



El consumo de la memoria. Las alteraciones mediocráticas de la experiencia (a)-temporal

Rafael Vidal Jiménez, Escuela de Ciencias de la Comunicación. Universidad Autónoma de San Luís Potosí. México

Resolver lo patrimonial en la sociedad actual conduce sin remedio a la línea del tiempo, del presente y del pasado, del futuro, la memoria, el recuerdo y el olvido. En nuestro ecosistema social, eficazmente informacional, asistimos a una vivencia del momento histórico fragmentada, a una experiencia del pasado atemporal y amnésica. El pasado se reduce a un pasado-pantalla, absorbido e integrado en el presente mediante el almacenamiento informático de lo acontecido. La información, los medios, las tecnologías paralizan el proyecto histórico, y van devaluando el pasado como referencia para nuestra acción presente. Otros tiempos quedan encapsulados en vitrinas, en las rejas del territorio arqueológico, en políticas de la exhibición y la contemplación que museizan lo cultural y lo patrimonial, y la vida en todas sus dimensiones. En este contexto, es necesario preguntarse qué tipo de memoria, de pasado, en definitiva de gestión del patrimonio, podría ser afín a una des-espectacularización de la experiencia histórica.

The Consumption of Memory. Media Alterations in (A)Temporal Experience

The solution of the heritage issue in contemporary society leads inexorably towards the time-line of present and past, of future, of memory, of remembrance and oblivion. In our social ecosystem, which is so efficiently informational, we are witnessing a fragmented experience of the historical moment. The past is reduced to a screen, absorbed and integrated in the present through the informational storage of what has taken place. Information, the media, technologies, all paralyse the historical project, and gradually devalue the past as a reference for our present activity. Past times are shelved in glass cabinets, behind the bars of archaeological sites, in exhibition policies and an act of reception which turns the cultural and heritage experience, and life in all its dimensions, into a museum. In this context, it is necessary to ask ourselves what kind of memory, past, and, finally, what kind of heritage policy could bring about a de-specularisation of historical experience.

"Lo que nos cautiva en el espectáculo de las ruinas, incluso en aquellos casos en que la erudición pretende lograr que nos relaten la historia, o en aquellos en que el artificio de una escenificación de luz y sonido las transforma en espectáculo, es su aptitud para hacernos percibir el tiempo sin resumir la historia ni liquidarla con la ilusión del conocimiento o de la belleza, su aptitud para adoptar la forma de una obra de arte, de un recuerdo sin pasado. La historia venidera ya no producirá ruinas. No tiene tiempo para hacerlo" (Marc Augé)

Temporalidad, memoria y cambio social

Considerando la temporalidad como una construcción, simbólica (trans-subjetiva) de primer orden, que dota sentido global a los distintos niveles de interacción que configuran una determinada formación social-histórica, las modulaciones concretas que ésta adopta en el ámbito contingente del “aquí” y “ahora” históricos constituyen un indicador fundamental de las diferencias culturales: “cada cultura es ante todo una determinada experiencia del tiempo y no es posible una nueva cultura sin una modificación de esa experiencia” (Agamben, 2003: 131).

Fenomenológicamente, lo temporal ha de ser entendido como forma de interpretación comprensiva del presente de nuestra acción selectiva en relación con una específica diferenciación (ilustrada-moderna) o no-diferenciación (mítico-premoderna) entre pasado y futuro. Desde ahí no podemos soslayar la dimensión “transcendental” de cualquier concepción de lo histórico, al estar determinada por la elaboración cultural de esa temporalidad “emergente” que dimana, de forma recursiva, de la misma historicidad que hace posible la experiencia temporal.

De igual modo, lo histórico contribuye de forma decisiva a conformar la singular expresión de la experiencia universal del cambio -o, quizá, más bien, del movimiento- que caracteriza y distingue los procesos culturales. Si la temporalidad es la marca indeleble de una particular forma de existencia histórica, es, por ello mismo, consecuencia directa de la forma en que cada comunidad-desentido asume, en un sentido positivo o negativo, esa experiencia (constituyente) del movimiento y el cambio.

En síntesis, el trinomio cambio-tiempo-historia se presenta en los procesos culturales como el vehículo de toda simbolización creativa, “es el correlato de la percepción misma del movimiento social” (Aróstegui, 1995: 177). Lo cual comporta que los problemas del cambio, del tiempo y de la historia son en sí mismos históricos. Ahí reside ese “trans-cenderse” a sí mismo de lo que nos pasa y acontece “en” ese tiempo histórico que configuramos narrativamente en los distintos niveles de una conciencia histórica de base, por una parte, y de los discursos históricos e historiográficos como elaboraciones de segundo grado, por otra.

Lo notable en este intento de conceptualización elemental es, por tanto, que en toda reflexión crítico-deconstructiva acerca de la temporalidad histórica subyace el problema fundamental del cambio y el movimiento frente a la per-

manencia y la duración; y, en relación con ello, toda preocupación sobre las relaciones de identidad o diferencia que se puedan establecer entre el horizonte (pasado) de la(s) experiencia(s) y el horizonte (futuro) de la(s) expectativa(s)¹. Sobre todo, cuando admitimos, en un plano psicológico-social, que el futuro y el pasado se identifican -a través de la espera y la memoria, respectivamente-, con modalidades del presente de nuestra atención tanto a lo que fuimos como a lo que podríamos llegar a ser.

En el libro XI de sus *Confesiones*, San Agustín -desde su teología de la salvación- nos da las clases psicológicas para desentrañar la doble aporía de la totalización del tiempo y de su irrepresentabilidad a partir de la pregunta ontológica acerca de la naturaleza de su existencia². La cuestión de fondo está, para empezar, en que el tiempo parece carecer de “ser” ya que el futuro aún no es, el pasado ya no es y el presente no permanece. “¿Qué es esa realidad -se pregunta Gadamer- que en ningún momento se puede identificar realmente consigo misma como aquello que existe? Porque incluso el ahora ya no es ahora en el momento en que lo identifico como ahora. El decurso de los ahora en un pasado finito, su llegada desde un futuro infinito, deja en el aire la pregunta de lo que es el ahora y lo que es propiamente ese río de tiempo transitorio que llega y que pasa” (Gadamer, 2002: 135).

Paradójicamente, aludimos al tiempo como si dispusiese de ser. Es en sí el lenguaje el que impone resistencia a esa tesis del no-ser del tiempo. El lenguaje, esa materia prima de la que estamos hechos en nuestra lingüisticidad e historicidad radical (Gadamer, 1997), permite hablar del futuro (que será), del pasado (que ya fue) y del presente (que nos pasa). Ello, a pesar de que se pueda afirmar que ese pasar no tiene sustancia ontológica.

La especulación agustiniana culmina, de esta forma, en una articulación de una tesis del triple presente, que resuelve el enigma del ser de un no-ser, con la teoría de la “distentio animi”: la solución (psicológica) al problema de la extensión de algo que no tiene extensión. Es en el paso mismo del tiempo donde habrá que buscar simultáneamente la multiplicidad y el desgarramiento del presente, de modo que éste ya no es entendido como un punto, ni siquiera como un mero lugar de paso. La atención que presta el presente al pasar las cosas se hace activa en tanto provoca ese tránsito de las cosas. En tanto la medida del tiempo no responde a un movimiento exterior, pudiendo ser ésta remitida a la huella, a la impresión que dejan las cosas a su paso, el presente, se convierte, a la vez, en una “intención presente”. Resume

Ricoeur: “si la atención merece así llamarse intención, es en la medida en que el tránsito por el presente se ha hecho transición activa: ya no sólo es atravesado el presente, sino que *la intención presente traslada (traicit) el futuro al pasado, mermando el futuro y aumentando el pasado, hasta que, consumido el futuro todo se convierte en pasado*” (Ricoeur, 2000: 62).

La teoría de la distensión se constituye, así, como un doble juego de acciones y afecciones desde el punto de vista de que, si el futuro y el pasado poseen una extensión en el espíritu, es decir, que son mensurables en tanto dejan una impresión en él, esa impresión sólo queda en el espíritu en la medida en que él mismo actúa, esperando (futuro), prestando atención (presente) y recordando (pasado). La teoría de la distensión adquiere, así, un carácter dinámico al correlacionar dialécticamente, desde esa referencia fundamental que es el presente, las tres acciones de la expectación, la atención y la memoria. La “distentio”, apuntando a esa acción del presente que va empujando el futuro hacia el pasado, como expresión del ansia cristiana de eternidad de la que es objeto el propio espíritu, no es otra cosa, en definitiva, “que el desfase, la no-coincidencia de las tres modalidades de la acción” (Ricoeur, 2000: 63).

Por consiguiente, Ricoeur, preguntándose por la compatibilidad de la distensión con la pasividad de la impresión, concluye que la disociación entre estos tres objetivos temporales acontece en la medida en que la acción intencional tiene como reverso la pasividad derivada de dicha actividad, lo que se designa como “imagen-huella”: “no son sólo tres actos que no coinciden, sino la actividad y la pasividad que se contraponen, por no decir nada de la discordancia entre las dos pasividades, una de ellas vinculada a la expectación y la otra a la memoria. Por lo mismo, cuanto más se convierte el espíritu en *intentio* más sufre de *distentio*” (Ricoeur, 2000: 64).

Pienso que es a partir de esta teoría de la “distentio animi” donde podemos articular una teoría -no continuista ni evolutiva- del cambio con la que evaluar la incidencia real -en la existencia histórica- del versátil y discontinuo juego cultural de las diferenciaciones o identificaciones entre el recuerdo de lo ocurrido, de un lado, y la proyección futura de lo que se pretende, espera o teme, de otro. Que valoremos la memoria como condición de posibilidad de una abierta futurización temporal, no supone que ésta esté metafísicamente determinada como necesidad. Basta con que se establezca -en un terror (paralizante) por la historia- una absoluta identidad (circular y

repetitiva) entre pasado y futuro, basta con que no exista una construcción social e individual del cambio como tal para que éste se haga fenomenológicamente imposible. Como ya he señalado en otros lugares, la conciencia del no-cambio es el no-cambio “real” de los patrones de interacción dominantes, que retroalimentan el “Orden” resultante de dicha retracción social.

Como recalca Agamben en su particular revisión del presunto pensamiento histórico marxiano, “el hombre no es un ser histórico porque cae en el tiempo, sino todo lo contrario, únicamente porque es un ser histórico puede caer en el tiempo, temporalizarse” (Agamben, 2003: 145). Pero, en desde un prisma hermenéutico-fenomenológico de lo histórico-temporal, no toda sociedad histórica toma necesariamente conciencia (actualizadora) de esa historicidad “efectual” que le trasciende en su propia forma de existencia colectiva, y, por tanto, en una determinada diferenciación positiva o negativa entre pasado y futuro. Frente a una conciencia específicamente histórica, es posible -así lo ha sido durante la mayor parte de la Historia- subjetivizarse, de manera reactiva, en una negación (eternizadora) de la propia temporalidad históricamente determinada³.

Para valorar su potencial transgresor, es decir, su capacidad para inspirar proyectos de cambio de los diagramas relacionales que ejercen su hegemonía en el ámbito socio-cultural de la actual “Sociedad (Disciplinaria) de Redes”, parece pertinente poner en directa relación la Memoria con el modo en que pueda encajar en una nueva epistemología (activa y operativa) del cambio social, enfocada hacia la distinción entre dos nociones habitualmente concebidas de manera sinonímica: el Cambio y el Movimiento. Insisto, sólo así podremos precisar hasta qué punto ciertos tipos de Memoria puede constituir bien un mecanismo de bloqueo del(os) ocurrir(es) histórico(s), o bien un auténtico activo patrimonial de transformación social, responsable ética y políticamente.

En la práctica fenomenológica, todo lo relativo al movimiento -formas de interacción como la coerción, la conformidad, la competencia, el intercambio y el conflicto; movilidad en la rutina diaria; o diversidad y variedad en la adopción de posiciones sociales- es constitutivo necesario de toda sociedad histórica. Pero ello no debe necesariamente corresponderse con el cambio como supuesta constante universal. De ello se desprende la posibilidad de una historia “inmóvil”. Siempre es asumible “una historia sin cambios porque siempre existe el movimiento, el movimiento recurrente o estacionario” (Aróstegui,



My virtual friends. Rubira

1995: 178). En efecto, como contenido trans-subjetivo de conciencia “emergente”, el propio movimiento no tiene por qué suponer cambio:

“La interacción y el movimiento son constantes y universales. La vida social de cualquier clase es simplemente inconcebible sin acciones e interacciones que se sucedan incesantemente. Pero igualmente evidente es que, si observamos con rigor alguna estructura o rasgo determinado, alguna *identidad persistente* en el tiempo, el cambio no es constante y universal [...] Admitiendo que en algún momento dado se está produciendo cierto tipo de cambio en alguna parte –muy especialmente en una civilización y en un siglo como los nuestros-, de ello no se deduce que todas y cada una de las partes del orden social se encuentren en un proceso constante de cambio: ni siquiera en nuestra relativamente dinámica civilización occidental; menos aún en otras civilizaciones durante otros siglos” (Nisbet, 1993: 16-17).

Conviene, pues, una distinción procedimental entre las nociones de “reajuste” y “cambio de tipo”:

Lo primero compete a esos cambios no sustanciales que tienen que ver con el movimiento social. La acumulación de acontecimientos interiores al sistema sólo afecta a éste a modo de recomposición sustitutiva del lugar que ocupan sus elementos. Lo relevante aquí es que la interacción y movilidad sociales inciden en una redistribución permanente de la posición que ocupan los sujetos respecto a la totalidad del sistema, sin que ello signifique un trastocamiento significativo del patrón específico de relaciones. Ante un “reajuste” sustitutivo

de los elementos, la estructura social responde a un proceso de autorreproducción (autopoiética) de la misma, siendo compatible la diversidad potencial de dichos elementos con la permanencia de un sistema (auto)-cerrado y restrictivo del abanico de posibilidades de transacción social.

Aludo, desde una óptica sistémico-cibernetica y constructivista, a lo que autores como Paul Watzlawick, definen como “cambio de primer orden”, allí donde los mecanismos autorreguladores de los intercambios entre sistema y entorno tan sólo operan desplazamientos continuos y cualitativos. Éstos no afectan en lo fundamental al orden configurador de las pautas de acción selectiva llevadas a cabo por los elementos del Sistema. Por tanto, estamos frente a una visión espacializadora del tiempo que tiene mucho que ver con las alteraciones que está sufriendo –en sus formas emergentes- esa (a)-atemporalidad tecnocrática sobre la que se asienta el edificio simbólico del nuevo Ecosistema Social Informacional: el nuevo ámbito de co-existencia, el gran Hábitat –recuérdese que el prefijo “eco” procede del griego oikos (casa)- Mediático, no “frente” al que somos, pensamos y actuamos, sino “en” el que nos constituimos –en la permanente negociación social- como amnésicos sujetos postmodernos (Vidal, 2005b).

Esta asociación paralizante entre movimiento y pérdida (desmemorizadora) de la distinción entre el(los) pasado(s) y el(los) futuro(s) del sistema social nos retro-trae, en un nuevo contexto socio-histórico, a la circularidad redundante de naturaleza mítica-premoderna. En ella, la abolición del tiempo abre paso a las estáticas jerarquías

espaciales basadas en limitadas relaciones combinatorias en torno a un punto de referencia fijo: el Modelo (ideal) frente a las copias (sensibles) de un Orden Social anclado en el “afuera” desfuturizador y no-temporal de la Eternidad, de lo dado desde siempre y para siempre en la retención repetitiva y a-histórica del Recuerdo Futuro.

La propia imposibilidad de seguir concibiendo el presente como instancia transitoria entre un pasado y un futuro realmente diferenciados –en ello consiste la crisis de la Idea moderna de Progreso- encuentra su reflejo en esa percepción vertiginosa de la mera intensificación del movimiento en la que suceso y cámara (o micrófono) se enlazan en una perfecta sincronía instantánea. Esa es una de las grandes paradojas de nuestro tiempo presente. La ralentización paulatina del proceso histórico universal es directamente proporcional a la ilusoria percepción de la aceleración de la historia, la cual “será en lo sucesivo objeto de creencia bastante común. Más evocada que analizada, lleva consigo una sutil enfermedad, ligada a la convicción de que todos los fenómenos observables se desarrollarán en lo sucesivo a velocidades siempre crecientes. En un caso límite, si esta impresión correspondiese a la realidad, el cambio tendría lugar en todos los instantes y ésta sería la única velocidad de evolución que haría imposible toda orientación” (Jeanneri, 1979: 134).

La rareza radical de este “aquí” y “ahora” –arrojado más allá de la modernidad- respecto a los momentos precedentes de la historia consiste en esa citada pérdida de la referencia móvil de pasado y de futuro, que conlleva esa patología autorreferencial amnésica, reducida a la vacía e hipnótica contemplación de un presente esquizofrénico, incapaz de reconocerse a sí mismo mediante enlaces contextuales entre diferencias, y, en consecuencia, no pensable en términos temporales (Jameson, 1991). Como se insistirá en adelante, las antinomias del postmodernismo sólo conducen a la ausencia de todo sentido del futuro inmediato, a la incapacidad de pensar el cambio, de imaginar otros mundos posibles (Jameson, 2000).

“Ciertamente, esta incapacidad de imaginar el cambio (que tiene ella misma que ser imaginada como la parálisis de un lóbulo del cerebro colectivo) es también, tanto como la causa, la alegoría misma de los dilemas que hemos esbozado aquí: la Identidad de un presente que se enfrenta a la Diferencia inmensa e impensable de un futuro imposible; estos dos globos oculares coexistentes que registran cada uno un tipo de espectro diferente. Es

una situación que le confiere a la espera una especie de falta de aliento, como cuando estamos a la escucha del siguiente tic del reloj que no llega, del primer paso ausente de una praxis renovada” (Jameson, 2000: 71).

Sin embargo, y muy por el contrario, el “cambio de tipo” atiende a un ser-proceso constituyente, a una ruptura de mayor alcance transformador. La irrupción traumática de un acontecimiento exterior a las estructuras que penetra sí puede, aunque no necesariamente, provocar una transformación cualitativa global del Sistema. Este tipo de acontecimientos sí implica el desencadenamiento de crisis que podrían devenir en el cambio de un esquema de relaciones sociales por otro. Las crisis producidas por este tipo de acontecimientos se manifiestan como gran conflicto o colisión de sistemas de ideas alternativos. Y, en tanto adoptasen un carácter definitivo, significarían el triunfo de un nuevo marco de conductas e interacciones sociales. Podríamos, así, hablar de un “cambio de segundo orden”, discontinuo y esencial, que sí afecta a la re-configuración del modelo relacional que asegura el cierre estructural del Sistema social (Ceberio y Watzlawick, 1998).

En este segundo supuesto teórico, el cambio, en tanto amplificación creadora de las desviaciones del Sistema, apunta hacia una futurización abierta basada en variables e indeterminados enlaces interpretativos entre los horizontes cambiantes de lo acontecido y de lo por acontecer. Cada avance temporal se apoyaría, por consiguiente, en una Memoria Dinámica, re-creada y repensada en el encuentro imprevisto con un presente problematizado, y auto-interrogado en su irreducible extrañeza genealógica. Este rechazo del enfoque metafísico de la búsqueda del Origen Primordial implica la renuncia a las esencias puras –el abandono de la identidad y de las formas inmóviles- frente a lo externo, lo accidental y lo sucesivo. Como ha mostrado Michel Foucault, ir más allá de lo que ya existía, del eso mismo de lo que es igual a sí, es la tarea fundamental de la historia genealógica. Ésta no se empecina en la supuesta aprehensión racional de la identidad preservada del origen de las cosas, sino hacia el azar, las discordancias y las diferencias que las separan. Se aboga por la aproximación a los acontecimientos históricos –como eventos singulares- para “verlos surgir, al fin sin máscaras, con la cara de lo otro; no tener pudor en ir a buscarlos allí donde están –registrando los bajos fondos; darles tiempo para ascender del laberinto en el que jamás verdad alguna los ha tenido bajo custodia” (Foucault, 1992: 23).

La consunción mediocrática de la memoria

Interrogándose por el modo en que los medios tecnológicos afectan a la estructura de la memoria, a la forma en que percibimos y vivimos la temporalidad, Andreas Huyssen deduce la existencia de un pasado-pantalla, absorbido e integrado en el presente mediante el almacenamiento informático de lo acontecido. Coincide, así, con la alusión de Manuel Castells a esas orillas de la eternidad en las que sólo sobrevive un tiempo autosostenido e incurrerente, basado en la perturbación sistémica del orden secuencial mediante la condensación de los acontecimientos en la instantaneidad, y la generación de discontinuidades aleatorias (Castells, 1997):

“El sentido de la continuidad histórica o, respectivamente, de discontinuidad histórica, que dependen de un antes y un después, ceden lugar a la simultaneidad de todos los tiempos y espacios prontamente accesibles en el presente. La percepción de distancia temporal y espacial está siendo borrada [...] En la medida en que esta simultaneidad barre con la alteridad del pasado y del presente, del aquí y del allí, tiende a perder su anclaje en la referencialidad y en lo real; entonces el presente cae víctima de su mágico poder de simulación y proyección. La diferencia real, la otredad real en el tiempo y el espacio ya no puede ser siquiera percibida” (Huyssen, 2002: 153).

Si algo distingue nuestra cultura-simulacro de lo hiperreal (Baudrillard, 1978) -esa en el que la destrucción (espectacular) de las fronteras entre lo real y lo ficticio deriva de la imposición exclusiva de la imagen como factor (anti)-mediador de las relaciones sociales (Debord, 2002)- es el proceso en virtud del cual la saturación iconofágica informativa discurre paralela al fin de los acontecimientos históricos en el carácter singular que poseían con anterioridad a la consumación tecnocrática del olvido metafísico de las diferencias del ser (Heidegger, 2000). Hemos llegado al momento en el que el espectáculo es el instante -considerémoslo tan contingente como cualquier ahora histórico- en el cual la mercancía ocupa la vida social de forma absoluta. “No es únicamente que se haga patente la relación con la mercancía, sino que ya no hay otra cosa más que esa relación: el mundo visible es su mundo” (Debord, 2002: 55).

Jean Baudrillard alude, en este sentido, a un paradójico proceso reversivo de una modernidad agotada, incapaz de llevar sus desarrollos virtuales más allá de la disolución fragmentadora en sus elementos más simples de

acuerdo con una turbulenta recurrencia de lo (no)-acontecido, por previsible, en conformidad con el guión mediático de una existencia fabulada. En efecto, la anticipación y predicción tecno-científica comporta el fin de la experiencia en tanto saber a posteriori.

La paralización del proyecto histórico desde su propio autobloqueo informacional, desde su imposibilidad de seguir siendo tal, se convierte en esa “ilusión del fin” en la que la inexistencia de futuro concuerda con una auténtica patología del tiempo que produce un estrechamiento progresivo del horizonte temporal del hombre en la misma medida en que la historia -ya se ha adelantado- presume acelerar. Esto desemboca en una devaluación del pasado como referencia para la acción (selectiva) presente: “el valor que en otro tiempo se otorgó a la experiencia se atribuye hoy a la posibilidad de manejar efectivamente una enorme cantidad de información” (Jeannière, 1979: 136-137).

Semejante dislocación perturbadora de la temporalidad lineal moderna se concreta, pues, en la “apátheia” como la paralización cientifista transformadora del exceso (inasimilable) de información en pos de un nuevo nihilismo negativo, de un desierto socio-afectivo-cognitivo donde la realidad culturalmente construida no alcanza un mínimo de densidad interpretativo-comprensiva. Paul Virilio advierte que “la repetición de la información (ya conocida) perturbará cada vez más los estímulos de la observación extrayéndolos automáticamente y rápidamente no sólo de la memoria (luz interior) sino, ante todo, de la mirada, hasta el punto de que, a partir de entonces, la velocidad de la luz limitará la lectura de la información y lo más importante en la electrónica informática será lo que se presenta en la pantalla y no lo que se guarda en la memoria” (Virilio, 1998: 51).

En nuestros “mercados libres” de la memoria-caché se compra y se vende (en-red) el modo de recuperar y eliminar el recuerdo excedentario, molesto, inoperante de los “archivos temporales” (diariamente borrados al compás de los comandos digitales) de una vida desechable, peligrosa y pesada en cuanto vida, en cuanto experiencia impredecible de sí mismo, de los demás y del mundo. Esa memoria tecnocrática, sólo instrumentalmente útil, ese contenido sin conexión que se almacena local y temporalmente como huella o registro del efímero tránsito de lo que “es” para olvidar, ese (no)-fue de usar y tirar, sin fondo ni trasfondo evocador, es el que comienza a constituirnos como extensiones post-orgánicas del “ordena(dor)”, del “Gran Ordinador” de la vida humana y no humana, de la existencia en la que lo artificial y tecnológico ejercen un

total control fáustico sobre lo orgánico y lo natural. Y es que lo que está en juego es la regulación disciplinante del seductor vértigo de la velocidad paralizante, de esa cautivadora aceleración hacia ninguna parte, liberadora de la responsabilidad personal de la que, por fin, está exento el nuevo y heroico sujeto informacional y post-patrimonial.

En nuestro (no)-tiempo post-humano, en nuestras cárceles tecno-científicas del recuerdo encadenado, la superación de los obstáculos biológicos que limitan la ambición terminal del “fin de la muerte” –en la necesaria adaptación del cuerpo humano a los nuevos entornos cibernéticos y tardo-evolutivos–, el último obstáculo para superar lo constituye la misma dimensión temporal de la existencia. La digitalización de ésta sólo es posible mediante la suspensión de las bases temporales del “ir siendo”. De ahí que, “con el fin de romper esa barrera impuesta por la temporalidad humana, el arsenal tecnocientífico se puso al servicio de la reconfiguración de lo vivo, en lucha continua contra el envejecimiento y la muerte” (Sibilia, 2005: 52-53) más allá del tiempo humano. Por eso definiendo que el tema del consumo postmoderno de la memoria es una cuestión fundamental de biopoder, de control absoluto de la vida humana en todas sus dimensiones transversalizadas en los afueras-adentros de la Red como nueva forma de Ser a partir de la consumación del olvido metafísico de la diferencia ontológica del(os) ente(s).

La nueva Sociedad (Disciplinaria) de Redes se asienta, por consiguiente, en una especie de economía política de la memoria en la que ésta acaba revirtiéndose en simulacro de sí misma, fuera de cualquier extra-referencialidad experiencial. La obsesión disciplinante por el tiempo real en la instantaneidad, ubicuidad e hiperpercepción informativa hace de los Media auténticas fábricas de presente (en serie), de instantes sucedidos en su desolada eternidad, de actualidades mudas que sólo remiten a sí en su desvanecimiento ante-presencial. De hecho, en ese estrechamiento paulatino del horizonte vacío de un pasado descontextualizado, relegado a la cita banal, al adorno erudito:

“el pasado deja de ser entonces parte de la memoria, y se convierte en ingrediente del pastiche, esa operación que nos permite mezclar los hechos, las sensibilidades y estilos, los textos de cualquier época, sin la menor articulación de los contextos y movimientos de fondo de esa época. Y un pasado así no puede iluminar el presente, ni relativizarlo, ya que no nos permite tomar distancia de la inmediatez que estamos viviendo, contribuyendo así a hundirnos en un presente sin fondo, sin piso y sin horizonte” (Martín-Barbero, 2001).



Periódicos. Beatriz Sanjuán



Memoria, memorias. Narración TV. Marc Tallec



Memoria, memorias. Narración TV. Marc Tallec



2000 años. Arqueología en Nîmes. Catherine Vantecombreux

Desresponsabilización y desmovilización política, ahogada en la (espectacular) escenificación dramática del poder; atomización postsocial; desfiguración del sujeto en el mero goce mediocrático, donde prevalece la transmisión compulsiva sobre el/los sentido(s) potenciales de lo transmitido; correspondencia de la figuración con el concepto de lo figurado y de la representación con el modelo de lo representado-ausente en la ruptura total de las cadenas de significantes hiperreales; generalización del ethos individualista consumista utilitario; mercantilización de todos los aspectos de la existencia allí donde todo lo Real es Mercancía y toda Mercancía es lo Real; creciente miedo constituyente a la alteridad, entre otros síntomas de igual alcance, resumen el cuadro general de los débiles cimientos sobre los que se asienta el fantasmagórico edificio de la postmodernidad.

Todo esto nos sitúa en un fin de la historia, que nada tiene que ver con la presunta culminación del proyecto de Progreso Ilustrado, centrado en la auto-reconciliación dialéctica del Capitalismo y la Democracia-Simulacro como las cimas más altas del ascenso racional humano (Fukuyama, 1992). Este fin de la historia no supone el fin

de las alternativas ideológicas derivada de la realización metafísica de la Racionalidad Humana Universal. No podemos obviar la indignidad que implica la creencia en el Progreso Humano (Finkielekraut, 1998). La unilinealidad histórica universal es la imposición hegemónica de un único trayecto posible en tanto coartada ideológica para la explotación colonial -material y cultural- del mundo por parte de Occidente. Se trata de todo lo contrario. Si el Reino del tiempo real, y de la instantaneidad y omnipresencia de la imagen diluyen lo real en un ahora absoluto donde el aquí, el lugar ya no ejercen influencia alguna, no nos enfrentamos sino a una derrota en toda regla del pensamiento (Finkielekraut, 1990), a una pérdida de la humanidad en esas circunstancias en las que los (no)-acontecimientos políticos -(no)-acontecimientos por su previsibilidad y modelización mediática, insisto- no disponen de ninguna energía suficiente para afectarnos. Por eso se desenvuelven como ficción cinematográfica muda de la que carecemos de responsabilidad colectiva:

“la historia se acaba ahí, no por falta de actores, ni por falta de violencia (la violencia siempre irá a más), ni por falta de acontecimientos (acontecimientos siempre habrá más, ¡gracias sean dadas a los medios de comunicación y a la información!), sino por disminución de la velocidad, indiferencia y pasmo. La historia ya no llega a sobrepasarse a sí misma, ni a contemplar su propia finalidad, ni a soñar su propio fin; la historia se hunde en su efecto inmediato, se agota de sus efectos especiales, implosiona en la actualidad” (Baudrillard, 1995: 13-14).

En este tiempo (encapsulado) en vitrinas, en este tiempo atrapado tras las rejas del territorio arqueológico nos introducimos, pues, en una nueva política (vouyerista) de la exhibición y la contemplación, en una museización de lo cultural, y, aún más, de la vida en todas sus dimensiones. Este uso consumista de la memoria legitima el disfrute trivial de lo estético -una vez desprovisto de su potencial para transgredir y redescubrir lo existente- en detrimento de la reflexión autocomprensiva acerca de lo que somos en nuestra compleja “ipseidad”, y de los que pretendemos ir siendo como sujetos-en-construcción.

En referencia a las cuevas franco-cantábricas francesas de Lascaux, uno de los vestigios más importantes del arte rupestre perteneciente al Paleolítico Superior, Baudrillard informa de la construcción a 500 m del original de una réplica destinada a preservar su integridad. “Es posible -aduce el citado autor- que incluso el recuerdo mismo de las grutas originales se difumine en el espíritu de las generaciones futuras, pero no existe ya desde

ahora diferencia alguna, el desdoblamiento basta para reducir a ambas al ámbito de lo artificial” (Baudrillard, 1978: 20). Lo mismo se podría decir de las campañas destinadas hacia la recuperación del cuerpo momificado del antiguo faraón egipcio Ramsés II. En la práctica cognitiva, la propia figura histórica no tiene sentido para su contemplador. Sólo importa la momia como garantía de acumulación, reproducción y conservación de la “mercancía” del pasado sacada a las luces espectaculares del museo.

Este tiempo arruinado se contenta con la práctica de una triple estrategia que compete directamente al rol ejercido por las vigentes políticas culturales y patrimoniales. En primer lugar, y concretándolo en el caso parisino, Augé, señala hacia el efecto fachada, la conservación de éstas tras las cuales se esconde un conjunto funcional en el que “ya nada existe, pero todo se parece, más real que el mismo natural, desembarazado de todas las fragilidades e imperfecciones que el tiempo introduce en la piedra y el estuco” (Augé, 2003: 150). En segundo lugar, abundando en esa búsqueda de la sustitución de lo real por su imagen autosuficiente, el *efecto Gershwin*, el esfuerzo por regresar a viejos modelos de representación urbana, huyendo de los estereotipos simbólicos generados por la fábrica de ilusiones hollywoodense. Y, en tercer lugar, la extensión generalizada de la restauración, la luz y el espectáculo del tiempo puro en ruinas, “las ruinas del tiempo que ha perdido la historia o que la historia ha perdido” (Augé, 2003: 154).

En esta museomanía de marketing tecnológicamente programado, en este “boom” engañoso de la memoria consumida, en esta invitación al simple deleite perceptivo de los restos silenciosos de la existencia cultural de lo suprimido, el espectador que acude en masa a las exposiciones de objetos del pasado sólo espera encontrar lo enfático, lo desmesurado, la luminosidad instantánea, lo grandioso y ostentoso, al margen de cualquier inquietud comprometida por el saber cultural. Y todo, en el culto a la dromocracia, al sometimiento al poder de la velocidad que distingue nuestro mundo gobernado por los flujos electromagnéticos operados en el (no)-tiempo absoluto de la velocidad (informática) de la luz. Esta velocidad también afecta al movimiento de los cuerpos de los visitantes del museo. Se impone, pues, un biopoder de la aceleración visual a favor del incremento de las estadísticas (políticamente rentables) de asistencia por día. Hacinamiento, tiempo límite de observación controlado por los vigilantes autorizados, ritmo de (no)-asimilación regulado por el complemento electrónico de los dispositivos auditivos

entregados en la entrada, etc. son, entre otros, mecanismos de autorreproducción del espectador-modelo.

El museo -sepulcro del pasado y lugar de resurrección de su muerte simulación-, en todas sus modalidades de “conservación” y coleccionismo patrimonial, de estereotipación de otredades enterradas y despreciadas en la defensa del capital cultural occidental, de legitimación, en suma, de los intereses de las bases sociales hegemónicas -esas que nunca pierden la oportunidad de aparecer en la fotografía de su festiva inauguración oficial-, no son más que un nuevo “espacio híbrido, mitad feria de atracciones y mitad grandes almacenes” (Huyssen, 2002: 44); un “Disneyworld” de piedra, tela y madera, podríamos añadir, destinado a ese sujeto ¿adulto? que, en su compulsivo hedonismo insolidario, se vanagloria de su sensibilidad estética sin reparar en que “la imagen *en conserva* anestesia poco a poco la creatividad individual de la imaginación” (Durand, 2000: 136).

Pero esta celebración “mediática” de la memoria consumida posee otra vertiente complementaria de consecuencias políticas muy importantes. A la preocupación por la restauración de centros históricos, núcleos rurales y paisajes hasta hacerlos museos, el auge del mercado de antigüedades, el gusto por la moda retro, la afición por la fotografía digital, el video y otros medios electrónicos para el registro empaquetado del recuerdo, el éxito de la literatura autobiografía y testimonial etc., se le suma en nuestros días un memorialismo político ávido de conmemoraciones, el cual enlaza con fenómenos ligados a las reivindicaciones de las minorías étnico-lingüísticas, religiosas, de género, de un lado, y los sentimientos nacionalistas, de otra, en el contexto de las reacciones locales-identitarias a los procesos de globalización económica-social, política y cultural, sustentados en la primacía ontológica de las Redes de Información.

Se trata, por consiguiente, de otro uso ética y políticamente perverso de la memoria: la memoria abusiva de la que habla Tzvetan Todorov al analizar el papel que, en su opinión, debiera tener el pasado en la constitución abierta y dinámica del presente. No oponiendo, de manera simplista, la memoria al olvido, sino considerando el contraste entre la supresión (el olvido) y la conservación, para considerar la memoria como fruto de la interacción de ambos, el autor insiste en el carácter selectivo del proceso de memorización, con lo que ello puede suponer en una u otra dirección. Ello se complementa, pues, con otra distinción fundamental entre la pretendida recuperación del pasado y la instrumentación que pueda hacerse de

esa tarea recuperadora. Como consecuencia, su reivindicación del derecho del olvido siempre que ello signifique prevenirnos de la explotación de los sufrimientos pasados como fuente de legitimación de privilegios y acciones de dominación, explotación y exclusión actuales.

En síntesis, Todorov propone la distinción primordial entre un uso literal, de una parte, o ejemplar, del otro, del recuerdo. En el primer caso, la búsqueda opresiva de una estricta identidad entre lo pasado y lo presente lleva a una peligrosa represión de éste por parte de aquél: “sin duda, todos tienen derecho a recuperar su pasado, pero no hay razón para erigir un culto a la memoria por la memoria; sacrificar la memoria es otro modo de hacerla estéril” (Todorov, 2000: 33). Sobre todo, quiero recalcar, cuando ello sirve al ejercicio violento de la justicia como un obstáculo para la reconciliación y re-encuentro enriquecedor entre diferencias enfrentadas.

Por el contrario, teniendo siempre muy en cuenta el carácter específicamente singular, incomparable, contingente, continuo y extraño a sí mismo de cada acontecimiento histórico, apunta a la reminiscencia ejemplar, en tanto relación analógica entre diferencias históricas, encauzada hacia la extracción de experiencias revitalizantes que permitan hacer del pasado un principio de acción del presente, el cual vaya separándose del yo para encaminarse hacia el otro.

Esta denuncia de los abusos (míticos) de la memoria coincide con la actitud crítica mostrada por el mencionado Martín-Barbero en diálogo con el también referido Andreas Huyssen, al analizar el complejo y delicado fenómeno de la norteamericanización del Holocausto como hecho histórico único. No se trata tanto de un problema de olvido, del mantenimiento de una memoria viva, sino de la ubicuidad, “diríase el exceso de imaginación sobre el exterminio nazi en nuestra cultura, desde la fascinación con el fascismo en el cine y la ficción, que Saul Friedlander criticó de manera tan convincente, hasta la proliferación de una victimología del Holocausto a menudo facilista en una variedad de discursos que nada tienen que ver con la Shoah” (Huyssen, 2002: 156).

Sea como fuere, en mi opinión, la instrumentalización político-ideológica que se viene haciendo del genocidio perpetrado sobre el pueblo judío por los nazis en la II Guerra Mundial constituye un claro ejemplo de cómo la continua rememoración literaria, investigadora, artística, televisiva y cinematográfica se pone al servicio de comportamientos igualmente atroces a los reflejados, mientras se hace una

advertencia manipuladora sobre lo que no debe volver a ocurrir. En verdad, este último fue el argumento principal defendido por la multitud de jefes de estado reunidos en la reciente conmemoración de la liberación rusa de Auschwitz-Birkenau, para -en un hacer recordar para hacer olvidar- condicionar la interpretación oficial-hegemónica de los Guantánamos Globales; para justificar las operaciones sistemáticas de destrucción militar masiva de las poblaciones del llamado Tercer Mundo -en especial, la islámica-, una vez convertidas las mismas víctimas del Capitalismo de Redes en el nuevo enemigo legitimador de la explotación a la que son sometidas (Vidal, 2005a).

En una historia humana construida a través de la transformación social de la materia prima del sufrimiento y el desprecio del otro, fenómenos como el Holocausto no pueden convertirse en un cheque en blanco para la legitimación de la práctica indiscriminada de la violencia sobre los demás por el simple hecho de ser diferentes, para la construcción de los nuevos muros -palestinos, norteafricanos, mexicano-estadounidenses, etc.- de la vergüenza postmoderna, en el desarrollo de las nuevas políticas e industrias culturales del Miedo.

En busca del(os) recuerdo(s) vivo(s): hacia la multiplicidad y variación de historias

De manera paradójica, con todas sus secuelas de olvidos y desfuturizaciones, el fin de la visión teleológica de la Historia, como correlato de la muerte del proyecto ilustrado moderno, puede representar una oportunidad para la asunción de un nuevo sentido histórico. Éste no se preocuparía tanto por el Fin, por la Meta, transcendentamente determinada por el opresivo Sujeto Occidental. Más bien se re-proyectaría de manera variable hacia los infinitos inicios que, en cada contexto socio-cultural, den oportunidad a la liberadora definición de múltiples y reconducibles trayectorias históricas, a la práctica de auténticos cambios de segundo orden en oposición a los diagramas autorreproductores de los órdenes preestablecidos.

Sólo así se podrá ir más allá de los condicionamientos metafísicos, que en nombre de la supuesta superioridad occidentalista, estaban inscritos en la mitologizante Idea de Progreso. La misma unilinealidad histórica que ésta presumía anticipaba de por sí un estado social terminal, en el fondo, presupuesto en el tránsito hacia una nueva suerte de eternidad laica como la anunciada por los profetas y charlatanes del Capitalismo Global: el grado máxi-



Rupturas. Gabriel Nicolás

mo de perfeccionamiento material y moral de la humanidad en su conjunto. Como puntualiza Augé, la paradoja consiste en que esa historia –la que yo pluralizo en su indeterminación genealógica- comienza “en el momento en que quienes dominan el mundo desearían hacernos creer que ha terminado” (Augé, 2003: 155).

Salir de este-fuera-del tiempo neocapitalista significa, de entrada, asumir transculturalmente la génesis mestiza de todas las historias habilitadas por ese principio post-moderno de la variación, el cual se (des)-centra de una Identidad dada o perseguida dialécticamente en el Meta-relato moderno, para proyectarse abiertamente hacia el retorno (nietszcheano) de las diferencias, de las otredades en la fertilización cruzada del diálogo micronarrativo.

Esto nuevos microrrelatos -enriquecidos de manera permanente por el dinamismo entre los horizontes móviles de pasados y futuros, sujetos a un continuo descubrimiento de la novedad- habrán de servir para desfossilizar esa historia-museo, para devolver a la vida esa historia congelada entre ruinas muertas, expuestas bajo la luz hiperreal de la feria de muestras de la eternidad-espectáculo, para desbloquear ese fin de la historia como mercantilización totalizadora de todo lo existente.

Se trata, en realidad, de abordar con decisión crítico-deconstructiva el problema del expolio colonial de las historias -los relatos alternativos al discurso épico y auto-



Conoce el pasado. Daniel Lobo

complaciente de la Historia Universal- implícito en la construcción deformante de esa alteridad no europea desde la que emerge la idea igualmente artificiosa de lo europeo y lo occidental. El Museo, en el sentido más extenso del término, debe dejar de ser el lugar de la fascinación distante por el exotismo del otro, visto desde su inferioridad histórica y geopolítica. Debe abandonar la función primordial de contemplación y ostentación de esa falsa superioridad cultural cristalizada en la galería de “espejos deformantes” de los otros que integran y configuran la Historia Occidental (Fontana, 2000).

Desesencializando lo cultural, abriéndolo a sus libres avatares históricos, circunstanciales y contingentes, esa des-patrimonialización occidentalista habría de hacer frente a los estragos alienantes de la cultura (afásica) de la imagen. El museo actual debería perder ese inquietante paralelismo con el programa “pedagógico” iconográfico medieval, destinado por la Iglesia a la gran masa de “iletrados”. Podría ser un lugar de autocomprensión del sí mismo, y no de aplicación entretenedora del abecedario disciplinante y normativo de la Verdad Oficial. Al respecto, no convendría olvidar el nacimiento (occidentalista y colonialista) de ciencias humanas como la antropología en este contexto de interés científico por culturas consideradas “prelógica”, que, en virtud de su incomensurabilidad interpretativa, se resistía a los métodos sociológicos de estudio de las civilizaciones avanzadas-industriales. De ahí que la des-musealización de la historia

haya de pasar por la toma de conciencia del sinsentido en nuestro mundo global de la distinción disciplinaria entre sociología y antropología (Campillo, 2000).

Ahondando un poco más para abrir este cierre al debate posterior, la nueva temporalidad histórica -sobre la que se habría de apoyarse tal proyecto deconstructivo de lo patrimonial- debe renunciar al continuismo, el evolucionismo y la sucesividad hegemónicamente impuesta por Occidente en los manuales de “su” Historia”, para conformarse como “*combinatoria de tiempo y secuencias, alternación de pausas y vueltas atrás, anticipación de finales y salto de comienzos*, como desorganización/ reorganización del tiempo que libera las narraciones de su sumisión al progreso y posibilita nuevas, inéditas formas de relación con el pasado, o mejor, con los diversos pasados de que estamos hechos” (Martin-Barbero, 2001)⁴. Esos múltiples pasados únicamente accesibles en los límites fronterizos del yo-otro a partir de la efectualidad (des-)emplazante, a partir de la distinta manera en que nos afecta lo transmitido en la variabilidad irreductible de los contextos socio-históricos de encuentro con la novedad. Es necesario romper y reconstituir el continuo que une la experiencia precedente y la expectativa, puesto que ese mínimo temporal de las anterioridades y posterioridades irreversibles introduce la sorpresa hermenéutica que nos obliga a una continua interpretación (Koselleck, 2001).

Desde esta perspectiva temporal descolonizadora, la mirada al museo debería ser una mirada viva, reposada, reflexiva, inteligente; una mirada al sí mismo consciente de que su extranjería constituyente, de que su complejidad interna necesita del otro no-objetivado, de la diferencia, respetada en su propia lógica cultural. Esa nueva mirada, que requiere, por supuesto, nuevas políticas culturales que incluyan en el fondo y la forma estrategias alternativas de conservación y exposición más transitivas, más mediadoras, podría ser una recuperación de la memoria, y, por tanto, del futuro abierto e indeterminado, basado en el olvido creador, liberado de las constricciones interpretativas impuesta por los sistemas de almacenamiento masivo de objetos y de datos. Al fin y al cabo, insistiendo en lo ya dicho,

“lo que hay que captar y teorizar hoy es precisamente de qué manera la cultura del museo y de la exposición, en su más amplio sentido, suministra un terreno que pueda ofrecer narrativas de significado múltiples en un momento en que las metanarrativas de la modernidad, incluidas las inscritas en el propio museo de panorama universal, han perdido la persuasividad que tenían; en un momento en que hay más gente ávida de oír y ver otras histo-

rias, de oír y ver las historias de los otros; en que las identidades se configuren en negociaciones estratificadas e incesantes en el yo y el otro, en lugar de ser fijas y previstas en el marco de la familia y la religión, la raza y la nación” (Huyssen, 2002: 74).

Por último, invito a preguntarnos: ¿qué tipo de memoria será afín a este programa renovador y des-espectacularizador de la experiencia histórica, en un sentido afectivo-cognitivo? Y, ¿qué modelo de sujeto se constituirá a través de esa recuperación de una memoria viva y desprogramada? En cuanto a lo primero, habría que abandonar el ejercicio generalizado de una memoria práctica e instrumental, una memoria tecnológicamente útil en la selección anticipada e inducida de sólo aquello que sirve, en el instante eterno, para la aplicación de un acto desconectado y descontextualizado de cualquier otra experiencia, así imposible como saber a posteriori. Habría que desechar, en consecuencia, esa memoria sin memoria, sin pasado, esa memoria amnésica, incurrente en el vacío hiperreal del espectáculo simulador de la nada. Frente a ello, pienso que deberíamos tender hacia una memoria evocadora, vinculada a la experiencia singular del sí-mismo, y, por con siguiente, imprevisible, inesperada, sólo acontecida en la contingente interpelación de lo que nos sale al camino de nuestro ir siendo en la actividad creadora, no exenta de un profundo sentido estético, de nosotros como siempre otros.

En relación con el segundo interrogante, este sujeto -evocador de múltiples pasados futurizadores- debería abandonar las masas disciplinadas y organizadas con respecto al Modelo de pensamiento, discurso y acción hegemónicos. Debería dejar de ser mayoría inauténtica y trivial, o sea, técnicamente predecible en sus comportamientos. Y, a cambio, (des-)integrarse en las nuevas multitudes “como multiplicidad de sujetos irreductibles” (Altamira, 2003: 82); desenvolverse, en lo presencial y lo distal, en las nuevas redes descentralizadas de individuos minoritarios, auténticos, no-triviales, ajenos a cualquier orden de horizonte existencial limitado al mero reajuste homeodinámico. Pero, por esto mismo, sujetos-proceso, auto-gobernados, dispuestos a formas cualitativamente diferentes de cooperación social; nuevas formas de asociación (dis-)asociadoras en el que el pensar global y el actuar local sea fruto de la puntual y accidental utilización (intelectual) de segmentos autónomos de recursos ante fines comunes. Sujetos, en definitiva, (des-)alojados de los Medios Globales en la búsqueda de alternativas socializadoras, re-creados en relaciones comunicativas verdaderamente transitivas, corporeizadas en un tú a tú ¿Por qué no mediar

dichas interacciones mediante esa nueva concepción del capital histórico-patrimonial, antes propuesta? A partir de aquí concedamos la palabra a los expertos y responsables de la gestión cultural y del patrimonio.

Notas

¹ Para la definición fenomenológica de la temporalidad como la forma en que la experiencia universal del cambio se concreta en la temporalidad en tanto interpretación del presente de acuerdo con una específica diferenciación (futurizadora o desfuturizadora) entre pasado y futuro, consultar Luhmann (1992). En consonancia con esta hermenéutica fenomenológica de lo temporal, Reinhart Koselleck (1993) emplaza el presente en la mediación (variable) entre el "horizonte de la experiencia" y el "horizonte de las expectativas".

² Es Ricoeur (2000) quien saca mayor productividad a esta especulación agustiniana en el análisis profundo de la configuración narrativa, esto es, lingüístico-simbólica, de la temporalidad en sus distintas versiones culturales.

³ Koselleck convierte el tiempo histórico en una estructura trascendental de la existencia histórica, así como de la propia escritura de la historia. La determinación de la diferencia entre el pasado y el futuro, entre experiencia y expectativa –esto es, en sí el tiempo histórico– es el marco insoslayable desde el que se hacen posible el tratamiento historiográfico de las fuentes y nuestra misma forma de actuar. De semejante modo, esta dimensión trascendental de la ciencia histórica y de la historicidad constituida por el tiempo histórico condiciona la existencia histórica, por cuanto la diferenciación entre pasado y futuro da su peculiar forma de ser al presente; condiciona, pues, el modo de existir en el tiempo como paciente y agente. En esto se basa la configuración de la finitud humana (Koselleck, 1993).

⁴ Las cursivas en el interior de la cita se corresponden con la reproducción literal por parte de Martín-Barbero de un texto de Nelly Richard.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio.** *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003
- ALTAMIRA, César.** La guerra como el control de las multitudes. En Negri, Antonio y otros, *Diálogos sobre la globalización, la multitud y la experiencia argentina*. Buenos Aires: Paidós, 2003
- ARÓSTEGUI, Julio.** *La investigación histórica: teoría y método*. Barcelona: Crítica, 1995
- AUGÉ, Marc.** *El tiempo en ruinas*. Barcelona: Gedisa, 2003
- BAUDRILLARD, Jean.** *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós, 1978
- BAUDRILLARD, Jean.** *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*. Barcelona: Anagrama, 1995
- CAMPILLO, Antonio.** El gran experimento: "Ciencia y política en la sociedad global". En *Actas de las V y VI Jornadas de Pensamiento Actual. Los Lenguajes de la Filosofía*. Sevilla: Consejería de Educación y Ciencia, 2000, pp. 147-159
- CASTELLS, Manuel.** *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. V. 1. La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial, 1997
- CEBERIO, Marcelo R. y WATZLAWICK, Paul.** *La construcción del universo. Conceptos introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico*. Barcelona: Herder, 1998
- DEBORD, Guy.** *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos, 2002
- DURAND, Gilbert.** *Lo imaginario*. Barcelona: Ediciones del Bronce, 2002
- FINKIELKRAUT, Alain.** *La derrota del pensamiento*. Barcelona: Anagrama, 1990
- FINKIELKRAUT, Alain.** *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama, 1998
- FONTANA, Josep.** *Europa ante el espejo*. Barcelona: Crítica, 2000
- FOUCAULT, Michel.** *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos, 1992
- FUKUYAMA, Francis.** *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta, 1992
- GADAMER, Hans-Georg.** Histórica y lenguaje: una respuesta. En Koselleck, Reinhart y GADAMER, Hans-George. *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 95-106
- GADAMER, Hans-Georg.** *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 2002
- HEIDEGGER, Martin.** *El Ser y el tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000
- HUYSEN, Andreas.** *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de la globalización*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002
- JAMESON, Fredric.** *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós, 1991
- JAMESON, Fredric.** *Las semillas del tiempo*. Madrid: Trotta, 2000
- JEANNIÈRE, Abel.** Las estructuras patógenas del tiempo en las sociedades modernas. En AA.VV. *El tiempo y las filosofías*. Salamanca: Sígueme, 1979, pp. 127-145
- KOSELLECK, Reinhart.** *Futuro pasado. Contribución a la semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós, 1993
- KOSELLECK, Reinhart.** *Los estratos del tiempo: estudios sobre la historia*. Barcelona: Paidós, 2001
- LUHMANN, Niklas.** El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna. En Ramos Torre, Ramón (ed.) *Tiempo y sociedad*. Madrid: Siglo XXI, 1992, pp. 161-182
- MARTÍN-BARBERO, Jesús.** El futuro que habita la memoria. *PCLA. Pensamiento Comunicacional Latino Americano. Revista Científica Digital*. V. 2, n.º 3, 2001. Disponible en www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista7/revista7
- RICOEUR, Paul.** *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI, 2000
- SIBILIA, Paula.** *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005
- VIDAL, Rafael.** *Capitalismo (Disciplinario) de Redes y Cultura (Global) del Miedo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2005
- VIDAL, Rafael.** Medios de Comunicación y Disciplinamiento Global. Reflexiones para deconstrucción de la ilusión formativa. *Estudios de Periodismo y Relaciones Públicas. Comunicación Política*, n.º 5, 2005
- VIRILIO, Paul.** *Estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama, 1998