

Semiótica de la resistencia: El ser, la memoria y la historia. La contracorriente de los signos

Eero Tarasti

Universidad de Helsinki, Finlandia

E-mail: eero.tarasti@helsinki.fi

Resumen

En la presente investigación se analizan algunas estrategias semióticas que las culturas han venido desarrollando, para resistir al proceso de homogeneización y a la exclusión del ser humano en esa nueva forma de eficiencia económico-administrativa de naturaleza inalterable, una suerte de nueva civilización, denominada Globalización. Para ello se señalan catorce características-procesos de la condición humana en la era global y luego se analizan tres formas en que la contracorriente de los signos establece estrategias de resistencia. Esas tres formas son el ser, la memoria y la historia. Basados en Hegel, Bergson, Ricoeur y Eco se concluye planteando interrogantes sobre los riesgos que la era global implica para la dimensión moral de la cultura y las amenazas a la libertad que el desarrollo tecnológico podría plantear.

Palabras clave: Semiótica, resistencia, ser, memoria, historia.

The Semiotics of Resistance: To Be, Memory and History. The Counter-Current of Signs

Abstract

In this research we analyze some semiotic strategies that cultures have developed in order to resist the processes of cultural homogenization and the exclusion of human beings from this new form of economic and administrative efficiency, of inalterable nature, sort of new civilization, called Globalization. In order to achieve our goals we propose fourteen characteristics-processes of the human condition in the global era. Then we analyze three forms by which the counter-current of signs establishes strategies of resistance. These three forms are being, memory and history. Based on Hegel, Bergson, Ricoeur and Eco we conclude proposing questions about the risks that the global era brings to the moral dimension of culture, and the threats that technological development may bring to freedom.

Key words: Semiotics, resistance, being, memory, history.

INTRODUCCIÓN

Al pensar en el mundo contemporáneo, probablemente la mayoría de la gente comparte la sensación de que no podemos intervenir en su curso de ninguna manera; durante los últimos años, uno de los temas más recurrentes en congresos y simposia ha sido la Globalización, entendida concretamente como una nueva forma de eficiencia económico-administrativa de naturaleza inalterable. La gente se queda sin trabajo y quien lo mantiene se encuentra bajo la presión de trabajar hasta el último minuto, agobiado por unas pautas de publicación cuyo remitente ni siquiera conoce. Nadie se lo plantea ya, la totalidad del discurso público ha sido invadido por un modelo que se ha propagado por todas partes y cuyos conceptos son familiares para todo el mundo. En el intento colectivo de adaptación a este nuevo orden global, términos tan tradicionales como “progreso”, “desarrollo”, “resultados” o “educación” se han transformado en caricaturas de sí mismos, en los que se ha implicado una especie de fuerza colectiva supra-individual, un actor, una mentalidad que ha sometido bajo su poder a las personas reales.

En medio de este materialismo extremo, lo asombroso es que nos encontramos ante una entidad totalmente trascendental, estamos experimentando una “naturalización de la trascendencia” (estudiada entre otros por Sami Pihlström, 2003). En este sentido, Charles Taylor, en sus reflexiones sobre la existencia de la trascendencia, argumenta que ciertos comportamientos que ocurren en el mundo real no se podrían explicar razonablemente a no ser que presupongamos que manifiestan algo trascendente. Cuando la obra de Sartre *La trascendencia del ego* fue traducida recientemente al finlandés, se utilizó un término (prestado del mundo de los negocios) que poco tenía que ver con su contexto filosófico original: la *externalización* del ego. De esta manera, tanto el *habitus* como el mundo distintivo en que vive el hombre contemporáneo parecen demostrar, o al menos sugerir, la popularidad de la trascendencia. Asimismo, la comunicación misma es principalmente virtual y trascendental; leemos sobre gente que vive realidades virtuales en Internet, e incluso preferimos comunicarnos con gente de esta comunidad virtual que con gente de carne y hueso. Internet representa esa naturalización de la trascendencia y, como optimistamente declaraba el año pasado Derick de Kerckhove (director del centro de la tecnología de McLuhan de Toronto), “contiene posibilidades ilimitadas”.

Para un filósofo hay algo familiar en todo esto. Si retornamos a Hegel y sustituimos la noción de trascendencia por un vocablo tan desfasado como el término alemán *Geist* (Espíritu), nos encontramos, *mirabile dictu*, con que su filosofía de la historia es una teoría totalmente consistente con el transcurso de nuestros días. Tras oír una conferencia sobre semiótica existencial, un erudito británico exclamó: “¡Odio la trascendencia!”, manifestando una actitud empiricista típicamente británica. De hecho, probablemente dicho estudioso no estaría muy contento con este retorno a Hegel, ya que el concepto de “espíritu” no es mucho mejor que el de “trascendencia”. Aún así, Hegel nos hablará del *Geist* en su *Philosophy of History*, obra que en su tiempo fue uno de sus trabajos más populares -por no ser demasiado difícil- y a la vez una de las partes más criticadas de sus doctrinas.

Desde el comienzo, Hegel se basa en el concepto de “espíritu”, pero no como algo abstracto, sino totalmente individual, activo, cuyo objeto es la *conciencia*, y para el cual las personas son meras herramientas. La *conciencia* es la existencia del espíritu, de su *Dasein*, el cual se ha convertido en un objeto (*Gegenstand*) para sí mismo. El espíritu forma

un concepto de sí mismo y produce, también para sí mismo, un contenido espiritual. La forma del espíritu es el saber, su contenido el espíritu mismo y su sustancia la libertad, oponiéndose a la materia (que está caracterizada por la pesantez de la sustancia). Por lo tanto, la característica propia y verdadera del espíritu es la libertad, su esfuerzo por liberarse, y su esencia no es otra que la actividad. La libertad no se basa en una existencia tranquila y reservada, sino en su negación continua, su función propia consiste en autoproducirse, en convertirse en un objeto para sí mismo. En consecuencia, nos encontramos ante una concepción pragmática del espíritu: no existe por sí mismo, sino que es, por decirlo de alguna manera, algo a realizar, que tiene que ser hecho, creado, que se tiene que conseguir, “el espíritu es únicamente el resultado final de esta acción” (*Der Geist ist nur also sein eigenes Resultat*, Hegel, 1917:35).

De aquí surge el razonamiento hegeliano: el hombre solamente consigue ser lo que tiene que ser a través de la educación (*Bildung*) y de la disciplina (*Zucht*). Lo que es como tal, en la inmediatez, no significa más que una potencialidad (*an-sich-sein*), como explico en mi ensayo “Power and Theory of Subject” (en *Synteesi* 3/2004b). A diferencia de los animales, tiene que transformarse en algo, tiene que ganárselo todo porque es espíritu, y tiene que subordinar a lo natural. Por lo tanto, el espíritu es el resultado del sujeto mismo, concepción que supone el punto de partida hegeliano para el trasfondo teórico de las teorías de Norbert Elias sobre el proceso de civilización del hombre, o de la adquisición de lo que él denomina con el término francés *civilité*. La mayor parte de la obra de Elias consiste en la yuxtaposición del concepto alemán *Kultur* y del inglés “civilisation” (Elias, 1978:33-38) y de hecho, tendrá mucho que decir sobre esta distinción tan clásica, que en su representación más sencilla se reduce formalmente de la siguiente manera: la cultura es el contenido (las ideas, el espíritu) mientras que la civilización consiste de todo aquello más o menos mecánico (los hábitos, las costumbres, etc.). Puesto de otra manera, la cultura es lo interno, lo profundo y conceptual -en esencia alemán- mientras que la civilización es sensual, momentánea, es la frivolidad -algo francés o italiano (Taruskin, 1997: 251). Ferdinand Braudel también ha investigado este aspecto y podría concluirse que se aprecia un sentimiento generalizado de que la civilización es una amenaza para la cultura.

GLOBALIZACIÓN - LA NUEVA CIVILIZACIÓN

Volviendo a Elias como crítico de la globalización, se podría decir que entiende la globalización como una nueva civilización que se expande por todo el mundo destruyendo la cultura. Sin embargo, lo esencial para Elias es el hecho de que en una sociedad civilizada ningún ser humano entra en el mundo como si ya estuviera (“pre-”) civilizado, nadie ha oído de antemano la Novena sinfonía de Beethoven (tal y como la presenta un músico), sino que tiene que pasar por un proceso de culturización individual que forma parte del proceso social de civilización (Elias, 1978). De nuevo, esto no va más allá de lo que Hegel expresaba con su idea de que el espíritu no es un producto ya preparado, sino que tiene que conseguirse mediante el trabajo y la acción.

Por otra parte, tenemos que recordar que la comparación de Elias entre el comportamiento de los niños de nuestra cultura (aún por civilizar) con los adultos “incivilizados” de sociedades arcaicas es engañosa (como ya demostró hace mucho tiempo Lévi-Strauss en su ensayo *Structures élémentaires de la parenté*, ver Elias, 1978:xiii). De todas maneras, si interpretáramos a Hegel en el contexto actual, asumiendo que la globalización ha adoptado el papel de “espíritu malo” en la historia del mundo, está claro que dicho papel sólo podría ser observado a través del proceso de la civilización al que hace referencia Elias. Por lo tanto, en todos los procesos de globalización se pone un énfasis especial en la reeducación de la gente, en su “re-civilización” dentro del nuevo sistema.

A modo de trasfondo ideológico para una subsiguiente reflexión teórica, voy a presentar abreviadamente una lista personal sobre las posibles alternativas, procesos y predicciones que estipulan, a modo de profecía, mi opinión sobre la condición humana (especialmente relacionada con el hombre en la era global):

1. **Destruyendo el futuro:** por medio de la creación de una atmósfera de incertidumbre y de una sucesión fragmentaria de la vida en la que nadie puede hacer planes a largo plazo; la vida está despejada solamente de un momento a otro y el hombre tiene que estar preparado para el cambio constante, ya que la globalización y la competición así lo exigen. Sin embargo, nunca se dice lo que verdaderamente implica esta idea de “cambio”.
2. **Destruyendo el pasado:** nadie puede recurrir a la historia puesto que la nueva civilización se ha divorciado del pasado (el cual tiene

que ser olvidado *activamente*) mediante una actitud de “nous avons changé tout cela”. Dicha actitud ahistórica fue retratada por el historiador cultural Jakob Burckhardt como un tipo de barbarismo, anticipando ya en el siglo XIX el triunfo del hombre “global” (Burckhardt, 1951: 13-14).

3. **Transición hacia el meta-nivel de las actividades**, según el cual en el trabajo lo más importante no es el contenido sino la administración, la organización, la gerencia, la *manera* de hacer las cosas. Todo esto viene acompañado por una problematización de todos los fenómenos de la vida diaria, en la que nada puede ocurrir por sí mismo, como un acto de confianza en la propia inteligencia humana y la *civilité* de Elias. Por el contrario, todo debe suceder en base a la “investigación” y a lo que está “controlado”, el control es la nueva obsesión de nuestros días, siempre ligado al principio de reducir al mínimo los riesgos y maximizar la eficacia: se cree que todo puede ser anticipado, computado y manipulado.
4. **Constante evaluación de la calidad** en todos los dominios, forzando al hombre a una continua autocrítica (al mismo tiempo que se olvida que cuanto más energía se dedica a esta evaluación, menor es la calidad que se obtiene), situación de la que emerge un sistema de control total y de autocensura.
5. **Tan sólo se permite un discurso dominante: el económico-tecnológico**, que toma los términos prestados del discurso militar, y en el que las cosas se discuten y se valoran solamente en la medida de su funcionalidad o no-funcionalidad (véase entre otros a Aki-Mauri Huhtinen).
6. **La clasificación y distinción de la gente en ganadores y perdedores**. Los perdedores no son dignos de financiación alguna, se les mantiene en silencio por medio de una continua pseudo-educación, de terapia y de entretenimientos. La distinción se basa, en última instancia, en los genes, entre los inteligentes y los no inteligentes (como si las personas fueran entidades predeterminadas biológicamente). Esto sucede sin que se aprecie que la distinción es básicamente tan irracional como fueran aquellos pensamientos raciales de los siglos diecinueve y veinte, de los cuales pensamos habernos librado sin darnos cuenta de que una doctrina esencialista de similares connotaciones se ha colado por la puerta de atrás.

7. **El principio de “poseer es maravilloso”**, como una forma de capitalismo sin escrúpulos: la riqueza es algo honesto y la pobreza deshonesto (e inducida por uno mismo). Paralelamente, esta distinción provoca un desarrollo extremo de las fuerzas policiales o de las “agencias de seguridad”.
8. **Los estados emocionales más básicos de la sociedad provienen del mundo de los negocios**, basándose en la *codicia* (asegurarse de los resultados y de los beneficios continuos) y en el *miedo* (o en la angustia continua de perder esos beneficios o puestos de poder). Además, estas modalidades se amplían y propagan por todas partes a través de los medios de comunicación.
9. **La latino-americanización de la realidad**, es decir, el aislamiento de los “ganadores” en zonas fuertemente protegidas, cuyas áreas exteriores están caracterizadas por el terrorismo y por la violencia continua.
10. **La violencia simbólica**, por la que la “cultura externa” se extiende por todas las esquinas asimilando y destruyendo las culturas “interiores” (esta es la tesis del semiótico venezolano José Enrique Finol). Esta violencia se manifiesta en la esfera de la comunicación a través de una supremacía del espectáculo y de lo visual, con una consecuente inserción de valores globales dentro de los microprocesos de la cultura (mediante la música, la alimentación, el cine, y otros sistemas sígnicos), con sus costumbres y estados emocionales asociados.
11. **En las ciencias tenemos un conductismo (*behaviorismo*) total**, según el cual todo puede ser explicado por los genes, la biología y la física; hay una reducción y descalificación de las humanidades en favor de las ciencias y de la tecnología (tan solo se mantiene la teología, con la intención de mantener a la gente disciplinada).
12. **La época de los estudios** se vuelve una etapa innecesaria y desagradable en la vida, que tiene que superarse lo más rápido posible y con el menor esfuerzo posible.
13. **La naturalización de la trascendencia** (recordemos lo comentado anteriormente).
14. **Las tesis de Huntington**: que hacen referencia a los conflictos desarrollados al nivel de las civilizaciones, y que proponen una transformación de la cultura anglosajona en favor de la cultura latina, la cual

saldrá reforzada (como podemos apreciar, parece la única tesis con algunas esperanzas).

Ahora bien, ¿queremos los intelectuales, letrados o artistas ser parte de ese mundo? Podríamos incluso preguntarnos si podemos, sin quererlo, existir en él. ¿O buscamos, por el contrario, preservar nuestros trabajos, nuestros contactos, nuestras identidades de grupo, etc.? Muchos semióticos ya han comenzado a hacerse tales preguntas, valgan de ejemplo Augusto Ponzio y Susan Petrilli (en su intento de crear una teoría de la “semioética”), el alemán Guido Ipsen (que investigó los problemas de la solidaridad en el mundo global) o el ya mencionado José Enrique Finol. En su conferencia de 2004 Finol afirma que ha surgido una nueva “cultura global” que no es solamente económica sino que además se inserta en los microprocesos de la vida diaria o, usando la terminología lotmaniana, la cultura “interna” se encuentra totalmente subordinada a la cultura “externa” (que es comparable históricamente a la expansión del imperio romano). En la cultura latino-americana esto se manifiesta particularmente a través de la supremacía de la cultura anglosajona, cuya hegemonía se manifiesta de una manera similar en el resto del mundo.

En esta *lucha de guerrillas semiológicas* (“*semiological guerrilla war*”, tal y como la denominó Umberto Eco), la cultura “interna” todavía puede oponer resistencia mediante el empleo de tácticas muy sutiles, basadas en la noción de *tensión semiótica*. Según el modelo de Finol, la *tensión semiótica* se crea cuando un cuerpo se encuentra bajo dos tipos de atracción, ante las cuales puede elegir entre resistirse o adaptarse, o incluso intentar buscar un equilibrio entre ambas estrategias. Si la incitación hacia la cultura A es más fuerte que la de la cultura B, tenemos una adaptación o asimilación, mientras que si se mantiene la cultura B, nos encontramos ante una forma de *resistencia*. Estas tensiones se convierten en algo “naturalizado” en la vida diaria, ya que los ataques de la “cultura global” surgen simultáneamente por todos los frentes, provocando una lucha y una tensión que emerge a diferentes microniveles. Finol cree que los elementos específicos, originados en la vida social-cotidiana de una cultura “interna” fundan la resistencia y la hacen más eficiente hacia la amenaza “exterior”.

En este sentido, tenemos el ensayo del semiótico búlgaro Kristian Bankov, titulado “Infinite Semiosis and Resistance” (Bankov, 2004: 175-181), en el que investiga el concepto de Resistencia haciendo referencia al modelo triangular de Peirce (según el cual la semiosis surge a

partir del llamado objeto *dinámico*, el cual se sitúa en “la realidad”, fuera del triángulo de los signos).

Bankov llama a estos dos tipos de resistencia *estática* -independiente de las intenciones individuales - o *dinámica* y explica que, consecuentemente, la naturaleza de la resistencia es diferente en las ciencias naturales y en las sociales. Este modelo interacciona a la perfección con el de Finol, ya que tanto en la filosofía como en el arte, la resistencia es proporcionada por la comunidad en que se forma. De igual manera, la idea de una semiosis infinita se adecua a la teoría de Finol en el sentido de que sin la resistencia de la “cultura interna”, la “cultura externa” se amplía y expande ilimitadamente, hasta que la cultura original se destruye bajo su influencia.

Como se puede ver, los semióticos han sometido a examen el problema de la *resistencia*, lo cual es crucial ya que las quejas o los meros comentarios han de ser eventualmente insuficientes para la semiótica de la resistencia; cualquier voluntad de resistencia tendrá que venir avalada necesariamente por una teoría de fondo que le permita trascender más allá de un simple sermón. Primeramente, el asunto en cuestión tiene que ser problematizado, como hemos comentado, para después conceptualizarlo y reflexionar sobre él a un nivel epistémico más profundo. Al final, uno tiene que estructurar una teoría tan sistemática como sea posible, la cuál además se ha de popularizar mediante principios de acción humana.

El primer paso en esta dirección es una declaración de intenciones tan típica y universalmente humana como la siguiente: la de que somos capaces de perseguir un ejercicio espiritual y pragmático que se podría llamar *negación*. La negación es una de las nociones cruciales de la semiótica existencial y es también relevante en la lógica hegeliana, ya que es la que pone al mundo en movimiento. En Hegel la negación es seguida de becoming. ¿Pero qué ocurriría si interviniéramos en esta fase y su lógica, presumiendo que la negación venga seguida de un retroceso? Si conceptos tales como el becoming, el desarrollo, el progreso, las anticipaciones, la direccionalidad, etc., se subordinan solamente al sistema global, a pesar de que nosotros deseemos rechazar este sistema en su totalidad, entonces tenemos que fijarnos -a contracorriente- en el del movimiento de los signos.

En mis teorías anteriores he acentuado la importancia del *flujo* de los fenómenos, su movimiento, la temporalidad, en contraste a una eva-

luación acrónico-espacial (que se aleja de su esencia de movimiento y de proceso dinámico). En este aspecto considerado el *flujo* como progresista, subrayando el hecho de que la semiótica ya no es un “post-fenómeno”, (posmodernista, post-estructuralista, etc.) sino un *neo-fenómeno*. Aún así, en este momento tenemos que considerar una tercera alternativa: la contracorriente *sígnica* (como referencia retroactiva), con sus conceptos relacionados: memoria, retroceso, olvido.

En nuestros días tenemos que preguntarnos: ¿qué es el “progreso” hoy por hoy? O repitiendo la pregunta de Tolstoi: ¿Qué tenemos que hacer? Si la realidad circundante es algo inaceptable, entonces el progreso no nos está empujando hacia adelante, sino que el aumento de la velocidad y de la eficacia es, de acuerdo a sus nuevos valores, una especie de efecto contrario, un retroceso o falta de progreso (la otra cara de la ideología y del orden establecido). No dudo que la semiótica, doctrina extremadamente variable, tenga la capacidad para efectuar un redireccionamiento, y de hecho, si Adorno escribió un libro acerca de *la dialéctica de la negación*, ¿por qué entonces no iba a ser posible escribir sobre la “semiótica de la negación”, o la “semiótica de la resistencia”?

FUERZAS DE LA RESISTENCIA I: EL SER

Las modalidades principales de Greimas son *el ser* y *el hacer* (Greimas, 1980), y para Hegel, el espíritu no era el mero *ser* sino el *hacer*, la acción. Si, por ejemplo, en un contexto ideológico el *ser* significara la aceptación del *status quo* dominante (y el hacer incluso su idea), deberíamos encontrar una tercera modalidad para describir este movimiento contrario (en inglés tenemos el verbo *undo*, de difícil traducción, que vendría a significar “cancelar”). Por otra parte, en la semiótica de la resistencia, lo que se estaría indicando no consiste en eliminar algo, sino también en crearlo y mostrar un nuevo contenido. ¿Cuál podría ser, por lo tanto, dicha actividad creativa en dirección contraria?

En su *Idea of Phenomenology* (más concretamente en su capítulo sobre la constitución de la conciencia temporal), Edmund Husserl habla acerca de dos actos: *protención* y *retención* (Husserl, 1995). En este contexto, el Ser significa para Husserl el “ahora” en estado puro, el cual, sin embargo, es sobrepasado no solamente en la *protención* (que apunta hacia el futuro), sino también en la *retención* (que preserva el pasado). La *retención* hace referencia a la llamada *memoria primaria*, en la cual po-

demos retener cierta experiencia en nuestra memoria durante el tiempo suficiente como para que nos permita percibirla en su totalidad (Husserl lo ilustra con un tono y, similarmente, Bergson y Peirce usaron melodías como ejemplos de este reconocimiento inmediato de la realidad).

Aún así, para un investigador que ha estudiado la vida de los signos como una producción pragmática de códigos en acción, la reflexión ontológica acerca de la idea del ser sirve, sin duda, como un tipo de “resistencia”. Tal es el caso de *Kant et l’ornithorynque*, en la que Eco (1997), como un semiótico realista, indica que el ser “es” antes de que hablemos de él. Por lo tanto, el ser precede a nuestro discurso, es algo a lo que comparamos nuestro discurso cuando deseamos aclarar si éste es verdad o no. La posición de Eco es, en principio, la misma que la de Peirce, es decir, detrás del objeto tenemos el llamado objeto dinámico, que “es” y que “empuja” a la semiosis a entrar en movimiento. La idea es paradójica de la misma manera que los *das Ding an sich* de Kant: por relación causal la cosa como tal produce en nosotros unas sensaciones que siempre se filtran a través de ciertas categorías, pero, dado que estamos encadenados a nuestras categorías sensoriales ¿cómo podemos saber si la cosa como tal “es” o si “hay” algo?

Para Eco, más allá de estas categorías y signos hay “algo” que exige ser escuchado: este objeto dinámico, por así decirlo, nos grita “¡Hable!” “¡Hable sobre mí!” “¡Tómeme en cuenta!” (Eco, 1997:20). Partiendo de aquí, Eco llega a la siguiente pregunta ontológica (ya formulada siglos atrás por Leibniz): ¿Por qué preferentemente “hay” algo, en vez de nada? (Eco, 1997:21). Haciendo referencia a Thomas Aquinas, Eco llega a la conclusión de que el ser es como un horizonte en el cual nuestros pensamientos moran naturalmente. Al mismo tiempo, se da cuenta de que la cuestión del ser no es igual al problema de la existencia de una realidad externa. Para Eco la *cuestión* del ser va antes que la del ser *empírico*, y no se la puede reducir a un problema lingüístico (transformándolo en la estructura típica de una lengua indoeuropea, en la que el sujeto está conectado al predicado, y en las frases como “Dios existe” o “el caballo galopa” se pueden transformar en formas *copulativas* como “Dios es existente” o “el caballo está galopando”).

Eco también empezará a prestar una atención positiva a Heidegger. Ya en su libro anterior, *Los límites de la interpretación* (1992:59-61) había condenado por considerar al autor una especie de místico hermético (ya que postulaba que detrás de cada ser y cada palabra había una especie de

ser verdadero, perceptible solamente para los elegidos). Para Heidegger, el “ser” siempre se transforma en una situación en la cual el ser verdadero (*Seiende*) aparece -en el *Dasein*- tan cercano como mi propio ser (por lo que no podemos hablar sobre el ser de otra manera que no sea hablando sobre nosotros mismos, momento en que la categoría del sujeto entra en escena). De acuerdo con Eco, Heidegger está totalmente influenciado y limitado por la lengua alemana: *Sein, seiende, Da-sein*, etc., son todos términos de su cultura -en los que la modalidad fundamental del ser está teñida por su presencia en el mundo, consecuencia de haber caído contra su voluntad en un algún lugar determinado (*Geworfenheit*)-. Si hubiera nacido en Oklahoma y tuviera a su disposición solamente una palabra que se refiriese a “ser”, ¿qué le habría ocurrido a su teoría?

FUERZAS DE LA RESISTENCIA II: LA MEMORIA

La memoria es una de las experiencias fundamentales de la humanidad, y una de sus temáticas históricas. A lo largo de la historia podemos seguir los rastros de la humanidad en la arquitectura, el arte, la narración o los mitos. Se piensa comúnmente que la cultura verdadera, en el sentido alemán de la palabra (i.e. como interioridad y profundidad), se basa en la memoria. De igual manera, la supuesta cultura “viva” de la música se basa en la música que se “recuerda”, la que permanece en la mente. Boris Asafiev se refirió a este hecho con su concepto de *memorándum*: cuando volvemos a casa de un concierto no recordamos toda la música que acabamos de oír sino solamente una parte, que mantenemos tarareando. Cuando escuchamos una música familiar, nuestras experiencias previas son evocadas por asociación y, de este modo, sentimos que escuchamos nuestra propia historia vital, nuestra propia historia, uniéndonos posteriormente al *Volksgeist* hegeliano de la nación (“...la concepción del espíritu que se dio cuenta de la historia. Lo que un espíritu sabe sobre sí mismo, eso constituye el sentido de la gente” Hegel, 1917:36). Por ejemplo, cuando un francés oye la *Marsellesa*, participa de la memoria colectiva de su gente y cuando un polaco oye el *revolucionario* de Chopin, sucede igual, así como con los italianos y Verdi.

La memoria es probablemente el gran tema de la literatura, valga de ejemplo el ciclo de novelas de Marcel Proust, que originó una memoria que Henri Bergson denominó *mémoire involontaire* (Bergson, 1892/1939). En Proust, mundos y destinos emergen al completo del in-

consciente, catalizados por un signo, un sabor, un olor, un perfume o un gesto. De un modo similar, el tópico del recuerdo, del regreso al pasado, es crucial en la literatura, como en *Brideshead Revisited*, de Evelyn Waugh. La memoria significa que algún lugar, momento o persona es “re-visitado” (en un sentido se hace presente estando ausente, se vuelve trascendental); la memoria es, en este sentido, un órgano apropiado para la trascendencia, pero es también una fuerza de la resistencia: mientras el hombre todavía recuerde cómo ocurrieron las cosas en su cultura y en su comunidad, estará salvado, gracias a su identidad.

Por lo tanto, no queda lugar a dudas sobre la fuerza de resistencia que posee la memoria, ¿pero en qué clase de mecanismo mental se basa? (No intervengo aquí en las teorías psicológicas de la memoria, sino en el contenido filosófico de la misma). En su estudio *Matière et mémoire*, Henri Bergson (1982:163) distingue dos fases o elementos de la memoria: 1) primero, se le presenta algo a la consciencia, 2) lo que se representa es, en consecuencia, conectado lógica o causalmente con lo que lo precedió o siguió. La realidad de cualquier objeto mental o estado psicológico se basa en el hecho doble de que nuestra consciencia lo observa, y de que pertenece a una serie, temporal o “geográfica”, en la cual cada elemento define a los demás (Para tal cadena Peirce habría utilizado el término de “semiosis ilimitada”).

Basándose en estas fundaciones epistémicas, Bergson distingue dos tipos de memoria: Primero, está la *memoria permanente* del organismo, que designa a todos aquellos mecanismos que pueden reaccionar a los diferentes desafíos de su ambiente (de hecho, este tipo de memoria es más un hábito que una memoria, ya que consiste en nuestras experiencias previas, pero sin formar imágenes). El segundo tipo es la *memoria verdadera*; que preserva y clasifica todas nuestras experiencias, poniéndolas en su lugar apropiado. Esta memoria tiene que funcionar todo el tiempo como una clase de almacén inmóvil, en despliegue constante (mientras el ápice de la memoria se mezcla con el presente, cambia y se mueve continuamente).

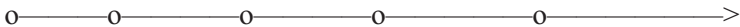
CONTRAFACTUALIDAD

Los modelos que hemos abordado hasta ahora se ocupan principalmente de la superficie de la realidad, de sus reminiscencias, del almacén de la memoria, del momento del ahora, de la causalidad. También encon-

tramos de fondo al sujeto, cuyo ser está implicado e influye como otro factor de este proceso. ¿Qué significa, entonces, el hecho de que su meta sea la “libertad”? Significa que el proceso no está determinado sino que una acción enérgica puede ocurrir en él (el *Selbsttätigkeit* de Hegel, por el que el sujeto moldea su realidad a través de sus actos).

¿Cómo se podría estudiar esto más analíticamente, de modo que no solamente nos refiramos a lo que algo “ha sido” por su registro en la memoria (en forma de textos históricos o artísticos, por ejemplo), sino también de aquello que *podría haber sido posible* si hubiéramos escogido de otra manera? En realidad, estoy haciendo referencia a lo que la filosofía anglo-analítica denomina como la supuesta manifestación “contra-factual”. Georg Henrik V. Wright ha examinado algunas de estas manifestaciones, y a continuación me ocupo de presentar algunas ideas de sus conferencias, extraídas de mis notas sobre las mismas.

La declaración contrafactual es la siguiente: “si *p* ha sido posible, entonces *q* habría sido posible también”. Tal declaración es posible si *-p* prevalece y consecuentemente, la expresión “si...entonces” significa lo mismo que “causalidad”. En otras palabras, tratamos de escudriñar los casos que *podrían* haber ocurrido bajo ciertas condiciones. Si pensamos en la libertad de nuestro sujeto, y en la del espíritu hegeliano (que se encuentra en el proceso de llegar a ser libre) vemos que se encuentra estrictamente ligado a lo que *pudo haber sido posible*. Consiguientemente, los conceptos modales penetran necesariamente en la explicación causal, a pesar de que la actitud positivista en la filosofía sea muy escéptica acerca de dichos conceptos modales. Si imaginamos la superficie de la realidad (la serie de momentos-actuales bergsonianos), podríamos describirla como una línea:



A continuación, podemos preguntarnos aquello que sabemos acerca de las condiciones dadas bajo la superficie de la realidad. En este caso, el reconocimiento contrafactual es una justificación de lo que es, más que de lo que *pudiera haber sido*. La representación gráfica de la declaración contrafactual sería, por lo tanto, la siguiente:

Mundo del pasado mundo actual

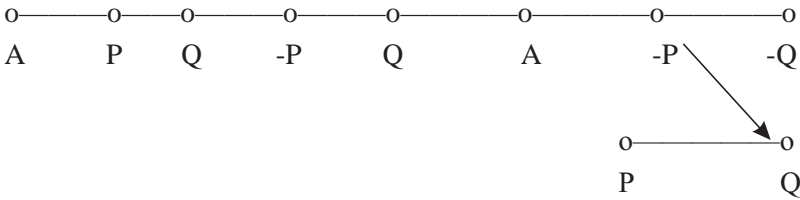


o P & Q o alternativa, lo “irreal”.

Dicho modelo retrata *alternatividad*: del mundo del pasado sólo la alternativa *-p* fue realizada, pero también las alternativas *p* & *q* habrían sido posibles. El discurso sobre las posibilidades solamente llega a ser significativo a través de lo alternativo, permitiéndonos hablar sobre la libertad de un agente actor. Sin embargo, ¿podríamos a partir de aquí deducir que cuanto más amplia sea la red de alternativas, más libertad tiene nuestro sujeto? De ser así, se confirmaría que cuanto más progresa la historia del mundo en el sentido hegeliano, más libre se vuelve el “espíritu” (puesto que también tendría más alternativas almacenadas en su paradigma de la memoria). En este caso, el grado de libertad está esencialmente limitado por la memoria, por el hecho de que el sujeto recuerde o no acontecimientos anteriores (y sea consciente de los mismos). Estas conclusiones servirían para ilustrar la siguiente afirmación hegeliana (a propósito de la historia del mundo):

“la historia del mundo se presenta como fue determinada anteriormente, a través del desarrollo de la conciencia del espíritu, la cual comienza con su libertad y con la realización de tal conciencia. El desarrollo implica un proceso gradual, una serie de determinaciones de la libertad, las cuáles anticipan conceptualmente los hechos. Así, la naturaleza de la libertad del espíritu se vuelve consciente de sí misma. La naturaleza lógica y dialéctica del concepto se fundamenta en su propia autodeterminación, en el hecho que lleva las definiciones dentro de sí mismo, y las rechaza. En este rechazo o negación logra su determinación más concreta, más positiva y más rica. Esta necesidad y contingencia de definiciones puramente abstractas del concepto se estudia en la lógica” (Hegel, 1917: 148).

En esta cita Hegel se refiere al mismo proceso al que anteriormente se refería V. Wright. Aun así, V. Wright pregunta, ¿cuál es esa realidad del pasado que unifica las alternativas mencionadas? (el *Begriffsbestimmungen* de Hegel). ¿Dónde está el punto que sirve como punto de partida para esas alternativas? ¿Qué momento actual “S” nos abre este punto de vista en el modelo de Bergson? Ciertamente, nos encontramos ante una sustitución de la temporalidad por un análisis contrafactual. Supongamos que tenemos una serie de situaciones consecutivas:



Si la conexión entre A y su consecuencia causal (si p entonces q o $p \longrightarrow q$)

no es visible o perceptible ¿Qué justifica el trazar la línea de la superficie de la realidad con la de su posibilidad o alternativa? V. Wright da como respuesta la idea de que por lo menos una vez en el pasado debe haber la ocurrencia $A \longrightarrow P \longrightarrow Q$, ya que la experiencia muestra que después de A, P es posible (percepción que es condición necesaria para dibujar dicha figura). ¿Pero es suficiente? De un modo similar, el mundo de A precede a veces p , a veces $-p$.

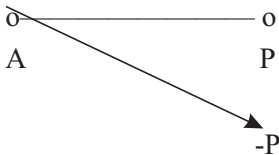
Es importante resaltar que si aceptamos este razonamiento, *nunca* sucedería en la realidad *ninguna* cosa que no hubiera sucedido ya alguna vez. En otras palabras, las posibilidades del “espíritu” de la historia en cuanto a la actividad creativa estarían verdaderamente restringidas. No obstante, de una manera intuitiva, debe haber actos y consecuencias que son únicos y nuevos, imprevisibles. Según V. Wright, lo que se piensa sobre la profundidad de las posibilidades es en gran medida la única consecuencia de lo que se observa en la superficie de una realidad concreta. Nuestro concepto de las potencialidades y de la reconstrucción de las posibilidades se basa sobre lo que conocemos acerca de la superficie de la realidad. En el contexto de las teorías de la memoria, se fundamenta en el concepto de la *retención*: lo que hemos podido almacenar en nuestro paradigma de la memoria determina nuestra opinión sobre lo que pudo haber sucedido. Aplicado históricamente (a un nivel individual o colectivo), esto significaría que un individuo sería más libre cuantas más alternativas conozca (ya sea en base a su propia experiencia o a las descripciones históricas). Hasta aquí, los conceptos de Heidegger de *Dasein* y de *Da-sein* sirven para distinguir entre la realidad completa (con sus posibilidades y alternativas, el *Dasein*) y la mera superficie de la realidad (o el puro estar-ahí, el *Da-sein*).

Para la semiótica de la resistencia esto es algo básico: si la superficie de la realidad está ocupada por cierta ideología o hegemonía (y a la

vez subordinada a ella), entonces es esencial que se reconozcan sus alternativas, ya que tanto el número de alternativas como el llegar a ser consciente de ellas aumenta la resistencia. Sin embargo, en algunos casos de esta manera también se elude la acción: cuanto más crítico se convierte uno, más difícil es elegir la alternativa correcta y comenzar a defenderla con total *pasión* (*Leidenschaft*), fuerza que Hegel consideraba imprescindible en la historia.

Por otra parte, debemos ser conscientes de que no todas las observaciones acerca de la superficie de la realidad pueden o consiguen alcanzar sus potenciales. Lógicamente, dado que seleccionamos ciertas observaciones de acuerdo a las imágenes que tenemos, (incluso anteriormente a la percepción de los potenciales), sería un gran error no distinguir y sopesar las diferentes posibilidades como más débiles o más fuertes (en este sentido, se puede considerar la superficie de la realidad como una alternativa particularmente “fuerte”). Si esto fuese aplicado al modelo causa-efecto, P perdería su fuerza como causa (su papel de causa con respecto a Q), siempre que no pudiéramos demostrar que hay una alternativa válida para P. Por supuesto, también se puede decir que, si deseamos convencernos de la validez de una cierta declaración contrafactual, entonces necesitamos hacer algo: producir la situación necesaria al respecto. Naturalmente, si lo que está involucrado es un acontecimiento colectivo a gran escala, no podemos crearlo artificialmente, sino que por el contrario recurriremos a nuestra memoria histórica (escudriñando si anteriormente *podiera* haber sucedido algo similar).

En cualquier caso, el signo de un acto genuino es también una alternativa genuina; lo que nos da total certeza sobre el valor de las alternativas es que nos dan la oportunidad de intervenir en el curso de la realidad, así como el hecho de que nos permiten elegir. Por ejemplo, sabemos lo siguiente:



Podemos decir que A es la razón (o la causa) de P solamente en la situación A en la cual P y -P son posibles. Si somos pasivos el mundo cambia hacia -P, si intervenimos, P es el resultado. ¿Cómo habría sido el mundo si no hubiéramos permitido su cambio hacia -P? Esta pregunta se

justifica en el momento en que la situación está bajo nuestro control, desembocando en una cadena interconectada de conceptos que se interconectan: la causalidad se basa en la contrafactualidad y ésta a su vez en el concepto de acto.

Para nuestra teoría semiótica de la resistencia, la conclusión más esencial es que el problema de la memoria nos trae a la situación de referirnos al pasado, a la contracorriente sígnica, o a reflexionar sobre lo que pudo haber sido posible (la contrafactualidad). Hasta el momento, lo hemos analizado de acuerdo a las teorías de la memoria de Husserl, Bergson y Carnap, basadas en la retención del sujeto, la comparación del momento actual con el momento S (y sus alternativas AB) y, en última instancia, en la comparación del momento S con el reconocimiento de los valores paradigmáticos o del almacén de valores (la “enciclopedia”, usando el termino de Eco).

Al mismo tiempo, hemos argumentado que esta vuelta atrás era una operación mental lógica, que solo es posible si se concibe como acto de un sujeto, el cual puede realmente llevar a cabo una de muchas alternativas posibles, siempre que esa conexión entre P y Q esté previamente satisfecha (incluso a través las innovaciones imaginarias que nuestro sujeto deduce que pudieran ser posibles en dicha situación). En conjunto, todo esto demuestra que, dependiendo de la capacidad de la consciencia y del paradigma de la memoria de nuestro sujeto, hay alternativas incluso en las realidades en las cuales todo parece estar delimitado solamente por un esquema predeterminado de acontecimientos.

CAUSALIDAD

La causalidad es una categoría filosófica básica y, por otra parte, se encuentra asombrosamente cercana a la idea de comunicación. Nos adentramos ya en los fundamentos de la semiótica: ¿Se puede pensar en la comunicación como una actividad causal? ¿Qué significaría entonces contrafactualidad en la comunicación? En las teorías del acto del habla de Searle y Austin, se enfocaba el acto del habla como un acto de comunicación o de intención, pero ¿*por qué* deseamos comunicarnos? Como se planteó Jaspers, ¿no sería mejor *no* comunicarse, es decir, estar solo? (Jaspers, 1948: 338). Antes del acto de comunicación, el agente puede elegir entre comunicarse o no; sin embargo, cuando ya se ha emitido un signo, éste no se puede cancelar (por supuesto, los ordenadores tienen el

botón de “deshacer”, que se puede usar para “retraerse” de una acción, pero si uno se arrepiente después de ese punto, el mensaje se convierte en algo *irremediable*).

Cuando el Sr. A envía una señal al Sr. B en el famoso diagrama de Saussure, ¿está representando una influencia causal? Ciertamente, la respuesta es sí; siempre que se piense que el efecto o la consecuencia es un efecto-significante que emerge en la mente del receptor, el Sr. B (es decir, si el comportamiento del Sr. B cambia después del mensaje, entonces tiene sin duda alguna un efecto causal). En su teoría semiótica de la educación, el finlandés Esa Piikkarainen dice al respecto:

“El efecto causal es por lo tanto un cambio en alguna entidad, el cual sucede porque se ha llegado a una cierta relación con otra u otras entidades... Los socios de la relación causal son seres y no acontecimientos....Para tener una relación causal, por lo menos uno de los socios debe tener “poder causal” para hacer al otro socio cambiar de alguna manera” (Piikkarainen, 2004:69).

Sin embargo, en la comunicación no siempre nos imaginamos que nuestro objetivo sea el de realizar cambios (a pesar de que Jakobson reserve para estos casos un término propio: la función *conativa*). Por el contrario, en el caso de la auto-comunicación, el emisor y el receptor son uno, y es difícil apreciar tal efecto, i.e., cómo ha cambiado el mundo después de dicha comunicación.

Algunos filósofos radicales del *avant-garde* piensan que la raíz del mal está justamente en la comunicación: toda comunicación significa una relación de dominación, la voluntad de subordinar y poseer. Como dijo John Cage: “There is poetry as soon as we realize we do not possess anything” (Hay poesía tan pronto como nos demos cuenta de que no poseemos nada).

Por lo tanto, ¿podríamos pensar también en una contracorriente signica de la comunicación? ¿Podríamos dar la vuelta a la dirección de la comunicación y hacerla fluir en sentido inverso? Paul Ricoeur, en su tratado increíblemente docto *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Ricoeur, 1967), cierra sus reflexiones con el capítulo *Le pardon difficile*, en el que se ocupa de los temas de la culpabilidad, del prodigar y del perdón, de la memoria feliz y la historia infeliz y, finalmente, del olvido. Si nos arrepentimos de enviar un mensaje, y deseamos cancelarlo – lo cual sería de por sí imposible si ya

ha acaecido-, todavía queda la alternativa de lamentarse, olvidarse y perdonar. Es la única manera de ir a contra-corriente en la comunicación y así cancelar lo sucedido (lo cual es cierto a pesar de lo que podemos leer en *Los hermanos Karamazov*, de Dostoievsky, cuando el más viejo del monasterio dice que los actos del hombre se van acumulando, hasta que el tiempo se acaba y ya no se puede hacer nada más).

FUERZAS DE LA RESISTENCIA III: LA HISTORIA

Hasta ahora hemos revisado inadvertidamente los problemas de la historia desde el punto de vista de la filosofía, pasando por la fenomenología y por la lógica anglo-analítica. En medio de la sincronidad temporal de la realidad global, el sentido de la historia supone un aspecto esencial para la resistencia. También nos previene de salvajes experimentos y teorías, tanto en las ciencias como a un nivel de práctica vital o de procesos sociales.

Como indica Raymond Aron en su *Introduction to the Philosophy of History* (Aron, 1948/1961), la relación causal es una de las más importantes de la investigación histórica. Aron articula dicho concepto a través de la cuestión de la responsabilidad, exponiendo que la responsabilidad, tanto moral, como legal o histórica, se basa en el mismo esquema lógico: la búsqueda de razones. No obstante, la diferencia básica entre ellas concierne al *orden* de dichas razones: un moralista estudia intenciones, los historiadores, actos, y los abogados comparan actos e intenciones con conceptos judiciales. Una persona históricamente responsable es aquella que con sus actos cataliza un acontecimiento cuyo origen se busca intencionadamente. En opinión de Aron, cualquier investigación histórica es, por definición, retrospectiva. Argumenta que toda investigación causal mira hacia atrás, de manera que un historiador comienza con los efectos y retrocede hasta los antecedentes. Sin embargo, se plantea la duda de que si los hechos siempre tienen varios antecedentes. ¿Cómo podemos determinar la causa verdadera del mismo?

A todo lo expuesto podríamos agregar que el trabajo de un historiador es siempre abductivo, conjeturando *la* causa, aunque, como Aron afirma, nunca se puede estar seguro de haber encontrado “matemáticamente” la razón verdadera. Incluso si Napoleón es la causa de la derrota de Waterloo, nunca se podrá probar, dado que esta secuencia, única en el tiempo y peculiar en su calidad, no volverá a repetirse. No obstante, cada

historiador debe preguntarse lo que *podría* haber sucedido para explicar lo que sucedió. Por ejemplo, en su obra *Style and Music*, Leonard B. Meyer (1989) considera esto un factor central ya que es en contraposición a esta red de posibilidades (lo que un compositor de la época de Mozart *hubiera* podido componer) donde aparece el genio del individuo. Para la investigación, Aron recomienda la siguiente estrategia:

1) análisis del fenómeno-efecto, 2) discriminación de los antecedentes y aislamiento de un antecedente (aquél cuya eficacia se desea medir); 3) construcción de desarrollos irreales (incluyendo las alternativas o “contrafactualidades”), 4) comparación de imágenes mentales y de los acontecimientos reales (Aron, 1948: 161).

Sin embargo, en la práctica, a menudo es imposible aislar una causa inmediata, puesto que dichas causas pueden ser de naturaleza mucho más general (adentrándonos en el campo de las teorías sociológicas). Entonces, hay que pensar que las causas de un acontecimiento en concreto subyacen en complicados procesos sociales y estadísticos. Como ejemplos de tal estudio histórico (como un vasto proceso) cabe mencionar *Capitalism and Material Life*, de Fernand Braudel (1967/1973) o *Studien über die Deutschen, Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, de Norbert Elias (1989/1997). En el primero la teoría de fondo es la visión de la vida material humana (caracterizada por la rutina), en la cual los cambios ocurren muy lentamente. Braudel se atreve a utilizar el término “progreso”, pero especifica que el crecimiento es muy lento, aunque no totalmente estático. Su objetivo es examinar el período entre los siglos XV y XIX. Por el contrario, Elias se enfoca en períodos de tiempo más cortos (más concretamente, el desarrollo del *habitus* nacional alemán, de su carácter nacional) basándose ya sea en una dialéctica entre fuerzas internas y externas (cf. mi propia teoría con los principios de *Moi* y de *Soi* en Tarasti, 2004b), ya sea en el proceso de civilización (cuya naturaleza y fracaso en Alemania son el centro de atención de Elias). Como podemos apreciar, los acontecimientos se involucran en una escala temporal más amplia, en la cual un acto individual permanece como telón de fondo (y cuya explicación subyace en el proceso social general). El ejemplo de Elias mencionado anteriormente demuestra que todavía hoy en día se escriben historias nacionales, pero ¿podemos escribir “historias del mundo” o historias “cosmopolitas”, como nos pide Paul Ricoeur? (1967: 396). Las historias específicas constituyen una resistencia a las historias globalizadoras en las cuales se

da una fuerte prioridad al tiempo presente (de manera que el pasado deja de apreciarse). Indudablemente, esto nos acerca a las teorías sobre la aceleración del “tempo” de la historia, o incluso del final de la historia (debido a la cantidad y rapidez con la que los cambios se suceden).

Sin embargo, los analistas franceses ya distinguieron diversos niveles en la historia, con estructuras a corto, medio y largo plazo (idea que A.J. Greimas trasladó a su *Sémantique structurale*, 1966/1980: 172). Una historia estructural significa que alguna entidad institucional o mental es tomada como una entidad invariable, con un *esquema* en el que se insertan los cambios históricos y los detalles. Tal razonamiento no está lejos de las ideas que regulan la historia, según Kant, o la acción del “espíritu”, de Hegel, en la historia del mundo (el resultado es una historia similar a lo que encontramos en *Leading Ideas of Mankind's History*, del finlandés Yrjö-Sakari Yrjö-Koskinen. El concepto de “idea” o principio motor ha sido substituido por el de estructura, como ocurre en la escuela de Lotman, en que se supone que la estructura de un “texto” es una formación universal poli-seccional, conformada por fonética, métrica, sintaxis, semántica y símbolos. Gracias a esta estructura constante, se han podido reconstruir los antiguos textos eslavos que estaban perdidos, postulando, en el lugar de las unidades ausentes, los elementos que *deberían* estar allí para que la estructura fuese completa. En principio, este razonamiento no está lejos de la astronomía del Renacimiento, que suponía que cierto cuerpo divino tuvo que existir para que la escala matemática y musical de ocho tonos estuviera satisfecha (cf. Eco, 1986:32).

De esta manera, la narratividad puede servir como tal estructura ya que la investigación histórica es naturalmente narrativa. Todo lo que sea discurso obedece también a las leyes de la narración, ya que los historiadores continuamente se encuentran con narrativas (es decir, historias de los acontecimientos, de los cuales crean su propia narrativa). Ricoeur escudriña la historia como si fuese narrativa, pero advierte que no puede funcionar como un criterio explicativo o de comprensión. En su opinión, una teoría de la narrativa forjada a partir de leyendas, folklore y mitos es demasiado primitiva como para servir de modelo a la escritura moderna de la historia. La narración conduce fácilmente a uno a estudiar la historia como “casos individuales” contra los cuales Braudel introdujo los *cambios a largo plazo*.

Naturalmente, una de las tentaciones más grandes del modelo narrativo es el concepto de “argumento”, que nos sirve para organizar los acontecimientos.

tecimientos temporales en un orden dado: algo se transforma en otra cosa (condición mínima para cualquier narrativa). Además, el *plot* (argumento) tiene un impacto sobre el comportamiento del hombre, como demuestra Lotman en su ensayo sobre la teatralidad, donde nos proporciona diversos ejemplos. Los héroes de la revolución francesa citaron como sus últimas palabras discursos de la mitología antigua: Louis II, por ejemplo, sintió que se había comportado como el protagonista de una ópera de Wagner (de manera que los argumentos se pueden transferir de un ámbito de la vida a otro distinto). En cuanto a la escritura de la historia, vemos que utiliza la misma estructura narrativa que una historia de ficción, en la que el texto se convierte en su propia realidad y la conexión con el mundo verdadero se pierde. La referencia de los textos históricos al “*Wie es eigentlich gewesen ist*” puede que al final desemboque en unas pequeñas pistas, como propone Carlo Ginzburg (1996), quedando para el historiador el trabajo de penetrar en los detalles y de vincular los fragmentos.

Por el contrario, Ricoeur habla acerca de la escala de las duraciones (tomando prestado el término de la cartografía), aclarando que lo esencial cuando miramos un mapa es la escala a la que ha sido dibujado. De una manera semejante, en la investigación histórica debemos reflexionar sobre si nos estamos refiriendo a micro o macro historia. El objeto del estudio micro histórico puede ser algún individuo (cuya vida se escudriña en todos sus detalles), aunque al mismo tiempo se vea como una representación de algo más general. La micro historia que emerge de esta manera puede estar peligrosamente cerca de la historia anecdótica, o de la historia local en su extremo, razón por la que Braudel la rechazó, tachándola de “historia de acontecimientos” (ya que uno no puede saberlo todo sobre un acontecimiento concreto). Paradójicamente, un acontecimiento individual solamente sería significativo si se repitiera (Ginzburg, 1996: 171). En semiótica, un razonamiento equivalente es la teoría de Eco en la que argumenta que la semiótica no puede decir lo que una obra o texto era (o lo que significaba para alguien), sino que ha de estudiar las estructuras que permitieron tal experiencia (tesis que es negada por la semiótica existencial, como ya hemos comentado).

Ginzburg toma la obra de Tolstoy *Guerra y paz* como un ejemplo de micro historia, en la que lo individual (la paz) y lo público (la guerra) interaccionan entre sí. La microhistoria es una especie de antinarración cuando se la compara a las teorías de los grandes hombres, en las cuales se atrae la atención del público por medio de personalidades excepciona-

les (según el modelo de Hegel). En su el capítulo titulado “The destiny of an individual”, Hegel expone lo siguiente: “echemos un vistazo a los individuos históricos del mundo y a sus destinos, aquellos que han tenido la alegría de funcionar como líderes, en la consecución de un propósito que forma -solamente- una fase en el curso general del desarrollo” (Hegel, 1917: 78).

Ahora bien, de una manera general, y en el contexto de la exploración histórica ¿podría pensarse en cualquier anti-narratividad en otro sentido que *no* sea refiriéndose a los textos como una afirmación del final o desaparición de la historia por la sincronización del mundo? La realidad es que toda la historia, entendida como una actividad de vuelta atrás, ya sea parte de la memoria individual o colectiva, es también una narración de la resistencia, puesto que en dicha actividad siempre se trasciende sobre la superficie de la realidad. Al respecto, sólo queda defender que la existencia de la historia es en sí misma resistencia - y progreso.

CONCLUSIONES

Para finalizar, es apropiado lanzar una mirada autocrítica (e histórica) a lo que hemos dicho. A saber, si todas las teorías son solamente racionalizaciones de ciertas experiencias vitales, o la simple perspectiva de un erudito, entonces debemos aplicarlo también a este ensayo sobre la semiótica de la resistencia. Formulando la pregunta de una manera más precisa: ¿después de todo lo expuesto, a qué es a lo que se resiste en *este ensayo*?

A estas alturas, cabe preguntarse si no habré caído en la trampa de la que nos advierte Ricoeur, esa idea de que el momento actual es, de alguna manera, cualitativamente diferente al de épocas anteriores. La modernidad, “nuestra” época, es especialmente privilegiada cuando uno desea intervenir en la actividad tan clásica de escribir la historia basándose en el tópico del declive de la época moderna (y de los síntomas de su destrucción apocalíptica), comparada siempre a una “época de oro” (pasada y perdida) en la que todo era mejor. Si ya muchos han tomado la “época actual” como algo decadente (y esto ha sucedido desde el siglo XVII), está claro que el declive no puede ser fruto de una mera cronología, sino de otro paradigma o contexto, en el cual intentamos insertar nuestro propio tiempo.

Principalmente, hoy en día nos vemos involucrados, según la tesis de Charles Taylor, en la desaparición de la dimensión moral en una especie de pérdida del sentido y del significado, acompañado a su vez de una re-in-

vestigación del mismo. Otros temas de radiante actualidad son el desarrollo de la tecnología (que amenaza nuestra libertad) y la supremacía del Estado. En opinión de Taylor, el primero de estos problemas (la desaparición de la dimensión moral) conduce hacia una ética de la autorrealización del ego, de defensa de la autenticidad, cuyos principios se rigen por el valor de *Moi* (el peor fallo de Hegel fue su énfasis excesivo en el Estado o historia mundial, en el *Soi*). Aun así, tal argumentación significa la relativización del fenómeno, un historicismo similar al que se adopta desde un punto de vista antropológico. En todas estas relativizaciones reducimos el fenómeno algo más: “no es nada más que esto o aquello”. La globalización y sus valores, cuyos principios fueron reasumidos en mi lista inicial de 14 puntos, pueden integrarse únicamente en este tipo de literatura de la resistencia, la cual ha estado presente desde la antigüedad.

Sin embargo, nuestro punto de partida ha sido ese principio fenomenológico que expone que cada cosa tiene que ser examinada *como tal*. Esto requiere que nos afiliemos a la situación existencial del hombre de nuestro tiempo, tal y como se presenta... el ser es precisamente nuestro ser aquí y ahora. Toda preocupación de Heidegger acerca del mundo circundante y de la atmósfera en la que vivimos, es el único punto de apoyo creíble para una reflexión teórica. Sin embargo, y paralelamente, para hablar sobre nuestra propia situación tenemos que distanciarnos del discurso coloquial y crear un metalenguaje especial, un discurso y unos conceptos con los cuales nuestro ser pueda ser analizado. Partiendo de esta base, he tratado de analizar tres categorías importantes - el ser, la memoria y la historia-, cuya fisonomía puede iluminar y participar de la situación de nuestro tiempo. Conjuntamente, he intentado en todo momento no perder el contacto con la realidad de dicha situación, sin olvidar que podemos escribir ciencia sobre la realidad al mismo tiempo que participamos de ella.

Bibliografía

- ARON, R. 1948. **Introduction à la philosophie de l'histoire**. Gallimard, París.
- BANKOV, K. 2004. Infinite Semiosis and Resistance. En **From Nature to Psyche. Proceedings from the ISI Summer Congresses at Imatra in 2001-2002**. Eero Tarasti Edit. Acta Semiotica Fennica XX. Internacional Semiotic Institute, Imatra (Finlandia).
- BERGSON, H. 1982 [1939]. **Matière et mémoire**. Quadrige/Presses Universitaires de France, París.

- BRAUDEL, F. 1973. **Capitalism and Material Life 1400-1800**. Cox & Wyman, Londres.
- BURCKHARDT, J. 1951. **Maailmanhistorian näköaloja**. Suom. Eino E. Suolahti. Otava, Helsinki (Finlandia).
- ECO, U. 1997. **Kant et l'ornithorynque**. Editorial Bernard Grasset, Paris.
- ECO, U. 1992. **Les limites de l'interpretation**. Editorial Bernard Grasset, Paris.
- ECO, U. 1986. **Art and Beauty in the Middle Ages**. Yale University Press, New Haven y Londres.
- ELIAS, N. 1978. **The history of Manners. The Civilizing Process**. Vol. I. Pantheon Books, Nueva York.
- GINZBURG, C. 1996. **Johtolankoja: kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista**. Edit. Gaudeamus, Helsinki (Finlandia).
- GREIMAS, A.J. 1980 [1966]. **Strukturaalista semántica**. Edit. Gaudeamus, Tampere (Finlandia).
- HEGEL, G.W.F. 1838. **Vorlesungen ubre die Philosophie der Geschichte**. Hersgg. V. Eduard Gans. Verlag von Duncker und Humboldt. Berlín.
- HEGEL, G.W.F. 1917. **Vorlesungen ubre die Philosophie der Weltgeschichte. I. Band: Einleitung**. Verlag von Felix Meiner. Leipzig.
- HUSSERL, E. 1995. Fenomenologian idea. Viisi luintoa. Edit. Loki-Kirjat, Helsinki (Finlandia).
- JASPERS, K. 1948. **Philosophie**. Edit. Springer-Verlag, Berlín, Göttingen, Heidelberg.
- PIHLSTRÖM, S. 2003. **Naturalizing the trascendental: A pragmatic view**. Humanity Books, Amherst, New York.
- PIKKARAINEN, E. 2004. **Merkityksen ongelma kasvatustieteessä. Läh-
tökohtia pedagogisen toiminnan perusrakenteen semioottiseen
analyysiin**. Acta Universitatis Ouluensis E 69. Oulun Yliopisto, Oulu (Finlandia).
- RICOEUR, P. 1967. **La mémoire, l'histoire, l'oubli**. Éditions du Seuil, Paris.
- TARASTI, E. 2004b. Valta ja subjektin teoria. **Synteesi** 4/2004: 84-102.
- TARASTI, E. 2.000. **Existential Semiotics**. Indiana University Press, Bloomington – Indianápolis.