



CONTRAPUNTOS Y ENTRELINEAS
SOBRE CULTURA, COMUNICACIÓN Y DISCURSO

Carlos del Valle Rojas
Rodrigo Browne Sartori
Luis Nitrihual Valdebenito
Javier Mayorga Rojel
Víctor Silva Echeto

Editores

Ediciones Universidad de La Frontera



Universidad Austral de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades

CAPÍTULO 8

DIALÉCTICA DE LA EXOMEMORIA.

Antonio García Gutiérrez

I. Memorias dialógicas: alternativas al universalismo

Nuestro mundo fija uno de los pilares de su identidad en el recuerdo. Pero los recuerdos no existen *per se* sino que son generados y resemantizados constantemente por el poder dominante en el ámbito histórico-espacial al que correspondan. Entre las nuevas estrategias hegemónicas operativas en la red digital, de las cuales lugar e *historización* resultan irreversiblemente trastornados, es posible elaborar contra-estrategias de participación "en red" para subvertir "la red" jerarquista mediante autonarraciones e internarraciones del pasado ampliamente compartidas desde bases ciudadano-populares. Y hacerlo con las mismas tecno-herramientas creadas por las elites del poder para perpetuarse.

Los modelos derivados del paradigma funcional-tecnicista vigente no sirven más que para satisfacer una versión del mundo. Y son estos los habituales en el "hemisferio epistemológico", es decir, en el de la razón instrumental moderna que alcanza su mayor régimen de revoluciones y exportaciones con el motor digital de Occidente y a finales del siglo XX. Pero, precisamente, de revoluciones debemos hablar como única vía de rehabilitar y restituir la memoria a sus legítimos productores y depositarios. Revolución de las memorias para dignificar el pasado de quienes ya no están o de los que aún no están. De estos últimos, justamente, no para hipotecar -como se ha hecho hasta nuestra generación- su derecho inalienable a contar la historia sino, muy por el contrario, para garantizar que puedan hacerlo en un marco de libertades previamente establecido.

Puesto que la epistemología ya no es útil para ese empeño, habremos de elaborar provocaciones -con la mejor intención sloterdijkiana- para transgredirla. Con Muniz Sodré (2002), entenderemos, entonces, por pos-epistemológico, el universo nuevo que se abre al pensamiento, a los modos de conocimiento sin negar -diría Morin- la pasta común de la que procedemos ni la certeza de una historia narrativamente poco justa con la especie humana. Lo pos-epistemológico consiste, para comenzar, en dejar de otorgar carta de naturaleza a los profundos errores, sesgos e injusticias derivados de la teoría convencional del conocimiento científico.

La igualdad de oportunidades de los discursos sería una de las palabras clave para comprender de qué tipo de subversión para el pensamiento estamos hablando. Pero entiéndase bien que igualdad no es antónimo de diferencia o diversidad, como propone algún ciego igualitarismo, sino estrictamente de desigualdad. Y en esa acepción, el pensamiento pos-epistemológico no aceptará modo alguno de elitismo discursivo. Toda experiencia, incluso la más iletrada, debe ser proclamada como estrategia plausible de generar conocimiento, incluso conocimiento científico. La teoría/práctica del conocimiento científico que proponemos, la epistemografía interactiva (García Gutiérrez, 2002, 2006) como corporización o inscripción de un conocimiento y de una memoria reales, dolorosos, recupera entonces, en el paso pos-epistemológico, técnicas de cognición

pre-epistemológicas y valora por igual las posibilidades de las diversas fuentes y discursos para propiciar, ya nunca más la verdad, sino variados regímenes de certidumbre, desde la *frasa* o la fisionómica al sentido común etnometodológico o a las probabilidades de la datación mediante carbono 14, por ejemplo. Se cuestiona, entonces, la verdad acabada y libre de paradojas y se remueven las zapatas de los dogmatismos.

Con esta afirmación no se pretende mostrar un cierto carácter relativista de lo pos-epistemológico en el nivel de arrogancia con el que la epistemología suele pregonar su universalidad. Más bien se trata de corregir un viejo complejo de superioridad y de autoevidencia que procede del cartesianismo y propiciar la emergencia y explicitación de las diversas y plurales formas posibles de narrar el pasado o de elaborar el olvido de que pueden disponer modestos individuos, pequeños grupos, comunidades o sociedades -pero cuya suma se acerca a los dos tercios de la población mundial-, especialmente en estos tiempos de las ricas tecnologías de lo transglobal.

Pero la innovación provee de razones acomodaticias a quién no quiere pensar en el derecho del otro a narrarse y extiende trampas en forma de ilusorios espejismos de libertad. La modernización, que generan las redes digitales y los dispositivos de la memoria subrogada, como afirma García Canclini, "fue configurando un tejido social envolvente que subordina las fuerzas renovadoras y experimentales de la producción simbólica" (García Canclini, 1990: 32). Esto es, el propio proyecto de la modernidad, previendo una cláusula de caducidad, se blindó para el futuro envolviéndonos en una red con la apariencia de apertura y a la altura de los tiempos.

Disponiendo de una plataforma que unifica los formatos, todas las evidencias apuntan a que el proyecto moderno "inacabado" se prepara para un definitivo asalto a la domesticación y unificación del pasado y del pensamiento presente como manera de garantizarse el futuro pero, como suele ocurrir, el gigantismo no cuenta con la microinsurgencia consustancial a su naturaleza misma. La popularización de la red, lejos de acabar con lo popular, propicia la subversión de los principales objetivos del proyecto moderno mutando la alienación suprema en una suprema posibilidad de emancipación sin precedentes en la historia de la dominación. Pero, a resultas de la interacción, lo popular ya nunca más será lo mismo.

La epistemología no puede ser abandonada completamente por toda una generación instruida en su matriz cognitiva. El propio Marx, a pesar de su genio creador, no pudo dejar de rendir tributo al positivismo y de emplear su macrolenguaje epistemológico. Aun así, la reflexividad nos permite realizar algunas deserciones, para comenzar respecto al aparato conceptual-terminológico de base que trae de la mano polijerarquías inmutables del saber. Así, en el área de la memoria, la museografía, la archivística, la documentación o la bibliotecología, por citar algunas disciplinas positivistas que se ocupan de las inscripciones humanas, ni siquiera en sus acoplamientos estructurales -parafraseando a Maturana- a lo digital, solventan los nuevos problemas y desafíos de una red que permite narrar el pasado de otro modo. Ante la imposibilidad de articular un pensamiento holístico, democrático y anti-imperial sobre la memoria registrada bajo categorías estancas monolíticas, e incluso históricamente enfrentadas, surgen los "Estudios de exomemoria". Tales estudios, si atendiéramos a la célebre clasificación de Habermas, se identificarían con el conjunto de las "ciencias emancipatorias". Pero la perspectiva simultáneamente global y local, integral y

parcial que invocan nuestros estudios, precisa, no obstante, de otra deserción más: el abandono radical de la teleología positivista.

Hemos de volver la mirada a lo antrópico y a lo social, a la fisicidad y a la estesia, a la ética y a la política como rectoras de la producción de conocimiento en el área. De este modo, los Estudios de exomemoria se constituyen en lo que Boaventura Santos denomina configuración transdisciplinar, ciencia posmoderna o "aplicación edificante", un conjunto de saberes heterogéneos articulados para solucionar problemas relacionados con la organización de la memoria digital y estudiar sus imbricaciones permanentes -no existe tal objeto desvinculado o independiente- con lo antrópico-social.

Y una última huida, habida cuenta de la existencia de frentes culturales diversos que ya no luchan desde o en periferia alguna, a pesar de que sean considerados subalternos -según la expresión de Spivak-, pues lo digital les permite autoubicarse como centros efímeros, pero centros al cabo: la escapada a la tentación universalista y a la concepción kantiana del mundo.

En esta modernidad, en efecto, no clausurada más que en la mentalidad posmoderna, no habría ya lugar, entonces, para la creencia en o el deseo del consenso total. Pero partiendo, a mi vez, de una posición anti-relativista, afirmaré la posibilidad de "grados de acuerdo" que vinculen a las comunidades en discrepancia, por tanto, mi relativismo respecto a la inconmensurabilidad total e incluso mi defensa de la aparente y "molesta" contradicción lógica. No obstante, resulta que no todos los asuntos susceptibles de discrepancia -incluso extremas- entre culturas necesitan del consenso, o tan siquiera del diálogo. De hecho, *el quid del dilema no residiría sólo en cómo obtener acuerdos sino qué asuntos los merecen*. Es más, a la vez que clamaremos por el consenso en determinados temas, proclamaremos los peligros de universalizar todos los aspectos de la vida y de las relaciones interculturales. Tal objetivo parece camuflarse al servicio del pensamiento único. De esta reflexión extraeré dos principios complejos:

- 1) Si la inconmensurabilidad entre culturas existiera -y tal vez fuera posible su existencia asistemática al nivel de matriz cognitiva- no sería incompatible con la adopción de acuerdos en los niveles de inmanencia y posiciones concretas.
- 2) La posibilidad de adoptar acuerdos interculturales no implica, sin embargo y necesariamente, su adopción.

El acuerdo es necesario y posible en los asuntos en los que las posiciones débiles o marginales sucumben ante la propaganda hegemónica global o local, por ejemplo, o en cuestiones centrales o tangenciales al ámbito de los derechos humanos, por cierto un acuerdo necesitado de actualización sobre su corazón transcultural. Pero el universalismo a ultranza supondría llevar, a múltiples autonarraciones y sensibilidades sobre el pasado, al borde de la extinción. Ante tal autovigilancia deben urdirse las complejas estrategias de la construcción del pasado por una teoría dialéctica de la exomemoria. Si el acuerdo es necesario sólo en ciertos casos, falla el universalismo como paradigma general y habremos de acudir a otras matrices heurísticas. En ese aspecto, es mejor llegar a un "universalismo parcial" que respete los derechos, esto es consensuar un asunto dentro de la universalidad interior propia de toda cultura, antes que forzar universalismos generales que normalmente se someten al ideal regulativo de la cultura más dominante. Este principio se corresponde, en parte, con lo que León Olivé ha denominado constructivismo pluralista (Olivé: 1990).

Una vía, habitualmente marginada por la epistemología general y por las disciplinas positivistas al servicio exclusivo de la tecnificación de registros e inscripciones, antes aludidas, es la dialéctica. La dialéctica, sin embargo, es un inmenso cajón en la que penetran desde la ortodoxia al sofismo. De ahí que dediquemos el epígrafe siguiente a discernir qué tipo de dialéctica nos sería útil para elaborar, sobre su vértice, una teoría de la exomemoria. Y, como veremos, no le quedará otra salida a nuestras pretensiones que reconocer a la dialéctica de peor reputación: la erística. Solamente si logramos desentrañar y delatar el comportamiento erístico en todo falso diálogo de consenso las fuerzas de la solidaridad –un proyecto moderno que hay que reactivar– lograrán avanzar algo.

Antes de abordar esa cuestión, terminemos de apuntalar algunas características del marco más amplio desde el que se realizarán las observaciones sobre la construcción de la memoria, el pos-epistemológico, que entraña algunos síntomas del obligado relevo:

- Se prioriza la relación de hibridación sujeto-objeto –como cosujetos– por encima de la dicotomía dominante sujeto/objeto desprovista de las subjetividades.
- Se privilegian los modos relacionales comunitarios coetáneos como fuentes de ordenación posible de la relaciones entre objetos.
- Se protegen los modos de relación diacrónica entre sujetos (cómo se ven y juzgan generacionalmente) y sujetos-objetos (qué percepción histórica tiene un mismo sujeto respecto a la evolución de un registro y qué percepción tienen distintos sujetos históricos respecto a un mismo objeto) como lógica de ordenación posible extrapolable a los sistemas relacionales de objetos tanto sincrónica (articulación lógico-semántica entre objetos calibrados desde un mismo código societario o comunitario) como históricamente (articulación lógico-semántica, por ejemplo, de objetos medievales con otros de funciones similares en el Neolítico).
- Se potencia un modo de organización basado en un indicialismo trabado en la lógica de la inmanencia y de las redes vivas (en el sentido de reales, aunque sus protagonistas hayan muerto hace mil años) por encima de la superestructura de categorías y trascendencia producidas por una mente tan irreal como autocomplaciente.
- Se protegen todas las traducciones posibles (entre sujetos, entre comunidades, entre temporalidades, entre textualidades y discursos) respecto a los objetos de la memoria, con el mismo nivel de privilegio.
- Se elimina toda concepción paternalista respecto a las llamadas memorias subalternas en relación a las memorias elitistas. A partir de una concepción mestiza constituyente de todo proceso de rememoración, la digitalización promoverá cruces e influencias entre estratos y grupos sin precedentes verticalizando exponencialmente la tendencia de la mezcla hacia el infinito.
- Se superan las dicotomías estructuralistas y posestructuralistas mediante una mirada compleja, retórica, polisémica y paraconsistente, esto es, que acepte la contradicción o la antonimia, el pluralismo múltiple, como elementos complementarios constituyentes de la percepción y de la acción.

2. Dialéctica transcultural

En un trabajo anterior (García Gutiérrez, 2004) he establecido los fundamentos éticos de la memoria digital con referencia concreta a las actuaciones e instrumentos desarrollados para la elaboración de índices y metadatos, esto es, de esas estructuras intermedias que garantizan, a la vez que desprotegen, la recuperación y participación de los ciudadanos en la exomemoria. Los dos principios más sobresalientes que deben preceder a toda actuación serían, por tanto y en ese orden, dignidad y democracia. Sin embargo, ambas aspiraciones son indisociables a la vez que simultáneamente alcanzables. Entendemos por democracia de la memoria la presencia participativa *de facto* de todas las posiciones y mundos posibles en relación a un asunto. Este principio vendría a ser instrumentado por lo que hemos denominado operador complejo A. La libertad de opinión en la memoria es incuestionable. Toda posición, hasta la "menos aceptable" y la más execrable, tiene un derecho natural a formar parte de los recuerdos electrónicos. Oponerse a este principio inviolable constituiría un colaboracionismo con la censura y el neototalitarismo digital. Entonces, las preguntas son: ¿deben circular con impunidad tales registros? y ¿deben los mediadores de la memoria ejercer algún tipo de intervención –sin censura- o practicar el relativismo? Adelantemos que la propuesta que desarrollaremos en este trabajo va en la dirección de una vigilancia social militante compatible con la libertad de circulación de registros en la red.

Consideramos, por otra parte, la dignidad –en la perspectiva kantiana– como la irreductible autonomía de la persona no sometible a cambio o precio. En los casos en los que la dignidad individual o colectiva esté sujeta a riesgos y agresiones, de procedencia extra o intracultural, se hace necesario arbitrar un intervencionismo metaconceptual en las redes de memoria representado por un operador transcultural, cuyos fundamentos han sido esbozados con anterioridad sobre el que señalaré, a falta del encuadre más específico que abordará este trabajo, que habrá de potenciar las opiniones enmudecidas, fusionar las posiciones discrepantes mediante consenso, criticar la violación de los derechos humanos y otras normas básicas (medioambientales o atentatorias contra la mujer o la infancia, por ejemplo) e, incluso, sancionar la opresión o el incumplimiento de los acuerdos transculturales previamente establecidos. Las preguntas obligadas, ahora, y que no podremos resolver plenamente en este texto serían: ¿quién puede erigirse como autoridad legítima para arbitrar tal intervencionismo? y ¿cómo operacionalizar internacionalmente la intervención?

A estas cuestiones complejas intentará dar respuesta la argumentación que sigue con la intención básica de abrir un debate amplio sobre la necesidad de establecer una ética transcultural –y no universal– de la memoria digital más que instaurar patrones de comportamiento que, en caso de encontrarse entre los ejemplos y posiciones empleados, sólo lo serían a título provocativo e indicativo.

Procede ahora, por lo tanto, la profundización teórica orientada a la consecución de tales operadores transculturales. En ese proceso identificamos varios polos que deben ser explorados al detalle e interrelacionadamente en una teoría dialéctica de la exomemoria que en el presente trabajo abordaremos parcialmente. En primer lugar, las formas, alcance, traductibilidad y porosidad de las categorías en juego. En segundo, las características, representatividad y legitimidad de los representantes en el diálogo. En tercero, las propiedades y condiciones del diálogo mismo y, por último, los asuntos en relación a sus anclajes espacio-temporales y contextuales dominantes y las repercusiones sobre

comunidades y sensibilidades inevitablemente ausentes en todo proceso representativo. Pues la memoria visibilizada corresponde a la del más fuerte y es más eficaz pero enormemente inferior a las memorias silenciadas o desapercibidas.

Estos elementos básicos de un diálogo entre las culturas e ideologías para el consenso en materia de cuestiones polémicas y espinosas de rechazable e inviable solución uni o bilateral, sólo pueden ser contemplados en el marco de garantías que precisa el conocimiento y el pensamiento futuros de la humanidad, ámbitos estratégicos que necesariamente han de ser observados desde tres perspectivas asociables: 1) económico-política, 2) etnográfica y 3) tecno-lógico-lingüística. Por ello, los mecanismos para el consenso expuestos en este trabajo surgen como antídotos de la homogeneización y de la unificación de pautas, no sólo en relación a la agendización temática sino también a los modos de categorizar y clasificar los temas y sus perspectivas, obligadamente plurales e híbridos.

Por ello, considero que las herramientas político-semánticas propugnadas no niegan la globalización como tal, en el ámbito que nos concierne en este trabajo necesitamos lo digital-global como horizonte de referencia, sino más bien los intentos de monopolización o neocolonización de los recuerdos sociales a través de una memoria electrónica mercantilizada o subyugada por el poder opresor con independencia de su *locus* (estatal, regional, municipal, familiar...), en definitiva, por cualquier poder.

Incluso en el caso de culturas o creencias impuestas, superpuestas, por la dominación comercial, religiosa o meramente militar, el mestizaje se abre sus propias sendas más allá de la planificación colonial e invasora. Se podría hablar de un cierto "instinto irracional" colectivo de las culturas como mecanismo de supervivencia de esta especie noológica. Por tanto, más allá del éxito o fracaso de los planes que la historia de la dominación siempre traza para imponer su presencia sobre culturas y pueblos subyugados surgen nuevos espacios, en partes indiferentes o ambigüamente corrosivos, hacia aquellos proyectos. Pues ni la materialización transcultural es resultado directo de la aplicación de una fuerza ni responde a las supervivencias y restos intactos que de un naufragio o una invasión puedan rescatarse. La transcultura es una hierba que, como decía Shakespeare, crece esencialmente de noche pero, también, burlescamente ante la mirada siempre-inquieta de todo poder.

Ahora bien, y ése es el territorio sobre el que deseo operar aquí, la transcultura puede proceder de moldes racionales cuando deliberadamente se busca el consenso entre visiones antagónicas. Se trataría de abordar una versión racional y de laboratorio para unas prácticas que debemos reconocer como indomables. No mueren, al ser acorraladas, como la libertad; simplemente se desvanecen, interrumpen, fragmentan, escurren y rizomáticamente reaparecen.

Negamos o no necesitamos, pues, la concepción universal de la verdad o de la razón y, por tanto, marginamos toda metodología orientada bajo el principio de una lógica dogmática o jerárquica. Si sólo hubiera una lógica (y si la hubiera sería poco útil) no existiría la dialéctica, tal como la aplicaremos aquí a partir de Schopenhauer, pues una razón universal haría prácticamente innecesario el debate y la propia argumentación. La propia historia de la ciencia demuestra cada día como se revocan teorías irrevocables (aunque, al fin y al cabo, consoladoras, útiles e incluso suficiente en un contexto dado).

Existe la divergencia porque una visión del mundo siempre se sustenta sobre una lógica oponible. Y negar la divergencia o desacreditarla sabemos que termina por incrementarla en beneficio, por ejemplo, de una contundente política neoliberal. Pero no se trata de consensuar proposiciones lógicas a toda costa para demostrar, en el fondo, que la universalidad como ontología pura existe sino, más bien, construir dialógicamente proposiciones complejas que acojan todos los intereses, contradicciones y oposiciones entre las lógicas en litigio a partir de concesiones y cambios por parte de las posiciones.

Adoptaremos lo transcultural como *motto* del diálogo ético y tecnopolítico propuesto, cuyo control es utópico e innecesario pues en realidad ya nos rinde servicio como mero principio ético dialógico. Sería, la transcultura, como esa "buena voluntad" kantiana que es lo único necesariamente bueno en sí mismo. Sin embargo, los objetivos que establecemos para el diálogo transcultural persiguen unos resultados que nunca aceptaría el filósofo prusiano y ciertamente si los promotores del utilitarismo, como Bentham o John Stuart Mill, de los que, simplemente, habría que aislar sus pronunciamientos individualistas para considerar el elevado grado de humanidad de su filosofía. Pues en la exomemoria, la democracia, la libertad, la diversidad y la dignidad de los registros y la participación directa y satisfactoria de los ciudadanos justifican los medios dialógicos para obtenerlas.

Y en ese sentido acudiremos a la dialéctica. La dialéctica transcultural sería una herramienta de la interacción racional en procura de un acuerdo satisfactorio para todas las partes concernidas en un asunto, bien para homogeneizar una cuestión éticamente homogeneizable, bien para introducir mayor presencia colectiva en la red mediante "acuerdos de coalición". En puridad se trataría de usar el control del diálogo entre culturas o ideologías -para generalizar ambos conceptos emplearé el archisemema "posición" - que por motivos elementales debe ocurrir mediante mecanismos y en foros en los que los interlocutores "se suman" a una discusión sobre un asunto. Lo que haya de salir de esa discusión podría ser una categoría consensuada, llamaremos a esto categoría transcultural, que definitivamente no está urdida en la transcultura misma sino a partir de las interacciones racionales interculturales. He ahí cómo de la multiculturalidad decente (la *de facto* y no la normativa) o conjunto de culturas ilusoriamente definidas y, especialmente, abiertas al cambio, puede nacer un sentido de lo mestizo no considerado como necesariamente hostil contra sus progenitores sino, por el contrario, una resistencia racional de la mentalidad democrática activa contra los procesos de homogeneización o de sustitución que sobre las memorias sociales digitalizadas pretenden imponer el autoritarismo y el neoliberalismo bajo su estética amable y sus tierras prometidas.

Los autonarradores de la exomemoria y sus tutores, los epistemógrafos, políticamente comprometidos mediante un código ético transcultural obtendrían recursos legitimados por la ciudadanía para proceder a una vigilancia que garantizase la presencia digital, no solamente de cualquier opinión digna o democrática, sino incluso de aquellos registros de contenido vejatorio o liberticida que pretenderían hacer daños irreparables a la propia "democracia mnemográfica", a nuestra libertad de retrospección. Tal es el caso de las políticas de la memoria de las dictaduras oficiales, de las asociaciones antidemocráticas, del neocapitalismo o de aquellos sutiles y diplomáticos modos de enmudecer o eliminar, mediante mil estratagemas impunes, las mayoritarias posiciones fragmentadas en minorías o simplemente, la diversidad o el derecho a discrepar.

La plataforma sobre la que se desarrolla una metodología dirigida a la construcción de acuerdos parciales y abiertos, en todo caso, a la revisión en foros de mayor participación y a la implacable acción resemantizadora de los tiempos, es el diálogo planificado técnicamente. Por ello, no podemos soslayar una incursión obligatoria en los fundamentos históricos y científicos del diálogo, esto es, en la dialéctica y las disciplinas con las que ha venido manteniendo un forcejeo ontológico desde la Antigüedad: la lógica, la retórica, la erística o la sofística. Hagamos una breve revisión cuyo objetivo es clarificar los sentidos que utilizaremos en este trabajo.

2.1 Itinerarios dialécticos

En la magistral obra *De nuptiis Mercurii i Philologiae*, del filósofo bajomedieval Marco Capella, se realiza una presentación de las siete damas de honor que acompañan a la novia en sus bodas con Mercurio ante la presencia de Júpiter y otras divinidades. Cada una de las damas representa a una de las artes liberales organizadas en el *trivium* (relativas a lo discursivo) y el *quadrivium* (vinculadas a lo numérico). Cada una de ellas debe exponer, ante la celestial corte, sus saberes. La segunda de ellas se llama, precisamente, Dialéctica.

Franco Volpi recoge el fragmento del libro IV en el que Capella describe al inquietante personaje: "su tez es pálida, su mirada huidiza y penetrante; su cabello, espeso pero bien trenzado, adorna por completo y esmeradamente su cabeza; lleva las vestiduras y el palio de Atenea y, en la mano, porta los símbolos de su poder: en la izquierda, una serpiente enroscada en enormes espirales; en la derecha, unas tablillas con representaciones espléndidas y variopintas, unidas por un gancho oculto, y mientras que la mano izquierda esconde bajo el palio sus insidias viperinas, la derecha, por el contrario, se muestra a todos" (Volpi, 2002: 81). No cabe duda sobre el carácter peyorativo de la representación de la dialéctica para Capella a quien se le atribuye nada menos que el papel de correa de transmisión entre la filosofía romana y "pagana" y la hegemonía cristianizante de mediados del primer milenio.

Inmediatamente, debemos comparar esta concepción negativa de la dialéctica con otras posiciones que precedieron a la de Capella en el tiempo para darnos cuenta de la polémica e, incluso, del régimen de contradicciones por el que ha fluctuado el concepto. Para ello, me basaré en algunos hitos recogidos en el sinóptico y clarificador texto de Volpi. En ocasiones se ha identificado la dialéctica con la lógica, o ciencia de los modos del razonamiento, llegando a constituirse como la propia fuente del saber. Concretamente, Sócrates la configura al servicio de la ciencia aunque en un sentido abierto y crítico pues el procedimiento debe intentar refutar todas las posiciones que intentan monopolizar la posesión de la verdad. Sin embargo, en la perspectiva más dogmática, Platón se desprende de todos los artilugios que contaminen al método dialéctico en su itinerario hacia la forma verdadera, hacia la verdad única. Por ello, la dialéctica platónica ya aparece liberada de retórica, cuyo objetivo es la persuasión del otro independientemente de la obtención de la verdad; de la psicagogía, que comparte finalidad con la retórica aunque utilizando recursos emotivos y poco racionales que persuadan apelando a la emotividad y al corazón y, desde luego, de la erística, cuyo desvergonzado objetivo es triunfar en el diálogo mediante argucias de la interlocución que no muestran escrúpulos con la mentira y la perversidad con las que se deleita, ya en el extremo, la sofística. Esto no impide que el método platónico de refutación de hipótesis se asemeje al procedimiento de Zenón, si bien

la diferencia estriba en la búsqueda de la verdad universal platónica frente a los devaneos y burlas del brillante sofista de Elea.

Ahora bien, un elemento fundamental para nuestros intereses argumentales, que puedo anticipar ya, y señala Volpi respecto a la dialéctica socrática, es que para el maestro de la anámnisis "aunque el método dialéctico se ejerza ciertamente con miras a la verdad, a la definición del universal, lo determinante es lograr un acuerdo con el interlocutor (Volpi, 2002: 90). Si en nuestra propuesta naturalmente no podremos rechazar la obtención de esa ilusoria y universal verdad, instancia en construcción, reconstrucción y deconstrucción incesantes, de ningún modo haremos rehén de la verdad al principal objetivo del diálogo, esto es, la obtención del acuerdo. Liberamos el diálogo del yugo de la verdad, de una tan precaria como peligrosa concepción de la verdad única, inmutable y eterna que jamás estaría al alcance de una humanidad embarrada y en cuyo nombre se han cometido las mayores atrocidades contra ella misma.

La filosofía aristotélica representa una vía intermedia entre la posición de los sofistas, como el maestro de la contradicción -Zenón- y el fundador del relativismo -Protágoras, y el dogmatismo parmenídeo, platónico y neoplatónico y ya hasta el universalismo de ese sistemático escultor del desapasionamiento que fuera Kant. Aunque Aristóteles no excluye la opinión como formante de la construcción de la ciencia, la considera un procedimiento no científico del que, sin embargo, se pueden obtener importantes frutos para el conocimiento si es debidamente canalizada y filtrada. En tanto que para Platón la dialéctica constituye el eje del discurso epistemológico para su discípulo, Aristóteles, forma parte del discurso doxológico o de la mera opinión.

No obstante, sería necesario distinguir entre las opiniones meramente arbitrarias y protagónicas y las procedentes de una experiencia y de una inteligencia heurística y azarosa que pueden incorporar perspectivas esenciales en la construcción del saber. Respecto a la opinión explicitada en el diálogo, Aristóteles, como otros muchos filósofos, reconoce la capacidad humana para ejercitar la dialéctica incluso sin haber recibido instrucción por lo que debe diferenciarse esta dialéctica, teóricamente innata y consustancial al lenguaje, de aquella otra considerada como técnica discursiva.

Contamos hasta ahora, por tanto, con un abanico de posiciones dialógicas:

- 1) la de aquéllos que creen en la verdad única y sólo se afanan en su obtención;
- 2) la de los que sólo quieren asegurar que los modos y la pureza del raciocinio sean correctos, "verdaderos", independientemente de las realidades físicas o noológicas;
- 3) la de esos otros cuyo fin es convencer o persuadir utilizando recursos retóricos y psicagógicos para conseguir sus fines y, por último,
- 4) la de esos otros cuyo objetivo es, simplemente, salir victoriosos del debate para lo que practican todo tipo de artimañas mediante el engaño deliberado.

Dejaríamos fuera, de esta apresurada clasificación de partida, los paralogismos que proceden del error y, en consecuencia, de un planteamiento equivocado y no consciente de los cimientos sustentantes de toda argumentación.

Kant rechaza radicalmente la dialéctica como procedimiento para obtener conocimiento científico y la atribuye a la acción de sofistas y charlatanes argumentando que, puesto que es una lógica que se mezcla con los contenidos y la auténtica lógica sólo puede ocuparse de los modos de razonar con

independencia de los objetos del mundo, la dialéctica se convierte en una lógica de la apariencia, destituyendo, de este modo, la concepción aristotélica e influyendo netamente en las filosofías divergentes que tanto Hegel como Schopenhauer mantenían sobre el procedimiento. Sin embargo, como dice Volpi (2002: 112), mientras Hegel hace de la dialéctica una lógica de la contradicción y el alma de su filosofía, Schopenhauer aporta una dialéctica modesta, a nivel humano y vinculada a la facultad del lenguaje. Es esta concepción, rabiosamente sensible con las astucias cotidianas e inmediatas, la que más nos interesa descifrar respecto al diálogo transcultural, al ras humano y de la inmanencia, objetivo con vistas al establecimiento de una memoria digital digna y democrática cuyas bases pretendemos perfilar.

Para Schopenhauer, la dialéctica no tiene por qué entrar en la verdad de los asuntos sino atender a los deseos de un ser humano que sólo se mueve por intereses egoístas e inconfesables, por la mala fe, y para conseguir sus fines utiliza todas las estratagemas a su alcance. En el terreno del debate, cada interlocutor no lucharía por el esclarecimiento de esos asuntos y la obtención de la verdad sino por derrotar a su oponente. Con ello, este irónico pesimista declara que la dialéctica es la técnica que utilizamos para llevarnos, al precio que sea, la razón y por tanto, toda dialéctica es erística. De hecho, y para evitar confusiones, utiliza el sintagma dialéctica erística al referirse a las técnicas dialécticas (Schopenhauer, 2002: 73).

El método dialógico decurrente de la erística, en consonancia con nuestros fines, sería precisamente el que persigue el efecto contrario: una normativa negativa, un conjunto de dispositivos de alerta que denuncien el comportamiento erístico ajeno o propio, un "generador de confianza" que propicie y garantice la "buena fe" en el debate intercultural.

3. La verdad como acuerdo

Sobre el concepto de verdad se ha vertido ya demasiada tinta como para aceptar una única opinión convincente que no parta del relativismo moderado. Nos conformaremos con utilizar una perspectiva práctica, y probablemente chocante, perezosa pero tan parcial como útil, de lo verdadero. Para la exomemoria plural y global, propugnamos una concepción de verdad equivalente al acuerdo. Esta condición parece merecer una buena explicación.

San Agustín ya utilizó una demoledora lógica para definir la verdad en un pasaje sin desperdicio que reproduzco por su malabarismo excepcional: "pues si me engaño, existo, ya que, quien no existe, no puede engañarse; y si me engaño, por ello mismo existo. Y puesto que existo si me engaño, ¿cómo puedo engañarme al creer que existo?, ya que es algo totalmente cierto que existo si me engaño. Por lo tanto, puesto que yo, la persona que se engaña, habría forzosamente de existir incluso si me engañara, en verdad no me engaño en el conocimiento de que existo. Y, por consiguiente, tampoco me engaño en que sé que lo sé, pues, del mismo modo en que sé que existo, sé también esto otro: que lo sé".

La vida de Descartes, por su parte, transcurrió entre huidas -velados auto-exilios- y buscadas soledades para conseguir el clima reflexivo en el cual poder erradicar la duda y el engaño. Su duda metódica emerge como el bastión del pensamiento moderno empeñado en una verdad única desprendida de cualquier error o falsedad. Toda la tradición científica y tecnológica occidental queda sometida al rigor de los principios cartesianos pero también igualmente sometidos, al ser relegados y negados por esos mismos principios, el pensamiento

filosófico, el sentido común o el arte. Descartes, en su ingenioso universo de fantasías, contrario a toda realidad plural, llega a inventar –a fingir, dice– un “ser burlón y perverso” que en todo momento procura engañarle. Y afirma agustinianamente: “un genio maligno podría engañarme sobre lo que me parece evidente, por tanto, siempre sería válida, al menos, la evidencia del *cogito* porque “si me engañan, soy”. Y prosigue el sabio francés: “sólo Dios puede garantizar que mis evidencias no se vean engañadas”. Con tal finalidad, Descartes configura un método que tiene por objeto no aceptar nada que sea dudoso o probable, ir a los principios sustentantes para partir de una posición pura e iniciar el proceso de la verdad: “No será necesario que demuestre que todas mis opiniones son falsas (...). Bastará que rechace aquéllas en las que encuentre razones para ponerlas en duda (...). Puesto que la ruina de los cimientos arrastrará necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre los que descansaban todas mis opiniones antiguas” (Descartes: *Meditaciones metafísicas*, 2002: 148).

Pocos filósofos han desarrollado de una manera tan influyente –salvo Aristóteles “según” la Escolástica, a la vez que entrañablemente ingenua, una concepción de la verdad como Descartes. Pues su purificación ontológica no lograba librarse del principal sesgo, o en términos más prácticos, no pudo zafarse del terror a una Inquisición ya cebada con Bruno y Galileo, hechos conocidos por Descartes, para expresarse libremente. De hecho, para demoler todas sus opiniones, Descartes argumenta que ha de mantener necesariamente una “moral provisional” a partir de la cual sea posible olvidar los prejuicios y construir una mente renovada. Tal moral iría presidida por una máxima: “seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando la religión (católica) en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño” (Descartes: *Discurso del método*, 2002: 86). Descartes procede a argumentar esta y otras máximas, más laicas y sensatas para la búsqueda de la objetividad, con una serie de silogismos que dudo que convencieran mucho a su propia inteligencia aunque lograron no enemistarle con el amenazador Tribunal. No obstante, él mismo pidió a sus allegados la publicación póstuma de algunas de sus obras, por ejemplo “El mundo” y, como sabemos, a su muerte la Inquisición se aplicó en la persecución del pensamiento cartesiano y de los cartesianistas, considerados filo-ateos o herejes. ¿No deberíamos dudar, por tanto, sobre la sinceridad de su pensamiento, un pensamiento auto-reprimido y sumiso respecto al *statu quo*? Necesariamente el miedo también determina el nivel de reflexividad y autofranqueza.

Si traigo a colación nuevamente a Descartes, es porque no solamente se inaugura con él toda una lógica de la verdad y, por tanto, del conocimiento científico cierto, sino especialmente porque parece que estamos viviendo un auténtico neocartesianismo en lo que se refiere a la construcción de una mecánica y una metafísica de la memoria social. Y probablemente, entonces, desmontando los principios cartesianos, dualistas, universalistas, logremos abordar los problemas de la exomemoria de un modo más nítidamente democrático, plural y abierto. Posteriormente, incluso, retomaré los principios del método cartesiano procurando operar con sus antítesis como procedimiento que no se obceca con una verdad calculada y sobria, poco presente en las memorias vivas, sino con la dignidad y la felicidad de las personas.

Por ello, de haber alguna, la máxima de este trabajo consistiría en la traslación de todo concepto de una verdad siempre provisional hacia la obtención de acuerdos. O, en cualquier caso, aceptar como condición previa que *la verdad es*

el acuerdo. Vincularé la organización de la memoria no a la pseudoconcepción de verdad de confesionario o de academia narcicista, sino a la necesidad más terrenal y palpitante de dignidad, libertad y justicia. Esto hace también que el pluralismo y la democracia puedan sustituir, eventualmente, a la objetividad y a la buena voluntad que no lleven a un consenso práctico toda verdad abstracta.

Tal redireccionamiento práctico de lo verdadero, favorecido por una racionalidad moral dialogada que desarma los presupuestos dominantes en las culturas y personalidades autoritarias, potencia la presencia de posiciones divergentes y contrarias en el seno de la exomemoria digital apostando por una evolución armónica orientada al consenso pero, si me permiten el aparente oxímoron, a una estabilidad dinámica, desprendida de cualquier intencionalidad de pureza. Todo acuerdo, o verdad así concebida, nace con los días contados, convive con la transformación constante y necesaria, se sabe precario y efímero, pero presentaría una solidez –envidiada por un pensamiento único sin arraigo real o corpóreo– con la legitimidad del respeto a todas las posiciones y a los acuerdos suscritos entre ellas.

Esta vía inutilizaría también el universalismo kantiano y las restricciones del imperativo categórico pues nada se establece *a priori* en un universo que sólo puede sobrevivir mediante la interacción, la aleatoriedad y la incertidumbre. Las máximas kantianas, netamente implantadas a beneficio del poder en la tecno-red, pero con escasas resonancia en muchas comunidades vivas, inconformistas y contestatarias, vendrían a ser sustituidas por una lógica de la transcultura, por el diálogo horizontal y, al tiempo, tan abierto al patrocinio de la racionalidad plural como de su hermana siamesa, la emotividad. Así, el universalismo devendría neo-universalismo condicionado de la mano del operador transcultural. Pues si bien mantendría la vocación planetaria en cuanto a su aplicación, la diferencia central respecto al kantismo estribaría en que:

- Nada es dado *a priori*: la categoría transcultural (y no universal) es producto de la construcción dialógica, *a posteriori*. No hay fórmulas estables ni mundiales de lo verdadero.

- Ningún principio es eterno o inmutable: se someten a las fluctuaciones de los debates y a las nuevas resoluciones obtenidas.

- No pretende eliminar ni sustituir opiniones sino advertir y criticar a aquéllas que contravengan los acuerdos y principios adoptados.

- La estructura de los “imperativos ético-dialógicos” es compositiva, esto es, se alimenta de sucesivas capas que provienen de la suma o resta de posiciones nuevas susceptibles de modificar el acuerdo. No debe entenderse aquí una resta como involución sino en el sentido de flexibilidad para restaurar posiciones transculturales previas que puedan acoger a nuevas posiciones. Pues es más importante la obtención de mayor legitimidad y representatividad de una categoría transcultural, reconocidamente inestable, que el forzamiento de una ilusoria verdad por unos pocos.

Quedaría un sólo principio universalista, en su acepción añeja, que la libertad debe aprovechar para sí y en aras de su supervivencia: el pensamiento pluralista como posición óptima (universal) para todos. Pero un pequeño matiz autoriza esta debilidad: sólo ese pensamiento plural garantiza la existencia del pensamiento autoritario u opuesto a sus fines en tanto que no se daría lo contrario.

Los procedimientos dialógicos han de encontrar su “conurrencia de horizontes”, como diría Gadamer, en la transcultura. La transcultura, antítesis de

la estabilidad y de la pureza aun manteniendo un mínimo constitutivo de estabilidad y pureza para permitir que nuestro cerebro las capte, es un espacio de interacción volátil y espontánea entre culturas o, más precisamente, entre rasgos culturales, valores y creencias con una orientación, imprecisa y no deliberada habitualmente, hacia la mezcla y la mutación de instancias. Es la transcultura el factor esencial de la transformación cultural, un viaje necesariamente con destino al mestizaje. Por mestizaje entenderemos la eclosión de nuevos culturemas previstos o imprevistos en los choques de proyectos culturales. Puede comprobarse esto en textos como los de García Canclini (1990), Clifford (1999) o Gruzinski (2000) cuando ilustran los procesos de hibridación, con ejemplos sobre cómo tanto de la romanización de Iberia como de la iberización americana surgen estilos, visiones, discursos que, sin negar la filiación, adquieren sus propias derivas filogénicas.

Reemplazando el objetivo de la certeza por el del acuerdo (no obligatorio, no inmediato) evitamos ir más lejos en una disputa estéril, como la definición de la verdad o la adjudicación metonímica y exclusiva del sentido a una parte. La orientación de nuestra reflexión, a partir de este momento, debe ir, por tanto, dirigida a la mayor obtención de respaldo posible en cuanto a temas controvertidos que colisionen con lo que va más allá de lo soportable para la razón o la emoción de los ciudadanos, de todos los ciudadanos del mundo. Pero en la mezcla de ambas, pues no debemos considerar "desequilibradas" a las personas o acciones que utilizan poco la racionalidad sino, por el contrario, a quienes la usan en demasía o contra la irracionalidad.

Al final serán estos ciudadanos, en el ejercicio de su más plena sensibilidad, bien a partir de sus representantes legítimos, si no ellos mismos con la directa participación en los asuntos de la red, tal y como sería deseable, quienes deben establecer unos "lugares comunes" (*topoi*) en los que los procesos dialógicos y sus resultados sean canalizados. Pues sólo aceptaremos la verdad o la certeza como un *topos* en desplazamiento.

En definitiva, tratamos aquí de dar carta de naturaleza civil a la construcción de la memoria; civil en toda su dimensionalidad de *cives* y civilización. Aunque lo civilizado no equivale a lo occidental, pues civilización es un concepto que entraña concordia, no violencia y armonía social, elementos escasos en la construcción del mismo Occidente y en la proyección occidental hacia ultramar. Los nuevos territorios de la memoria digital emergen en otros tiempos. En tiempos en los que, al menos en Occidente, existen poderosos y masivos movimientos ciudadanos dispuestos a tomar el control de sus recuerdos, a que la construcción digital de la historia pase por todas las voces, a buscar una buena parte de las claves del futuro y de la existencia en los rastros más modestos, en la solidaridad no caritativa que rescate las memorias desapercibidas si quiera en nuestro propio beneficio (en un altruismo egoísta).

Una teoría dialéctica de la exomemoria habrá de partir de las siguientes precondiciones:

- 1) Para ser plenamente democrática, esto es, para constituirse mediante un régimen transcultural y participativo, la construcción de la memoria necesita la consecución de consensos a partir de procesos dialógicos, supervisados y controlados, entre posiciones.
- 2) Toda posición se manifiesta en beneficio propio, calculado o no e incluso de mala fe, como el peor de los casos de inconsciencia, insensibilidad, autodefensa o mero supremacismo, en tales procesos orientados al acuerdo.

3) En consecuencia, solamente mediante la autoconcienciación erística de cada una de las posiciones será posible "maximizar" (Elster: 1989) los riesgos de un acuerdo favorable al hegemonismo. En ese sentido uno de los primeros campos de exploración ineludible es la dialéctica restringida a la concepción de Schopenhauer, la erística, al intuirse el desvelamiento y, entonces neutralización, de algunos de sus recursos estratégicos de dominación en el debate. De ese modo, sería posible establecer dispositivos de alerta erística en el desarrollo de discusiones en relación al establecimiento de categorías y descriptores de la memoria en el ámbito intercultural, internacional y global.

3.1 Un marco de precondiciones

La dialéctica que necesitamos va orientada al acuerdo y no a la obtención de adhesión a toda costa del interlocutor, aunque se utilice como arma para exponer razones y hábitos culturales. Excluye, por tanto, otros destinos dialécticos habituales como la mera persuasión, el engaño o la derrota del oponente. Respecto a esta dialéctica del consenso, podríamos decir sin temor a equivocarnos, que la consecución de un acuerdo democrático tiene prioridad sobre la obtención de la verdad, o bien, que el concepto de verdad que cuenta sería la instauración y el significado del acuerdo mismo. Pero un acuerdo sujeto a un principio de cambio necesario, una vigilancia sin cuartel para que el acuerdo no devenga dogmatismo o tradicionalismo intocables. De hecho, con mayor fuerza que en la búsqueda del consenso, en un trabajo en curso me afanaré en la promoción del disenso.

¿Hay algún otro modo, mejor que éste, para evitar la barbarie de la memoria, la imposición de un único pensamiento global o local, el silenciamiento, el extrañamiento, la desvinculación y la desorganización de los ciudadanos? Esto no implica la ilusión de creer en un diálogo natural exento de retórica y psicagogia, o, incluso, de erística, en las interacciones racionales que propugnamos. Muy por el contrario, se trata de alcanzar plena conciencia de la contribución emocional en la construcción dialógica de una memoria no meramente racional y permitir que la emoción también forme parte de los métodos y contenidos del recuerdo y del acuerdo.

Del lado irracional de cada "trans-acción" emana un producto nuevo, independiente de la fusión o de la imposición buscadas. Pero, también, de cada acción racional es posible obtener acuerdos que redireccionen los acuerdos indeseables cuando contravengan los principios establecidos. Por ello, es necesario que el diálogo orientado al acuerdo no fluctúe exclusivamente sobre el azar y la emotividad de la conversación, como algún relativista metodológico pudiera proponer, sino que se atenga a una señalización, siempre revisable, cuyo objetivo es la construcción de transcategorías operativas de cierta estabilidad, aunque no una estabilidad prolongada o a cualquier precio como solemos encontrar en los sistemas clasificatorios y organizativos convencionales de las constantes musealizaciones y monumentalizaciones de lo social.

No se trata, con una regulación dialéctica, de aniquilar los "intereses" personales o colectivos de los interlocutores culturales: sus asuntos y posiciones. Anular tales intereses, en una ceguera positivista hacia el sujeto como condición previa al diálogo, significaría, precisamente, negar el diálogo, no reconocer la existencia de posiciones diferentes o de un conflicto sobre el que es preciso tomar decisiones democráticas. Por ello, lejos de acallar los intereses, debe realizarse un esfuerzo de explicitación de los mismos en forma de proposiciones de partida.

Ahora bien, lo que la regulación dialéctica debe arbitrar es un mecanismo que denuncie la intencionalidad meramente retórica o erística de los interlocutores, esto es, la desvirtuación y sustitución de la finalidad del proceso, cual es obtener una transcategoría, por la imposición de una posición mediante recursos retóricos cuya finalidad es la hegemonía. Así pues, la sinceridad y el compromiso, esa buena voluntad que tolera el error, la tozudez y el egoísmo, es incompatible con la mezquindad mercantilista o individualista y la búsqueda de un control autoritario de la memoria. Por ello, es necesario un instrumento dialéctico regulador que garantice la buena fe de los interlocutores mediante técnicas de cuestionamiento, desvelamiento y neutralización de las intenciones inconfesables de modo que la categoría transcultural se obtiene sobre una "preparada" confianza en el procedimiento o no se obtiene.

Ya decía Schopenhauer que necesitamos una disciplina como "la dialéctica científica que tiene como tarea establecer y analizar aquellas estratagemas de la mala fe en la discusión para reconocerlas y aniquilarlas en los debates" (Schopenhauer, 2002: 28). Así pues, necesitamos "un itinerario". Pero no un camino que nos asegure la verdad, con la que vive obsesionado el neocartesianismo, y ni siquiera ya el consenso a cualquier precio sino, esencialmente, un acercamiento mediante el diálogo que simultáneamente garantice la generación de más gramáticas de la singularidad y del pluralismo.

Por tanto, como ya anticipaba anteriormente, una antítesis del método de la duda cartesiano puede ser un buen comienzo para establecer las bases de nuestro procedimiento dialógico. Expongo las bases inconformistas del método dialéctico transcultural sobre las cuatro reglas "incontestables" formuladas por Descartes en su célebre *Discurso del método* (2002: 35, 82) pero mediante parafraseo -ya invertido- en forma de antonimias útiles para nuestros intereses:

1) Admitir todas las verdades/ posiciones como necesarias y posibles. La duda e incerteza no constituirán censura. Las verificaciones de una posición sobre el error o engaño de otras no otorgarán *a priori* mayor peso en la decisión. En el debate se partirá de un grado cero, estableciéndose por consenso los principios sustentantes de la verdad efímera que habrá de operar entre los mediadores que la suscriban voluntariamente. El mecanismo de persuasión será la argumentación no erística y la educación dialógica enmarcadas en los principios supremos de dignidad, libertad y justicia.

2) No fragmentar sistemáticamente las posiciones para la solución de un problema o la obtención de un acuerdo como vía normal. La fragmentación cartesiana favorece la proliferación de intencionalidades erísticas o sofisticas y la territorialización hegemónica y exclusivista de las parcelas del saber como ocurre en la ciencia moderna.

3) No aplicar orden *a priori* alguno en el procedimiento dialógico y, especialmente, evitar, a tenor de la regla anterior, el abordaje de los asuntos desde partes y fragmentos de las posiciones. Imponer el orden de la complejidad (orden anarquista, diría Feyerabend; caos determinista, iría más allá Prigogine) sobre "todo aquello que no se preceda (o sí lo haga) naturalmente" como señala Descartes.

4) Tener conciencia y aceptar, al contrario de lo que nos alienta a hacer el ilustre filósofo francés, de estar omitiendo siempre algo antes de dar el siguiente paso.

Sobre esta plataforma ya podemos establecer varios principios sustentantes, inspirados tanto en la hermenéutica crítica de Santos como en la saludable desconfianza schopenhaueriana, analizada y readaptada con el mismo empeño, necesarios para que pueda haber diálogo y sea posible acceder a un acuerdo sin perversidades ni triunfalismos respecto a la verdad:

A) Principio de homologación de principios: para hacer posible el debate es *conditio sine qua non* que sus objetivos coincidan en unos mínimos éticos: la dignidad y la libertad. Si no son acordadas estas precondiciones y otras imprescindibles en función de cada objeto de negociación, el diálogo se convierte en parodia o pasatiempo. Pues, como señala Schopenhauer, "para poder discutir es preciso estar de acuerdo en alguna cosa: *contra negantem principia non est disputandum* (no cabe discusión con quien niega los principios)" (Schopenhauer, 2002: 32). Al menos, estar de acuerdo en la necesidad de dialogar y querer hacerlo limpiamente.

B) Principio de flexibilidad: es necesario que todas las partes se muestren dispuestas con la misma energía para defender sus posiciones como para aceptar el cambio siempre que la modificación no contravenga el principio anterior.

C) Principio de la duda metódica: se sigue del principio anterior que los interlocutores deben expresar públicamente el reconocimiento de la posibilidad de estar equivocados o de representar una posición equivocada, o muy sesgada, o difícilmente sostenible o generalizable como categoría.

D) Principio de homologación de representantes: los interlocutores en el debate sobre un asunto deben estar homologados educativamente. Aunque no coincidamos con los objetivos de la dialéctica de Schopenhauer (el convencimiento o derrota del contrario y no, como queremos, el acuerdo transcultural) hemos de tener en cuenta su premisa: "discutir es de provecho mutuo para la rectificación de los propios pensamientos. Pero los contendientes deben ser bastante similares en cuanto a erudición e inteligencia" (Schopenhauer, 2002: 68) dentro de los límites de los asuntos que vayan a tratar. A esto hay que añadir algo más, pues no vemos factible un debate entre representantes de las tradiciones más arcaicas, aislacionistas o purificacionistas de una cultura con oponentes de la misma tozudez: los interlocutores idóneos han de proceder, al menos en primera instancia, de la cultura de frontera, una ubicación abierta y permeable en la que se forja la pasta del mestizaje y la transcultura habitualmente negados por el atavismo. Pero la "fronteridad" no implica permisividad o pusilanimidad en el debate sino, efectivamente, disposición al cambio cuando sea ventajoso para la dignidad y la libertad. En efecto, si ya advertía Maalouf (2001) que un ciudadano de París tiene más en común con alguien de Tokio o San Francisco que con su propio abuelo, debo añadir que un académico andaluz se entenderá mejor con su alter-ego africano que con su propio vecino labrador o comerciante. Y en este punto no estoy propugnando un clasismo o elitismo encubierto pues un debate en igualdad sólo se dará cuando los oponentes tengan la misma competencia argumentativa. El labrador nunca confiaría en un académico de finas manos. El académico nunca confiaría en un comerciante que sólo piensa en el lucro. Pero si no es posible conseguir una homologación de la competencia dialógica entre labradores, comerciantes y universitarios, habrá que buscar para cada asunto representantes que sí dispongan de ella. En el caso de la memoria registrada que aquí nos ocupa, por ejemplo, los propios mediadores de las colecciones digitales, esto es, bibliotecarios, archiveros, documentalistas, conservadores y cualquier otro profesional involucrado en la gestión de la exomemoria -epistemógrafos, en

suma- desde una posición cultural concreta podría superar este primer control de competencia y formar a los participantes "no especializados" para que vaya asumiendo la autogestión de sus memorias y los acuerdos que sobre ellas se alcancen. Recuérdese también que muchas veces no se trata de posiciones inconmensurables sino de incompatibilidad entre sus representantes en el diálogo. Cambiar a los sujetos puede significar desbloquear una negociación.

E) Principio de homologación de asuntos y lenguaje: en todo debate se fijará un asunto y un lenguaje. Ambos elementos habrán de ser previamente homologados, pero no unificados, en un marco de traducción cultural compleja en el que se vislumbren los malentendidos y círculos viciosos. En ese aspecto habrá que buscar homologación a los propios sistemas de homologación, esto es metatraducción. Cuestionar, entonces, no sólo las posibilidades de éxito de la interpretación inmediata sino las mismas "pretensiones de validez" -por usar la infortunada expresión habermasiana- de los propios mecanismos de interpretación. Toda traducción radicará en tres impoderables: el peso autobiográfico en la lectura, la existencia cierta de márgenes de intraductibilidad (de irreductible "diferendo") y la comisión de errores inevitables. El resultado de la traducción estará, entonces, a la altura del grado de fiabilidad que queramos atribuirle.

F) Principio de co-contextualidad: derivado del anterior, este principio dictamina la solidez de los marcos de interpretación en función de la concienciación de un sistema respecto a la matriz cognitivo-cultural del otro. Los contextos no son traducibles, mueren en el intento al ser visibilizados por otro sistema. Todo lo más, habremos de conformarnos con una descripción de esos universos en "nuestras propias palabras" usadas metafóricamente. Curiosamente, lo que suele escaparse a la traducción literal es de vital importancia para el ojo autóctono. Pero el contexto no reside sólo en el nivel de macroestructura sino de detalles menores y desapercibidos, especialmente estos últimos, en los que la cultura recobra toda su idiosincrasia. La única forma posible de recuperar los contextos es en una combinatoria sensible o "estésica" de lo simbólico, entre traducción e indicialismo.

G) Principio de utilidad: para hacer posible el diálogo, es necesario que previamente al acuerdo e, incluso, si éste no se obtuviera, los representantes estén convencidos de la "utilidad" del consenso y del propio diálogo en el sentido de aportar un cambio positivo para la comunidad humana o para el entorno, esto es, una "maxi-minización" en el sentido de que lo que se pierde siempre sería menor en relación a lo que se ganaría de llegarse a acuerdo aun cambiando antiguos e íntimos hábitos por otros extraños y nuevos; recuérdese, en este sentido, el célebre "dilema del prisionero" (Elster: 1989).

H) Principio de igualdad: Igualdad de oportunidad dialógica dentro de la diferencia de cada posición pero, además, sensación de igualdad. La sensación de igualdad es fundamental -y no sólo la experiencia visible des-igualatoria- entre los interlocutores, especialmente, la sensación de una continuidad de la igualdad tras el acuerdo. Lo contrario es la impresión de haber perdido terreno en tanto que el oponente ha ganado, es decir, la sensación de fraude o sumisión tan humillante en el embate erístico.

I) Principio de aplicación: las posiciones deben comprometerse a introducir y aplicar los acuerdos voluntariamente suscritos en todas las esferas de mediación e influencia en la exomemoria.

J) Principio de precariedad: los acuerdos habrán de ser revisados en el momento en que alguna posición cuestione su vigencia, accedan al foro posiciones nuevas o, al menos, obligatoriamente en cada cambio generacional.

4. Categorías transculturales

Toda categoría va precedida de un valor. Tal relación jerárquica establece el alcance y la operatividad de la categoría, siempre subalterna al contexto cultural. La inmersión categorial en lo axiológico es tan intensa que podríamos afirmar que son lo mismo, al cabo. Mi forma de aprehender y ordenar el mundo - la categorización- no es otra cosa que el código de valores que me determina. El asunto del valor (también como valentía) ya lo trató ampliamente Nietzsche en su superhombre, producto de una transvaloración.

Compresión-expansión, necesidad-satisfacción, evolución-involución, existencia-extinción, sistole-diástole: tal es la máquina relacional pendular y dicotómica que mueve la lógica dominante en el mundo. Nuestros sentidos, ya lo decía Nietzsche, son demasiado rudos para percibir el cambio menor, pero el cambio es constante, es una constante y una condición de la estabilidad. Sin embargo, nuestros órganos cognitivos, en esta etapa de la evolución neuronal, se afanan en la fidelidad a una estructura categorial obstinadamente inmutable a través de la cual un mundo exterior se nos presenta inteligible si bien una de las claves de su comprensión -no sabemos bien si por pereza o torpeza evolutivas- es, precisamente, su aparente inmutabilidad. La más elemental observación del mundo nos suministra evidencias de justamente lo contrario.

La estructura categorial de la mente como mecanismo para comprender el mundo es, antes que eso, un mecanismo de supervivencia humana para dialogar con el exterior agresor. Los humanos, seres dotados del programa de optimización de recursos más sofisticado que se conozca a pesar de estar ubicado más allá de su control, tendrían precarias y efímeras bases para la supervivencia en un mundo no entendible. Por ello, probablemente la estructuración categorial de la mente es paralela a los distintos estados físicos por los que ha atravesado nuestro neocórtex y consecuencia del permanente re-acoplamiento de éste con el entorno. Acoplamiento que, desde luego, produce cambios irreversibles tanto en el cerebro y sus procesos como en el entorno mismo.

Esta afirmación, avalada por la última neurociencia (Mora, Sacks, Edelman), vendría a desmentir la confianza kantiana en unas categorías *a priori* de las que el humano se sirve para sus relaciones con el mundo y ratificaría, más bien, que nuestras categorías son producto de una capacidad adaptativa incansable y, por tanto, ellas también, consecuencia de la evolución y en constante cambio vistas desde escalas de tiempo más amplias, geológicas y cósmicas. A la cuestión de la existencia de categorías mi intuición, en consecuencia, me escora hacia la respuesta afirmativa. Lo que parece producto obsoleto de otra época es la propuesta de una estructura innata e igual para todos los seres humanos cuando observamos que, ni siquiera en el mismo régimen educativo, dos gemelos tienen las mismas respuestas y concepciones del mundo. Por ello, el apriorismo universal es otro sueño ilustrado, seguramente genial si no fuera por los expolios y genocidios con los que culminó el colonialismo.

Mucho más endeble por no decir ilusoria, por tanto, sería la pretensión de cubrir con los cuadros categoriales específicos y unilaterales cualquier matriz de comprensión humana, esto es, dotarlos de un rango de universalidad. Si hay algo común universalmente es el instinto de supervivencia (e, inmediatamente, de

placer) y, probablemente, no haya nada completamente común, más allá de ese instinto salvo un desigual comunitarismo (desde el individualismo anglosajón que critica el filósofo católico canadiense Charles Taylor a la molécula familiar islámica que apasionadamente defiende el escritor keniano musulmán Ali Mazrui). La primera aseveración nos acercaría a todos los seres vivientes y la segunda probablemente más a aquéllos marcados por una irracionalidad compartida con nosotros que a nuestros congéneres racionales con quienes verificamos a diario diferencias de criterios tan abismales como sucede con los que llegan a justificar el asesinato socialmente premeditado como la pena de muerte o los bombardeos con porcentaje -ya calculado- de víctimas inocentes.

En suma, el apriorismo categórico no parece dar una explicación satisfactoria, salvo para los individuos adoctrinados en una misma cultura, y tampoco para todos ellos, y se muestra, en todo caso, como una herramienta inservible para comprender cómo comprenden los demás. Sin embargo, a partir del instinto de supervivencia -y, a pesar del mismo, vemos que el valor de la vida no tiene igual significado para un suicida por la causa que para un devoto cristiano- sí podríamos comenzar a construir patrones categoriales lo suficientemente amplios como para ir cubriendo conjuntos de mentalidades y mundos a sabiendas de lo que necesariamente dejaremos fuera o dentro como caja de pandora, como tabú o corpúsculo jibarizado e indiferente para lo mayoritario: lo permanentemente inadaptado, lo no domesticable, lo no textualizable.

Llegamos a una inquietante encrucijada:

1) las categorías sólo son universales para quienes las imponen; las categorías del poder nunca coincidirán con las de los dominados -si provisionalmente aceptamos esta vieja dicotomía- no importa el ámbito territorial (estado, ciudad, comunidad, grupo, hogar, pareja); en tanto no haya un debate en equilibrio y, para eso, los interlocutores deben estar en pie de igualdad y ser distintos exclusivamente por la representación de posiciones divergentes, no podemos pensar en una homologación de premisas básicas para la categorización intercomunitaria. Pero, además, habrá que ser generosos en el uso del concepto de igualdad, porque ya sabemos que no hay dos entidades iguales en el universo: ni siquiera es cierta la tautología $a=a$ cuando la proposición se somete a dos sujetos observadores o dos tiempos distintos de observación (vid Einstein y Heisenberg). Más bien, tendremos que construir un significado para lo igualable, establecer pautas mínimas en lo comparable y para las propiedades de los objetos comparados.

2) cualquier categorización deja fuera un mundo tan inmenso como el que pretende abarcar: no sólo realidades noológicas distintas, no intuitas, sino también las propias relaciones intercategoriales con las mentalidades de nuestros antepasados o las nuestras propias de cuarenta años atrás; aunque arrastremos el mismo caparazón desde la niñez, a pesar del cambio celular, nuestro cerebro habrá sufrido tan diversas y dramáticas convulsiones que no sabemos encontrar nada mejor para reconocernos que afirmar una y otra vez que somos los mismos, sabiendo que no lo somos en absoluto.

Y el dilema, entonces, es: ¿no es posible la categorización y habremos de conformarnos con categorías comunitarias inconmensurables en un sistema meramente técnico que ofrece el espejismo de la intercomunicabilidad?, ¿el camino acertado será la imposición categorial dogmática por parte del intelectualmente más fuerte, lo que actualmente no es dissociable de poseer los mecanismos de difusión cultural más vociferantes y redundantes? Y, finalmente,

¿qué podemos hacer en materia de categorización en una red digital que permite - de momento- la intercomunicación y la organización ciudadana para subvertir cualquier orden de dominación categorial?

Ya hemos respondido negativamente a la oportunidad de esquemas *a priori* o universales para un mundo necesariamente diverso y cambiante. Esperemos que afirmar la necesidad de algún tipo de categorías no implique la afirmación de algo universal en el sentido perverso del concepto. Pero, en efecto, no podemos operar sin categorías. Lo que habremos de hacer es reinventarlas, refundarlas y adecuarlas a modos flexibles de existencia y de experiencia.

Nos queda, pues, como única salida la posibilidad de explorar en categorías que representen "otra universalidad", una universalidad respetuosa con las diferencias y con el cambio configurante del régimen autopoiético de los sistemas abiertos. Pienso que en la transcultura se vence la inconmensurabilidad de las realidades partiendo de los principios básicos de la existencia humana y del respeto al entorno, sea "el otro" o, simplemente, "lo otro" que, como sabemos, desde Hegel o Ricoeur, forman parte de la paradoja sobre la que nos erigimos. De una lado estaría la supervivencia de toda instancia racional o irracional, orgánica o inorgánica, material o simbólica, no ya como mero derecho sino esencialmente como algo "de hecho" y, de otro, la dignidad que los seres racionales debemos prever en la realización de acciones y preservar como derecho inalienable del otro, incluyendo el otro vivo irracional -animales y vegetales- o inorgánico -rocas, atmósfera, universo.

El respeto a la dignidad es la piedra angular de toda una filosofía de la transcultura que ha importado tales valores al dominio de lo simbólico. En ese sentido, lógicamente cualquier regulación o movimiento contrario a los principios establecidos contraviene la ley elemental de la transcultura y quiebra su delicado estatus. La transcultura busca la otra universalidad, esto es, la ruptura con los tópicos y prejuicios de la inconmensurabilidad pero no para afirmar que, en el fondo, todo es lo mismo, sino para resaltar los itinerarios de comunicación y enlace de mundos que deliberadamente no queremos que terminen siendo lo mismo.

La historia de la clasificación ha tomado el rumbo contrario al propugnado desde aquí. Y no sólo ha elaborado férreos y sólidos corsés categoriales que no soportarían ni sus propios sastres un siglo después sino que nunca han logrado contentar más que al colonizado pseudoadaptado o al dominador convencido de que la ignorancia o la indiferencia del dominado era una respuesta suficiente. Además, las medidas de acompañamiento de las clasificaciones han producido peores secuelas que las propias clasificaciones: todo un sistema de medidas pedagógicas, sociales, culturales, comerciales o estéticas destinadas a imponer o convencer al dominado, en unas ocasiones mediante una política de *márketing* y edulcoradas formas graduales y, en otras, mediante el genocidio y la sustitución sin contemplaciones.

A pesar de ello, como hemos mantenido, emergen dos acontecimientos que terminan superando la imposición: bien el movimiento de signo contrario que toda acción (reacción) comporta y esto conduce a rebeliones, revoluciones o imposiciones radicales aún más duras, bien la fusión imprevisible a partir del choque de códigos en niveles imperceptibles en los que se da, sin traumas, una auténtica explosión de terceras vías de mutación y mestizaje no planificadas e irresistibles en las que termina residiendo un poder total sustentado en la promulgación del cambio incesante y en el aprovechamiento de la porosidad, los

burladeros y alcantarillados de los mundos: *in-betweenness* (Bhabha, Mignolo, Silva & Brown) por donde se explica la construcción del mundo.

La lógica de la transcultura aplicada a la elaboración de categorías va en pos de nuevos ángulos que sometan (vocablo consustancial a toda acción) al mundo a una visión menos lesiva, transversal y pluralista a pesar de, como hace toda lectura, someter al mundo a una transformación a escala perceptiva humana de la que tampoco debemos huir o inútilmente negar. Buscar la confluencia entre categorización y transcultura en el marco de la organización de la memoria exenta, con la ayuda sin precedentes de la herramienta digital, se constituye en el centro de operaciones de este trabajo en particular y de los estudios de exomemoria en general.

Si hemos insistido suficientemente en que el principio de la dignidad doblemente causal y finalista debe ser connatural a la construcción de una categoría –de las que ya hemos rechazado su procedencia innatista y su presunción universalista en relación a la osadía de Kant o de Fillmore para defender un denominador demasiado común para la especie como para ser cierto a la par de afirmar la diversidad de mentalidades o, al menos operativo,-, esto no es desvinculable del concepto de igualdad que hemos mencionado de pasada en su acepción más generalizada. La igualdad debe ser construida no sólo socialmente sino, también y desde lo social, pos-epistemológicamente.

Pues, en efecto, cuando hablamos de dignidad, libertad o derechos, no lo estamos nunca haciendo, por más que parezca evidente en la proposición abstracta, fuera de marcos de referencia o conceptuales que inevitablemente operan tanto en la mente del enunciador como del enunciatario. Así, el poder en manos enunciatoras se autoconvence y trata de persuadir de una realidad buena que no solamente está establecida en términos de interés (del poder en más poder) sino, sobre todo, en términos de comparación y copia. Del mismo modo, la mente del enunciatario no es una mera receptora pasiva de la estructura obligada por más que se doblegue a simple vista por otro tipo de interés (conseguir sus propios fines gracias a o al margen del poder), sumisión o temor. Pero, en cualquier caso, la estructura recibida es comparada con un marco de referencia distinto al del emisor. Por tanto, aunque la competencia lingüística de unos y otros les permita comunicarse y comprender el mensaje, los marcos de referencia pre-lingüística harán que la comunicación quede supeditada a los bajos fondos y los intereses no explicitados de los interlocutores. Así, la comparación de toda estructura entrante con la estructura establecida, y establecida en continuo proceso de transformación, determina el éxito de la imposición que todo código implica. Y el acoplamiento y adaptación verdaderos y, por tanto, no necesariamente confesados, dependerán de la adecuación con las estructuras receptoras de las propuestas.

La verificación de la adecuación opera mediante una comparación cuyo operador fundamental es "igual a", como hemos insinuado, operador más cualitativo que cuantitativo. Y en la medida en que se satisface la condición igualitaria, esto es, el sentimiento de recibir un mensaje desde un plano similar, tanto más fácil será la asimilación –muchas veces inconsciente- de la posición del otro. Una asimilación que se da como fusión incruenta de la realidad interior con la nueva realidad para obtener la categoría mestiza en toda su pureza.

Y es justamente en ese punto, en el esmero igualitario de un diálogo donde debemos centrar un esfuerzo suplementario de la teoría. Esto significa buscar instrumentos que garanticen la igualdad de los interlocutores de modo que la

"sensación de igualdad" genere un clima de confianza que permita la buena voluntad en el debate y una fusión sigilosa de las posiciones mucho más indeleble y rápida de lo que pueda parecer en el nivel enunciativo y en el establecimiento de categorías.

Claro está que la búsqueda de esa sensación no puede venir del engaño o por el placer de imponerse en el debate, como tan cuidadosamente desentraña Schopenhauer con su "esgrima intelectual", pues introducir el impulso erístico en un momento dado arriesgaría el acorazamiento de las otras posiciones cuando no la emergencia de la "hermenéutica de la sospecha", que Foucault adjudicara al trinomio Nietzsche-Freud-Marx, cuyas armas debieran haberse depositado en el guardarropas de la sala de debates.

Debe investirse de una igualdad explícita tanto la presentación de la propuesta como los modos de abordarla. Sin embargo, más importante todavía es que experimenten la sensación de igualdad, insisto que sin ella no hay confianza y, por tanto, el diálogo es inviable, los propios interlocutores. A la edificación de cuestionarios en los que los representantes de posiciones habrán de esculpir una imagen de interlocución con la que serán aceptados por sus contrarios, independientemente de si coincide con su personalidad real, deberá dirigirse otro campo de trabajo esencial de los estudios de exomemoria. Pues no hay que dialogar sobre intereses individuales sino sobre posiciones colectivas que debe asumir un interlocutor individual del que, en primer lugar, se sientan representados los miembros de su comunidad. Recordemos que estamos hablando, nada menos, de cómo identificar billones de registros de distinta procedencia en una red digital global normalizando el lenguaje de organización y acceso.

La expresión material de un acuerdo de recomendado cumplimiento para los mediadores de la exomemoria se denomina categoría transcultural. Dos requisitos deben marcar la obtención, materialización y aplicación de estas categorías: 1) el respeto a los principios irrenunciables de dignidad, libertad de elección cultural, incluyendo las opciones hipoculturales e hiperculturales, anómicas, hiponacionales e hipernacionales, y la garantía de libre expresión y, por tanto, de libertad de exomemoria en esos sentidos. 2) el favorecimiento de la integración cultural, no en pos de un sometimiento de lo minoritario a lo mayoritario sino del acoplamiento complejo orientado al mestizaje.

Ahora bien, debemos ser conscientes de que el esfuerzo racionalizador construido para la consecución de un acuerdo no siempre conseguirá el efecto perseguido por sus promotores pues el mestizaje conlleva sus propios itinerarios imprevisibles derivas y acoplamientos. La rigidez no debiera existir como baluarte de los procesos dialógicos ni de las categorías consensuadas lo que no obsta para intentar considerar la mayor estabilidad y aplicación posibles de las categorías así como la necesidad de una revisión casi permanente de las mismas y del estado de cosas que se deriva de su aplicación.

4.1 Propiedades y tipología de los operadores transculturales

Entendemos por operador transcultural un tipo de mecanismo lógico-semántico utilizado como lenguaje de organización colectiva y recuperación de registros de la exomemoria. A diferencia de lo que convenimos en llamar categoría, esto es, proplamente la perspectiva o expresión de una posición, operador sería el mecanismo formal que configura la categoría en el sistema lógico-semántico en el que obligadamente ha de configurarse la memoria registrada. Este rasgo distintivo

no se óbice para la utilización de ambos términos como sinónimos en algunos enunciados por su equivalencia general. Sus características son:

- Proceden del consenso sobre un asunto.
- Su aplicación es obligatoria para los mediadores comprometidos con las normas de un Consejo mundial ético para la memoria digital.
- No sustituyen, modifican o eliminan los metadatos cuestionados en un registro –esto es, respetan las posiciones originales explicitadas como metadatos en un registro- sino que los complementan, cuando es necesario, en tres posibles direcciones: 1) fusionando posiciones originariamente divergentes mediante acuerdo, 2) potenciando la difusión y uso del registro mediante el prestigio y la confianza en una etiqueta respaldada y certificada transculturalmente, 3) criticando y alertando del interés o peligrosidad del registro en relación a otras directivas internacional o mundialmente adoptadas.

En función de esas características, la teoría dialéctica de la exomemoria manejará, al menos, tres tipos de operadores transculturales: a) sintéticos; b) complementarios y c) críticos. La forma de expresión que adoptarán estos operadores transculturales se asemejará a la morfosintaxis propia de los descriptores e hiperenlaces si bien incluyendo las categorías léxicas menos convencionales como adjetivos y formas verbales (García Gutiérrez, 1998) de acuerdo al tipo de documento descrito (texto, audiovisual, holograma, etc.). Los operadores transculturales pueden ser considerados, de acuerdo al principio de mestizaje, como mezcla de instancias de partida cuyo resultado sería una entidad híbrida, diferente, novedosa y conveniente para todas las posiciones. En función de su grado de diferencia o alejamiento respecto a las posiciones de origen, estaríamos ante categorías netamente mestizas si su expresión apunta a una radicalmente nueva proposición respecto a las posiciones iniciales por lo que éstas deben hacer un esfuerzo de conversión y actualización, variante de las más arriba denominadas categorías sintéticas, si tanto en el concepto que cubren como en la expresión mantienen vestigios morfológicos de las instancias matrices.

4.2 Categorización y mestizaje

Para ilustrar esta tipología acudiré a ejemplos de la antropología histórica de Gruzinski (2000) y de la semántica estructural: en el cine de Wong Kar-Wai y de otros directores de Hong Kong se aprecia la perfección de la mezcla cuando en el argumento se combina la tradición y la posmodernidad, lo colonial o poscolonial, la cultura china y la británica, el capitalismo y el comunismo. Del mismo modo, de la cristianización de mesoamérica surgió una estética mestiza en el arte y, probablemente, genuina en la concepción del mundo tanto por amerindios hispanizados como por los hispanos indianizados que terminarían engendrando un criollismo que no se reconocía vástago ni deudor de una metrópolis cada vez más distante, extraña y en distinto proceso de mestizaje.

Como demuestra Gruzinski, tanto en las bóvedas de conventos mexicanos como italianos, tanto en la poesía de uno y otro lado, como en la cartografía encargada por la administración colonial a dibujantes indios y en todos los demás terrenos (gastronómico, relaciones familiares, sociales y con el entorno ambiental) la mezcla material y simbólica (santos cristianos y dioses monos, cruces y glifos, referencias evangélicas y prehispánicas) era la principal característica e identidad y esto se debía tanto a una planificación como a la aparición de muchos resultados imprevisibles: "el mestizaje parece móvil, inestable y rápidamente

incontrolable. Su complejidad está ligada a los umbrales que la mezcla franquea en un determinado momento de su historia bien porque se transforma en una nueva realidad o porque adquiere una autonomía imprevista" (Gruzinski, 2000: 320). Por eso, pretender definir una identidad en un contexto cambiante no tiene mucho sentido. Tampoco lo tiene petrificar una realidad cuyas características son el cambio, la transformación y la "desaparición" continuas (Gruzinski, 2000: 331). Los mestizajes expresan combates que no tienen ganador y que siempre vuelven a empezar. Pero otorgan el privilegio de pertenecer a varios mundos en una sola vida" (Gruzinski, 2000: 334). Con estos casos describimos el espíritu y el sentido que queremos dar a las categorías transculturales mestizas producto de un diálogo que no rehuye la confrontación entre posiciones, que reconoce la irreversibilidad de la flecha del tiempo y el destino incontrolado de las decisiones. Y, también, de un diálogo -reflejo de lo social- que no se funda en la armonía sino en el conflicto mismo.

Ahora bien, el tallado ejemplar de Gruzinski para detectar lo mestizo en la creación no deja de evocarnos un cierto exotismo, esa gran debilidad de la Antropología, al centrar sus observaciones en el arte amerindio o renacentista, en los filmes de Von Trier, Kar-Wai o Greenaway. El exotismo no es parte de las instancias pues lo aporta el observador. Los indígenas americanos no hacían nada exótico, ni siquiera eran conscientes de fabricar "arte" en muchos de sus artefactos (su funcionalidad primaria era otra, el arte es un "valor" añadido por el neocolonizador desnaturalizando su teleología original). En cambio, el esnobismo sí es parte de la producción, y de su proceso deliberadamente exótico. Desde luego, los ejemplos de Gruzinski en absoluto desvirtúan la excelencia de su obra, y tienen además la excusa de su especialización, pero creo que es importante constatar el mestizaje de lo cotidiano, un elemento ordinario configurante de la naturaleza que sólo la mirada dogmática o miope puede negar. Somos seis mil millones de mestizos con características del padre, de la madre e intransferiblemente propias. La filogenia se expande a golpe de mutación, mezcla, ruptura. Las categorías agustinianas del tiempo sugieren mestizaje. Nuestro presente es una mezcla de memoria y previsión. Nuestra identidad se construye en la alteridad (Ricoeur), y la contradicción es nuclear a la coherencia. En definitiva, toda acción física o metafísica genera un cambio. Todo cambio es una copia irreproducible y nunca idéntica dentro de un proceso espiral y nunca circular. Todo es mestizo, cambiante, diferente y cualquier teoría de lo social debe asimilarlo.

Las derivas que adopten las categorías transculturales, por tanto, escapan, y escapan felizmente, al control de los negociadores transculturales. Estos sí deben tomar cartas en el asunto cuando algunas derivas terminen contraviniendo los principios de dignidad y libertad, esto es, censura, tergiversación, represión para cuya denuncia pública habrían de crearse nuevas categorías de intervención o insistir en la aplicación de las vigentes si el tiempo o la participación de más representantes no las hubiera hecho obsoletas.

En cuanto a algunos ejemplos procedentes de la morfología y la semántica para clarificar el alcance del operador transcultural sintético podríamos citar aquellas aplicaciones a los lenguajes documentales en los que se realizan fusiones parciales o totales de términos para obtener nuevas etiquetas clasificadoras que mantienen distinto grado de reconocimiento de las posiciones terminológicas de partida: esto sucede, por ejemplo, al intentar expresar conceptos tradicionales hibridados a nuevos conceptos en un mismo trazo: domótica, en la que se procede

a fundir el hogar con su informatización, y otros similares como telemática, burótica o telequinesia (transporte a distancia), psicodrama, etc. Vemos que el lenguaje no sólo tiene capacidad para la expresión híbrida sino que decididamente contribuye a la propagación y aparición de nuevas hibridaciones. Probablemente en el lenguaje radique uno de los máximos exponentes del mestizaje en todos los ámbitos humanos.

Las categorías transculturales se nos presentan, así, como resultados de un proceso dialógico intercultural presidido por la instauración de la dignidad en el ámbito de la memoria electrónica, dotadas de dispositivos autodestructivos y autopoieticos que no significan más que estar en consonancia con el mundo: por un lado, estas categorías son necesariamente abiertas y están dispuestas al cambio. Apenas son configuradas, diríamos que comienzan la andadura hacia la disolución. Por otro, y como consecuencia de aquel espíritu de hibridación, su obligación es procurar el continuo apareamiento paradójicamente para que la especie cambie. Pero la paradoja no es tal: sabe la categoría que únicamente en el cambio radica la supervivencia de su especie.

El ansia de sobrevivir hace que la categoría despliegue sus artes, abra sus poros. Pues, en efecto, las interacciones no sólo se dan en las superficies e "interficies" sino, fundamentalmente, en la porosidad, en ese tejido reticular del que están hechas las categorías a pesar de que no sepamos verlo. La categoría ilusoriamente pura es, en sí misma, pura mezcla, un entramado de hilos y huecos que la configuran como una red hologramática en la que la energía temporal constituye una propulsión ontogénica sin límites y determina, a cada poco, la apariencia de la categoría a partir de su experiencia y negociaciones con el entorno.

Hemos visto como el ambiente modela la categorización -facultad propia del cerebro inteligente- a su antojo. Sin embargo, la galopante deriva ambiental determinó mutaciones y evoluciones neurales que terminaron por desencadenar procesos mentales que podrían trascender y tomar el control de los propios procesos físicos que los sostienen. Así es como el racionalismo que separaba el alma de la materia llegaba a proclamar el imperio del espíritu y la podredumbre de la carne, no obstante, chabola en la que han de morar tanto emperadores como pontífices. Es, asimismo, cómo la vanguardia ilustrada exacerbó una igualdad universal de los seres humanos también en su relación con el universo simbólico. Y el mejor camino para demostrar la igualdad era conquistar los territorios salvajes, doblegar a los hostiles o eliminarlos si no se mostraban agradecidos con el esfuerzo. Aunque esto también se hace, y de manera cruenta, en nuestros tiempos -basta mirar cualquier periódico al azar- lo curioso es que si bien la técnica se ha sofisticado a finales del siglo XX, incluso en las sociedades democráticas e industrializadas sigue imperando la convicción de que nuestra razón es la única y, por tanto, es preciso rectificar el camino de los equivocados: boicoteando, silenciando o generando tal cantidad de material propagandístico que efectivamente se consigue el silenciamiento y hasta "llevarse la razón", por pura erística, ante un enemigo al que nunca habremos convencido por ese procedimiento. Pero, ¿se trata de convencer? En absoluto. La mejor posición de buena voluntad para el diálogo con nuestro oponente sería aquella que partiera de la profunda convicción de aceptar el cambio y no de hacer cambiar al otro. Esta es una máxima y un requisito que deberían ser verificados en los interlocutores en los que no parece confiar demasiado Schopenhauer: "cuando A se da cuenta de que los pensamientos de B sobre el mismo objeto difieren de los suyos propios, no

emplea por revisar su propio pensamiento para encontrar el error, sino que presupone éste en el pensamiento ajeno" (Schopenhauer, 2002: 73). A pesar de revelar aquí Schopenhauer su pesimismo en cuanto a la naturaleza humana, y no sin razón, su pensamiento no invalida un procedimiento externo que, precisamente por no confiar en las debilidades, establece mecanismos de rectificación y eliminación de la erística. Con ello, abordamos la necesidad de establecer mecanismos de vigilancia y autovigilancia de los representantes de posiciones en cuyas manos está la responsabilidad de representar, más allá de lo local, los intereses de una ubicua memoria humana.

Hemos derribado la falacia de categorías estancas, apriorísticas y universales. Y lo hemos hecho con relativa facilidad. Ahora bien, ¿cuál es la alternativa? Si, como hemos afirmado, las categorías existen, entonces será necesario explorar nuevas construcciones y expresiones categoriales cuyo objetivo organizador de las realidades, idéntico al de sus matrices dogmáticas, sea cumplido bajo un clima no agresivo ni impositivo y, seguramente, una apariencia diferente. Las transcategorías son los modestos estandartes de la rebelión tectónica en las profundidades del raciocinio positivista. La verdad, la inmutabilidad, el determinismo y la pureza son decapitados por la interacción, la inestabilidad y el azar. He ahí los tres ejes del nuevo paradigma.

4.3 Propiedades de la representación y programa de investigación

El mecanismo dialéctico, del que hablamos, imaginémoslo en primera instancia como un cuestionario multidimensional y complejo, debería ir provisto de zonas orientadas al autodesvelamiento reflexivo interrogando al interlocutor, en el sentido del "examen de identidad" del que habla Maalouf, respecto a las posiciones que representa para autodelatarlo en finalidades distintas al acercamiento y el consenso. Las filiaciones y trayectorias del interlocutor pueden invalidarlo para la representación de su comunidad en una negociación transcultural.

La zona de autocuestionamiento debiera recoger respuestas de los posibles representantes respecto a varias categorías hipotéticas kantianas (toda vez que negamos la posibilidad y la necesidad de un imperativo categórico de la moral que otorgaría a muchas acciones una legitimación para la perversidad y la delincuencia: obrar por deber y no por interés, como lo único que tiene valor moral, implica aceptar que el capitalismo explote aún más o que cualquiera según sus dogmáticas convicciones realice tropelías si su acción no está contaminada por el interés o la finalidad sino tan sólo basadas en el cumplimiento del deber). Por ello, el imperativo categórico: "obra según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal" (Kant, 2002: 104), busca una pureza y una aplicación universal contrarias a la más elemental visión constructivista, socialmente comprometida y pluralista de la realidad.

La representación de posiciones habrá de conformarse con una ética transcultural basada en imperativos hipotéticos: el propio Kant, al definir el imperativo categórico establece tales imperativos, categorías mucho más próximas a las defectuosas y balbuceantes acciones humanas: "si la acción fuese simplemente buena como medio para otra cosa, entonces el imperativo es hipotético" (Kant, 2002: 94). Llegar a un acuerdo sobre una categoría que respete los principios de dignidad y libertad y trabaje en función de la integración beneficia la democratización de la memoria por cuanto no deja impune la persecución de la presencia de las minorías en la red y dota a éstas de

instrumentos de expresión amplificadas por los altavoces de las etiquetas transculturales refrendadas por la generalidad. Así, el rol de las categorías es doblemente de advertencia sobre desmanes e incumplimientos y de potenciación de las voces silenciadas o solapadas por la redundancia de los mensajes, lenguajes y registros de los colectivos poderosos.

La elaboración de transcategorías, urdidas a nivel metadiscursivo, es el desafío de una teoría epistemográfica que ha de remover los cimientos de cómo somos narrados por la Historia. Tal teoría podría restringirse, en principio, al siguiente programa de investigación:

1) La "desclasificación" como técnica de inserción de pluralismo lógico en las categorías de organización del conocimiento y de la memoria.

- Posiciones y transcategorías. Desvelamientos y autodesvelamientos de prejuicios y tópicos.

- Posición instintiva, posición cognitiva y posición metacognitiva.

- Prejuicios: de raza, cultura, nacionalidad, religión, clase y género. Otros prejuicios y tópicos.

- Precondiciones y cesiones. Consenso sobre objetivos del diálogo. Aplicación de precondiciones.

- Propiedades y tipos de operadores transculturales V (operadores transculturales: sintéticos (sincréticos, generales), críticos (valorativos, incriminatorios)...))

- *Elaboración de categorías transculturales.*

- Reflexividad y competencia de representantes. Árbitros y observadores.

- Estrategias anti-erísticas. Formulación de alertas antiargumentales.

2) Regulaciones y cuestionarios dialógicos: formulación teórica

- Maximización e imperativos hipotéticos.

- Area de reflexividad sujeto-cosujeto, intrasujeto, sujeto-objeto.

- Area temática: homologación del lenguaje y traducciones culturales y contextuales de los asuntos. Más acá del "diferendo".

- Area de posiciones: explicitación de sesgos primarios y secundarios. Rasgos identitarios. Posiciones relacionales y compartidas.

- Area de objeciones y observaciones remitidas a segmentos específicos del diálogo.

- Area de homologación respecto a otros consensos

- Area de resultados. Acuerdos unánimes, mayoritarios amplios, mayoritarios simples, aproximaciones, derivaciones y votos particulares. Estudio de caso y aplicación de resultados en comunidades reales.

DATOS SOBRE EL AUTOR

Antonio García Gutiérrez

Catedrático de la Universidad de Sevilla desde 1994 y Director del Departamento de Periodismo I de la misma Universidad. Anteriormente fue profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid (1980-1993). Ha sido consultor de la Unesco en la década de los ochenta y de la Organización Mundial del Turismo (1989). Evaluador de proyectos científicos del V Programa Marco de la Unión Europea en el sector Sociedad de la Información (1999-2000), evaluador del profesorado

universitario andaluz en el área de ciencias sociales. Miembro del consejo científico de una decena de revistas científicas en el campo de la comunicación y cultura y autor de varios libros. Los más recientes: *La memoria subrogada* (Granada: Universidad, 2002), *Otra memoria es posible* (Buenos Aires: Crujía, 2004) y *Fijaciones* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2005).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRIL, Gonzalo (2003) *Cortar y pegar*. Madrid: Cátedra
- BAUDRILLARD, Jean (1978) *Cultura y Simulacro*. - Barcelona: Kairós
- BERGER, P y Luckmann, T (1997) *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- CLIFFORD, James (1999) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa
- COSTA, Newton C. A. da (1997) *O conhecimento científico*. Sao Paulo: Discurso editorial.
- DESCARTES, Renée (2002) *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos
- ELSTER, Jon (1989) *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. México: FCE
- ELSTER, Jon (2000) *El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social*. Barcelona: Gedisa
- FERRATER MORA, José (1994) *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 4 v
- GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990) *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Antonio (1998) *Principios de lenguaje epistemográfico: la representación del conocimiento sobre patrimonio histórico andaluz*. - Sevilla; Granada: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, Instituto andaluz del Patrimonio histórico; Comares.
- (2002) *La memoria subrogada: mediación, cultura y conciencia en la red digital*. - Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- (2003a) *Proyectar la memoria: ordo nacional y reapropiación crítica*. - In: *Transinformação*, vol 15, nº 1, p. 7-30
- (2003b) *La política europea de la memoria: una evaluación paraconsistente*. En *El Rapto de Europa*, nº 3. - p. 71-82
- (2004) *Otra memoria es posible. Estrategias descolonizadoras del archivo mundial*. - Buenos Aires: La Crujía
- (2005) *Fijaciones. Estudios críticos de políticas, culturas y tecnologías de la memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva
- (2006) *Científicamente favelados: una visión crítica del conocimiento desde la epistemografía*. - Seminario Internacional "Caminhos do Conhecimento". UNESCO/ Biblioteca Nacional. Rio de Janeiro.
- GRANGER, Gilles Gaston (2002) *O Irracional*. - São Paulo: Editora Unesp,
- GRUZINSKI, Serge (2000) *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós
- HEGEL, G.W.F. (2000) *Fenomenología del espíritu*. 7ª reimp. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- HOLLOWAY, John (2002) *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona: Viejo Topo.

- HUYSEN, Andreas (2000) *Seduzidos pela memória*. – Rio de Janeiro: Aeroplano; Universidade Candido Mendes; Museo de Arte Moderna.
- KANT, Immanuel (2002) *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Ed.
- LEIBNIZ, G.W. (2002): *Discurso de metafísica*. Madrid: Alianza Ed.
- LÉVY, Pierre (2000) *A inteligência coletiva. Por uma antropologia do ciberespaço*. – 3ªed. São Paulo: Loyola
- LUHMANN, Niklas (1998) *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. – Madrid: Trotta
- MAALOUF, Amin (2001) *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza
- MATURANA, Humberto y Varela, Francisco (1999) *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas de conocimiento humano*. 3ª ed. Madrid: Debate
- MORIN, Edgar (1996) *Introducción al pensamiento complejo*. – Barcelona: Gedisa
- NIETZSCHE, Friedrich (1997) *La genealogía de la moral*. – Madrid: Alianza Editorial.
- OLIVÉ, León (1999): *Multiculturalismo y pluralismo*. – México: Paidós
- RICOEUR, Paul (1999): *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: Arrecife; UAM.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1989): *Introdução a uma ciência pósmoderna*. Rio de Janeiro: Graal
-(2001): *Um discurso sobre as ciencias*. –12ª ed. Porto: Afrontamento
- SILVA, Víctor y BROWNE, Rodrigo (2004) *Escrituras híbridas y rizomáticas*. Sevilla: Arcibel.
- SCHOPENHAUER, Arthur (2002) *El arte de tener razón expuesto en 38 estrategias*. Madrid. Alianza
- SLOTERDIJK, Peter (2002) *El desprecio de las masas. Ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: Pre-textos
- SODRÉ, Muniz (2002) *Antropológica do espelho. Uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis (RJ): Vozes.
- SODRÉ, Muniz (2006) *As estratégias sensíveis. Afeto, política e mídia*. Petrópolis (RJ): Vozes
- TAYLOR, Charles (1994) *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós