cualquier momento a través de los dispositivos digitales. ¿Es posible el olvido cuando disponemos de tantos datos almacenados en la Web? Y este medio se revela como un agente fundamental para indagar acerca de los procesos de formación del individuo.

Bien podríamos establecer un símil con la escritura y adoptar el papel de Thamus. El rol del dios Theuth sin lugar a dudas está bien cubierto por todos aquellos que únicamente advierten sus vertientes positivas. La pregunta que formulamos ahora y aquí se dirige a averiguar si en el equilibrio entre memoria y olvido, donde hemos señalado con anterioridad las bondades y perjuicios de una y otro, el disponer de todo ese caudal de información accesible en tiempo real viene a ser una ventaja o no. ¿Proporciona, como en la escritura platónica, una sabiduría tan sólo aparente?

El imperativo de olvidar(se) en la Web

Frente a la idea, fijada a fuego en nuestra tradición alfabética, de que es necesario recordar para pensar, para aproximarnos a la sabiduría, la otra corriente, con Nietzsche, apuntaba como ya hemos discutido hacia la valorización del olvido. Existe un cierto *oblivionismo -oblivio-*, es decir, olvido- que se opone a la memorización, a la hipermnesia ilustrada por Ireneo Funes. Tal y como apreciamos en la Historia de la literatura oblivionista, reflejada en *Leteo* de Harald Weinrich (1999), el arte de olvidar es no sólo complementario al arte de recordar - mnemotécnica -. Antes bien, y conviene *no olvidarlo*, del olvido procede una suerte de ilustración como ya señalaban Descartes y Rousseau, una paz interior en Pirandello y Jesús - olvidar es perdonar - y una liberación de espacio en nuestro cerebro para grandes olvidadizos como Vives, Rabelais o Michel de Montaigne. Resulta curioso reparar, con Weinrich, en la etimología de la palabra *verdad*: *aletheia*, sin *olvido* donde *Lete* es el mítico río del olvido en el Hades, la mansión de

los muertos, lo que se mantiene *latente*; Lete, la náyade hermana de la noche. La verdad es recordar, pero para dar sentido a los recuerdos y hacerlos nuestros es preciso, sin duda, aprender a olvidar.

Ahora bien, ¿cómo olvidar cuando no sólo nos hallamos rodeados permanentemente de registros de memoria colectiva en forma de documentos gráficos y audiovisuales, sino de registros que nosotros mismos hemos captado y grabado en nuestros dispositivos digitales? La saturación de informaciones es uno de los obstáculos para la cabal comprensión del mundo y urge hoy más que nunca un arte del olvido. Pensemos en la enorme cantidad de registros de memoria electrónica en el mundo, no sólo desde la multiplicación de memorias escritas con la invención de la imprenta en 1450. Según el informe *The Digital Universe in 2020*, de IDC⁴, en el año 2020 a cada ser humano le corresponderán de media 5200 gigabytes de información. Todo ello conforma una extensísima huella que en principio podría ser recuperada en cualquier momento mediante buscadores o *software* de *data mining* (en especial *Hadoop*). Reflexione el lector sobre la externalización de nuestra memoria en tiempo real: en un minuto, se suben a la Red 3000 nuevas fotos, se envían 100.000 tweets⁵ y cada segundo segundo se suben 60 minutos a la plataforma *Youtube*⁶. La cantidad de rastros que son testimonio de nuestros comportamientos, deseos, voluntades, miedos o esperanzas queda reflejada en el siguiente gráfico :

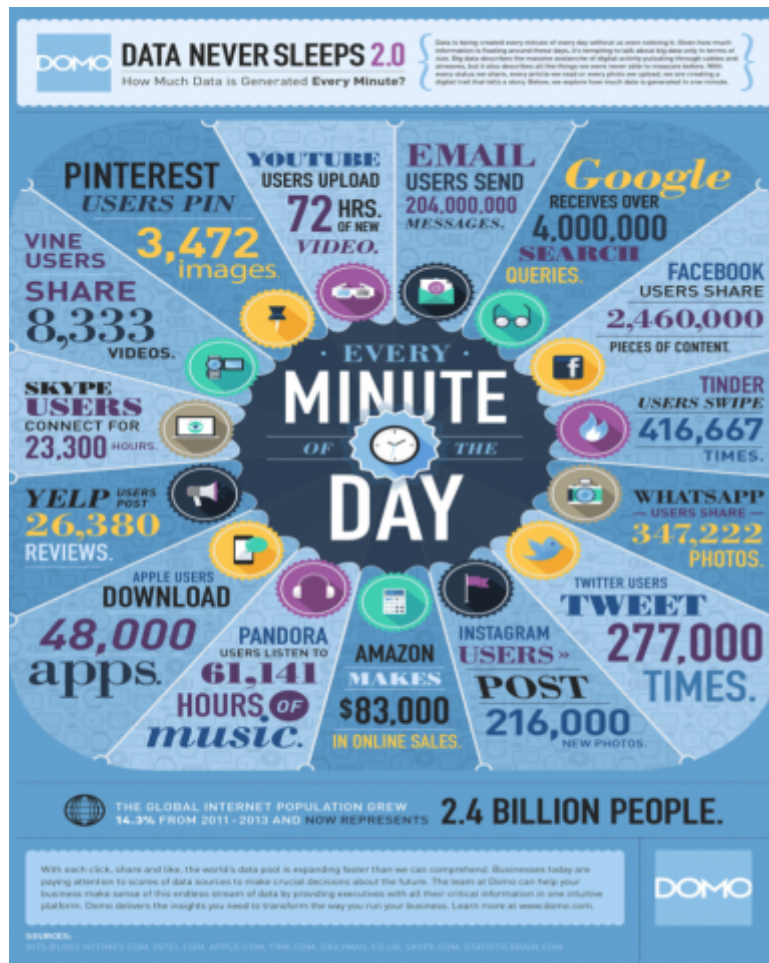


Figura 2. Url : <http://www.domo.com/learn/data-never-sleeps-2>

¿ Qué es el *cloud computing* sino una vastísima biblioteca en red? En efecto, se diría que la ampliación de la biblioteca de Babel a cualquier parte, desde el momento en que cualquier usuario puede acceder a través de su *smartphone* a los recuerdos inscritos en la Web vendría a paliar el carácter olvidadizo del ser humano. Nos convertiríamos en auténticos *cyborgs* con el conocimiento objetivado accesible a golpe de click. Una verdadera memoria artificial y protética disponible *just in case*. Así expresa las promesas de la memoria digital Manfred Osten a propósito de los "evangelistas digitales": "En vez de soluciones anuncian la redención del hombre anticuado. Entre otras cosas, también la redención del ser humano de una memoria insegura y quebradiza gracias a unos gigantescos instrumentos de almacenaje electrónico" (2008 : 77).

Como si fuera un gigantesco recipiente de memorias y recuerdos, en la nube se plasman nuestras vidas objetivadas. Debido a la "obligación" de hacerse ver en la Red, el derecho a la comunicación pública en la Web y la democratización de los medios en lo que se ha llamado *social media* deviene una sibilina "tiranía de la visibilidad". Para individualizarse y significarse en el espacio público surge la norma interiorizada de convertirse en recuerdo que se comparte con los demás en las redes sociales. Espacializamos el tiempo, lo que pasa y lo convertimos en destellos metonímicos de nuestras vidas. De esa forma, llegaríamos a tomar la parte por el

todo, las memorias en la pantalla por la vida que escapa a su escenificación en el teatro de la Web. Incluso podemos llegar a considerar que no sólo hay una obligación de hacerse ver en las pantallas de otros en la Web, sino una prohibición tácita de invisibilidad :

La visibilit e sarebbe sinonimo di legittimità, di utilit , garanzia di qualit  di un individuo: la frequenza, la quantit , perfino la continuit  della visibilit  lo valorizzerebbe. *L'invisibile sarebbe diventato sinonimo di inutilit , di insignificanza, addirittura di inesistenza* (Haroche, 2013 : 59).

En este punto, urge preguntarse sobre la frecuencia con la que delegamos en la nube digital que almacena prácticamente cada detalle de la vida humana.  Cu ntas veces, como en el reproche de Thamus, confiamos en exceso en esa memoria exterior y descuidamos la propia? Se nos dice, por ejemplo en *The Age of Access* de Jeremy Rifkin (2001), que lo capital hoy en día no es poseer ya sea un conocimiento o un objeto, sino estar en condiciones de acceder a él del mejor modo. Incluso, el teórico Derrick de Kerchove llega a encontrar equivalentes la *realidad aumentada* de la memoria que facilita el *browser Google* y el buen entendimiento. Los "tontos y necios" serían los "tecn fobos" que se niegan a servirse de tal extensión de la memoria. Se trataría de una desventaja cualitativa que se confronta con las ideas sobre la pérdida de concentración y memoria desarrolladas tanto en el artículo *Is Google Making us Stupid?* Como en *The Shallows*, de Nicholas Carr (2011).

Ahora bien, acceso  a qué?  Al pasado?  Al presente continuo? Quizás la respuesta más congruente consista en que la sincronización temporal en la memoria que es la Red convierte lo que *está siendo* en, por decirlo al modo de Roland Barthes, el * a-a- t  fotograf ico* del que hablaba en *La chambre claire* (1980), es decir, la huella incontestable de una presencia efectiva delante del aparato de registro. Realidad y pasado.  Qu  sucede cuando ante cualquier suceso nimio y banal de la vida cotidiana se toma una instantánea y se comparte en una red social?  Cu les son los efectos de la sobre-exposición sobre la memoria y el olvido? Provoca la sobre-exposición una especie de ceguera, de olvido paradójico como señala Paul Virilio. Olvido por saturación :

Le NON-VOYANT semble la référence oblig e, le modèle pour nombre de procédures interactives ; comme si la SUREXPOSITION audiovisuelle occasionnait un type inconnu de c cit , l' blouissement de la transparence généralisée provoquant une occultation PARAMN SIQUE de la perception commune (Virilio, 2004 : 142)⁸.

Al mismo tiempo, se almacena de modo que puede ser recuperada como un testimonio fiel de lo que ya fue. Piense el lector en las conversaciones a través de *whatsapp*, donde los mensajes, al igual que en el correo electrónico u otros servicios de mensajería instantánea, quedan potencialmente grabados y registrados. De este modo, se pierde la espontaneidad y evanescencia de la oralidad que describiera con maestría el teórico canadiense Eric Havelock en *The Muse Learns to Write* (1988).

La posibilidad de leer y releer lo que, en forma oral y cara a cara sin la mediación de la tecnología relacional de la Web, caería fácilmente en el olvido nos encadena y hace presos "tiránicamente" de nuestras palabras. Y también de las imágenes y escritos que hemos objetivado y compartido. O de aquellas en las que aparecemos y est n disponibles en redes como *Facebook*, o al teclear nuestro nombre en *Google*.

Al mismo tiempo, se otorga legitimidad y prestigio a lo que ha sido objetivado en las pantallas frente a lo que es fugaz y depende de la memoria interior de los individuos. Recordamos el ensayo sobre la *Oralidad y la escritura* de Walter Ong a propósito de la cualidad esencial de la palabra hablada y no registrada : "Tal vez se las "llame" a la memoria, se las "evoque". Pero no hay dónde buscar para "verlas". No tienen foco ni huella (una metáfora visual, que muestra la dependencia de la escritura), ni siquiera una trayectoria. Las palabras son acontecimientos, hechos" (Ong, 1987 : 38). Son palabras que se pierden inexorablemente en el aire del tiempo que pasa y nunca vuelve, que es irreversible.

Y, sin embargo, hay algo en las tecnologías relacionales que *encanta y maravilla* : se trata de la seducción de convertirnos en *algo* que *perdura y persiste* más allá de esas sonoridades y percepciones que precisan de la contextualidad y el dialogismo, de la copresencia de los actores de la comunicación. Nos convertimos en objetos temporales, en tiempo congelado como la escritura. Podríamos servirnos de la metáfora de Salvador Dalí desde el surrealismo de los años 20, en su serie *relojes blandos*. El tiempo objetivado, mecánico, cuantificado que llega a derretirse en medio de un yermo y asfixiante desierto. Lo que tendría que ser sólido y bien anclado, el reloj, convertido en líquido hasta el punto de que podríamos pensar que llegara a confundirse con el paisaje. Quizás naturalización de los objetos temporales, de lo que para Lewis Mumford en *Técnica y civilización* (2002) fue la máquina fundamental de la era industrial y la modernidad: el reloj. Y Theuth fue el dios no sólo de la escritura, sino del número y del cálculo, de la medición y la anticipación; de la escritura y la memoria contra la vivencia epimeteica del presente.



Figura 3. Salvador Dalí, *La persistencia de la memoria*, Museo de Arte Moderno de Nueva York

Unas ciertas conclusiones

En este ensayo hemos pretendido problematizar el olvido desde el punto de vista de las tecnologías de la memoria. Más que plantear respuestas, hemos querido formular las preguntas adecuadas. En primer lugar, acerca de la estigmatización del olvido. No solamente habría que reivindicar el derecho a la memoria, sino también como ya se está haciendo sobre todo en campos jurídicos el derecho (y la obligación) de olvidar.

Los perjuicios generados por la escritura en la memoria y el olvido pueden servir de punto de partida para la crítica cabal de los *social media* y las nuevas tecnologías relacionales. En efecto, desde ese punto de vista, cada día nos encontramos con que es una tarea más ardua olvidar el pasado o el futuro. Piénsese en el *smartphone* como una agenda multiusos a la que podemos acceder para recuperar el pasado, el nuestro o el de quien queramos siempre que sus huellas pueblen la ciudad digital. Y también, en función de ese pasado, puede avisarnos sobre lo que está por venir.

Sin embargo, la memoria artificial que es la Web tiende al mismo tiempo que a extender nuestras capacidades a desvalorizarnos como agentes de la memoria. Por una parte, nos impide olvidar. Y por otra, nos vuelve olvidadizos y, como en la respuesta del rey Thamus, nos obsequia con una sabiduría que es tan sólo aparente. Almacenar datos no significa en absoluto aprenderlos. Recuperarlos tampoco. Es muy frecuente que ante el olvido de un nombre, de una obra literaria por ejemplo, acudamos dondequiera que estemos a Google para que esta memoria auxiliar nos recuerde tal o cual nombre. De esa forma, no sólo nos ahorramos el esfuerzo y hábito de recordar por nosotros mismos, sino que nos convertimos nosotros mismos en dependientes, auxiliares y apéndices de la gran memoria artificial. Una extensión del Funes digital.

Obligados socialmente a convertirnos en recuerdos objetivados, compartidos en tiempo real, dejamos el rastro de nuestras huellas que en la saturación inmensa de datos en la Web caerán, también, en el más profundo de los olvidos.

¹ "Una confusión cuando menos tendencial entre el *yo* y el *nosotros* en el *se*, lo que desencadena el agotamiento idiomático y, con éste, la pérdida de narcisismo y la supresión de la individuación. No hay ya individuos sino particulares gregarizados y tribalizados que parecen conducirnos a una organización social antropomorfa de agentes cognitivos o incluso reactivos que tienden a producir, como las hormigas, no ya símbolos sino feromonas digitales". La traducción es del autor.

2 "Una situación social fraguada por estas *hypomnémata* maquínicas, y que por esto mismo, como resultado de la deriva maquínica caracterizada por la pérdida de participación estética a su vez inducida por el proceso de pérdida de individuación cuyo concepto acuñó Simondon a propósito del proletario ; esta pérdida de individuación resulta de la transformación, a cargo de los aparatos y máquinas, del mundo del trabajo a partir del siglo XIX, y hoy del mundo cotidiano por cuanto se ha convertido en el mundo del consumo y de la deriva mecánica de la sensibilidad". La traducción es del autor.

3 "Ser elemento en una individuación más vasta a través de la intermediación de la carga de realidad preindividual que el individuo contiene, es decir, gracias a los potenciales que encierra". La traducción es del autor.

4 Url: <http://www.emc.com/collateral/analyst-reports/idc-the-digital-universe-in-2020.pdf>

5 Véase url: <http://www.internetlivestats.com/one-second/#tweets-band>

6 Véase url: <http://onesecond.designly.com/> y <https://www.youtube.com/yt/press/statistics.html>

7 "La visibilidad sería sinónimo de legitimidad, de utilidad, garantía de calidad de un individuo : la frecuencia, la cantidad incluso la continuidad de la visibilidad le dan valor. Lo invisible se habría convertido en sinónimo de inutilidad, de insignificancia e incluso de inexistencia". La traducción es del autor.

8 "El no-vidente parece ser la referencia obligada, el modelo para multitud de procesos interactivos, como si la sobre-exposición audiovisual ocasionase un tipo desconocido de ceguera, el deslumbramiento de la transparencia generalizada que provoca una ocultación paramnésica de la percepción común". La traducción es del autor.

Référence bibliographique:

AUBERT, Nicole, HAROCHE, Claudine (2013), *Farsi vedere: la tirannia della visibilità nella società di oggi*, Milano, Giunti, 240 p.

AUGÉ, Marc (1998), *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa, 112 p.

BARTHES, Roland (1980), *La chambre claire*, Paris, Gallimard, 200 p.

BAUDELAIRE, Charles (2014), *Les Fleurs du mal*, Paris, FB Éditions, 228 p.

BRADBURY, Ray (1976), *Fahrenheit 451*, Barcelona, Plaza & Janés, 186 p.

BORGES, Jorge Luis (1997), *Ficciones*, Madrid, Alianza, 220 p.

CARR, Nicholas (2011), *The Shallows*, Norton & Company, 293 p.

HAVELOCK, Eric A. (1998), *The Muse Learns to Write*, Yale, 154 p.

HOMERO (2005), *Odisea*, Madrid, Alianza, 502 p.

HONNETH, Axel (2007), *Reificación*, Madrid, Katz, 150 p.

INNIS, Harold A. (2008), *The Bias of Communications*, Toronto, University of Toronto Press, 2nd ed., 226 p.

LEROI-GOURHAN, André (1965), *Le geste et la parole*, t. 2, *La mémoire et les rythmes*, Paris, Albin Michel, 288 p.

McLUHAN, Marshall (1996), *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*, Barcelona, Paidós, 366 p.

MUMFORD, L. (2002), *Técnica y civilización*, Madrid, Alianza, 528 p.

ONG, Walter (1987), *Oralidad y escritura : tecnologías de la palabra*, México, FCE, 190 p.

OSTEN, Manfred (2008), *La memoria robada : los sistemas digitales y la destrucción de la cultura del recuerdo*, Madrid, Siruela, 128 p.

PLATÓN (2010), *Fedro*, Madrid, Gredos, 143 p.

RIFKIN, Jeremy (2001), *The Age of Access*, Turcher, 312 p.

SIMONDON, Gilbert (2005), *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Jérôme Millon, 630 p.

STIEGLER, Bernard (2004), *De la misère symbolique*, t. 1, *L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée, 194 p.

STIEGLER, Bernard (2005) *De la misère symbolique*, t. 2, *La catastrophe du sensible*, Paris, Galilée, 202 p.

VIRILIO, Paul (2004), *Ville panique : ailleurs commence ici*, Paris, Galilée, 144 p.

WEINRICH, Harald (1999), *Leteo: arte y crítica del olvido*, Madrid, Siruela, 408 p.

Pour citer cet article

Référence électronique

Antonio FERNANDEZ VICENTE, « El olvido im(possible) y la memoria artificial: de la escritura a la Web », *Kairos* [En ligne], *L'oubli*, mis en ligne le 17/11/2015, URL : <http://kairos.univ-bpclermont.fr/l-oubli/dossier/el-olvido-imposible-y-la-memoria-artificial-de-la-escritura-la-web>
