

MEDIOS DE COMUNICACIÓN, TEMPORALIDAD Y DINÁMICA CULTURAL POSTMODERNA

Rafael Vidal Jiménez

Grupo de Investigación en Teoría y Tecnología de la Comunicación de la Universidad de Sevilla

“El pensamiento humano no ha producido un sistema categorial universal capaz de englobar una experiencia temporal e histórica, teniendo ella misma valor universal”
Paul Ricoeur

RESUMEN

El efecto dinámico del choque de imaginarios que conforma la “globalización” representa el desarrollo de una nueva “atemporalidad informacional”: la pérdida absoluta de la referencia del futuro y del pasado, y la total espacialización de una vida social referida a la Identidad Absoluta del Mercado como modelo de referencia segregador y jerarquizador de unas diferencias socio-culturales valoradas en función de su grado de aproximación al Modelo. Urge, por tanto, la propuesta de nuevas experiencias temporales más plurales, multidireccionales, y plenamente futurizadas, las cuales habrán de constituir una alternativa transformadora a las consecuencias normalizadoras del *Gran Capitalismo-Red de Control*. El nuevo principio de la “multiplicidad de historias” deberá servir para pensar nuestra realidad multicultural en un sentido hermenéutico y transcultural, es decir, haciendo de la identidad, o mejor, de la *ipseidad* el lugar dinámico desde el que realizarnos, indefinidamente, “en”, y “a través” del “otro”, redescubriendo nuestra propia alteridad constitutiva.

ABSTRACT

The dynamic effect of the conflict of abstractions that make up the “globalization” represents the development of a new “informational atemporality”: the absolute loss of reference to the future and the past, and the total spatialization of a social life that refers to the Absolute Market Identity as reference model. The latter is also segregating and hierarchical of some socio-cultural differences that are valued according to their degree of approximation of the Model. We must, therefore, propose new temporal experiences, more plural, multidirectional and fully “futurized” which must constitute a transforming alternative to the normalizing consequences of the Great Capitalist-Control Net. The new principle of the “multiplicity of stories” will have to be used to think out our multicultural reality in an hermeneutical and transcultural sense. That is to say, making the identity, or rather the idea of self into the dynamic place from

which we realize ourselves, indefinitely, “in” and “through” the “other”, rediscovering our own constitutive differences.

La consideración de la cultura, o mejor, de *lo cultural* en un sentido relacional-comunicacional, es decir, en tanto compleja red trans-subjetiva de significados (Geertz, 2001) a través de la cual los individuos y las colectividades tratan de dar cuenta de lo que creen “ser” en referencia a una determinada concepción de lo que se “ha sido” y de lo que se pretende “llegar a ser” remite, de manera directa, a la temporalidad como “síntesis simbólica superior” de la experiencia humana (Elias, 1997). Ésta, junto a la espacialidad, constituye no tanto un indicador de una *diversidad* cultural supuestamente “real”, como el modo en el que las mismas culturas, dinámicamente articuladas -esto es, emplazadas en múltiples interacciones adaptativas y de oposición-, se auto-conciben, se representan y auto-instituyen contándose, narrándose en relación con el “otro” y con lo “otro”. Las culturas se realizan desde la construcción de sus diferencias con las demás a través de mecanismos sintetizadores de lo heterogéneo. Ahí es donde entra en juego el papel estructurante del factor narrativo: «nada puede ser considerado como acontecimiento si no es susceptible de ser “integrado en una trama”, esto es, de ser integrado en una historia» (Cruz, 1991: 156)¹. Paul Ricoeur, insistiendo en la íntima conexión que existe entre la concepción del tiempo y la historia, de una parte, y las configuraciones del lenguaje de otra, advierte que el armazón racional del tiempo (de índole lingüístico-analítica y material) –aquello que podría tener que ver con una experiencia universal, primero, de la relación antes-durante-después, y, segundo, del cambio y la duración- requiere, ineludiblemente, de esas estructuras del imaginario desde las que establecer cierta continuidad y orden significativo a una experiencia vital consistente en una sucesión de hechos carentes de sentido universal (Ricoeur, 1979a; 1979b). Por eso, he colocado la temporalidad en la base misma del proceso de constitución histórica de la *subjetividad* que Michel Foucault entronca, en primero lugar, con la naturaleza “pléctica” de la hermenéutica del sí mismo –la “identidad” como “ipseidad”, como intrusión de las figuras de la alteridad en la mismidad; en segundo lugar, con la disposición “estratégica” y “microfísica” de las relaciones con el “otro” –el poder-; y, en tercer lugar, con ese fenómeno “estratigráfico” de las relaciones con la verdad –el saber, en general, y el conocimiento (científico), en particular (Vidal, 2003).

Las culturas no viven “en” el tiempo, por ellas no “pasa” el tiempo como exterioridad objetiva, más bien crean sus propias y muy diferentes temporalidades desde los enlaces simbólico-narrativos que establecen entre, de un lado, las incitaciones de un presente *problematizado*, de un *presente* que, en su propia finitud y límites de posibilidad, invita a pensar, a decir, y a actuar de una forma singular -no sujeta a ninguna necesidad trascendente-, y, de otro, el doble horizonte, siempre móvil, siempre redefinible, de las “experiencias” (acumuladas en el *pasado* a partir de un determinado uso de la

¹ Haciéndose cargo de la dimensión vital del relato, incidiendo en la específica condición narrativa del ser humano, Enrique Lynch coloca dicha actividad narrativa en el contrapunto de ese “ser-para-la-muerte” que contando y contándose sobrevive en la reafirmación de la vida, en la ilusión de su supuesto orden y continuidad (Lynch, 1988).

“memoria”), y de las “expectativas” (proyectadas hacia un *futuro* más o menos abierto)². Me sitúo, pues, epistemológicamente, ante un concepto fenomenológico de la temporalidad como proceso de elaboración intersubjetiva -históricamente condicionada- del sentido, de la mera identificación simbólica de los objetivos de las acciones selectivas de un presente que se interroga sobre sí mismo. Entendida como una forma específica de aprehender la experiencia universal del cambio y la sucesión, en una dirección reactiva-desfuturizada, o proyectiva-futurizadora, la temporalidad constituye, en sus múltiples conformaciones culturales, una interpretación de la experiencia presente en función de una determinada diferenciación/no-diferenciación entre las otras modalidades temporales del pasado y del futuro (Luhmann, 1992). Como defiende A. Y. Gurevitch, el tiempo es, ante todo, un problema de historia cultural por cuanto «ocupa un primer plano en la “concepción del mundo”, que caracteriza a tal o cual cultura, así como otros componentes de “esta concepción” como el espacio, la causa, el cambio, el nombre, la referencia del mundo sensible y del suprasensible, la relación de lo particular a lo general y de la parte al todo, el destino, la libertad, etc.» (Gurevitch, 1979: 260)

En consecuencia, ese “ser-contándose” al que se refiere la temporalidad - como gran eje simbólico de lo cultural- pone en juego niveles muy distintos de continuidad y discontinuidad de los individuos y las sociedades con respecto a sí mismos. Dicho en otras palabras, enlaza, en los distintos contextos culturales así configurados, con la doble perspectiva de la reproducción y la transgresión de los patrones de interacción, los códigos afectivos-cognitivos y los órdenes institucionales prevalecientes en los diversos marcos socio-históricos. Ello, en mi opinión, es congruente, a su vez, con ese doble frente teórico y metodológico que Martín-Barbero atribuye al modelo propuesto por Raymond Williams para pensar la dinámica cultural contemporánea. El primero, al desarrollar las implicaciones del concepto gramsciano de “hegemonía” en una teoría cultural que desplaza la idea de cultura de la esfera reproductora de la ideología al campo de los procesos “constitutivos”, y, por consiguiente, transformadores de lo social. Y el segundo para proponer una topología de las formaciones culturales de acuerdo con tres estratos: primero, el “arcaico” como supervivencia del pasado en cuanto tal, del pasado como objeto (museístico) de estudio o de rememoración; segundo; el “residual” -en la perspectiva de elementos incorporados por la cultura dominante, y en el ángulo de las reservas de oposición que encierran alternativas transgresoras- en cuanto acción efectiva de lo pasado en el proceso cultural del presente; y, tercero; lo “emergente” como lo nuevo, como lo que cambia en las prácticas y en los significados. Pero, esto tampoco presenta un carácter uniforme en la medida en que no toda novedad es alternativa ni funcional a la cultura dominante: «la diferencia entre arcaico y residual representa la posibilidad de superar el historicismo sin anular la historia, y una dialéctica del pasado-presente sin escapismos ni nostalgias» (Martín-Barbero, 1998: 90).

² Koselleck, en la línea fenomenológico-hermenéutica en que estoy abordando el problema de la temporalidad, hace del “tiempo histórico” una estructura que “transciende” tanto la propia experiencia histórica como la forma en que ésta es recogida narrativamente. La finitud histórica del ser humano y de lo cultural estaría sujeta, pues, al modo en que cada diferenciación específica que se establezca entre el pasado -el “horizonte de la experiencia”- y el futuro” -el “horizonte de las expectativas” dará una forma concreta al presente como mediación permanente entre ambos horizontes temporales (Koselleck, 1993).

Aquí es donde quisiera situar mis reflexiones desde esos nuevos parámetros hermenéuticos, sistémicos y relacionales en los que comienza a desenvolverse las ciencias sociales en respuesta a una nueva experiencia socio-histórica: la supeditada al preponderante papel económico-social, político y cultural ejercido por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Me pregunto, pues, por las condiciones de posibilidad de una conciencia y un discurso histórico alternativo a la profunda e irreversible crisis que, en relación con ello, parece sufrir hoy día esa idea motora de la contemporaneidad, la Idea del Progreso Unilineal (o Dialéctico) y de la Historia Universal. Y, sobre todo, por cómo puede afectar ello a las nuevas dinámicas multi-culturales, y al posible diálogo “inter” o “trans”(cultural) en el contexto de un nuevo *Capitalismo-Red (de control)*. El punto de partida debería ser la deconstrucción crítica de los peligrosos efectos “desfuturizadores” y “espacializadores” de una experiencia abolida, expropiada por el gran “Sujeto Tecnocrático”. Y es que, hoy día, resulta imposible un saber “a posteriori” libre de las anticipaciones, previsiones y exactitudes que construyen los Medios (masivos) de Comunicación Social a través de la imposición (antimediadora) de un Mensaje y un Código Soberanos que impiden el diálogo y la respuesta, que hacen callar al “otro” en los “simulacros” que los constituyen. Pienso que es ahí desde donde deberíamos comenzar a buscar un modo de reencuentro con nuestro verdadero ser histórico, con esa “infancia”, con esa experiencia como límite transcendental del lenguaje, introductora de la discontinuidad y la diferencia entre lengua y discurso, entre lo semiótico como propiedad del lenguaje que ha de ser “reconocida” desde la percepción de la identidad entre lo anterior y lo actual, de un lado, y lo semántico como actividad concreta por parte de un locutor que pone en funcionamiento esa lengua, y que corresponde a la “comprensión” como captación del significado de una enunciación nueva. Como señala Agamben:

«el misterio que la infancia ha instituido para el hombre sólo puede ser efectivamente resuelto en la historia, del mismo modo que la experiencia, como infancia y patria del hombre, es algo de donde siempre está cayendo en el lenguaje y en el habla. Por eso la historia no puede ser el progreso continuo de la humanidad hablante a lo largo del tiempo lineal, sino que es esencialmente intervalo, discontinuidad, *epokhé*. Lo que tiene su patria originaria en la infancia debe seguir viajando hacia la infancia y a través de la infancia» (Agamben, 2003: 74).

Esa discusión sobre la “idea de historia” que Sergio Sevilla, como muchos otros, correlaciona con la crisis general de la idea de ciencia y de la modernidad (Sevilla, 1993)³, en la misma medida en que conlleva la quiebra de los principios (político) de “justicia” y (científico) de “verdad” sobre los que se venía sustentando la supuesta superioridad material y cultural occidental (Campillo, 2000), no sólo tiene que ver con los estragos socio-económicos y ecológicos derivados de la lógica de la expansión y de innovación tecnológica del trasnochado proyecto ilustrado (Campillo, 1995). Enlaza directamente con

³ En consonancia con lo que vengo planteando, este autor ve en la nueva situación hermenéutica que corresponde a esta crisis de la doble teoría de la verdad-correspondencia y la verdad-constitución «la posibilidad de recuperar las formas del discurso no judicativas –en nuestro caso, la narración- como lugar posible de otras formas de verdad (aunque no sabemos definir las), así como la correlativa apertura hacia una pluralidad de formas de la experiencia que ya no están recortadas a la medida del juicio lógico. Por eso la narración adquiere interés sustantivo, a pesar de que no sepamos formular los criterios de validez. Ello debe llevarnos a pensar de nuevo el lenguaje y la experiencia» (Sevilla, 1993: 45-46)

las consecuencias desfundamentadoras, descodificadoras y desterritorializadoras de esa gran “revolución informacional” que Manuel Castells ha estudiado bajo el concepto relacional y anti-estructural de “Sociedad Red” (Castells, 1997). Ésta, identificada con el plano no-transcendente de inmanencia relativo al dominio transfronterizo y rizomático del Capital Imperial (Hardt y Negri, 2003), entraña el fin de ese pensamiento monocultural, binario y lineal unido a la visión de una realidad con un centro jerarquizador y delimitador de rígidos “adentros” y “afueras” de naturaleza muy diversa: epistemológica, económico-social, ético-política, cultural, etc. Haciéndose eco del anuncio que hiciera Lyotard sobre el fin de los metarrelatos modernos especulativos y de emancipación (Lyotard, 1989), Gianni Vattimo concretó el “fin de la modernidad” en la desaparición de ese decurso unitario de la Historia como eje central de ordenación y convergencia de los acontecimientos humanos. Para este autor, el fin del Progreso –Campillo entiende éste como el principio moderno mediador de la teoría (racionalista) del sujeto y de la tesis (historicista) de la sucesión de las diferencias en cuanto paulatina disolución de éstas en la Identidad Absoluta de ese Sujeto Universal Occidental (Campillo, 1995)- responde, ante todo, a la irrupción de esa “sociedad de la comunicación” que concibe como “sociedad transparente” en tanto mundo crecientemente complejo, en cuyo caos constitutivo están, según él, todas nuestras esperanzas emancipadoras. Este nuevo ideal de resistencia postmodernista que Vattimo localiza en la continua oscilación, en la pluralidad y en la consecuente erosión del “principio de realidad” -un principio, permítaseme insistir, racista y patriarcal- se resume así: «la realidad, para nosotros, es más bien el resultado de cruzarse y “contaminarse” (en el sentido latino) la imágenes múltiples, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, sin coordinación “central” alguna» (Vattimo, 1990: 15).

Pero, tras este optimismo postmodernista afín a las posibilidades emancipadoras (interculturales) de los medios de comunicación, se esconden, a mi entender, nuevas formas de dominación, clasificación separación, segregación y explotación con claras implicaciones temporales, las cuales están en la base de los nuevos imaginarios de la globalización postmoderna. Pensemos, de entrada, que, sistémicamente, el orden procede del caos y de la desviación, que ésta es su fundamental fuente de alimentación; y que a esta lógica autoorganizadora atiende el mecanismo autopoietico del nuevo *Capitalismo Global de Redes*. Todo depende, pues, del tipo de retroalimentación negativa-reproductora o positiva-transgresora que se aplique a la homeodinámica del sistema informacional. Como sugiere el citado Antonio Campillo, la adopción de categorías temporales postmodernistas -alternativas al Progreso- como la de la “variación” de la interpretación del presente con respecto a un pasado y un futuro siempre reformulables –hablaríamos, pues, de la deleuziana “repetición de la diferencias”⁴- obliga a considerar el “tema” o lógica preponderante de la variación; dicho de otra manera, el patrón de interacción comunicativa que pueda gobernar –anulando, así, su potencial

⁴ Como aclara Silva, en un sentido nietzscheano, «la repetición para Gilles Deleuze no sería una generalidad, ni un pensamiento sobre lo mismo, sino un pensamiento diferente o *pensamiento de la diferencia* [...] Porque lo que vuelve no es lo idéntico, lo análogo o lo semejante, sino la singularidad como diferencia» (Silva, 2003: 140).

transformador- el dinamismo de las distintas líneas de fuga configuradoras del campo de intensidad variable del sistema global:

«en resumen, habría que aceptar dos supuestos. Por un lado, que todos los juegos son isomórficos entre sí, es decir, que en todos ellos rige la misma lógica de optimización de las jugadas, de instrumentalización de saberes, de funcionalización de los poderes, de modo que los jugadores no harían sino competir por la optimización de sus propias jugadas con respecto a las otras, y el beneficiario de esta competencia no sólo sería el jugador más aventajado sino el propio sistema en su conjunto. Por otro lado, y como consecuencia de lo anterior, habría que aceptar que la combinatoria que rige la relación de unos juegos con otros es de carácter jerárquico o piramidal, o simplemente unidireccional, ya que no sería una jerarquía o pirámide instaurada desde arriba o desde el exterior, como una ley o un orden trascendente a los propios juegos, sino que sería producida desde abajo o desde dentro, de manera immanente, por el propio dinamismo de los juegos en su mutua combinación» (Campillo, 1995: 107).

Vázquez Medel reivindica, en su primera formulación de la “Teoría del Emplazamiento”, que «nuestra concepción del mundo y de la realidad es esencialmente topológica» (Vázquez Medel, 2000: 120); y por ello considera que topológicos son los fundamentos del lenguaje y que topológicamente aprehendemos el tiempo. Pero, si de lo que se trata es de determinar el potencial transformador y transgresor de las dinámicas culturales, considero conveniente marcar una clara distinción entre lo que representa una visión predominantemente *temporal* o *espacial* de la realidad. Como señala Elias, espacio y tiempo aluden, simbólicamente, a posiciones relacionales muy diferentes. Mientras el primero, el “espacio”, corresponde a relaciones determinables por normas fijas, el segundo, el “tiempo”, se refiere a relaciones precisables por normas móviles en un continuo cambio de localizaciones (Elias, 1997). Por consiguiente, mientras la espacialidad remite a lo que Robert Nisbet define como “movimiento”, el mero reajuste estructural autorreproductor del sistema, la simple recomposición sustitutiva de sus elementos integrantes, la “temporalidad” –en virtud de las relaciones de “cambio” que establece entre el pasado y el futuro desde un presente interpretante- compete al auténtico “cambio de tipo” –“cambio de “segundo orden” diría Paul Watzlawick (Watzlawick, 1998)-, o sea, a una radical mutación de las reglas predominantes del juego y las relaciones sociales (Nisbet, 1993).

Debemos, pues, estar atentos hacia donde nos conduce, en nuestros nuevos contextos multiculturales globales, esa deseada, por otra parte, disolución de la racista y patriarcal idea moderna del Progreso. En mi opinión, siendo una oportunidad histórica para el desarrollo de nuevas formas de temporalidad abiertas, plurales, multidireccionales, propiciatorias de una nueva racionalidad auténticamente *transcultural* y *transgresora*, la actual *Sociedad-Red (de control capitalista)* se basa específicamente, sin embargo, en una creciente *especialización* estabilizadora de su propio orden autocorrector. Se trata de una casi absoluta inmovilización espacializadora de una no-experiencia social cuya lógica de dominación tiene como argumento subyugante principal la acción neguentrópica de la combinación sinérgica del CONSUMISMO (insolidario, segregador y compulsivo) y el MIEDO (al “otro” como “enemigo”), en el plano de la normalización estratégica del estado de excepción en que se funda la nueva “sociedad del riesgo” como negocio (económico) y método político (de vigilancia y contención de la disidencia) (Beck, 2001).

García Canclini contempla el fenómeno de la “globalización” como un conflicto de imaginarios que refleja las contradicciones, desgarros y

fragmentaciones que singularizan nuestro complejo mundo actual. Este choque de interpretaciones se resuelve, por tanto, en la yuxtaposición dinámica y “palimpséstica” de diversos tipos de aprehensión simbólica del tiempo que, atendiendo a distintas formas de elaboración de la identidad, supone la oposición diferencial de tendencias homegeneizadoras y disgregadoras dentro de lo que he llamado *complejo temporal informacional*: la articulación relacional inter-subejtiva e inter-cultural de temporalidades diversas, pertenecientes a tradiciones históricas distintas (premodernas, modernas y postmodernas), correspondientes, en consecuencia, a diferentes modos de “estar-en-este-mundo-glocalizado” (Vidal, 2003). Teniendo como horizonte final aquél en el que yo mismo me sitúo -la búsqueda hermenéutica de una relación dialógica entre las diferencias, de nuevos espacios de “intermediación” cultural y socio-política-, García Canclini caracteriza nuestro mundo global desde el excluyente choque entre dos enfoques basados en una preocupación esencialista y cerrada por una “identidad” realizada en la afirmación de lo propio desde la negación de lo ajeno.

De una parte, estaríamos ante el optimismo “globalista” del relato heroico de la velocidad, la versatilidad, flexibilidad, diversidad, pluralidad, y acumulación mundial capitalista. Este discurso tiene un referentes ideológicos importante en el “fin de la historia” como supresión “necesaria” de las alternativas ideológicas a la Democracia y al Capital occidentales (Fukuyama, 1992); dicho, de otra forma, en la idea –de inspiración hegeliana- de la absoluta y definitiva adecuación de la Realidad a la única Verdad del Mercado. En el plano de una nueva “eternidad tecnocrática” fuera del tiempo, en la esfera de ese “GRAN NO-TIEMPO PLANETARIO DE LOS MEDIOS GLOBALES”, se trata, pues, de abolir las ideas del cambio y la historia en favor del establecimiento de unas jerarquías espaciales –de índole platónica- que piensan las diferencias socio-culturales –como copias imperfectas- en función de su grado de aproximación al Modelo-Mercado: la consumación atemporal del Espíritu Absoluto convertido en puro funcionalismo organizador de la complejidad de nuestra *sociedad de redes*. Esta negación desfuturizadora de la misma noción del progreso histórico mediante el repliegue estratégico de su finalidad y promesas incumplidas se resume en una máxima: «el capitalismo es el único modelo posible para la interacción entre los hombres, y la globalización su etapa superior inevitable» (García Canclini, 2001: 10). Se trata, pues, del desarrollo “contramodernizador” –tan sólo identifica el cambio y el progreso con la mera innovación tecnológica al servicio de los poderes hegemónicos usurpadores de la libertad, la igualdad y el bienestar social- de esa cultura de lo eterno y de lo efímero que, a modo de “tiempo atemporal”, Castells correlaciona con la lógica desterritorializadora de los “espacios de los flujos” globales de capital, información, tecnologías, imágenes, mercancías, etc. Así, «en la cultura, el tiempo se comprime y en última instancia se niega, como una réplica primitiva de la rotación rápida de la producción, el consumo, la ideología, y las políticas en las que se basa nuestra sociedad. Una velocidad que sólo han podido hacer posible las nuevas tecnologías de la comunicación» (Castells, 1997: 497)⁵.

⁵ Aunque no dispongo de espacio para ello, aquí habría que hacer una referencia rápida a la contribución especial de Paul Virilio a la hora de denunciar los efectos disciplinantes y paralizantes de esa “velocidad-límite” convertida en una “GRAN ÓPTICA PLANETARIA” complementaria a un “TIEMPO MUNDIAL” que disuelve la sucesión en la simultaneidad absoluta de las acciones. De ahí, deduce dos aspectos de esta “mundialización” espacio-temporal: «por una parte, la extrema reducción de las

De otra parte, frente a este *fundamentalismo occidentalista de mercado*, nos encontramos ante esos otros *fundamentalismos locales* que abogan por unas identidades esencialistas enfocadas hacia una fuerte y estable simbolización de las relaciones consigo mismo, con los demás y con una historia propia. Estos cerrados espacios practico-discursivos de naturaleza política-nacionalista, étnica, religiosa, de género, o de cualquier otra índole cultural «que reduce toda identidad a una sola pertenencia que se proclama con pasión» (Maalouf, 2001: 13) posee una gran intensidad codificadora y territorializadora. Estamos ante lo que Marc Augé define, en contraste a los “no-lugares” de los tránsitos deslocalizadores arriba descritos, como “lugares” (Augé, 1999). En realidad, esos “lugares”, bien pertrechados simbólicamente tras las fuertes barreras de sentido que imponen a la “otredad”, no son, hoy día, más que la sede de ese discurso reactivo y dramático de las víctimas materiales y culturales del “Capital Imperial” que invocan la exclusión (desesperada) de los excluyentes. Se trata de los “lugares” de *fabricación* de ese “enemigo” que justifica la lógica autocorrectora del *Capitalismo Global de Redes*. Y ello comporta la recurrencia expresa –de acuerdo con los fines autoconservadores y defensivos de lo que Lyotard describe como “relatos de origen” (Lyotard, 1995)- a la circularidad mítica (anti-histórica) de la repetición de una identidad “arquetípica” dada desde siempre y para siempre (Eliade, 1994), que se reafirma negativamente, esto es, no tanto en función de lo que se es, sino de lo que no se es, o de lo que no se quiere llegar a ser en tanto “otro”.

En resumen, la dinámica cultural postmoderna está marcada, a mi entender, por el efecto dinámico de todos esos comportamientos temporales complementarios que he recogido bajo el epígrafe general de *complejo temporal informacional*: a saber, primero, la invocación postmodernista a la categoría de la “variación”, ligada a la denuncia de la historia como ilusión teleológica; segundo, el repliegue contramodernizador del “fin de la historia” globalista, anunciador del Mercado como culminación del proceso histórico universal; y, tercero, el regreso premoderno, a escala local, de esa atemporalidad mítica objeto del uso “abusivo” de una memoria *rememorante* que iguala el pasado con el futuro, y asfixia a un presente cada vez más comprimido. El resultado final es el desarrollo general, marcado y canalizado por la propia lógica de funcionamiento de los medios, de una cultura “global” atemporal, crecientemente espacializada, congelada en cuanto a la fijación de las reglas predominantes de combinación de las variables del sistema. Sufrimos, pues, en contra de cualquier salida transgresora a los dictados “Imperiales”, una pérdida total del sentido de apertura hacia un futuro abierto -ahora mítica o tecnocráticamente anticipado- y una ausencia de la complementaria retroproyección hacia ese pasado también móvil, siempre reinterpretable, desde el que medirnos variablemente desde un uso selectivo y “ejemplar”, que no “ejemplarizante” de una memoria convertida en principio de acción liberador para el presente» (Todorov, 2000: 31)⁶.

distancias, resultante de la COMPRENSIÓN TEMPORAL de los transportes y de las comunicaciones; por otras, la generalización en curso de la TELEVIGILANCIA» (Virilio, 1999: 23).

⁶ Para Todorov, no es conveniente oponer memoria a olvido, sino “supresión” (olvido) y “conservación”. La memoria sería, pues, el resultado de la interacción de ambos. Por tanto advierte de la necesidad de hacer una clara distinción entre la “recuperación” del pasado y la “utilización” que se pueda hacer de esa recuperación. Así, en ciertos contextos discursivos como el mítico, podríamos decir reflexionar con el autor: «todos tienen derecho a recuperar su pasado, pero no hay razón para erigir un culto a la memoria

Esta nueva no-relación presente-pasado-futuro tiene mucho que ver, como vengo adelantando, con el papel normalizador de los medios de comunicación masivos. Como ya argumentaría Jean Baudrillard en su "Crítica de la economía política del signo", los medios son, en su actual estructura de funcionamiento, antimedios, niegan la reciprocidad emisor-receptor (Baudrillard, 1989). Del mismo modo, espectacularizan y estetizan la realidad, y las relaciones sociales (Debord, 2002); desmovilizan y desresponsabilizan políticamente en el pleno goce "mediocrático" (Balandier, 1994); mercantilizan y banalizan, de acuerdo con las leyes omnipresentes de la economía soberana, todos los aspectos de la vida humana (Ramonet, 1997); anticipan y reducen los acontecimientos a patrones narrativos ficcionalizadores previamente concebidos, es decir, actúan en conformidad con las "profecías autocumplidoras" analizadas por Paul Watzlawick (Ceberio y Watzlawick, 1998); y, finalmente, desmaterializan y deslocalizan la experiencia social (Virilio, 1999). Pero todo ello remite, en primera y última instancia, a la fundamental lógica desmemorizadora y desfuturizadora en que basan su alienante y desposeedor "hiperrealismo". Por eso, Martín-Barbero recuerda que en su calidad de fabricantes de presente, los medios construyen un "presente autista" absorto en la falsa ilusión de la autosuficiencia. Contribuyendo muy decisivamente a debilitar la conciencia histórica de esta nueva sociedad mundial multicultural, impiden que la mirada al pasado pueda iluminar, relativizándolo, un presente incapaz, así, de tomar distancia de sí mismo, de ponerse en perspectiva, de asumirse como horizonte. Y ello mismo implica también la total ausencia de futuro: «canalizando la sensación de "estar de vuelta" de las grandes utopías, los medios se han constituido en un dispositivo fundamental de instalación en un *presente continuo*, en una secuencia de acontecimientos que, como dice el politólogo chileno Norbert Lechner, "no alcanza a cuajar en duración" (Martín-Barbero, 2004b: 2)⁷.

Para mí, esta *atemporalidad informacional* es PODER, es DISCIPLINA misma, es el instrumento simbólico relacional de primer orden desde el que se activa la doble lógica consumista y militarista-policia del *Capital Imperial*. Desde esa concepción espacializadora y congeladora de la experiencia temporal, nuestra actual realidad multicultural sólo puede derivar en una gestión esencialista, segregante, integrista y jerarquizadora de las diferencias, una vez convertidas éstas, bien en las piezas armoniosamente ordenadas de ese mosaico "colorista" dispuesto para su "consumo"; o, bien, en un "peligroso" nido de amenazas étnico-lingüísticas-religiosas "prefabricadas", cernidas sobre nuestro "maravilloso" estilo de vida occidental (blanco, racista, patriarcal y nada respetuoso con el medio natural). Ante ello, creo que deberíamos comenzar a construir una nueva *teoría transgresora del presente* abierta a una visión compleja y fragmentaria de la identidad; consciente, en sus propios límites contingentes de posibilidad, de la extrañeza y alteridad constitutiva del sí mismo; convencida de la necesidad del "otro" y lo "otro" en la realización del

por la memoria; sacralizar la memoria es otro modo de hacerla estéril. Una vez reestablecido el pasado, la pregunta debe ser: ¿para qué puede servir, y con qué fin?» (Todorov, 2000: 33).

⁷ De hecho, en otro lugar, incide en el encaje estratégico de esta amnesia desfuturizadora con la lógica de funcionamiento del capitalismo global: «vivimos en una sociedad cuyos objetos duran cada vez menos, pues su acelerada obsolescencia es planificada por un sistema cuyo funcionamiento dependen de que ella se cumpla» (Martín-Barbero, 2004a: 2)

sujeto como “proyecto” infinito. El nuevo principio hermenéutico y transcultural de la *multiplicidad y entrecruzamiento (dialógico) de historias* podría convertirse, de esta forma, en una nueva manera de aprehender simbólicamente el tiempo histórico allí donde la experiencia particular del “otro” debe ser un estímulo elemental para el desarrollo de la experiencia propia. Ya lo he sugerido. Se trata de ese continuo avanzar en la esperanza de ser siempre “otro” por medio del “otro”, midiéndonos variablemente ante un pasado que se mueve y transforma con nosotros mismos, retrocediendo variablemente, en ese avanzar, desde la continua reescritura de una historia flexible y versátil, constituida por múltiples trayectorias afines a la elaboración indefinida de identidades “viajeras”, cartografiadoras, en el espacio y en el tiempo, de su propio y exclusivo, y, a la vez, compartido “ir siendo”.

Me refiero, en suma, a una nueva temporalidad histórica basada en la idea interpretativo-comprensiva de la *sucesión variable de lo mismo de lo diferente* en el sentido dinámico de la “fusión de horizontes” gadameriana; es decir, de una *historia transcultural* habilitadora de espacios intermedios donde el descubrimiento de lo común no signifique la negación dialéctica, sino el reforzamiento de unas diferencias enriquecidas como tales en su encuentro contingente con la “otredad”. Hablo de una *historia intercesora* rehabilitadora de esas minorías de género, étnico-culturales, religiosas, políticas, o de cualquier otro tipo, sepultadas durante siglos bajo el silencio totalitario de una modernidad fracasada. Todo ello, lo repito, para proyectarnos transculturalmente hacia un futuro sin meta trascendente, siempre abierto a la imaginación de nuevas formas de pensar, de hacer y de decir, que, a mi entender, en este momento histórico particular, han de emplazarse, desemplazarse y reemplazarse en los “afueras” de los “Medios Globales”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio (2003). *Infancia e historia*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- AUGÉ, Marc (1999). "Sobremodernidad. Del mundo de hoy al mundo de mañana", *Memoria. Revista mensual de política y cultura*, nº 129. Disponible en Internet (30-05-2004): <<http://www.memoria.com.mx/129/auge.htm>>.
- Balandier, Georges (1994): *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- BAUDRILLARD, Jean (1989). *Crítica de la economía política del signo*. Madrid: Siglo XXI.
- BECK, Ulrich (2001). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- CAMPILLO, Antonio (1995). *Adiós al progreso. Una meditación sobre la historia*. Barcelona: Anagrama.
- CAMPILLO, Antonio (2000). "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, pp. 47-159.
- CASTELLS, Manuel (1997). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1. La sociedad red*. Madrid: Alianza Editorial.
- CEBERIO, Marcelo R. y WATZLAWICK, Paul (1998). *La construcción del universo. Conceptos introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico*. Barcelona: Herder.
- CRUZ, Manuel (1991). *Filosofía de la historia*. Barcelona: Paidós.
- DEBORD, Guy (2002): *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- ELIADE, Mircea (1994). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.
- ELIAS, Norbert (1997). *Sobre el tiempo*. México: FCE.
- FUKUYAMA, Francis (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (2001). *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- GEERTZ, Clifford (2001). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GUREVITCH, A. Y. (1979). "El tiempo como problema de historia cultural", en A.A.V.V., *Las culturas y el tiempo*. Salamanca: Sígueme, pp. 260-281.
- HARDT, Michael & NEGRI, Antonio (2003). Imperio [pdf] Traducción: Eduardo Sadier de la edición de Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 2000. Chile Vive. Una página abierta a las utopías... Disponible en Internet (21-02-2004): <http://www.chilevive.cl>.
- KOSELLECK, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Contribución a la semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- LYOTARD, Jean-François (1989). *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Madrid: Cátedra.
- (1995). *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.
- LUHMANN, Niklas (1992). "El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna", en Ramón Ramos Torre (ed.), *Tiempo y sociedad*. Madrid: Siglo XXI, pp. 161-182.

- LYNCH, Enrique (1988). *La lección de Sheherezade*. Barcelona: Anagrama.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús (1998). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- (2004a). "Dislocaciones del tiempo y nuevas topografías de la memoria", en www.cholonautas.edu.pe. *Sitio Web Orientado al Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Cultura y Sociedad*. Disponible en Internet (30-05-2004): <http://www.cholonautas.edu.pe/pdf/TIEMPO-BARBERO.pdf>.
- (2004b). "Medios: olvidos y desmemorias", en www.cholonautas.edu.pe. *Sitio Web Orientado al Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Cultura y Sociedad*. Disponible en Internet (24-02-2004): <http://www.cholonautas.edu.pe/pdf/barbe.pdf>.
- NISBET, Robert (1993). "Introducción: El problema del cambio social", en Robert Nisbet, Thomas S. Kuhn, Lynn White y otros, *Cambio social*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 12-51.
- RAMONET, Ignacio (1997): "Peligroso fin de siglo", pp. 61-65 en Carlos Varea y Ángeles Maestro (eds.): *Guerra y sanciones a Irak. Naciones Unidas y el 'nuevo orden mundial'*. Madrid, Los Libros de la Catarata.
- RICOEUR, Paul (1979a). "Introducción", en A.A.V.V., *El tiempo y las filosofías*. Salamanca: Sígueme, pp. 11-35.
- (1979b). "Introducción", en A.A.V.V., *Las culturas y el tiempo*. Salamanca: Sígueme, pp. 11-35.
- SEVILLA, Sergio (1993). "Problemas filosóficos de la historiografía: conciencia histórica, ciencia y narración", en Pedro Ruiz Torres (ed.), *Ayer, La Historiografía*, nº 12, pp. 29-46.
- SILVA, Víctor (2003). *Comunicación e Información (Inter)cultural. La construcción de las identidades, la diferencia y el multiculturalismo*. Sevilla: Instituto Europeo de Comunicación y Desarrollo.
- TODOROV, Tzvetan (2000). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- VATTIMO, Gianni (1990). "Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?", en Gianni Vattimo y otros, *En torno a la postmodernidad*. Barcelona: Anthropos, pp. 9-19.
- VÁZQUEZ MEDEL, Manuel Ángel (2000). "Del escenario espacial al emplazamiento". *Sphera Publica. Revista de Ciencias Sociales y Comunicación*, nº 0, pp. 119-135.
- VIDAL, Rafael (2003). *Identidad, poder y conocimiento en la «sociedad de la información»*. Introducción al estudio de la temporalidad como eje del análisis hermenéutico. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en Internet (15-02-2004): <http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=11545>.
- VIRILIO, Paul (1999). *La bomba informática*. Madrid: Cátedra.