

DE GIROS Y (SUS) RE(LA)TOS. FRAGMENTOS Y DIGRESIONES.

Marcelino García¹

Resumen

Reeditamos algunas líneas de reflexión para bosquejar un posible panorama histórico sobre algunos giros de pensamiento, rupturas epistemológicas, emergencias disciplinares, transformaciones discursivas, que rediseñan el cuadro epistémico moderno: la "hermenéutica de la sospecha", de Marx, Freud, Nietzsche, la conformación de las ciencias del hombre (según la arqueología de Foucault), el giro lingüístico, el giro semiótico, el giro memorialista, el giro narrativo.

No es nuestro propósito adentrarnos en la larga y ardua discusión desencadenada en torno de cada una de las cuestiones planteadas oportunamente. Señalamos algunos momentos y fechas de enunciación y (primera) publicación; anotamos algunos gestos y empeños, de d(en)ominación y certificación de partidas (de nacimiento) echando mano de relatos, entre otros recursos.

Palabras-clave

Giro lingüístico -giro semiótico -giro memorialista -giro narrativo -cuadro epistémico moderno

Abstract

Edition again some lines of thought to outline a possible historical overview on some turns of thought, epistemological ruptures, emergency disciplinary, discursive transformations, which redesigned the modern epistemic frame: the "hermeneutics of suspicion" of Marx, Freud, Nietzsche, the conformation of the human sciences (as the archeology of Foucault), the linguistic turn, the semiotic turn, the turn memoirs, the narrative turn.

It is not our purpose enter into the long and arduous discussion des-chained on each of the issues raised in due course. We note some times and dates of enunciation and (first) publication, a-noticed some gestures and embarrassments of d(en)omination and certification of items (at birth) making use of stories, among other resources.

Keywords

linguistic turn -semiotic turn -memoirs turn -narrative turn -epistemic frame modern

Hace ya muchos años² que se viene registrando (la historia de) varios “giros” de pensamiento, ideas, conocimientos, prácticas, movimientos... (epistemológicos, filosóficos, teóricos, metodológicos, políticos, económicos, sociales, culturales...), al punto que pareciera que esto de ‘girar’ nos está mareando, despistando, tirando de los pelos de acá para allá, nos deja tambaleando, medio desconcertados, sin saber muy bien, a ciencia cierta, por dónde y cómo seguir andando...después de dar tantas vueltas...

Entre estos virajes, el semiótico, el memorialista, el narrativo... Es que al fin de cuentas, la cuestión del sentido, la memoria y la narración son cuestiones que dan-que pensar, y no dejan de concitar considerable atención e interés, en distintos campos, en los que se disputa por lo/s que (se) cuenta/n³.

Pasaron ya treinta años desde que Lyotard propusiera su Informe sobre el saber en las “sociedades más desarrolladas” al *Conseil des Universités* del gobierno de Québec (Lyotard, 1993 <1979>). En su (re)visión (de cuentas) “el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna” (p. 13). Definía el objeto de su estudio como la condición postmoderna del saber en ese contexto/en el mundo contemporáneo, en el que el saber constituye “la principal fuerza de producción” (p. 16), cuya contracara es el poder, de manera que “la cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno” (p. 24). Lyotard situaba su descripción de las transformaciones que se estaban produciendo desde mediados del siglo XX en relación con la crisis de los (grandes) relatos, esto es la incredulidad en los *metarrelatos*. Si cabe, la deslegitimidad del dispositivo metanarrativo de legitimación, del conocimiento, de la ciencia y del poder. Lo que experimenta una caída en desuso es, en todo caso, el gran relato (filosófico, moderno) sobre el saber, la ciencia, la historia, la sociedad; o sea el modelo de discursividad (moderna), que a la vez que describe, prescribe (la realidad) el modelo de saber y hacer histórico-social (el modelo de saber-hacer, saber sobre el hacer y el saber mismo; el hacer-saber y creer y hacer-hacer), sean sus claves de configuración el consenso o el conflicto, la especulación o la emancipación. La tardomodernidad se caracterizaría por la incredulidad en los grandes relatos cuyo aire de familia (Vittgenstein, 1988) sería el carácter fundacional, fundamental, y de fundamentación última (Vattimo, 1991).

Más que la baja del poder de legitimación del relato *tout court*, parece que se produce una transformación de los (proto)tipos de historia y algunas matrices narrativas, junto con el cambio de las reglas de este tipo de *juego de lenguaje* (Vittgenstein), cuyas diversas formas de realización constituyen una de las múltiples fibras del *lazo social* (Lyotard), y en interacción con los otros tipos de “juegos” traman una cultura -al respecto, hay que tener en cuenta las (recon)versiones narrativas de núcleo fundamentalista, religioso, racista, nacionalista, imperialista, poscolonial, tecno/lógico, científicista, de género y otros, que se vienen reproduciendo y difundiendo con o más o menos fuerza y repercusión en los últimos años por diversos medios-. Las prácticas narrativas (y discursivas en general, como la ciencia) son modos y medios fundamentales de reproducción de esa fuerza de producción e ideología que es el complejo tecnocientífico (vid. Habermas, 1990, 1992 <1968>)⁴, a la vez que de reproducción de los propios modos y medios de producción del saber, de los patrones de relaciones sociales y los marcos normativos y axiológicos propuestos o priorizados/favorecidos, y de los modelos de poder que sustentan, y que los sostienen. Estas prácticas se definen por el *saber* que forman, y a la inversa, no existe saber sin una práctica discursiva definida (Foucault, 1996: 307); están atravesadas por *territorios arqueológicos y genealógicos*, cuya exploración debe sortear a cada paso la dificultad de no contar de manera incondicional con todos los pertrechos, mapas y cajas de herramientas necesarios y suficientes para esa travesía.

Pero la crisis de nuestro tiempo y nuestro tiempo de crisis comprenden más que el arco de tensión y (dis)torsión de algunos de los relatos directrices, y el despliegue de algunos otros (como el de la comunicación). Y el *dominio* (de *saber-poder*) *narrativo* es prácticamente inconmensurable; abarca, además del ‘conocimiento’ y la ciencia, la argamasa de “sentido común” y “filosofía práctica de vida” que se atesora y vigila con tanto celo, todo el “aparejo” con el que se re-elabora la experiencia, se re-estructura el sistema de hábitos y creencias que se re-construye a lo largo de la vida, a medida que se participa en las distintas “partidas” de los diversos “juegos” que conforman la compleja red en la cual se desarrolla nuestra existencia. En la galaxia que conforman los distintos campos de saber y poder pueden emerger o no las *disciplinas* y las ciencias (Foucault, 1996, 1980), a la vez que estas últimas pueden retroactuar en algunos de los campos de saber, las esferas sociales, colonizar o emancipar el mundo de la vida⁵, o redefinir las relaciones que se establecen entre ellos; de manera que se problematiza y re-delinea la

ecología de saberes y poderes, disciplinas y ciencias, la *economía* de prácticas, y las *políticas* de los juegos, las partidas y las apuestas.

Un poco paradójicamente, en ese devenir crítico una de las puntas del ovillo que se viene tirando últimamente para seguir re-haciendo caminos es (el giro) de cuño narrativo, con diferentes texturas, colores y confecciones. Distintos hilos tendidos acá y allá, en prácticamente todo el campo de las ciencias humanas y sociales (entre otros, Mitchell, edic., 1981; Bhabha, edc., 1995; Burke, edic., 1993; White, 1992; Dantó, 1989; Ricoeur, 1987; Marcus y Fischer, 2000; Van Dijk, comp., 2000; Chirico, comp., 1992; Locke, 1997; McEwan y Egan, comps., 1998; Bruner, 1995, 1996; Mumby, comp., 1997; Jameson, 1989), confluyen en la emergencia de lo que algunos llaman “paradigma narrativo” (Smorti, 2001), y señalan así una “orientación ‘narrativa’ como modelo científico” (poco más o menos hacia la segunda mitad del siglo XIX). En su investigación sobre lo que denomina el “pensamiento narrativo”, Smorti se ocupa de la narración como problema epistemológico, como método de las ciencias sociales y como modo de organización del pensamiento (a partir de la relación entre narrativa y cognitivismo, desde una perspectiva psicológico), especialmente como “un modo particular de organizar el pensamiento”, diferente del otro modo más conocido como lógico-matemático (p. 26). Sugiere que la narración “parece haberse convertido en el tema central o, si se prefiere, en la metáfora de la vida” (p. 29), debido, entre otras razones, a “las transformaciones culturales sufridas en el seno de la sociedad de masas” (dada la centralidad de los medios y las tecnologías de la comunicación y la información); aún más, también en el panorama científico actual se reubica en un lugar privilegiado en la agenda el tema de la narración, al punto que se observa la presencia de la metáfora narrativa como “metáfora científica” (tanto teórica como epistemológica, como modelo científico y como campo de investigación) (p. 31). Algunas de las conclusiones de Smorti que se pueden re-tomar:

El pensamiento narrativo habla de la vida social no sólo porque es un sistema de conocimientos que se aplica a lo social, sino también porque se construye a partir de las relaciones sociales a las que por su parte modifica de un modo fructífero. Asimismo, la interacción social contribuye a conformar el pensamiento narrativo no sólo porque la vida social juega un papel decisivo en el desarrollo del pensamiento, de la inteligencia y de la vida afectiva, sino también, y fundamentalmente, porque las distintas formas de interacción social pueden considerarse narraciones, al menos en un nivel operativo. (p. 227).

En el afán y la necesidad de la humanidad de contar (con) una concepción para mundear no dejamos de (des)tejer una y otra vez alguna tela de araña, y la narración parece el tipo de ‘mentira’ (Nietzsche, 1994a, 1994b) privilegiada para re-hacer el mundo e imaginar otros mundos posibles. Esta gen-ética narrativa nos permite tantear puertas y abrir algunas para salir a jugar; experimentar y comprender el sentido de *historicidad*, como función común a todos los hombres, como *pertenencia*, rememoración (Vattimo), vinculada directamente con la *solidaridad* -“lo que justifica la oscura certeza de los hombres en que son sólo uno” (Morazé, cit. en Le Goff, 1991a) o la sospecha borgeana de que nuestra humanidad consiste en “sentir que somos voces de una misma penuria” (“Jactancia de quietud”, *Luna de Enfrente*)-, ese sentimiento infundado de vital importancia para el proceso de construcción de la *democracia* (Rorty, 1996), cuyos principios (patémicos) primeros son el entusiasmo y el reconocimiento (según la arquitectónica de las pasiones de Parret, 1995a, 1995b), por lo que llegamos al terreno (peirceano de las ciencias normativas) de la *aesthesis*, la estética que genera y fundamenta lo ideal, lo admirable, una lógica-episteme, una ética y una política de vida.

Al fin y al cabo, para ajustar cuentas (incluidos los metarrelatos, los paradigmas), hay que con-fabular; se re-requiere contar-se historias, inter-cambiar experiencias, re-mover el suelo común, de-limitar comunidades, accionar la rueca y el telar de la memoria⁶, aprender a hacerse cargo del “cuidado” del mundo.

El sentido del final (título de Kermode, 2000), que re-ordena el relato⁷, y el carácter contemporáneo de toda historia (como observó Croce) nos hace decir cada vez el pasado en presente⁸, en cada una de las versiones posibles (de las múltiples virtualidades) del pasado; nos permite re-editar siempre y de otra manera la historia (*res gestae* y *rerum gestarum*)⁹. Seguir los pasos (del cortejo) de Clío es una ventaja comparativa y un motivo de inquietud.

Se podría contar por tres el drama de la humanidad (también su escansión épica, trágica, cómica; hasta la farsa de la segunda vez), en el cual el hombre (se) ha re-presentado (por medio de) algunos gestos, como el ser que vive y quiere perseverar en su ser,

permanecer y transcurrir, y honrar la vida; que trabaja y (se) re-produce, por ese medio, su vida social; que habla y hace su historia a su imagen y su palabra. Así, por ejemplo, el argumento del relato podría ser el relevo de los tres paradigmas proto-filosóficos; o la tres heridas (también las del amor, la vida y la muerte, como lo dice Miguel Hernández) que el hombre mismo se ha infligido a su narcisismo, la de Copérnico, la de Darwin y la de Freud, que ocasionaron el triple descentramiento, y que emparejadas con el triplete de la sospecha levantada por Marx, Nietzsche y Freud, propiciaron el des-fundamento del terreno, y el des-encanto del mundo, que a partir de entonces deberá ser infinitamente hecho e interpretado.

Al final de la décimo octava de sus lecciones introductorias al Sicoanálisis, a propósito de la importancia que concede a lo inconsciente en la vida síquica, lo que ha provocado “las más encarnizadas críticas”, Freud sugiere las causas más profundas de las que procede la resistencia a sus teorías:

En el transcurso de los siglos ha infligido la ciencia a la naïve autoestima de los hombres dos graves mortificaciones. La primera fue cuando mostró que la Tierra, lejos de ser el centro del Universo, no constituía sino una parte insignificante del sistema cósmico, cuya magnitud apenas podemos representarnos. Este primer descubrimiento se enlaza para nosotros al nombre de Copérnico, aunque la ciencia alejandrina anunció ya antes algo muy semejante. La segunda mortificación fue infligida a la Humanidad por la investigación biológica, la cual ha reducido a su más mínima expresión las pretensiones del hombre a un puesto privilegiado en el orden de la creación, estableciendo su ascendencia zoológica y demostrando la indestructibilidad de su naturaleza animal. Esta última transmutación de valores ha sido llevada a cabo en nuestros días bajo la influencia de los trabajos de Carlos Darwin, Wallace y sus predecesores, y a pesar de la encarnizada oposición de la opinión contemporánea. Pero todavía espera a la megalomanía humana una tercera y más grave mortificación cuando la investigación psicológica moderna consiga totalmente su propósito de demostrar al yo que ni siquiera es dueño y señor en su propia casa, sino que se halla reducido a contentarse con escasas y fragmentarias informaciones sobre lo que sucede fuera de su conciencia en su vida psíquica. Los psicoanalistas no son ni los primeros ni los últimos que han lanzado esta llamada a la modestia y el recogimiento; pero es a ellos a los que parece corresponder la misión de defender este punto de vista con mayor ardor. (Freud, 1988, vol 12: 2300-2301)

En su ponencia de 1964, en el marco del VII Coloquio Filosófico Internacional de Royaumont dedicado a Nietzsche, Foucault (1995) observa que, puesto que cada cultura “ha tenido su sistema de interpretaciones, sus técnicas, sus métodos, sus formas de rastrear el lenguaje que quiere decir otra cosa que lo que él dice”, “habría que inaugurar una empresa para hacer el sistema o el cuadro, como se decía en el siglo XVII, de todos estos sistemas de interpretación” (pp. 34-35); y señala que Nietzsche, Freud, Marx “han cambiado, en realidad, la naturaleza del signo, y modificado la manera como el signo en general podría ser interpretado” (p. 38), en un gesto fundacional y que de ahí en más será de des-fundamentación y re-encantamiento más o menos esperanzado, lúcidamente nihilista, y que abre vías para la práctica de cierta hermenéutica, como interpretación de los signos y de las interpretaciones (Grüner, Introducción a Foucault, 1995). Una práctica impelida a renovarse continuamente, en el campo de combate donde se define e impone una política interpretativa, para mantener su im-pulso trans-formador. Pregunta Foucault: “¿Marx, Freud y Nietzsche no han modificado profundamente el espacio de repartición en el cual los signos pueden ser signos?”. Se diría en términos de Lotman que Marx, Nietzsche y Freud han “franqueado” algunas fronteras, re-acomodado ciertas esferas: moldean tres llaves maestras de interpretación, con respecto a la cronotología del sujeto, la conciencia y el inconsciente, la vida material y social, y sus objetivaciones¹⁰. Estos son tres de los protagonistas de las rupturas epistemológicas del siglo XIX, que in-auguran discursividad de la (pos)modernidad y de las que emergieron “cuatro grandes continentes teóricos”: el materialismo histórico, el psicoanálisis, la semiótica y la genealogía de la moral, que permiten analizar, respectivamente, las inversiones de interés, las inversiones de deseo, las materializaciones e inscripciones de intereses, deseos y valores, y la contingencia de todas las inversiones e inscripciones (Ibáñez, 1992: 324-25).

Dos años más tarde Foucault publica su arqueología de las ciencias humanas, un libro que nace de un *texto literario* (el “Idioma analítico de John Wilkins” de Borges) y se inaugura con el análisis de un *cuadro* (“Las meninas” de Velásquez). Dado que precisamente “las descripciones históricas se ordenan necesariamente a la actualidad del saber, se multiplican con sus transformaciones y no cesan a su vez de romper con ellas mismas”; y debido al desplazamiento de la atención de las disciplinas llamadas historia de las ideas, de las ciencias, de la filosofía, de la literatura, desde “las vastas unidades que se describen como ‘épocas’ o ‘siglos’, hacia fenómenos de ruptura” (según

puntualiza Foucault en 1969, en su introducción a la *Arqueología del saber*, pp. 6, 5), Foucault ubica las ciencias humanas con relación a la *redistribución* del dominio epistémico moderno, visto “como un espacio voluminoso y abierto de acuerdo con tres dimensiones”, sobre las que se colocarían las ciencias matemáticas y físicas, las ciencias del lenguaje, la vida, la producción y distribución de las riquezas, y “la reflexión filosófica que se desarrolla como pensamiento de lo Mismo” (Foucault, 1985: 336-337):

Las ciencias humanas se dirigen al hombre en la medida en que vive, en que habla y en que produce. En cuanto ser vivo crece, tiene funciones y necesidades, ve abrirse un espacio en el que anuda en sí mismo las coordenadas móviles; de manera general, sus existencia corporal lo entrecruza de un cabo a otro con lo vivo; al producir los objetos y los útiles, al cambiar aquello de lo que necesita, al organizar toda una red de circulación a lo largo de la cual corre aquello que puede consumir y en la que él mismo está definido como un relevo, aparece en su existencia inmediatamente enmarañado con otras; por último, dado que tiene un lenguaje; puede constituirse todo un universo simbólico en el interior del cual tiene relaciones con su pasado, con las cosas, con otro, a partir del cual puede construir también algo así como un saber (en forma singular, ese saber que tiene de sí mismo y del cual las ciencias humanas dibujan una de las formas posibles). Así, pues, es posible fijar el sitio de las ciencias del hombre en la vecindad, en las fronteras inmediatas y todo a lo largo de esas ciencias en las que se trata de la vida, del trabajo y del lenguaje.... las ciencias humanas no son un análisis de lo que el hombre es por naturaleza; sino más bien un análisis que se extiende entre aquello que el hombre es en su positividad (ser vivo, trabajador, parlante) y aquello que permite a este mismo ser saber (o tratar de saber) lo que es la vida, en qué consiste la esencia del trabajo y sus leyes y de qué manera puede hablar. (Foucault, 1985: 341, 343)

Otro posible acercamiento (para entender las “encarnaduras”, esto es las textualizaciones que resulta de la *operación historio-gráfica*), es el rodeo por la reinterpretación de Foucault (“Nietzsche, la genealogía, la historia”, en Foucault, 1978) de la *genealogía* nietzscheana, que viene a re-convertir las tres modalidades de la historia, reconocidas y consideradas intespestivamente por Nietzsche, a las cuales opone otras tres:

1- A la historia-reminiscencia y reconocimiento, la parodia y destrucción de realidad. A la historia monumental, de restitución y veneración de las acciones, obras, creaciones, la historia en tanto que “carnaval concertado”, en el que “las máscaras no dejarían de aparecer” (Foucault, 1978).

2- A la historia-continuidad y tradición, la disociación sistemática y destrucción de identidad. A la historia de anticuario (de reconstrucción de las raíces de nuestra identidad, y las continuidades en las que se enraíza nuestro presente, suelo, lengua, leyes), la pluralidad que nos constituye, pues distintos (tipos de) ojos ven diferentes verdades (Nietzsche, 1990), el sistema complejo y heterogéneo de máscaras y discontinuidades que no permiten la identidad o la inmutabilidad del carácter.

3- A la historia-conocimiento, uso sacrificial de la verdad y destrucción sistemática del sujeto de conocimiento, debido a la injusticia propia de la voluntad de poder-saber. A la conciencia histórica (y sus valores de neutralidad, objetividad, des-apasionamiento, aunque encarnizada con la verdad), el origen del conocimiento más primario y fundamental, la voluntad de verdad y las formas y transformaciones de la voluntad de saber¹¹.

El proyecto filosófico sobre el concepto de historia de Benjamín podría definirse como “la introducción de la *discontinuidad* en la historia, a fin de validar la eficacia absolutamente singular del pasado como tal” (Oyarzún Robles, Introd. a Benjamín, c. 1995: 32); esto es reconocer la “débil fuerza” (mesiánica) por la que el pasado es aceptado en cuanto pasado, de donde su simultánea debilidad y fuerza: acoger lo pasado del pasado, recibirlo, y a su vez resistir su inversión (capitalización) en presente - operacionalizada por una ontología del presente, cuya dimensión política apunta al dominio en el presente al afirmar la continuidad de una tradición dominante- (Oyarzún Robles, c.1995).

En sus fragmentos polémicos, sobre el concepto de historia, cuyos blancos son la ideología progresista, el historicismo, la socialdemocracia, el fachismo, Benjamín (1989) preconiza el carácter destructivo en y para una historiografía materialista: su validación se da en hacer saltar la continuidad histórica; pues “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío <continuum>, sino por un tiempo pleno, ‘tiempo ahora’”¹².

Benjamin se opone al procedimiento de empatía -entre el historiador y los vencedores, y dominadores, de siempre- y advierte acerca de la necesidad, a la vez que alienta el intento, de “arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de

subyugarla” (sexta tesis). Es aquí donde “pone el dedo en la llaga”, cuando recuerda que el botín (los bienes culturales), con el que se alzan los que marchan en el cortejo triunfal de (Clío) los dominadores, tiene un origen que no puede considerarse sin horror, dado que provienen del esfuerzo de sus creadores y de la servidumbre anónima de sus contemporáneos. De ahí el cometido del historiador (el materialista histórico) de pasarle a la historia “el cepillo a contrapelo” (séptima tesis), y en relación con ello también uno de los aspectos del carácter apremiante, “urgente”, del conocimiento histórico, en lo que respecta a la constitución y determinación del sujeto del conocimiento y la índole del conocimiento mismo, por cuanto la “materia” (de lo cognoscible, objeto de estudio) afecta a la propia forma y a la intencionalidad del conocimiento, así como a la posición y la actitud de su sujeto (O. Robles). Esta prueba del cepillo supone postular el vínculo, indisociable aunque frágil, entre *verdad* y *justicia*, cuya regla sería: “si nuestro conocimiento no hace justicia a lo conocido, no puede reclamar para sí la verdad”¹³. Y en armonía con este principio, hay que entender con Benjamin que “la historia no es únicamente una ciencia, sino, en grado no menor, una forma de la remembranza” -un pensar rememorante, central en el programa desarrollado por Vattimo-, que puede modificar lo que la ciencia ha establecido (Benjamin, “La obra de los pasajes -convolutio N)”, en Benjamín, c. 1995).

Una tarea central comprendida en el programa de la filosofía venidera elaborado por Benjamin consistiría, en términos de Oyarzún Robles, en “unificar la exigencia de la legitimación *más pura* del conocimiento con la demanda del concepto *más profundo* de la experiencia” (Oyarzún Robles: 10). Una *experiencia* (que) nos cambia, y más que aportarnos el material para el conocimiento, constituye la condición en la cual el conocimiento mismo se cumple; la experiencia difiere de la empiria, y por lo demás Benjamin prioriza la tarea crítica de “resistir el hechizo de la facticidad” (Oyarzún Robles). El meollo de la cuestión radicaría entonces en esa suerte de “vértigo alterador” que produce la experiencia, el asalto de la alteridad radical y la posibilidad de la auto-alteración -que Castoriadis pone en el centro de nuestro hacer histórico-social-. El riesgo siempre al acecho es que lo experienciado no puede ser asimilado (digerido), estabilizado sin más, su carácter de *shock*, que nos remite a la experiencia estética (siguiendo a Benjamin, y en la re-apropiación por parte de Vattimo de esta noción y su similar en Heidegger), produce “esa especie de vuelco alucinatorio que es propio, no ya

del centro místico religioso, sino de la experiencia puramente fronteriza del despertar” (O. Robles: 18)¹⁴.

Benjamin entiende que la articulación histórica de lo pretérito quiere decir reconocer en él “aquello que comparece en la constelación de un único y mismo instante”, por esa contracción en el instante (en la imagen dialéctica) el pretérito “pasa a formar parte del recuerdo involuntario de la humanidad”; “la imagen del pretérito que relampaguea en el ahora de su congoscibilidad es, con arreglo a su determinación ulterior, una imagen del recuerdo”: “La historia, en sentido estricto, es, pues, una imagen surgida de la remembranza involuntaria <, > una imagen que le sobreviene súbitamente al sujeto de la historia en el instante del peligro”. El lugar en que se encuentra esa imagen (dialéctica) es el lenguaje (pasajes de Benjamin, seleccionados de “Apuntes sobre el concepto de historia” y “Sobre la obra de los pasajes”, c. 1995: 77, 92, 121); la cristalización de la (intensidad de la) experiencia marca su lingüisticidad; las palabras, que constituyen el cristal, “convergen en la lucidez de la imagen” (según Oyarzún Robles).

Un punto de interés y articulación con lo que sigue estriba en que Benjamin refiera el conocimiento al lenguaje¹⁵ (y la relación por vía del lenguaje entre experiencia y narración), lo que no constituye ciertamente un acto inaugural, sino más bien uno de los tantos hitos (hilos) que tensan el arco de pensamiento occidental, y que por entonces, en uno de sus últimos tramos, culminará en el llamado “giro lingüístico” (que por otra parte no se concretizó en “un” instante, sino que se fue sedimentando en un proceso que no es del todo armonioso ni aprehensible).

Y como la ‘historia’ se re-actualiza, Rorty hace lo propio en tres momentos, a propósito de “la revolución filosófica más reciente, la de la filosofía lingüística”, entendida ésta como “el punto de vista de que los problemas filosóficos pueden ser resueltos (o disueltos) reformulando el lenguaje o comprendiendo mejor el que usamos en el presente” (1990: 50). En el preliminar de lo que fue la Introducción a su compilación *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* de 1967, Rorty dice:

La historia de la filosofía está puntuada por revoluciones contra las prácticas de los filósofos precedentes y por intentos de transformar la filosofía en una ciencia -una disciplina en la que hubiera procedimientos de decisión reconocidos universalmente para probar tesis filosóficas... En todas estas revoluciones las aspiraciones el

revolucionario de turno consiste en sustituir la opinión por el conocimiento, y en proponer como significado propio de 'filosofía' la realización de una cierta tarea sutil mediante la aplicación de un determinado conjunto de orientaciones metódicas. En el pasado, cada una de estas revoluciones ha fracasado, y siempre por la misma razón. Los revolucionarios se encontraban habiendo presupuesto la verdad de ciertas tesis filosóficas sustantivas pero controvertibles, tanto en las críticas a sus predecesores, cuanto en sus orientaciones para el futuro... tales revoluciones no son vanas. Las batallas libradas durante la revolución hacen que los combatientes de ambos bandos tengan que reparar sus armaduras, y estas reparaciones se convierten eventualmente en un cambio completo de vestuario. (pp. 47-49).

En su primera escansión de 1965 (por los años de la ponencia y la arqueología de Foucault) sobre el *giro lingüístico*, éste “es una reacción contra la visión de la filosofía como una disciplina que busca la solución de ciertos problemas tradicionales, generados (aparentemente) por ciertas creencias de sentido común” (p. 93); y argumenta que “lo más importante que ha ocurrido en filosofía durante los últimos treinta años no es el giro lingüístico mismo, sino el comienzo de una revisión a fondo de ciertas dificultades epistemológicas que han turbado a los filósofos desde Platón y Aristóteles” (p. 127). Y en la ojeada retrospectiva que escribió “Veinte años después” expresamente para la edición española de 1990, la tercera escansión¹⁶, Rorty relea “alarmado, desconcertado y divertido” el siguiente pasaje escrito en la primera ronda, como “un simple intento de un filósofo treinta y tres años de convencerse a sí mismo de que había tenido la fortuna de haber nacido en los buenos tiempos” (p. 159):

La filosofía lingüística, en los últimos treinta años ha conseguido poner a la defensiva a toda la tradición filosófica... Y lo ha hecho mediante un escrutinio cuidadoso y cabal de las formas en que los filósofos tradicionales han usado el lenguaje en la formulación de sus problemas. Este logro es suficiente para colocar este período entre las más grandes épocas de la historia de la filosofía. (p. 159).

En 1990, en esta tercera entrada, estima que el aporte del giro lingüístico a la filosofía consistió en “haber contribuido a sustituir la referencia a la experiencia como medio de representación por la referencia al lenguaje como tal medio -un cambio que, en la medida en que ocurrió, hizo fácil el prescindir de la noción misma de representación-” (164); y esto dado que “El único género natural que pudiera ser considerado con utilidad por el término ‘problema de filosofía’ es, pienso, el conjunto de problemas interrelacionados planteados por las teorías representativistas del conocimiento” (p. 160).

Como no hay dos sin tres y más...

Huyssen (2007) se refiere a la llamada “cultura de la memoria”¹⁷, que se viene dando con fuerza desde los 70, con intensificación en los 80; y difundiendo globalmente, si bien los discursos de la memoria “en el fondo siguen ligados a las historias de naciones y estados específicos” (p. 20):

Uno de los fenómenos culturales y políticos más sorprendentes de los últimos años es el surgimiento de la memoria como una preocupación central de la cultura y de la política de las sociedades occidentales, un giro hacia el pasado que contrasta de manera notable con la tendencia a privilegiar el futuro, tan característica de las primeras décadas de la modernidad del siglo XX. (p. 13)

Aunque se pueda acordar sin dificultad con el autor en que “la globalización y la fuerte revisión de los respectivos pasados nacionales, regionales o locales deben ser pensados de manera conjunta” (y re-tomando acá algunos aportes de Wallerstein para “abrir las ciencias sociales”, pensando en el “sistema-mundo”), no responderíamos con una afirmación clara y contundente a la pregunta de “si las culturas de la memoria contemporáneas pueden ser leídas en general como formaciones reactivas a la globalización económica” (p. 21) (y no sólo por la impresión de acción-reacción, causa-efecto que esto puede dar); al menos no siempre es el caso, sino que son “fenómenos” relacionados, que a su vez involucran otros problemas. Son muchas y diversas las estrategias, las finalidades y las implicancias de la memorialización, algunas de las cuales se pueden identificar con sólo echar un vistazo alrededor, o tomar algunos sonados casos locales, nacionales e internacionales, que re-pican en la agenda mediática. Acá y allá se observa y pre-siente el furor de la conmemoración, la musealización y monumentalidad, y los emplazamientos de memoria en espacios públicos, y no siempre o no sólo para que “se constituyan en un baluarte que nos defienda del miedo a que las cosas devengan obsoletas y desaparezcan, un baluarte que nos proteja de la profunda angustia que nos genera la velocidad del cambio y los horizontes de tiempo y espacio cada vez más estrechos” (Huyssen, 2007: 31). Estos medios y estrategias de memoria (esto es recuerdo y olvido, selección y exclusión, representación e interpretación, resignificación, re-contextualización, re-organización) también son instrumentos políticos (un tanto “a secas”), económicos, de gestión y

administración (pública y privada), “tácticamente polivalentes” (Foucault, 1986), puesto que la memoria es un campo de fuegos cruzados y arma de poder (Le Goff, 1991b).

En el despliegue de este “giro memorialista” tienen un rol preponderante la industria cultural, el marketing, aunque “Por sí misma la memoria mediática no bastará, por más que los medios ocupen espacios cada vez mayores en la percepción social y política del mundo”, para hacer “posibles formas consensuadas de la memoria colectiva” y la “cohesión social y cultural sin esas formas” (p. 23). Lo que sí se puede observar es el importante trabajo de *mass-mediación* y su incidencia respecto de la memoria pública, en medio de los múltiples conflictos de políticas de memoria e identitarias (y más si se tiene en cuenta el avance de los medios, y las tecnologías de la información y comunicación en general, y por ejemplo, con relación a la escuela)¹⁸.

En su reconstrucción crítica de la historia de la Filosofía, Apel (1985, dos vols. <1972-1973>) afirma que “la auténtica y radical transformación de la filosofía trascendental, posible todavía por el apriori gnoseo-antropológico de la reflexión, se lleva a cabo en la dirección semiótica y hermenéutica del apriori de la comunidad de comunicación” (Vol I: 56, nota 90)¹⁹. El apriori de la comunidad real de comunicación presupone la anticipación del punto de vista de la comunidad ideal de comunicación “que todavía tiene que construirse en la comunidad real” (Apel 1985 –vol I: 56). Esta idea de una comunidad ilimitada de interpretación presupuesta por quien argumenta como instancia de control, y que se realiza asimismo teórica y prácticamente *in the long run*, funciona como principio regulativo (Apel, 1985 -vol. II: 204-ss).

A partir de su análisis crítico del *linguistic-pragmatic-hermeneutic turn*²⁰, Apel interpreta el giro de la filosofía actual en el sentido de una transformación crítica de la filosofía trascendental clásica (1994, cap. II). En esta dirección (y a partir de que la “estructura de la relación sígnica es al mismo tiempo la del conocimiento de lo real mediado por signos”) deriva semiótico-trascendentalmente los tres paradigmas principales de la prima filosofía (Apel, 1994), según cuál o cuáles de las posiciones de la relación sígnica triádica se tematice -ontología: ente objetivado; filosofía trascendental clásica <epistemología>: relación sujeto-objeto; semiótica trascendental: relación triádica del conocimiento mediado por signos-.

Para Apel: “En cuanto intérprete de signos, el sujeto de conocimiento tiene que entenderse a priori como miembro de una comunidad de comunicación (y de interpretación) real y de una ideal presupuesta por anticipación contrafáctica” (Apel, 1994). Atiende así a la solución del doble problema de la explicitación de la verdad y de la fundamentación última: mediante la “idea regulativa de un consenso último... de la ‘ilimitada comunidad de investigadores’ acerca de la aceptabilidad de hipótesis falibles”; y de la idea de la irrebasabilidad de la argumentación (cfr. Dussel, comp., 1994), a partir del apriori del lenguaje, en cuanto mediación del conocimiento. El giro de la crítica del conocimiento *qua* análisis del lenguaje apunta al problema del valor de verdad, cuya solución se indica en la dirección de “una formación intersubjetiva del consenso, en virtud del acuerdo lingüístico (argumentativo)”, cuyo principio regulativo y crítico es el ideal de realización de la comunidad ideal de comunicación (Apel, 1985 - vol. II: 292, 337-38; cfr. Vattimo, 1991; Rorty, 1996; Habermas, 1994).

El objeto de la Semiótica como tercera Prima Philosophia es la *semiosis (ad infinitum)*, condición de posibilidad, y realización efectiva, de las interpretaciones, y de la validez intersubjetiva de las mismas. La Semiótica, tal como la define Peirce, es la doctrina de la naturaleza esencial y de las variedades fundamentales de la semiosis posible; y la semiosis es la *acción* de los signos (Peirce, CP 5.488, 5.484, en Nöth, 1998: 66)²¹.

La propia semiosis, que hace posible (a la vez que es posible por) la memoria, puesto que no hay sentido sin pasado, presente y futuro (García, 1999, 2004b, 2005)²², ofrece una solución (si se quiere de compromiso) al problema de la sucesión paradigmática (cuyas tres categorías son ser, conocer, significar/comunicar), por cuanto el proceso diacrónico puede ser traducido sincrónicamente a la relación triádica (Apel) que tanto pre-ocupó a Peirce desde que comenzó a “poner los cimientos profundos y masivos” sobre los cuales se propuso “levantar un edificio filosófico que sobreviviera a las vicisitudes del tiempo” (cit. por Pavón, Prólogo a Peirce, 1978, nota 21). La *lógica relacional* triádica peirceana, (representamen, objeto, interpretante) no provoca el “olvido” de los momentos anteriores (monádico y diádico, ser/conocer, mundo/sujeto) que serían definitivamente trascendidos, sino que hace de los tres componentes elementos constitutivos de la semiosis. La lógica semiótica “reconstruye la semiosis como significancia/ comunicabilidad” (Parret, 1993) a partir de la comunalidad, cuya condición de posibilidad es la *aesthesis*²³.

Pero hay que apuntar las protestas de Peirce por las confusiones, tergiversaciones y mala-interpretaciones que provoca su discurso, a lo que debía salir al cruce con aclaraciones y precisiones. Entre ellas, y no la de menor importancia, la intromisión del (sujeto) intérprete en la tríada, en lugar del interpretante (o identificado con él); la dificultad en reconocer uno de los servicios que debería prestar el Pragmatismo (o “cualquiera que sea la verdadera doctrina de la lógica de la Abducción”), cual es la de “adoptar una actitud satisfactoria hacia el elemento de terceridad” (Peirce, 1978, *Lecciones VII*), la categoría de “la mediación, del hábito, de la memoria, de la continuidad, de la síntesis, de la comunicación, de la representación, de la semiosis y de los signos” (CP, 1.337-ss), sin el cual el edificio (*pragmaticista*) que Peirce habría “proyectado y construido arquitectónicamente” se desmoronaría²⁴, y con el aporte del cual (entre otros) Peirce hizo posible la transformación de la filosofía *qua* Semiótica como tercera Prima Philosophia.

Peirce podría ser incluido en la pregunta de Foucault sobre Marx, Freud y Nietzsche (formulada en 1964), en cuanto su obra sería un gozne de diferenciación y superación en el proceso conflictivo e inconcluso de re-ordenamiento²⁵ del cuadro epistémico pos-moderno, según la conclusión de Deely (1996) acerca de la semiótica como “armazón transdisciplinario que hace inteligible la idea de un desarrollo ‘post-moderno’”, habilitación de “un nuevo comienzo para las ciencias” y “apertura de un nuevo capítulo en la historia de las ideas” (pp. 337-338)²⁶.

La semiótica es una perspectiva o un punto de vista que surge de un reconocimiento explícito de lo que cada método de pensamiento o cada método de investigación presupone. La semiótica surge del intento de tematizar esta base que es común a todos los métodos y los sustenta de manera transparente en todo aspecto hasta el punto en que ellos son medios genuinos por los cuales la investigación avanza... descansa sobre la verificación de una única forma de actividad en la naturaleza... para la cual... Charles Sanders Peirce acuñó el término de semiosis... la acción de los signos, está de hecho presupuesta en la misma idea de método. Es decir, los signos son requeridos no sólo por cualquier método en filosofía o en las ciencias naturales o humanas sino por la misma posibilidad de que exista tal cosa como método de investigación de cualquier clase. La semiosis es un proceso de revelación... Cada método revela algo... y, en la medida que revela, es un método semiótico, con lo cual simplemente quiero decir que es, como modalidad comunicativa, signo-dependiente. (Deely, 1996, pp. 55-56)

El bosquejo siempre ‘diferido’ de este croquis epistémico un tanto borroso, inacabado, des-totalizante, tomó un *giro semiótico*²⁷, en cuanto a la redistribución, y regimentación de verdad, del *orden mnemo-semiótico*, pensado en clave de *relación* (entre el repertorio de signos-representámenes, el dominio de objetos y el sistema de interpretaciones; es decir, entre los medios y modos de representar y de interpretar la realidad, en que consiste la *semiosis*, un proceso complejo, abierto, in-determinado, incompleto e infinito). Como sostiene Deely acerca de la semiótica como matriz de este cuadro-orden:

El punto de vista semiótico es la perspectiva que resulta del continuo intento de vivir reflexivamente con, y seguir las consecuencias de, una simple concepción: la totalidad de nuestra experiencia, desde sus más primitivos orígenes en la sensación hasta sus más refinados logros del entendimiento, es una red o trama de relaciones sígnicas. (pp. 60-61)

En la retrospectiva, sobre la teoría y la historia de la semiótica, afirma Deely:

En una palabra, la teoría de la semiótica en el sentido básico será la explicación de cómo la totalidad del conocimiento y la experiencia depende de signos, o es un producto de la semiosis; la historia de la semiótica en el sentido básico será el trazado de las líneas que hacen posible y necesaria tal explicación, aunque esta historia en otro sentido permanezca asimismo abierta hacia un futuro indefinido en virtud del pensamiento presente. (p. 268).

Una de las derivaciones de esta teoría y esta historia va de la mano de Morris. En sus *Fundamentos de la teoría de los signos* de 1938²⁸ señala el doble vínculo de la semiótica con las ciencias, en cuanto se trata de “una ciencia más” y de “un instrumento de las ciencias”. En el primer caso, supone un avance en el camino de unificación de la ciencia, al aportar los fundamentos para cualquier ciencia especial de los signos; de modo tal que el concepto de signo sería importante en ese proyecto de unificación de las ciencias (en general, los distintos tipos), y la semiótica sería pertinente en un programa tal, “aunque la naturaleza exacta y el alcance de su pertinencia todavía han de determinarse”. En el segundo caso, la semiótica es el instrumento de todas las ciencias, ya que todas recurren a los signos: “Por consiguiente, la metaciencia (la ciencia de la ciencia) ha de usar la semiótica como *organon*” (1985: 24-25). Morris piensa que la semiótica ofrece “una base para la comprensión de las principales formas de actividad humana y para su interrelación”, en tanto mediadas por signos, con lo cual cumpliría

una de las tareas filosóficas tradicionales (p. 112). Morris (1974 <1964>) señala el carácter interdisciplinario de la semiótica, dado el carácter semiótico (simbólico) de los respectivos objetos de estudio de las diversas disciplinas.

En el mismo año que Foucault leía su ponencia (1964), Barthes publicaba “La cocina del sentido” en *Le Nouvel Observateur* (en Barthes 1997), donde señala que “junto a las diversas determinaciones (económicas, históricas, psicológicas) hay que prever ahora una nueva cualidad del hecho: el sentido” (p. 225). Y observa:

Si las tareas de la semiología crecen incesantemente es porque de hecho nosotros descubrimos cada vez más la importancia y la extensión de la significación en el mundo; la significación se convierte en la manera de pensar el mundo moderno, un poco como el ‘hecho’ constituyó la unidad de reflexión de la ciencia positiva. (Barthes, 1997, p. 224-25).

El ciclo de las revoluciones filosóficas y científicas no se cierra (imbricadas con otras clases de revoluciones y otros tipos de trans-formaciones).

Al mismo tiempo no se deja de proponer re-definiciones del tipo de sociedad y cultura que con-formamos; de caracterizar el mundo que heredamos y legamos, que re-hacemos día a día y re-quiére cada vez mejor cuidado; de buscar la clave (del espíritu) de nuestro tiempo; de re-inscribir la era que transitamos en el libro de arena de la historia; de entonar algunas metáforas²⁹ re-creadas para comprender lo que sucede a nuestro alrededor y nuestra propia existencia; de re-formular ensayos que procuran admirar la complejidad “del diverso cristal de esa memoria, el Universo” (Borges, “Everness”, *El otro, el mismo*); y por supuesto no se cesa en el empeño de propiciar las (pen)últimas inauguraciones de la dis/continuidad epistémico...³⁰

En fin, no tiene a-puesta final, última ni definitiva, el juego de contar(nos) historias; la aventura incierta, continua y en permanente desarrollo-crecimiento, azarosa y amorosa, de re-escritura del magno poema que es el universo (evocando y convocando a Peirce y Barthes); la experimentación con nuestro(s) ingenio(s); la práctica del difícil arte de la meta-morfosis; la experiencia del viaje transformador³¹. Pero la tela de araña que se des/teje una y otra vez exhibe la mano tejedora, que adelantándose señala la máscara con el dedo; y no deja (mucho) más que asumir la *responsabilidad*, una actitud de

respuesta activa, comprensiva (Bajtín, 1997), *crítica y política* (Castoriadis, 1993, Foucault, 2004).

En el transcurrir del *Gran Tiempo-Diálogo* (Bajtín, 1985) no paramos de re-accionar la rueca y el telar de los signos y la memoria, para re-producir sentido y tratar de comprender su devenir, el nuestro, el del mundo, el de la rueca, el del diálogo y sus reconstrucciones, el de las mentiras que re-inventamos para vivir y sostener(nos) (en) el mundo.

Para bien (de todos o de unos pocos) o para mal (de muchos que es consuelo de tontos), los dominios de signos y medios de representación, los repertorios de objetos representados por esos signos y los sistemas de interpretaciones a que dan lugar, que constituyen la semiosis; las instituciones en que cristalizan y las tradiciones que conforman, no están completos, fijos, ni definitivamente cerrados (Delladale, 1996). Y lo propio de la práctica semiótica, como Praxis crítica y Crítica de la praxis (Kristeva), como Crítica ideológica y política (Barthes), como Ciencia de las ideologías (Bajtín, Voloshinov), es re-abrir una y otra vez el retablo de las maravillas, re-inaugurar ininterrumpidamente el (eslabonamiento semiótico del) proceso, como actualización de la capacidad de influir en la constitución de toda institución pública (Peirce, “Las obras de Berkeley”).

Referencias Bibliográficas

- Agustín (1983). *Las confesiones* (selec.). Buenos Aires: CEAL.
- Apel, K.-O. (1997). *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid: Visor.
- Apel, K.-O. (1985). *La transformación de la filosofía*, 2 vols. Madrid: Taurus.
- Apel, K.-O. (1994). *Semiótica filosófica*. Buenos Aires. Almagesto.
- Bajtín, M. (1985). *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Bajtín, M. (1994). *El método formal en los estudios literarios*. Madrid: Alianza.
- Bajtín, M. (1997). *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. Barcelona: Anthropos.
- Barthes, R. (1986). *El placer del texto y Lección inaugural*. México: Siglo XXI.

- Barthes, R. (1997). *La aventura semiológica*. Barcelona, Paidós.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus.
- Benjamin, W. (1995). *La dialéctica en suspenso*, P.Oyarzún Robles (introd. y notas). S. de Chile: Univ. ARCIS y LOM Eds.
- Benjamin, W. (1986). El narrador, en *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Berstein, R. (1988). *Habermas y la modernidad*, Introducción. Barcelona: Taurus.
- Bhabha, H. (1995). *Nation and narration*. New Cork: Routledge.
- Borges, J. L. (1987). *Obras completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Bruner, J. (1995). *Actos de significado*. Madrid: Alianza.
- Bruner, J. *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona, Gedisa.
- Burke, P. edic. (1993). *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza.
- Chirico, M., comp. (1992). *Los relatos de vida. El retorno a lo biográfico*. Buenos Aires: CEAL.
- Castoriadis, C. (1993). *El mundo fragmentado*. Buenos Aires: Altamira-Nordam.
- Dantó, A. (1989). *Historia y narración*. Barcelona: Paidós.
- Deely, J. (1996). *Los fundamentos de la semiótica*. México: Universidad Iberoamericana.
- Deladalle, G. (1996). *Leer a Peirce hoy*. Barcelona. Gedisa.
- Dijk, T., Van, comp. (2000). *El discurso como estructura y proceso*. Barcelona: Gedisa.
- Dussel, E. comp. (1994). *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México: Siglo XXI.
- Esté, A. (1997). *Cultura replicante. El orden semiocentrista*. Barcelona: Gedisa.
- Fabbri, P. (2000). *El giro semiótico*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1978). *Microfísica del poder*. Madrid: Eds. La Piqueta.
- Foucault, M. (1980). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
- Foucault, M. (1985). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber, "Método"*. México: Siglo XXI.

- Foucault, M. (1995). *Nietzsche, Freud, Marx*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Foucault, M. (1996). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004). *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Freud, S. (1988). *Lecciones introductorias al Psicoanálisis*, vol. 12. Buenos Aires: Hyspamérica.
- Gadamer, H.-G. (1993). *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme.
- Gadamer, H.-G. (2009). *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra.
- García, M. (1999). *La narración de la historia nacional en el texto escolar de Argentina*. Tesis doctoral inédita. (UCM- Madrid).
- García, M. (2000). Avatares narrativos del sujeto. *Memorias: V Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación* (C.D). Red Nacional de Investigadores en Comunicación y Facultad de Ciencias de la Educación (UNER).
- García, M. (2002). Viajar/Contar. En *Papers ALAIC 2002*. Producción científica de Grupos de Trabajo VI Encuentro ALAIC (Santa Cruz de la Sierra, Bolivia). www.eca.usp.br/alaic/gts.htm
- García, M. (2004b). “Yo fabulado(r). Discurso, Memoria, Identidad”. En *Actas VII Encuentro ALAIC* (CD). La Plata.
- García, M. (2004a). *Narración. Semiosis/Memoria*. Posadas: Editorial Universitaria.
- García, M. (2005). Semio(crí)tica, en *Estudios Regionales*, año 13, N° 29, 102-108. (FHyCS-UNaM).
- García, M. (2006). Contar (nuestra) Mision(es). Massmediación, memoria, comunidad, identidad. *Unirevista*, Vol. 1, N° 3. Unisinos, S. Leopoldo, Brasil. www.Unirevista.unisinos.br/.
- García, M. (2007). Trans-formaciones narrativas y retóricas. Semiosis, memoria, identidad, comunidad, imaginario. Manuales y diarios. Actas (CD) Jornadas Internacionales sobre Retórica y lenguajes de la cultura. Centro Investigaciones Lingüísticas, Fac. de Lenguas (UNC).
- García, M. (2008). El in/genio tecno-lógico. Comunicación y memoria. Actas (CD) VI Encuentro Argentino de Carreras de Comunicación Social. Fac. de Ciencias de la Educación (UNER).
- García, M. (2009). Con-figuraciones mnemosemióticas. El manual de historia. Acta (CD) III Congreso Internacional *Transformaciones culturales: debates de la teoría, la crítica y la lingüística*. Fac. de Filosofía y Letras (UBA).
- Giddens, A. (1993). *Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza.

- Habermas, J. (1990). *Teoría y praxis*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1992). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos
- Habermas, J. (1994). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Hamelink, C. (1981). *La aldea transnacional*. Barcelona: G. Gili.
- Huyssen, A. (2007). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ibañez, J. (1992). *Más allá de la sociología*. Madrid: Siglo XXI.
- Jameson, F. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor.
- Jameson, F. (1999). *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial .
- Jameson, F. (2004). *Una modernidad singular*. Buenos Aires: Barcelona.
- Kermode, F. (2000). *El sentido del final*. Barcelona: Gedisa.
- Koselleck, R. (1993). *Futuro pasado*. Barcelona: Paidós.
- Kristeva, J. (1981). *Semiótica, 2 vols*. Madrid: Fundamentos.
- La Capra, D. (2009). *Historia y memoria después de Auschwitz*. Buenos Aires: Prometeo –EDUNTREF.
- Le Goff, J. (1991a). *Pensar la historia*. Barcelona: Paidós.
- Le Goff, J. (1991b). *El orden de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Locke, D. (1997). *La ciencia como escritura*. Madrid: Cátedra.
- Lotman, J. (1979). *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- Lotman, J. (1996). *La semiosfera I*. Madrid: Cátedra.
- Liotard, j.-f. (1993). *La condición postmoderna*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Magariños De Morentin, J. (1996). *Los fundamentos lógicos de la semiótica y su práctica*. Buenos Aires: Edicial.
- Marcus, G. y Fischer, M. (2000). *La antropología como crítica cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- McEwan, H. y Egan, K., comps. (1998) *La narrativa en la enseñanza, el aprendizaje y la investigación*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mitchell, W. J. T., ed. (1981). *On narrative*. Chicago: University of Chicago Press.

- Morris, Ch. (1985). *Fundamentos de la teoría de los signos*. Barcelona: Paidós.
- Morris, Ch. (1974). *La significación y lo significado. Estudio de las relaciones entre el signo y el valor*. Madrid: Alberto Corazón.
- Mumby, D. comp. (1997). *Narrativa y control social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nietzsche, F. (1990). *La voluntad de poderío*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (1994a). *Aurora*. Madrid: M.E. Edts.
- Nietzsche, F. (1994b). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, F. (1962). "De la utilidad y de los inconvenientes de los estudios históricos para la vida" (1874), *Obras completas I*. Buenos Aires: Aguilar.
- Nöth, W. (1998). *Panorama da semiótica. De Platão a Peirce*. São Paulo: AnnaBlume.
- Parret, H. (1993). *Semiótica y pragmática*. Buenos Aires: Edicial.
- Parret, H. (1995a). *Las pasiones*. Buenos Aires: Edicial.
- Parret, H. (1995b). *De la semiótica a la estética*. Buenos Aires: Edicial.
- Peirce, Ch. S. (1986). *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Peirce, Ch. S. (1978). *Lecciones sobre el pragmatismo*. Buenos Aires: Aguilar.
- Peirce, Ch. S. (1991). *El hombre, un signo*. Madrid: Alianza.
- Perelman, Ch. (1997). *El imperio retórico*. Santafé de Bogotá: Norma.
- Prigogine, I. (1997). *El fin de las certidumbres*. Madrid: Taurus.
- Ricoeur, P. (1987). *Tiempo y narración*. Madrid: Cristiandad.
- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado*. Buenos Aires: S. XXI.
- Smorti, A. (2001). *El pensamiento narrativo. Construcción de historias y desarrollo del conocimiento social*. Sevilla: Mergablum.
- Rorty, R. (1990). *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós.
- Rorty, R. (1996). *Objetividad, relativismo y verdad*. Barcelona: Paidós.
- Schiller, H. (1986). *Información y economía en tiempo de crisis*, Madrid: Fundesco / Tecnos.

Uspenski, B. (1993). "La historia y la Semiótica (La percepción del tiempo como problema semiótico)", en *Discurso -Rvta. Internacional de Semiótica y Teoría literaria-* N° 8. Sevilla, pp. 47-89.

Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

Voloshinov, V. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Wallerstein, I. coord. (1996). *Abrir las ciencias sociales*. México: Siglo XXI.

Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica-Grijalbo.

White, H. (1992). *El contenido de la forma*. Barcelona: Paidós.

¹ Prof. en letras, Dr. en Ciencias de la Información. Docente e investigador, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones (Argentina).

Dpto. de Comunicación Social: Prof. Titular de Semiótica, de Análisis del Discurso y de Taller de Tesis (Lic. en Comunicación Social). Programa de Semiótica: Coordinador del Área de Discursos Mediáticos, miembro del Comité Académico y docente de la Maestría en Semiótica Discursiva; Director del proyecto de investigación "Metamorfosis del contar. Semiosis/Memoria IV. Archivo mediático". Miembro Comisión Directiva Asociación Argentina de Semiótica. Libros: (2004) *Narración. Semiosis/Memoria*. Posadas: Editorial Universitaria; (2006) *Comunicación/Educación. Teoría y práctica*. Posadas: Editorial Universitaria.

² Si pensamos en el efecto diferenciado de la percepción del tiempo y de la aceleración temporal. A partir de las confesiones de San Agustín sobre los tiempos, que son tres ("presente de las cosas pasadas, presente de las cosas presentes y presente de las futuras", en correlación con la memoria, la visión y la expectación, respectivamente), cabe confrontar la lógica de la triple *mimesis* elaborada por Ricoeur (1987, vol I), en los términos de "desviación creciente del tiempo histórico respecto del tiempo de la narración y el tiempo vivido, 'y' el reenvío imborrable del tiempo histórico al de la acción a través del tiempo de la narración", con la tesis de Koselleck (1993), acerca de la experiencia y la expectativa como "categorías adecuadas para tematizar el tiempo histórico por entrecruzar el pasado y el futuro". Y en tanto categorías metahistóricas, como condiciones de las historias posibles, cuya coordinación se desplaza y modifica históricamente; el indicador de cuya diferencia (que "se conserva modificándose continuamente") es la *aceleración*. La diferencia entre la experiencia (un pasado presente, el recuerdo) y la expectativa (futuro hecho presente, esperanza; temor, deseo y voluntad) "aumenta cada vez más en la modernidad"; o, más exactamente, la modernidad "sólo se pudo concebir como tiempo nuevo desde que las expectativas aplazadas se alejaron de todas las experiencias hechas anteriormente". Una diferencia calificada (valorada positivamente), i. e. en el concepto (moderno) de progreso.

³ Repararnos en algunos momentos y fechas de enunciación y (primera) publicación. Por ejemplo, algunos textos de los 60 y 70; y algunos de los 90 que incluyen en su título el término "giro". Así, i. e., Jameson publica en 1998 una serie de trabajos con el título *El giro cultural*, que en opinión de Perry Anderson en el Prólogo, despliega "el cuaderno de bitácora" del desarrollo de la teoría del autor, "tan penetrante o general de las dimensiones culturales, socioeconómicas y geopolíticas de lo posmoderno" como no ha producido otro autor. No es nuestro propósito adentrarnos en la larga y ardua discusión desencadenada en torno de cada una de las cuestiones planteadas oportunamente (rupturas epistemológicas, transformaciones y emergencias disciplinares, giros; semiosis, memoria, narración), y por eso también tantas ausencias y omisiones; sólo a-notamos algunos gestos y empeños, de d(en)ominación y certificación de partidas (de nacimiento) echando mano de relatos, entre otros recursos (de conversación, polémica y legitimación).

⁴ Acerca de la gestión de la crisis del capitalismo de los 80 por la industria de la información y la comunicación, junto con el desarrollo a gran escala del sector económico terciario, Hamelink (1981), Schiller (1986).

⁵ Referencia a Habermas (Bernstein 1988), por un lado; y a Giddens (1993), por otro, en cuanto a la auto-reflexividad que caracteriza a la modernidad (los efectos de los sistemas expertos en la vida cotidiana, y la presencia de ésta en aquellos).

⁶ Tocamos, entre otras, las cuerdas benjamineanas sobre la narración (1986).

⁷ En nuestro estudio sobre la narración de la historia nacional en el texto escolar de Argentina mostramos cómo este tipo de *viaje textual* (no sólo narrativo) ‘finaliza’ nuestra historia (nacional), cuyo final es cierre (Lotman, 1979), conclusividad-completud y marco de su finalidad, en cuanto investidura (por efecto retrospectivo) del sentido del acontecer histórico (Uspenski, 1993) configurado en y por el texto, cuya estructuración pone a cada acontecimiento en su sitio y pauta la significación de cada uno de ellos, y de su conjunto, en un concierto pre-organizado. Este es el sentido del final de la narración histórica escolar, o el sentido que adquiere la historia a partir de su fin (y de la finalidad que se postule), dado que el proceso de producción de la narración parece inaugurarse en el momento en que termina el relato, cuyo ‘punto final’ inviste de sentido a la historia por efecto retrospectivo. De ahí también la continua re-escritura de la historia, dado que la instancia de enunciación se ubica en el presente (el momento ‘actual’, el de la edición, por más que algunos relatos se ubiquen tácticamente en un presente eterno, acrónico), un presente que siempre es diferente, reactualizado cada vez y en cada una de las prácticas comunicativas en las que está en juego el texto, y que da lugar a las distintas versiones re-construidas (García, 1999). De todos modos, como en otras esferas de creación ideológica, este tipo de “diseño” y “partitura” textual admiten más de una “ejecución” y “variaciones” interpretativas, porque “toda conclusión, todo final es condicional y superficial” (Bajtín, 1994). Aún el texto escolar no puede ser sustancialmente concluido y exhaustivo; si bien es posible su conclusividad (formal-composicional), no lo es su conclusión temática. En nuestra indagación sobre relatos autobiográficos y de viajes de ingresantes a la universidad observamos el mismo principio del fin(al) del relato. El sujeto narra su vida, experiencia y vivencias comenzando por el final, (en) el momento presente de escritura; cuenta los hitos más significativos y relevantes que le permiten des-hilvanar su relato a partir del sentido que les asigna retrospectivamente, de donde el sentido del final, por lo demás una instancia y una estancia siempre provisoria, transitoria (García, 2000, 2002, 2004a).

⁸ B. Sarlo (2005, p. 10) dice: “el recuerdo necesita del presente porque... el tiempo *propio* del recuerdo es el presente: es decir el único tiempo *apropiado* para recordar y, también, el tiempo del cual el recuerdo se apodera, haciéndolo *propio*” (cursivas de la autora).

⁹ El estilo fragmentario, de edición y montaje, es otro rasgo familiar (de época). En su *Lección inaugural*, Barthes (1986) explicita que el método a emplear “no puede realmente referirse más que a los medios apropiados para desbaratar, desprenderse o por lo menos aligerar” el poder del discurso, convencido de que al escribir y al enseñar “la operación fundamental de ese método de desprendimiento consiste en la fragmentación si se escribe y en la digresión si se expone o, para decirlo con una palabra preciosamente ambigua, en la *excursión*” (p. 147). Lo propio hacemos nosotros ahora, p. ej. al cortar y pegar partes de varios de nuestros trabajos para re-armar algunos trechos y pertrechos de este panorama.

¹⁰ Gadamer (1995 <1975>: 16), sostiene: “Sin duda esto es lo que tienen en común Marx, Nietzsche, Freud, el que no se puedan tomar ingenuamente los hechos de la conciencia por hechos de la realidad. De aquí surge también el nuevo papel que le corresponde ahora al concepto de representación”.

¹¹ Nietzsche considera que la pasión del conocimiento puede proporcionar felicidad a la humanidad y también puede aniquilarla. Al parecer de Oyarzún Robles (Introd. a Benjamín, c. 1995), las reflexiones de Benjamin sobre la experiencia rompen con “una idea fuerte de presencia y un sentido arraigado de identidad”: frente a “la confiada acentuación de la identidad del cognoscente”, la “dislocación aguda del sujeto en virtud del acceso de lo Otro, la conversión del sujeto, cierto de sí y asentado en el dominio de su familiaridad, en otro, sabor de la caducidad, precario <...>” (p. 15).

¹² Decimocuarta tesis. La decimotercera: “La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de la prosecución de ésta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío. La crítica a la representación de dicha prosecución deberá constituir la base de la crítica a tal representación del progreso”.

¹³ Enunciada por O. Robles en su comentario del concepto de método de Benjamin, en el que cobra relieve la categoría de redención.

¹⁴ En la *Obra de los pasajes*, dice Benjamin: “recuerdo y despertar están emparentadas de la manera más estrecha. El despertar es, pues, el giro dialéctico, copernicano de la remembranza”, al hilo de la búsqueda y *relación* de la experiencia proustiana (cit. Oyarzún Robles, c. 1995).

¹⁵ Para Benjamin esto supone también tomar en cuenta “críticamente” la mera empiricidad del lenguaje, la instrumentalidad y el carácter de valor de cambio de la palabra, en el contexto del mercantilismo (en general) y el mecanicismo, lo que lo ubica en la misma línea de preocupación frankfurteana al respecto.

¹⁶ La segunda fue “Diez años después” que la primera, como recensión del libro de J. Hacking *¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?*. La edición española de 1990 comprende los tres trabajos.

¹⁷ Los ensayos reunidos en el libro de Huyssen fueron escritos en la década de 1990, “en la que se asistió en el mundo entero a una explosión sin precedentes de la cultura de la memoria” (Huyssen 2007: 7). La Capra (2009), a propósito del Holocausto, y revisando algunos conceptos de Freud, menciona “dos conjuntos urgentes de razones para el giro a la memoria y su relación con la historia”: -“la importancia del trauma, incluyendo sobre todo la demora en el reconocimiento de la significación de la serie traumática de acontecimientos de la historia reciente, acontecimientos que preferiríamos olvidar”; -el interés en los ‘lugares de memoria’, y a su vez ‘no-lugares de memoria’, pues “un sitio de la memoria es generalmente también un sitio de trauma y que en la medida en que permanezca investido con las marcas del trauma marca hasta qué punto no ha logrado aceptar el trauma, sobre todo a través del duelo” (pp. 21-23). Cfr. Ricoeur (2004).

¹⁸ Algunos núcleos de nuestras propias pre-ocupaciones, desarrolladas en una serie de investigaciones y trabajos en torno de los medios, los manuales, la historia, la actualidad y la memoria, la identidad (García, 2006, 2007, 2008, 2009).

¹⁹ Se puede compartir o no, como es el caso de Parret (1993) y el nuestro, la orientación trascendentalista de Apel.

²⁰ Gadamer (2001 <1995>) reúne varios trabajos con el título *El giro hermenéutico*, que re-envía otra vez a los 60 y 70. En Gadamer (1993 <1975>) se sostiene el punto de vista universal de la hermenéutica (como filosofía). En el último de los trabajos incluidos en la compilación de 1995, dice Gadamer: “El principio supremo de toda hermenéutica filosófica es, y así me la imagino (y por eso es una filosofía hermenéutica), que nunca podemos decir completamente lo que en realidad hemos querido decir. ¿Y qué queríamos en realidad? Bueno, lo que al parecer pretendíamos es que el otro nos comprendiese, y quizá algo más. Queríamos reunirnos con el otro, obtener su aprobación o, por lo menos, que se retomara lo dicho, aun cuando fuese a modo de réplica u oposición. En una palabra: queremos encontrar un lenguaje común. A esto se la llama conversación. <...> El arte de comprender consiste seguramente y ante todo en el arte de escuchar. Sin embargo, a ello hay que añadir la posibilidad de que el otro pueda tener razón” (p. 227). Otro título (con aires de familia) de (la misma) época es *El imperio retórico* de Perelman de 1977, una cuña de la “teoría general de la argumentación” considerada como una “nueva retórica”, en el contexto de “renacimiento y rehabilitación de la retórica en el pensamiento contemporáneo, al cual asistimos hoy” (p. 18).

²¹ También en la presentación de Sercovich a Peirce (1986, p. 9). En esta senda la semiosis es de carácter universal. Peirce (1978) concibe el Universo como un *argumento* que “ejecuta sus conclusiones en las realidades vivas”, y como tal “es necesariamente una grandiosa obra de arte, un magno poema –porque todo argumento bien hecho es un poema y una sinfonía-, al igual que todo verdadero poema es un argumento sólido”. Seguidamente compara el universo con una pintura, un cuadro impresionista de una playa.

En su carta del 23 de diciembre de 1908 a Lady Welby le cuenta: “Debe usted saber que, desde el día en que, a los doce o trece años, encontré en la habitación de mi hermano un ejemplar de la *Lógica* de Whately y le pregunté qué era la lógica, y, al obtener una respuesta simple, me eché al suelo y me hundí en el texto, nunca más pude, a partir de ese día, abordar el estudio de nada _fuera matemática, ética, metafísica, gravitación, termodinámica, óptica, química, anatomía comparada, astronomía, sicología, fonética, economía, historia de la ciencia, juegos de naipes, hombres y mujeres, vino, metrología_, salvo

como un estudio de semiótica; y con qué escasa frecuencia he podido interesarme con verdadera simpatía en los estudios de otros hombres de ciencia (y cómo han sido mucho más escasos aun los hallazgos de alguien que comprendiera mis propios estudios <...>, no creo necesario detallarlo <...>” (Peirce 1986, p. 107).

²² Como dice Peirce (1902, MS, 599, cit. en Nöth, 1998, p. 140): “La naturaleza del signo es como la de la memoria, que recibe las transmisiones de la memoria pasada y transfiere parte de ella hacia la memoria futura”.

²³ Parret (1995b) sugiere la recuperación semiótica de la estética, que amplía la “senda canónica” de la ciencia, porque permite concebir la semiosis como una trama compleja de razones y pasiones, condición del ser como cognoscibilidad, de la inter-subjetividad, el conocimiento, la realidad y el mundo que inventamos y hacemos, y (al parecer de Nietzsche, *La voluntad de poderío*) el único que podemos interpretar.

²⁴ La Arquitectónica de Peirce: Ciencia Normativa (Lógica-Etica-Estética) // Fenomenología <Faneroscopia> (Ciencia Positiva) // Ciencia Condicional o Hipotética de la Matemática Pura (que debe leerse en sentido “descendente”; cada “piso” se “apoya” en el que le sigue). (Peirce, 1978 -*Lecciones I-IV*). Entre otras indicaciones para seguir los pasos (del filosofar “piecemeal and by fragments”, en un prolongado *work in progress*) de Peirce, Apel (1997), Deladalle (1996).

²⁵ Siguiendo a Vattimo, como proceso de dis-continuidad, sucesión y relevo, culminación, un re-memorar que realiza, supera y tras-pasa la modernidad, la lleva más allá de sí misma y en el espacio y el tiempo, la convierte en otra.

²⁶ Dice Deeley: “En cualquier caso, si es cierto que ‘las cosas son definidas y nombradas con propiedad por sus resultados’, el semiótico está autorizado a considerar el universo en su misma esencia como *semiocéntrico*. La ‘visión de dimensiones nuevas y sobrecogedoras’ de los años sesenta que al comienzo parecía demasiado grandiosa, resulta, después de todo, no lo suficientemente grande” (p. 256). En cuanto a una matriz para todas las ciencias, Deeley considera que “El punto principal en este sentido es que la semiótica concierne a una renovación de los fundamentos de nuestro entendimiento del conocimiento y la experiencia a lo largo del escenario, y por lo tanto a una transformación de las superestructuras disciplinares que distribuyen culturalmente ese entendimiento (las disciplinas tradicionales tal como han sido corrientemente fundadas)” (p. 206). Acerca del *paradigma general semiocéntrico*, dice Esté: “La era semiocéntrica ha venido para mostrar con mayor énfasis que nunca el modo como las cosas dependen para la experiencia de la mediación de cadenas sígnicas, éstas, cada vez más intrincadas y complejas” (1997, p. 26); y comienza sus consideraciones con “una convicción”: “las proliferación sígnica (vista desde la indagación semiótica), el aumento de complejidad y la flecha del tiempo son todas un mismo fenómeno” (p. 17). Acerca de la Semiótica como metodología de base de las ciencias sociales, Magariños de Morentin (1996).

²⁷ Cfr. Fabbri (2000 <1998>), un título que “recordaba y anunciaba un giro ya producido pero actual con respecto a la *vulgata* semiótica en curso, que es la de los años sesenta. Faltaba, en cambio, un desarrollo adecuado del concepto de traducción intersemiótica”, que a su parecer es “un campo fecundo de investigación que prolonga lo más esencial del gesto semiótico: estudiar los recorridos de sentido a través de las sustancias de la expresión” (p. 15). “La idea básica del giro semiótico”, tal como lo entiende Fabbri (quien toma el término giro de Nietzsche, porque lo entiende en el mismo sentido), y que ubica en un espacio y un tiempo más cercanos a los suyos y su propia trayectoria, es contraria al intento de “trocear” la complejidad del lenguaje, de las significaciones y del mundo, “en unidades mínimas”, “y luego, mediante combinaciones progresivas de elementos de significados y de rasgos de significantes, producir o reproducir el sentido”. También Fabbri cree que “hay una fuerte demanda de la semiótica como *organon* para la ciencia, como una especie de arte racional, no universal, para el funcionamiento de los conocimientos locales”.

²⁸ En el prefacio al libro (primera edición española de 1985 <1971>), dice Morris que el mismo reúne sus principales escritos sobre la teoría general de los signos, de 1938, 1946, 1964.

²⁹ Entre esos *iconos* (imagen, metáfora, diagrama), *eidós* (forma, idea): la esfera, la flecha (del tiempo).

³⁰ Posmodernismo-posmodernidad, sociedad moderna líquida de consumo, sociedad de la comunicación generalizada, sociedad del espectáculo, sociedad de la información, aldea global, era planetaria, globalización y mundialización; complejidad, genética, microbiología, cognitivismo... Pero esto sería motivo de otra excursión. Como la memoria tiene sus propias leyes, más parecidas a las del arte, más o menos diferenciadas en sus distintas *semiosferas* (Lotean, 1996), no nos sorprende la proliferación de (con)fabulaciones, las idas y vueltas, contra/marchas, derivas y derivaciones, desviaciones y atajos, revisiones, *revivals*, exploraciones y nuevos rumbos, re-planteos, de todo tipo, que se dan en nuestra "modernidad singular". A propósito, en el Prefacio de su libro que se titula así, dice Jameson (2004): "En plena posmodernidad, y hasta hace muy poco, parecía existir cierto acuerdo general, cierto consenso tácito, acerca de los rasgos de lo moderno que ya no eran deseables. <...> No obstante, en medio de todos estos saludables movimientos de repugnancia y revulsión que nos lleva, en verdad, al extremo e escuchar el ruido de ventanas rotas y viejos muebles arrojados a la calle, en los últimos años hemos comenzado a presenciar fenómenos de un tipo muy diferente, que sugiere el retorno y rehabilitación de toda clase de cosas del pasado, y no su liquidación al por mayor": "la filosofía tradicional en todo el mundo", "una economía política anterior hace su tambaleante aparición como una sombra y nos ofrece un nuevo y prodigiosos acontecimiento, a saber, la reinención el mercado", "el renacimiento de la estética". Advierte entonces que "Lo que se identifica (de manera igualmente tradicional) como la historia de las ideas está mal preparado para enfrentarse a regresiones intelectuales de este tipo, que con frecuencia pueden explicarse con mayor certeza en función de coyunturas políticas y dinámicas institucionales)". Para Jameson "cuesta pensar que esas reinstitucionalizaciones y sus regresiones puedan incluirse entre las consecuencias de la posmodernidad". No es acertado suponer que esto pensaba Lyotard (respecto del desplazamiento de los 'grandes relatos' de la historia por los múltiples juegos de lenguaje"), y que la posmodernidad, de Lyotard o cualquier otra, "señala un repudio del pasado, su abandono generalizado en el olvido". De la "turbación" de Lyotard, Jameson extrae "dos conclusiones útiles. La primera tiene que ver con una dependencia de lo posmoderno con respecto a lo que siguen siendo las categorías esencialmente modernistas de lo nuevo"; la segunda "es que resulta más fácil denunciar los relatos históricos <...> que prescindir de ellos". En el libro se ocupa del "retorno o reinención final de lo pasado de moda en plena posmodernidad, una reiteración que es sin duda la más paradójica de todas, pues demuestra ser la del concepto mismo de modernidad propiamente dicha, que con ingenuidad supusimos superado mucho tiempo atrás".

³¹ Ni determinismo ni vaticinio; ni orden sin resquicios, progreso indefinido, ni puro caos, fragmentación y dispersión total; sin la tranquilidad del conocimiento completo y absoluto, pero sin el desasosiego permanente de la radicalidad relativista, también afincada en el emporio monológico; sin garantías ni fianzas abonadas por adelantado. Ya sea que Dios juegue o no a los dados, esté en permanente vigilia o se distraiga, "El futuro no está dado. Vivimos el fin de las certidumbres", pero no el tiempo de "una derrota del intelecto humano", su capacidad de imaginar lo posible (Prigogini 1997, p. 213). Por el carácter de nuestra incursión no prevemos adentrarnos acá en el enorme y sorprendente edificio de Peirce, en el que pueden recorrerse largos caminos, visitar amplios lugares (la clasificación de los signos, el triplete lógica-gramática-retórica, las ciencias normativas, el triplete doctrinario tijismo-sinejismo-agapismo, los grafos, los tipos y la crítica de argumentos, el falibilismo...), para confrontar varias historias y re-orientar el diálogo.