



EPISTEMOLOGÍA DE LA DOCUMENTACIÓN

ANTONIO
GARCÍA
GUTIÉRREZ

STONBERG
EDITORIAL

EPISTEMOLOGÍA
DE LA
DOCUMENTACIÓN

EPISTEMOLOGÍA
DE LA
DOCUMENTACIÓN

Antonio García Gutiérrez

STONBERG
EDITORIAL

Primera edición: Enero 2011

© Antonio García Gutiérrez
e-mail: desclasificar@gmail.com

© de las características de esta edición: Stonberg Editorial
Gran Via de les Corts Catalanes 636 - 08007 Barcelona
Tel. 933 435 562
stonberg@stonbergeditorial.com
www.stonbergeditorial.com

Cubierta: Stonberg Editorial
© Imagen de la cubierta: Ton Sant
Producción: Stonberg Editorial

DEPÓSITO LEGAL: M-902-2011
ISBN: 978-84-614-5384-9

Ninguna parte de esta publicación,
incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida,
almacenada o transmitida de ningún modo ni por cualquier medio,
ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia
sin el permiso previo del autor o de la marca editorial.

ÍNDICE

1. Epistemología de la documentación	11
1.1. De las denominaciones y de la posición epistemológica	26
1.2. La organización de los conocimientos en el positivismo otletiano: crítica atemperada	37
1.2.1. Resemantización contemporanista y neofilia	39
1.2.2. Fronteras y demarcaciones ontológicas	45
1.2.3. Giro lingüístico y retorno al modelo tecnicista	59
1.3. Cinco reducciones	66
1.3.1. Primera reducción: la razón clasificatoria	67
1.3.2. Segunda reducción: la razón analógica	70
1.3.3. Tercera reducción: la razón metonímica	74
1.3.4. Cuarta reducción: suplantación utópica del otro	81
1.3.5. Quinta reducción: la razón digital	84
1.4. Epistemología alternativa o alternativa a la Epistemología: hacia una concepción posepistemológica de la organización del conocimiento	88
1.5. Un nuevo lugar de enunciación	95

2. Una teoría de los conceptos	104
2.1. Frentes conceptuales	124
2.2. En el principio fue el límite	135
2.3. El mal de las categorías	145
2.4. <i>Ordo</i> y conocimiento	153
2.5. Medir, comparar, competir, excluir	156
2.6. Contextos precarios	165
2.7. Comunicación y autoengaño	167
2.8. El mundo nómico	173
2.9. Naturaleza de los conceptos abiertos	182
3. Posepistemología de la desclasificación	199
3.1. Razones (y emociones) de la desclasificación	199
3.1.1. Argumentos de la razón dialéctica	206
3.1.2. Argumentos de la razón ética y política	217
3.1.3. Argumentos de la razón imperfecta	222
3.1.4. Argumentos de la razón contrafáctica	226
3.1.5. Argumentos de la razón cuántica	236
3.1.6. Argumentos de la razón falibilista	255
3.1.7. Argumentos de la razón paraconsistente	261
3.2. Propiedades y fundamentos posepistemológicos de la desclasificación	272
3.3. Impugnaciones ontológicas	278
3.4. Vectores y escenarios teóricos de hibridación y transformación	280
4. Aplicación de la desclasificación a la organización de la exomemoria digital	288
4.1. Operadores complejos	305

4.2. Operadores transculturales	322
4.2.1. Principios de dialéctica transcultural	329
4.2.2. Propiedades de los operadores transculturales	337
4.2.3. Mediadores y mediaciones desclasificantes	340
4.2.4. Interacción paralógica y construcción de tópoi	351
4.3. Sugerencias para la organización posepistemológica de la exomemoria digital	358
Bibliografía	361

I. EPISTEMOLOGÍA DE LA DOCUMENTACIÓN

La Epistemología es la teoría que se ocupa del conocimiento científico. Así lo afirma, el influyente Diccionario de Filosofía de Ferrater Mora en su tomo II, parcamente y en un tono un tanto despreocupado en relación a la inquietud que su invocación alienta entre los científicos y al tratamiento solemne que, el mismo diccionario, le otorga a otras voces menos relevantes. Tradicionalmente —continúa el Ferrater—, en España se le ha llamado Gnoseología, a tal actividad teórica, o ambas expresiones han sido consideradas como sinónimas. Mas, probablemente, en parte por ser empleada esta última por tendencias filosóficas de orientación escolástica y, en parte, debido a la influencia anglosajona, comenzó a reorientarse la Gnoseología hacia la teoría de un conocimiento sin adjetivaciones en tanto se reservaba la Epistemología para dilucidar problemas relativos al conocimiento científico (Ferrater, 2001:1094).

Más generoso con la explicación del vocablo se muestra, paradójicamente, el modesto Diccionario de Filosofía Penguin, anglosajón y de bolsillo, que enuncia la Epistemología como «rama de la Filosofía que investiga en la naturaleza y las posibilidades del conocimiento. Trata también del alcance y límites del conocimiento humano y de cómo éste se adquiere y posee. Investiga, también, nociones relacionadas con el mismo como percepción, memoria, prueba, evidencia, creencia y certe-

za» (Penguin Dictionary, 2000:174 ss.). Acudiendo a otras obras de referencia, encontramos acepciones que reiteran el sentido mencionado. Hay que abordar a fondo trabajos de afirmación epistemológica como los de Bachelard (1989), o de cuestionamiento y negación radical como los de Boaventura Santos (1989, 2001), Edgar Morin (1996), Michel Maffesoli (2007), Bruno Latour (1995) o Richard Rorty (1983), para encontrar las condiciones y exigencias que tal teoría, impulsada por unos y rechazada por otros, requiere a los saberes modernos en su proceso de construcción. Definir unívocamente, clasificar rigurosamente, argumentar consistentemente y con lenguaje preciso, verificar hipótesis inductivamente, validar resultados fiablemente, son expresiones comunes en los tratados que fomentan la Epistemología. Y con no pocas repercusiones prácticas y extracientíficas en el mundo cotidiano de los investigadores.

En este libro vamos a hablar mucho de Epistemología. Pero definir, poner límites y, especialmente, clasificar, no figuran entre sus objetivos aunque, muy a mi pesar, sería ingenuo pensar en la posibilidad de una desvinculación definitiva de todo ese lastre cognitivo y cultural que fuera engendrado en la edad de oro de la ciencia. Sin embargo, tomar conciencia plena de la arbitrariedad de ciertos límites sería ya un buen punto de partida. Suficientes límites tienen ya nuestro lenguaje, nuestra cultura, nuestra identidad, nuestra memoria, nuestro conocimiento, como para continuar elaborando límites. Nuestra industria del límite es lo único verdaderamente ilimitado.

Definir, demarcar, depurar, clasificar, regular, normativizar, normalizar, controlar, son exigencias de las tareas científicas habituales o, mejor, exigencias epistemológicas de tareas

que producen un cierto modo de conocimiento. El objeto, que nos traemos entre manos, cumple con creces, y doblemente, esas exigencias epistemológicas pues no solamente la Documentación, llamemos inicialmente así al objeto en cuestión, como disciplina que ha buscado desoladamente un estatuto científico —un estatuto exclusivo y autónomo, además—, ha debido someterse a severas directrices epistemológicas, sino que la naturaleza de su constitución misma y de sus herramientas más consagradas son definidoras, demarcadoras, clasificadoras, hiperreguladoras y, por lo tanto, disyuntoras, excluyentes, mutilantes, difusas a bases de tanta carga de rigor y autoexigencia. A medida que el ojo se acerca a un objeto, éste se vuelve borroso y desaparece a la vista. Y, sin embargo, la diversidad de sus configuraciones sigue ahí. Y, sigue paradójicamente ahí, en incesante estado de cambio. Ésta será una de las esenciales contradicciones epistemológicas que nos autorizará, posteriormente, a realizar algunas negaciones y reclamaciones.

En el sentido de este texto, la Epistemología —para Richard Rorty, un mero episodio de la cultura occidental— consistirá en un modo y lugar determinado de enunciación establecido para conseguir un tipo de conocimiento a partir de restrictivas estrategias discursivas y metodológicas. Nuestros saberes también pagarán un alto precio al haberse mostrado indiferentes a la acumulación y variedad de formas de conocimiento que históricamente han generado y siguen generando las culturas, culturas otrora dominantes o ya extintas, y culturas discretas y desapercibidas de enorme potencial heurístico exentas de Epistemología. No parece descabellado, en estos tiempos de conciencia y tecnologías globales, superar los vectores unificantes y revertir su fuerza y orientación hacia la

cooperación y rehabilitación de esos otros saberes, y formas de producción de saberes, históricamente ignorados o negados por el pensamiento hegemónico.

Si la Epistemología es básicamente, a mi juicio, un lugar restrictivo de enunciación del mundo, a la vista del panorama que nos ofrece propondremos el desplazamiento de ese lugar, es más, un desplazamiento constante —nomádico, dirá Deleuze (1994)— que acompañe el inagotable movimiento del mundo. La Epistemología —si sus rígidas estructuras lo permitieran— sería, precisamente, el desplazamiento mismo.

Por otra parte, los diccionarios consultados abordan la cuestión de la especificación o no del tipo de conocimiento que es objeto de la Epistemología aun cuando, en mi opinión, éste no sería un asunto crucial y, más bien, un asunto que tiene mucho que ver con la obsesión demarcadora que se desprende de la propia «epistemo-lógica». El problema no sería a qué tipo de conocimiento dirige sus exigencias sino qué tipo de conocimiento se obtiene tras la aplicación de esas exigencias.

Si hablamos sobre la Epistemología en relación a una disciplina dada, como la Documentación, nuestra preocupación estará todavía más motivada. La Epistemología no sería más que una configuración nomotética que opera sobre una eficaz y específica invención cultural, una ensoñación dirigida al reaprovechamiento y a la organización, supuestamente universal y objetiva, de la producción científica. Mas la Documentación, a través de su acción sobre los soportes e inscripciones, penetra en el tejido simbólico de los conocimientos y memorias y ya no intervendrá neutralmente, como dice hacer, en su clasificación, conservación y difusión.

Una intervención que, desde hace ya algún tiempo, por

diversos motivos y con distintas herramientas, trabaja con indiferencia sobre unos principios, posiciones e inquietudes silenciosamente destituidos. Si en la Epistemología que inicialmente fundamentara la Documentación hubiera trazas de sinceridad o altruismo, elementos tan propios de la retórica del aventurismo expedicionario del siglo XIX, el nuevo rumbo adoptado por una organización del conocimiento sometida al marketing, a la tecnología, al capitalismo, a la globalización y a la rudeza de sus actuaciones, sólo corregida por la inutilidad de la corrección política de su lenguaje, justificaría por sí mismo la búsqueda de otros lugares desde los que poder repensarla y revertir sus orientaciones¹.

Pero la Documentación es vástago de la Epistemología positivista, como veremos, su creación terrenal y práctica más preciada y agradecida pues, a partir de la producción normalizada y clasificada de conocimiento, no ha hecho sino reproducir metaclasificaciones y normativas universalistas en el más estricto espíritu epistemológico. Y no satisfecha con ello, se aplicó a exportar el mismo espíritu y letra a saberes y prácticas ajenos y extraños a cualquier Epistemología. Probablemente, de tal relación de parentesco tan cercano se derive la insurgencia contra-epistemológica y hermenéutica que proponemos.

En este libro se ofrecen itinerarios estratégicos para superar algunos estancamientos y frenos producidos por la Epistemología de la Documentación, y recuperar y reaprove-

¹ La Epistemología, como las ciencias positivistas, siempre se declaró objetiva y, por tanto, apolítica. Sobre ella, sin embargo, puede aplicarse la célebre sentencia de George Orwell sobre el Arte: la opinión de que el Arte no tiene nada que ver con la política es, en sí, una actitud política, o la apreciación más general de Gandhi: quien no hace política hace la política de lo establecido.

char las fuerzas y direcciones de la propia corriente cognitiva y mnemográfica, los vectores de una nueva concepción de lo que suele entenderse en España bajo la rúbrica de Documentación, y también en España y en muchos otros países, bajo distintas y heterogéneas etiquetas que vienen a significar lo mismo: una dependencia absoluta de sus estudios en función, entre otros factores que detallaremos, de las tendencias de la tecnología y, sobre todo, de las políticas científicas trazadas por intereses políticos y nacionales ya abiertamente indisociables de los intereses del mercado².

El principal movimiento de esta reflexiones irá dirigido, por tanto, hacia la búsqueda de otros principios, tanto en el sentido gnoseológico como también ético y político, que permitan la rehabilitación de una ignota actividad cultural — la conservación y transmisión de los saberes— que aunque apropiada y sistematizada desde la Academia occidental ha sido, mucho antes y de modos diversos, invocada y practicada fuera de sus floridos jardines: en la vida cotidiana de las ciudades y aldeas occidentales, desde Alaska a la Patagonia, del Cabo Norte a Punta Europa y desde Istambul a Vladivostok, y mucho antes de que tales lugares tuvieran nombre, pasando por el imaginario occidentalizado de millares de culturas y de otras culturas desaparecidas o que sobreviven al margen o marginadas por el mundo occidental en el corazón de occidente —e incluso de su oriente inventado, como escribiera Said—, y también de África,

² Unos intereses de mercado que imponen lógicas y métodos a los gobiernos nacionales dejando escaso margen a las decisiones políticas que contravienen esos intereses. La reducción de la soberanía democrática de los Estados es tan evidente, como se desprende de las manifestaciones y presiones de los líderes del capitalismo en la última crisis económica internacional, que no sería descabellado concebir tales posiciones como neofascismo financiero.

de ese inmenso contenedor de sufrimiento y saberes ancestrales que sólo cuando es invocado en la televisión, sacude efímeramente las conciencias. El sentido de África, y de un Sur metafórico en general, será crucial para el desplazamiento de nuestro lugar de enunciación, como veremos más adelante.

¿Qué aparato conceptual añejo deberíamos rehabilitar y reinstalar en el pensamiento contemporáneo?: La dignidad, la honestidad —viejos valores socráticos, estoicos, kantianos—, más modernamente, la solidaridad, la pasibilidad, el respeto, el reconocimiento de derechos, la emancipación, la contraglobalización hegemónica, en suma. Concebir el conocimiento y la memoria como una cuestión de derechos —justamente como la inteligente campaña lanzada por Amnistía Internacional contra la pobreza en febrero de 2010— y no meramente como un asunto de tecnología, economía o de los calculados requisitos de una Epistemología aplicada, reconducirá necesariamente los resultados de ese pensamiento hacia derroteros bien distintos de los que conocemos o intuimos que sobrevendrán de la mano del expansionismo unificante.

No pretenderé, en consecuencia, construir o reconstruir una Epistemología de la Documentación sino más bien su absorción por un pensamiento y unas técnicas más acordes urdidas en el cosmopolitismo y, por tanto, en la proximidad afectiva a la independencia de los sujetos. Iré por partes: en primer lugar, porque considero que la Epistemología, me ahorraré en adelante el pleonasma que se activa al adjetivarla como occidental, trata de ser una metaciencia que, al decir de Boaventura Santos (1989), no es capaz de aplicarse a sí misma las exigencias que no duda en aplicar a las demás. Este argumento de elemental *fair-play*, por sí solo aunque a lo largo del

texto irán surgiendo muchos otros, ya sería suficiente para deslegitimarla. Y, en efecto, como se desprende de la lucidez rortyana, en otras culturas y en otros tiempos del hemisferio occidental se produce y produjo conocimiento que ayudó a las personas a sobrevivir y a ser felices en su paso por el mundo. Muchas veces un conocimiento denigrado que intenta ser reaprovechado y rentabilizado por las ciencias y el mercado occidentales, una vez superado el filtro epistemológico y sustituida la ética por el cinismo.

¿Será todo ese ingente conocimiento y toda esa desperdiciada experiencia, de los otros, de menor rango al que nos proporcionan las ciencias y la Epistemología? Si cualquiera de nosotros tuviera que pasar una sola semana en la selva amazónica, acompañado exclusivamente de un chamán y de un guerrero yanomami o piaroa, buscando alimento y refugio, con la necesidad imperiosa de diferenciar los indicios de peligro y sosiego que surgen sin cesar en un verdor infinito, preparando pócimas para sanar las constantes filiasis y picaduras, construyendo artefactos para salvar ríos, ciénagas y cataratas, únicamente con materiales y herramientas no procesados ni procesables, seguramente la respuesta sería abrumadoramente negativa. Como en otras civilizaciones ya extinguidas, y desde luego en multitud de culturas contemporáneas en fase de extinción, la sabiduría construida y practicada por esas personas y colectivos nunca fue sometida ni autorizada por la Epistemología.

Antes, por tanto, de preguntarnos por el sentido de la Epistemología tendríamos que preguntarnos por el sentido que le damos a la producción sistemática de conocimiento en nuestra cultura. Y, en efecto, las ciencias tienen sentido o mejor, y

puesto que la ciencia no es una institución exterior o extraña a los humanos, por más que todas nuestras instituciones nos inviten a ser pensadas como extrañas, tienen un sentido que la fragmentación ha obviado o inutilizado. Entendemos por ciencia un modo de producción de conocimiento sometido a unas condiciones de obtención elaboradas por la Epistemología. Tal método habría de cumplir muchas exigencias y reglas, a mi juicio, tres serían imprescindibles para cualquier alternativa a la Epistemología, que mantendremos en la propuesta y, de hecho, son satisfechas en infinitud de modos no epistemológicos, paraepistemológicos o posepistemológicos de producción de conocimiento: en primer lugar, que el lugar de enunciación sea explicitable para calibrar el grado de implicación del sujeto en el objeto, en segundo, que los procedimientos de obtención de conocimiento sean explicitables y, en tercero, que tales procedimientos y sus resultados puedan ser reproducidos, cuestionados, revisados por terceros.

La Epistemología, *tout court*, no sería el único ni el mejor puesto de legitimación de obtención de conocimiento ya que la valoración, como hemos visto, siempre dependerá de la posición del sujeto, de sus objetivos, circunstancias de necesidad, aplicación y situación. La justificación lógica del modo epistemológico y de otros modos de producción de saberes dependerá en nuestra hipótesis, pues la Epistemología no logra superar tampoco ese estatuto, de creencias, intereses y objetivos culturales.

Todo itinerario orientado al conocimiento, y la más reciente astronomía lo muestra con la pregunta última que se deriva de la hipótesis del big bang —si vivimos en un universo determinista o arbitrario—, coloca al observador más estricto

ante el *impasse* de la lógica, un lugar en el que la elección que podemos hacer ya no pertenecería al territorio de la propia lógica sino al de una fe y unas emociones racionalizadas.

Tanto ese último lugar, como muchas herramientas y aparatos conceptuales de los que nos hemos servido para ocuparlo, no será ya impulsado por una agotada lógica de la racionalidad sino por esa otra lógica que es promovida por la irracionalidad y la emotividad. Sintiendo dispensada, la Epistemología, de cumplir sus estrictas condiciones de posibilidad para un conocimiento objetivo, podemos declararla formalmente como metadiscurso retórico que se adscribe al orden de las creencias y de las voluntades humanas. Toda posición epistemológica partirá, siempre, de una retórica de las autoconvicción.

Las culturas producen un cierto tipo de conocimiento en cuyos objetivos podemos también encontrar similitudes con la producción científica: sobrevivir, garantizar la alimentación, proteger al grupo, sanar, construir refugio, reconocer el mundo que nos rodea, conservar y transmitir los saberes y la memoria. Digamos que, conforme los humanos fueron superando las escalas más básicas de la supervivencia se fue utilizando un modo de pensar y una necesidad de dirigir el pensamiento hacia objetos cada vez menos vitales, menos decisivos para sobrevivir.

Sin embargo, y aunque la ciencia procede originariamente de la necesidad de dar respuesta a problemas y esperanzas de todos los pueblos, y en eso no habría diferencia alguna entre la ciencia occidental y los procedimientos de producción de conocimiento elaborados por cualquier cultura, es cierto que conforme los humanos fueron superando los miedos vitales, los

fueron sustituyendo por otros que, aun no siendo emergencias, siempre adoptan la justificación vital de los iniciales. Es curioso el hecho de que en los países de mayor reputación científica sea justamente donde se están consolidando las sociedades más indolentes e ignorantes, y más miedosas ante la perspectiva paranoica de perder lo superfluo. Hay cientos de millones de personas acomodadas que no sabrían resistir una noche en la selva amazónica, ni tampoco en su selva urbana, sin tarjetas de crédito, electricidad, transporte o televisión. Personas que no sabrían vivir sin móvil o internet, que no entienden la vida sin televisión o tren de cercanías, trágicamente anuladas por el conocimiento científico que supuestamente se produce para protegerlos, una protección que en lugar de fortalecer y emancipar, debilita y hace infodependientes. Una protección, convertida en ensoñación y arraigada creencia, que aleja progresivamente de lo real a los sobreprotegidos al tiempo que varios miles de millones de congéneres sobreviven a diario sin percibir la existencia de ese conocimiento, pero afectados decisivamente por ella, al igual que nuestros propios antepasados al ser resemantizadas sus vivencias y distorsionado su mundo por nuestra tecnología y nuestra clasificación.

La sociedad de hormigón y confort es un producto de la ciencia. Y en muchas ocasiones, esas sociedades no parecen estar muy satisfechas con lo que disponen. Más que echar de menos una mayor cantidad de objetos, el imaginario occidental del ocio suele echar de menos lo contrario: espacios vacíos, medios naturales, gentes e historias sencillas. Habría que preguntarle entonces, a esa ciencia, si en verdad en su objetivo de conocer el mundo no hubo un momento en el que se distrajo y, como en un mar revuelto y sin sextante, tomó derivas hacia

espacios que se obceca en conocer sin ser ya necesario. Y sobre todo, y por esa razón, sin ser ya nuestros, sin haber sido nunca nuestros.

Mi impresión es que la ciencia, una actividad que ha de ocuparse de la producción de conocimiento con un objetivo que más que útil, habría de ser utilitarista, esto es, centrado en la búsqueda de la felicidad y la alegría de los humanos, —no como la utopía de Bacon o Moro sino más bien en el sentido de la «eutopía» de Epicuro o Bentham—, desvió la atención de su inicial cometido al mirarse a sí misma, e insisto en tratarla ahora en tercera persona, al ser considerada por los mismos científicos como una institución más allá de la voluntad humana, una institución con vida propia y capaz de mover el mundo. Una ciencia que comienza observando el mundo y termina reinventándolo a su medida. Una ciencia para solucionar problemas que genera otros más graves e irresolubles, aunque bendecida por la Epistemología una vez ratificada su impecable estructura sobre una tabla de verdad.

La mirada de la ciencia hacia sí misma se produce, justamente, con la modernidad europea y de esa reflexividad, de ese autocomplaciente mirarse mirando, surge la necesidad de la Epistemología, algo así como la esencia estratégica que se obtiene al destilar un conocimiento cada vez más ajeno a los humanos y extrañado de los humanos, un conocimiento distante y excluyente, competitivo y frustrante que logró desbancar, o al menos así lo sugiere su aparato propagandístico, al conocimiento ordinario y vulgar y secuestrar el imaginario secular de las culturas, a veces para bien, por lo que de emancipación les traslada, y a veces para mal, por ahogar otras formas de conocer y erigirse como el nuevo proyecto que sustituye la sumi-

sión al Pasado y a la Tradición por la sumisión al Futuro, la fe en Dios y en el Príncipe por la fe en la Nación, en la Sociedad y en el Método.

Me centro ahora brevemente, pues habrá ocasión para hacerlo exhaustivamente, en la segunda parte del sintagma Epistemología de la Documentación. La documentación, *lato senso*, es una actividad humana practicada desde tiempos inmemoriales y de manera artesanal en algunas culturas. Vestigios de documentación tenemos en la necesidad de organizar inscripciones en cualquier soporte, sean tablillas de arcilla o papiros. Es, por tanto, una clara actividad cultural procedente de una necesidad, digamos de segundo nivel: para organizar es preciso tener objetos organizables y, por tanto, toda una tecnología elaborada por una cultura capaz de fabricarlos. Desde los utensilios e instrumentos para escribir, por ejemplo, hasta la escritura en sí misma. Y, además, es necesario tener conciencia y voluntad de organización.

A lo largo de la peregrinación humana han aparecido culturas dotadas de unas características y no de otras, unas han necesitado organizar su memoria y conservarla mediante la transmisión oral y otras mediante registros que dispensan mnemotecnias y recordatorios de una riqueza y diversidad sorprendentes. Pienso que la riqueza y diversidad de la especie humana en estos ámbitos no sólo habría de ser mantenida en el mundo unificante que nos proporciona la digitalidad, a toda costa, sino que tendría que ser protegida y propiciada. Impulsar usos culturales diferentes de la misma tecnología no sería suficiente: para evitar la unificación cultural, la tecnología de intercambio habría de soportar la versatilidad lógica en sus subsistemas, para proteger la diferencia, y elaborar plataformas

recíprocas de traducción cultural, para facilitar las interacciones. He ahí dos objetivos básicos sobre los que basculará nuestra teoría.

Pero la Documentación con mayúscula, esto es, la disciplina específica que vamos a diseccionar aquí, es una supuesta construcción no ya sólo occidental sino decimonónica, y no exclusivamente decimonónica sino perteneciente a un determinado modo de comprender y actuar sobre el mundo, como propone la Epistemología positivista sobre la que se sustenta. Una disciplina occidental, decimonónica y positivista, algo muy local y producto de un proceso histórico único e intransferible que, no obstante, no dudó en acometer acciones y expediciones universales y supraculturales, muy en consonancia con las políticas coloniales de la potencias europeas, desde su mismo amanecer. No es para sorprenderse: política y Epistemología pertenecen al mismo imaginario cultural y se hallan estrechamente vinculadas.

Me gustaría aclarar que la elección, por mi parte, de la denominación Documentación como objeto inicial de la discusión se debe a que ha sido y continúa siendo la expresión más utilizada e influyente en España en los últimos cuarenta años a pesar, como veremos, de su progresivo desuso exterior, aunque los elogios y críticas que a la Documentación dirigiré serán válidas, salvo comentario particular en contra, para cualesquiera otras denominaciones generales utilizadas en el mundo anglosajón, eslavo, ya sean actualmente dominantes y más generales como *Information Science*, o más minoritarias y específicas como Organización del conocimiento, etiqueta con la que, una vez hechas las salvedades críticas al fondo de sus discusiones y objetivos, formalmente simpatizo más. No se tratará en este

trabajo, como veremos inmediatamente, de discutir nombres, de despejar polisemias y ni siquiera de tratar las diferencias de los campos semánticos que cada uno despliegue, muchos menos de intentar ordenarlos o jerarquizarlos, para esa tarea suficientes doctores tiene la Iglesia, sino de poner sobre la mesa los daños y beneficios que la organización positivista del conocimiento inscrito ha traído a los humanos y a sus marcos culturales, junto a una lectura prospectiva del futuro que nos depara su mantenimiento y herramientas con el fin de mitigarlo y revertirlo.

No se tratará, por tanto, de hacer una Epistemología de la Documentación, de una Documentación ya epistemológicamente sobrada, sino más bien de abrir debates extremos: la provocación es la única alternativa que nos queda a los inconformistas para no desmoralizarnos —dirá Sloterdijk (2002)—, ensayar alternativas posepistemológicas junto a las preepistemológicas, si accedemos a otorgar a la Epistemología tal autoridad divisoria, remover, hurgar, sacudir, irritar. No es posible mantener la mirada indolente ante un mundo simbólico cuya diversidad y extensión se reducen cada día con más velocidad que los bosques del planeta: la homologación reductora de modos de pensar y organizar los conocimientos y memorias registradas.

Pero esta crítica a la Epistemología de la Documentación, no puede quedar en el mero debate deconstructivo. En las secciones finales se propondrán nuevos emplazamientos de observación, de enunciación y de resolución emancipantes, autonarrativos, solidarios, colaborativos, en relación al mundo de los conocimientos y de las memorias inscritas. Una nueva ruptura epistemológica aunque en sentido opuesto y menos

restrictivo que la reivindicada por Bachelard (vid Bachelard, 1989 y Santos, 1989)³.

Tal vez todo este empeño sea parte de la deuda inevitable, imborrable, impagable, de los que alguna vez formamos parte de una Epistemología y de un modo de pensar y hacer Documentación que ahora cuestionamos. De ahí que se reflejen ambos extremos en el título de este libro. Mas el título es sólo un punto de partida que no ha de condicionar la travesía ni el punto de llegada.

1.1 De las denominaciones y de la posición epistemológica

Abordaré el campo de competencias de la llamada «Organización del conocimiento», una expresión posterior a la de «Documentación», pero sin duda con múltiples intersecciones y reciprocidades, para afirmar definitivamente que éste no será un debate ni una reflexión que busque el esencialismo a través de etiquetas, denominaciones y, mucho menos, sobre jerarquías. Dejaremos esa discusión para entretenimiento de positivistas, funcionalistas y coleccionistas de mecanos y *matruzska*s y, en ningún caso, me aplicaré a buscar esencialismo alguno. Más bien sería, anuncio que deplorando las antonimias netas, todo lo contrario.

Prefiero concebir nuestro campo de estudios, en el sentido en que suele hacerlo Santos con el suyo, como una

³ Si Bachelard proponía, en la primera ruptura epistemológica, la fuga del pensamiento ordinario, Santos propone el retorno, como segunda ruptura.

configuración transdisciplinar elaborada en torno a objetos. Sobre nuestro objeto ya hemos apuntado algunas propiedades y características, y lo seguiremos haciendo, pues es necesario construir un «observable» epistemológicamente reconocible e identificable a partir de lo que empíricamente entendemos por conocimientos y exomemorias⁴. El objeto inicial de la Documentación ha sido sobradamente desbordado por la teoría y las prácticas documentales en el último siglo sin contrapartida epistemológica suficiente. El objeto inicial fue la gestión y organización del documento científico: su selección, análisis, representación y recuperación. El objeto actualizado sería, simplemente, la gestión y organización de inscripciones de cualquier entidad, con una pequeña pero potente salvedad: la modificación radical del enunciador y del lugar de enunciación y la introducción de criterios éticos y políticos en las coordenadas de ese lugar, un lugar cambiante y, por tanto, la modificación drástica de la lógica de todas las herramientas y proyectos de intervención. Las revisiones de concepción arrastrarán también y harán necesarios, obviamente, algunos cambios en el lenguaje.

El objeto inicial fue drásticamente marcado por el soporte de papel, la escritura, un discurso científico y administrativo, el peso y formato, las condiciones de conservación y una producción masiva de breves referencias para su localización. El objeto actual ha sido drásticamente liberado por la digitali-

⁴ Como veremos, en cualquier discurso —el científico incluido— partimos de observables, de construcciones conceptuales. Por tanto, una operación ejecutada o una conclusión obtenida a partir de observables habrá de conformarse con las condiciones de posibilidad, el alcance y las limitaciones consustanciales al discurso mismo.

dad, la fugacidad, la precariedad, la transdiscursividad y la transmisión de sus contenidos multimedia completos. Los nuevos documentos, las inscripciones y objetos digitales, ponen en entredicho aquel viejo aserto que rezaba: *verba volant, scripta manent* (la palabra vuela, la escritura permanece). En la digitalidad, la palabra resultaría un medio tan permanente como la escritura o ésta tan volátil como la palabra.

A pesar de haberse desordenado y crecido sin tapujos el objeto de la Documentación, por ejemplo en relación al número de discursos abarcados —científicos y no científicos—, las herramientas epistemológicas, y también las paraepistemológicas, esto es, las elaboradas unilateralmente por los profesionales de la documentación fuera de la Epistemología pero sujetos de algún modo a la cultura epistemológica, no han sabido acompañar ese crecimiento y esas derivas en la misma proporción cuantitativa y cualitativa. Mas pensar desde la Epistemología de un discurso dado otros discursos, no dejaría de ser una extrapolación demasiado osada o una acción irresponsable. Por ello es urgente repensar el objeto al tiempo que revisamos nuestras aproximaciones, como he indicado, abriéndonos a otras Epistemologías, incluso a pre, para y posEpistemologías. Los prefijos nos libran, en parte al menos, de la rueda de molino que imponen los sustantivos.

Se trata de un pensamiento actualizado, en suma, sobre el mismo viejo objeto innovado y desbordado por la innovación. Un pensamiento que se constituye como renovado aparato teórico-conceptual que estudia las relaciones de las neoinscripciones con sus nuevos usos y participaciones, en el marco de un escenario de descolonización simbólica que supera los límites estrictos de la propia Documentación. De hecho, un

pensamiento que la vulnere y eclipse al incorporar elementos, hace poco tiempo inverosímiles, de otras muchas disciplinas positivistas que también encuentran en declive irreversible, desde hace algunos decenios, sus estatutos y sueños de autonomía. La única alternativa, para unas y otras, es el diálogo transdisciplinar sin límite hasta la reducción al absurdo de sus mutuas barreras y prejuicios. Reclamamos la emancipación de los sujetos y no la disyunción independentista del sistema de las ciencias respecto a ellos.

Puesto que el objeto tradicional, y sus quebrantados herederos, sigue constituyendo el campo de trabajo de lo que en España se denomina, con persistencia mayoritaria y apoyo estatal, área de conocimiento de Biblioteconomía y Documentación, y no quisiera olvidar bajo ningún concepto la segregación practicada respecto a la Archivística y la Museografía, no pondré reparo alguno, aunque exclusivamente en estos primeros epígrafes —y por ello no he dudado en que presida el propio título del libro una denominación que considero obsoleta y, así, hacer su contenido más identificable— en servirme del término Documentación, y de ningún modo en el peculiar sentido «conciliador» que le diera López Yepes en su *Teoría de la Documentación*. Esta obra, publicada en 1978 con gran acopio y esfuerzo documental, en medio del desierto científico que atravesaba el país, representó simultáneamente el inicio y el clímax del pensamiento dogmático, determinista y fragmentario del positivismo documental en España, cuyas repercusiones todavía se detectan en planes de formación, líneas de pesquisa y, sobre todo, en el imaginario epistemológico de varias promo-

ciones de profesores e investigadores⁵.

Partiré, en consecuencia, de que lo que llamamos Documentación, como campo convencional de estudios y de prácticas que se ha ocupado, básicamente, de la organización y gestión del conocimiento, de su selección, análisis, representación, búsqueda, recuperación, conservación, clasificación, siempre que esté inscrito en algún soporte, de modo supuestamente objetivo y aséptico. Modos ajenos e indiferentes a la ideología, a los objetivos políticos, a la construcción retórica del conocimiento, a los derechos de autonarración cultural, a la eticidad. Al modo de pensar y de poner en práctica todas esas operaciones se le ha llamado Documentación y, con determinados matices epistemológicamente aperturistas, Ciencia de la Información y Organización del Conocimiento. Aunque entremos en un proceso crítico sin cuartel, no será mi intención poner unas banderas donde ondeaban otras: se trataría, más bien, de no izarlas o, si se quiere, de decolorarlas todas, aunque sí de reconocer y ampliar los espacios descolonizados y las opciones desdogmatizadoras, lo que implicará también renombrar, destituir, descentrar, destotemizar, desclasificar epistemológicamente aun reclasificando de otro modo, como veremos, de un modo eminentemente basado en la provisionalidad, en la «debilidad», en la pluralidad.

El hecho de emplear de forma habitual el término Documentación en este texto, por lo tanto, no habrá de ser entendido como una aceptación sino, en todo caso, como una mera

⁵ De hecho, desde las denominaciones de las subdivisiones disciplinares de la Documentación hasta los compartimentos estancos de conocimiento que clausuran, se inspiran en las propuestas de ese libro. Llama especialmente la atención el caso del exitoso pleonasma Documentación informativa.

comodidad práctica de reconocimiento inicial que nada tiene que ver con imprecisión, indolencia o conformidad. Justamente lo contrario: tiene que ver con la devaluación y relativización de su hegemonía al emplearla, de forma indistinta, junto a otras denominaciones de similares objetivos.

Particularmente simpatizo con las denominaciones que sugieren interdisciplinariedad, hibridación y apertura epistemológica como las que promueven los Estudios culturales, los Women's Studies o los Estudios visuales, por poner algunos ejemplos e influencias inmediatas. De hecho, desde hace más de una década vengo utilizando el sintagma «Estudios de exomemoria y transcultura» tanto en mi línea de investigación como en los cursos de doctorado y publicaciones. La propuesta de tal expresión obedece fundamentalmente a motivaciones antropológicas y estéticas, una estesia que se ocupa de la sensibilidad y no meramente de la belleza como hace la estética, en palabras de Muniz Sodré (Sodré, 2000: 264), una sensibilidad con lo cultural y lo social decisiva para justificar la transformación radical o la necesidad de abandonar la actual concepción de la Documentación.

Decíamos que el objeto inicial de la Documentación, como contundente disciplina positivista, es el documento científico, diría más, el documento que recoge los discursos de las llamadas ciencias básicas, naturales y aplicadas, en detrimento de las ciencias sociales y especialmente de las humanidades. Por documento se entiende, además, desde una definición convencional y marcadamente estructuralista, la suma de información (científica) y soporte. A la Documentación le interesaron, originariamente, y casi con exclusividad, los procesos, herramientas y resultados relacionados con la gestión de documen-

tos científicos y técnicos.

Sin embargo, las técnicas y herramientas documentales fueron desbordadas por una tecnología, un mercado y unas fuerzas globalizadoras e hibridantes que eliminaron las fronteras entre formatos, naturaleza y contenidos de los documentos, produciendo y abarcando nuevas apariencias, ubicaciones y procedencias, hasta tal punto, que comenzó, no hace más de tres décadas, una reinención y expansión de lo documental que no sólo implicaba una poderosa y seductora novedad basada en la ruptura que promovía la digitalidad, sino también la drástica reducción y desprecio de los soportes analógicos, la reorientación de unos soportes en papel que se resisten más de lo deseable a sucumbir frente a lo digital pero, sobre todo, a la deglución callada de los «documentos» —usemos ese reductor modo de reconocimiento por analogía—, producidos por y en otras culturas.

La pregunta pertinente, entonces, sería ¿se consideran y tratan como documentos y objetos de la Documentación las inscripciones realizadas bajo otra matriz cultural o bajo otros regímenes gnoseológicos? Y la respuesta inevitable es necesariamente afirmativa. Aunque no queramos considerar las inscripciones de «los otros» como documentos, la tecnología y, por decirlo así, la Documentación, sí lo hacen, del mismo modo que la museografía positivista —otra práctica meramente occidental mediante la que imaginamos, y se autoimaginan ya, otras culturas— organiza, clasifica y reclasifica un viejo arpón esquimal, una huella de dinosaurio, un bifaz paleolítico o unos

relatos yekuana o eñepá como objetos de exhibición resignificados para el consumo de los públicos occidentales⁶.

Del mismo modo en que la oralidad fuera violentada por las culturas escritas, la Documentación, la Tecnología y la Ciencia violentan las inscripciones de la otredad, transformándolas en observables, en documentos, en intimidades culturales sometidas a la obscenidad de la exposición ante auditorios ávidos de banalizaciones públicas y, tal vez sin saberlo o sin preocuparse por saberlo, de humillar y someter al otro al convertirlo en nuestro observable clasificado. Porque, en la Epistemología, la visión viene precedida por la clasificación. Y esto es cierto para todo modo de cognición. Pero hay diversos grados, variantes y, sobre todo, intereses de clasificación. De ahí que, como insistente objetivo de este texto y de todo mi trabajo, persiga un «modo débil» y huidizo de clasificación, que llamaremos desclasificación.

He ahí la razón inicial que me impulsó a hablar de exomemoria y no de documentos, a partir del «giro antropológico» que introduje en mis reflexiones sobre la Documentación en mi trabajo *La memoria subrogada*. Un giro antropológico determinado por la superación de múltiples reducciones ontológicas, epistemológicas, éticas, políticas y técnicas.

La reducción que implica seguir hablando de documentos, en relación a un proceso que ya se le había ido de las manos a la Documentación a favor de una voraz tecnología unificante que, tras ser deseada y alabada por una Documentación

⁶ Vid, a este respecto, el análisis que hace Clifford (1999) sobre la disposición y clasificación de objetos “exóticos” en los museos occidentales y, especialmente, el caso de la exposición Radmussen. Vid también García Canclini (1990).

incondicional y ciega a sus efectos, y tal vez por eso, a continuación, terminó por ser convertida en acompañante innecesaria, en su convidada de piedra, tenía que ser superada por una concepción mucho más amplia del universo abarcado por tales operaciones. Un universo que no sólo desbordaba lo que la Documentación entendía y definía como documento científico sino que de manera inexorable trastocaba y abría los límites de los soportes autóctonos occidentales, para los que fue diseñada, hacia el nuevo soporte digital desde el que recomenzaría el más drástico proceso de unificación y exterminio de todo tipo de soporte autóctono o alóctono. Más, también, de las culturas que en ellos se expresan y hacen posibles.

Simultáneamente, las pautas y exigencias del discurso científico, que fueran objetivo inicial de la Documentación, se extrapolaron y mezclaron con los discursos técnicos, y a través de los especializados y de la rampa divulgativa, dieron un salto mortal hacia los conocimientos ordinarios, cotidianos o vulgares, según la propia adjetivación positivista. Habremos de plantearnos, entonces, varias preguntas: ¿admitiría sin sobresalto, nuestro conocimiento cotidiano un tratamiento, sin cautelas, por parte de una disciplina surgida para otro destino y destinatario? Si el conocimiento cotidiano es una fuente de conocimiento vital y gigantesca, dentro y fuera de Occidente, ¿deberíamos dejarlo fuera de su organización? Si su desorganización o no organización implica la desaparición ¿deberíamos, y en que medida, contribuir a organizarlo? Y si sólo en la invisibilidad un conocimiento puede sobrevivir ¿contribuiremos a extinguirlo mediante su forzada visibilización? Todos estos dilemas, inquietudes y sensibilidades son recogidos por los Estudios de exomemoria.

Exomemoria es la denominación más amplia que he podido encontrar para abarcar todo el universo simbólico registrado por culturas pasadas y presentes, universo que, en mi opinión, es el objeto actual de una Documentación global marcada por la digitalidad. Un término simultáneamente sensible con lo que entendemos por «conocimientos» y «recuerdos» inscritos, una acumulación de registros milenarios y multiculturales casi insignificante en comparación con el incremento exponencial de los depósitos digitales, una exponencialidad producida en cada vez menor lapso de tiempo. Estaremos llegando pronto a un punto de inflexión en el que en un instante, y a cada instante sucesivo, se doblará la exomemoria digital ¿será ese cúmulo y ese crecimiento todavía un objeto abordable y de interés plausible para la Documentación o lo que entendemos por Documentación quedara abocado a inútiles pero solemnizados debates académicos? ¿de qué modo se verán reconocidas y afectadas las ciudadanías, las comunidades, los colectivos, las singularidades, las sensibilidades contra—hegemónicas, en esos debates de salón?

En ese punto crucial percibo el estancamiento de la Documentación positivista y la necesidad no sólo práctica sino, sobre todo ética —pero no de principios universales de exclusiva raíz occidental— de abrirla, a costa de difuminarse y desaparecer, a la propia identidad de los discursos que suele someter sin miramientos, a ser redefinida y reapropiada por las culturas que disciplinadamente ignoró, a estar dispuesta, como lo estuviera la célebre escalera de Wittgenstein, a recibir una patada una vez que se sirvieran de ella los conocimientos y las memorias desapercibidas y subalternas. Ése es, para mí, el nuevo y único reto honorable, liberador, decente, redignifica-

dor y rehabilitador del servicio realizado a la humanidad, que le restaría a la Documentación.

La sensibilización antropológica, política y ética de la Documentación traerá de la mano éstas y otras muchas preguntas que trataremos, si no de resolver, al menos de explicitar, discutir y transformar en preocupaciones posepistemológicas orientadas a remover los principios, prejuicios y modos subyacentes que, casi siempre de forma inconsciente, determinan todas las acciones humanas. Inconscientes para una Documentación de buena fe, aunque personalmente creo que no podemos desdeñar la convicción trágica de Althusser (1985) respecto a la influencia que, también sobre la buena fe, tienen las estructuras.

En definitiva, la cuestión de la denominación esconde una falsa polémica cuando pretende ser llevada al extremo, ocultando el verdadero debate, que es un debate sobre posiciones epistemológicas y sobre qué posiciones ideológicas no deben desvincularse de las primeras. De hecho, en un mundo que deseamos plural, son saludables las polisemias y dispersiones manejadas con conciencia. El rigor científico no ha de confundirse con el *rigor mortis*. Delimitar y definir en extremo propicia más el error y la ceguera que un acercamiento ambiguo e indirecto a los objetos. Tal debate no habría de tratar, por tanto, sobre posiciones esencialistas científicas o epistemológicas, como si lo científico y epistemológico operara fuera de lo social y de lo cultural, de lo político y de lo ideológico, de lo mercantil y de lo económico. Como si el pensamiento fuera desvinculable, y desde Habermas sabemos que no lo es, del interés.

En un apartado posterior, luego de tratar asuntos previos, volveremos sobre la posición enunciativa como eje central

de un debate que suele ser eclipsado por la defensa irrelevante de etiquetados, la reclamación absurda de la propiedad sobre contenidos y otras fronteras epistemológicas, más habituales de lo deseable, que habremos de impugnar.

1.2 La organización de los conocimientos en el positivismo otletiano: crítica atemperada

La Documentación, lo han dicho muchos y doctos eruditos, se convierte en disciplina científica a raíz de la obra de Paul Otlet y Henry La Fontaine, avalada por una metodología, unos objetivos y una práctica sistemáticos que se verían refrendados por el imponente trabajo teórico de Otlet, compendiado en su Tratado de Documentación (1934). A pesar de que la concepción y los objetivos de la disciplina aparecen en el texto publicado por Mundaneum, casi medio siglo después de haberse iniciado la descomunal actividad bibliográfica y de política científica emprendida por aquellos dos pioneros, esto no menoscaba en absoluto la validez de su obra. Mas una validez, como toda validez, forzada a ser entendida en la oportunidad de su tiempo, de su territorio y cultura, esto es, bajo parámetros falibles y situados.

La Documentación, como proyecto científico, no surge *ex nihil*. Ya formaba parte embrionaria de una vieja ensoñación de liderazgo europeo que aparece particularmente materializada en el proyecto enciclopédico de Diderot, pero también inspirada en el espíritu de Kant y de Hegel y, especialmente, como derivado de la doctrina visionaria de una Epistemología auspiciada por Augusto Comte (2003), y convertida en una religión

con iglesias, tanto en la letra como en su espíritu: el positivismo. Lo que mejor podemos valorar en las aportaciones del positivismo será, paradójicamente, lo que estaría legándonos mayores secuelas y daños. Podríamos decir que, una vez sobrevenida la modernidad humanista y expansionista, y asumida la inexorable tradición acumulativa de la ciencia —tradición que será cuestionada por la teoría de los paradigmas de Kuhn (2000)—, la aparición de la Documentación positivista no habría sido más que cuestión de tiempo.

La necesidad de una objetividad a la medida y de un universalismo multidimensional, reivindicada por una ciencia europea de la época que logró colocarse a la cabeza racional del expansionismo comercial y militar del viejo continente —hasta nuestra reclamación de la calificación de vieja para Europa, hoy, no deja de ser un argumento prepotente— encontró la horma de su zapato en la construcción del espíritu positivista.

El éxito inicial de la Documentación consistió en la apuesta por una Epistemología audaz y en consonancia con el expansionismo colonial europeo hacia África y Asia, incluyendo una análoga ocupación norteamericana de su Oeste, de la elaboración de un aparato teórico conceptual propio, de unas técnicas genuinas y eficaces y, especialmente, de la puesta en marcha de un instrumento de organización universal de los conocimientos (la Clasificación del Melvil Dewey y la Clasificación Decimal Universal de los bibliógrafos belgas), aplicado en sus dos versiones convergentes a ambos lados del Atlántico. La Epistemología, como vemos, no es desvinculable de una época ni de la geografía.

El agotamiento de la Documentación — situación que enjuiciamos desde una posición geopolítica y ética, y no mera-

mente técnica en este momento— estribaría en las extrapolaciones que se hicieron fuera de sus límites iniciales, límites que llevaban implícita una cláusula de caducidad y extraterritorialidad: la Epistemología documentológica se aplicaría a todas las ciencias a partir de un único modelo invocado por el idealismo positivista, el cientificismo, se expandiría por todos los modos y formas de conocimiento, a partir de una única matriz cognitiva, interpretaría mediante reductora analogía como objeto cartesiano «claro y distinto» a toda forma difusa, alóctona y hasta extraña respecto a lo que inicialmente se entendiera como documento, forzando su apariencia y alcance, intervendría en la diversidad de necesidades haciéndola converger en una misma urgencia, se ensañaría con las diferentes evoluciones técnicas y tecnológicas —representativas de sensibilidades culturales distintas respecto a sus conocimientos y memorias— abocándolas a los mismos medios, aún en diferentes espacios, de depósito e intercambio y preparando gradualmente, mediante proyectos e iniciativas internacionales de normalización procedimental y tecnológica, el caldo de cultivo para la entronización del más unificante medio y, simultáneamente, espacio de conservación, interacción y contemporanismo: la digitalidad.

1.2.1 Resemantización contemporanista y neofilia

La natural evolución de las lógicas y tecnologías locales fue trastocada por la sustitución sin miramientos del universalismo contemporanista occidental. Ni Otlet, ni su positivismo documentológico, lo inventaron. Mucho antes, el positi-

vismo, que es clave de la tardomodernidad, y la modernidad misma, ya miraban con aires de superioridad contemporanista al pasado y al resto del mundo. Paradójica etiqueta, la de Edad Moderna, que como toda neofilia no sólo se ocupó de catalogar al medievalismo como atraso e inmovilismo, sino que pronto se traicionaría a sí misma, llamando contemporáneos únicamente a sus últimos tiempos, sin reparar en que siempre hay posterioridades.

Las razones que sustentan toda crítica habrán de ser fundamentadas, como en otras ocasiones y ámbitos, mediante un análisis que supere la visión reduccionista del contemporanismo y la resemantización radical que destila. De hecho, tienen fácil defensa los recursos médicos o arquitectónicos que se utilizan fuera de la cultura occidental y en otros territorios pero, sobre todo, dentro de esa misma cultura y territorio, inmisericordes y avergonzados del primitivismo de su pasado, en otras épocas y en otras eras. Una cultura neofílica del éxito y del contemporanismo que denigra cualquier recurso que no esté sujeto a progreso, beneficio, actualización⁷. Una cultura de orientación profundamente conservadora y que, sin embargo, propone el cambio incesante de tecnología. Mas, a mi modo de ver, un cambio tecnológico que consolida la trayectoria hacia el conservadurismo.

Toda crítica epistemológica debe superar, en mi opinión, los prejuicios inherentes al espacio y, sobre todo, al paso del tiempo, en el sentido atenuante y, si se quiere, comprensivo —y hasta compasivo e indulgente, añadiría —si tales adjetivos

⁷ Indicadores en modo alguno neutrales, universales o absolutos. Vid el excelente ensayo de Boris Groy, *Sobre lo nuevo* (2005).

no implicaran cierta prepotencia por parte de quien los esgrime—, de que todo lo que los humanos de una época y un lugar determinados han dado de sí, es lo mayor —si no lo mejor— que han podido dar de sí.

Las cataplasmas, sanguijuelas y mutilaciones, técnicas tan utilizadas durante siglos (incluso en la Edad Moderna europea) para sanar ciertas dolencias, salvaron muchas vidas. Tras el gran terremoto que asoló Haití, en febrero de 2010, los médicos locales y cooperantes, carentes de fármacos y tiempo, tuvieron que practicar terribles amputaciones a miles de víctimas para detener la necrosis generalizada y salvarles la vida. ¿Quién podría acusarles de ello? Seguramente las técnicas y pócimas rudimentarias no serían tan eficaces como la penicilina en el siglo XX, pero una penicilina llegada a tiempo. Por cierto que también ese fármaco tiene numerosos detractores, contraindicaciones, efectos secundarios y hace vulnerables a los pacientes frente a alergias y nuevas patologías emergentes. Todas las invenciones, todos los conocimientos, como todas las verdades científicas, son siempre discutibles.

No se trata, entonces, de rechazar la amputación, ni tampoco de darle carta blanca. Se trata de criticar situadamente. Valga la metáfora clínica para explicar y justificar inicialmente las intenciones de una mirada que centraré en las luces y sombras de la Documentación, sin dejar de lado su oportunidad, sus beneficios y sus efectos colaterales junto a la necesidad de armar una contestación y proponer alternativas. Porque todo es revisable y, muchas veces y en esta ocasión, como se verá, justificadamente revisable.

Desde una concepción falibilista y pragmatista, en el sentido de Peirce, la verdad no sería un estado de certeza in-

cuestionable al que accedemos, sino un proceso incesante y modificable de construcción de certidumbres en el que, la mayoría de las veces, lo incierto aporta más que la certidumbre y las buenas preguntas más que las enrocadas respuestas. Cualquiera pretensión de verdad, entonces, siempre escondería engaño.

El contemporanismo, y toda su industria de derivados, es uno de los mayores males de nuestra cultura, lo mismo que el incontestable tradicionalismo lo fue para nuestros antepasados, con el agravante de que se infiltra en todos y cada uno de los gestos cotidianos que transmite la globalización a todas las culturas y mentalidades. De tal modo que, cuando las mercancías materiales o simbólicas de nuestra desmantelada cultura penetran las resistencias culturales y cognitivas de millones de comunidades planetarias también les inoculan el virus contemporanista que responde a un lema tan precario como contradictorio, aunque no seré yo quien utilice la contradicción como argumento deslegitimador de una posición —pues toda deslegitimación también conllevaría régimen contradictorio— que no comparta: lo presente siempre es mejor.

A pesar de ello y en primer lugar, no me privaré del regocijo de desvelar una elemental paradoja intrínseca: si lo presente es mejor, el presente posterior mejorará al previo, esto es, el futuro siempre es mejor. En segundo lugar, destaca en el lema —que recoge toda una mentalidad y modo de producción cognitiva actual— una aversión y menosprecio del pasado, incluso por el propio pasado vivido, que esconde una absurda y contradictoria insatisfacción hacia nuestras propias estelas pues, aun en nuestro propio mundo vital somos incapaces de recordar que sin televisión o penicilina, sin automóviles

ni teléfono o internet, los humanos han logrado ser felices y, también, infelices con ellos. Simplemente se trata de felicidades o infelicidades situadas que poco tienen que ver con las tecnologías o con cierta concepción del progreso.

Aunque sea probablemente cierto que la sociedad tecnológica extirpa buena parte de los sufrimientos y carencias del pasado, también es cierto que nos ha traído otros nuevos, especialmente de orden simbólico. Si, naturalmente, no somos capaces de descontaminar nuestra mirada sobre el modo de vida de nuestros abuelos o sobre el nuestro propio, carentes de los productos que el contemporanismo nos va sirviendo, es fácil describir la negación, cuando no indiferencia, que guía la percepción de los estados de otras culturas y civilizaciones —de la otredad— máxime en un estado pasado, esto es, en un estado indefenso de doble otredad. Nuestra modernidad lo resolvió convirtiéndolas en objetos de estudio historiográfico y antropológico, disciplina, esta última, surgida de la más rancia servidumbre epistemológica a los dictados del imperio eurocolonial decimonónico, justamente la época de Comte, Spencer, Darwin o Paul Otlet.

La segunda contradicción del contemporanismo estriba en que niega todo pasado del otro, y de sí mismo, a la vez que niega el presente ajeno y el presente nuestro. La presentidad es un estado en disolución constante que siempre estuvo más arraigado a lo que fue, a la tradición, que a lo que será. Los nutrientes del contemporanismo residen en su sed de futuro. El aludido lema sobre el presente incorpora una oculta y angustiante cláusula: el mejor presente siempre está por venir.

El futuro, como deseo insaciado e insaciable del presente, preside la mentalidad de nuestra era y de nuestro frágil

confort, una fragilidad basada en que lo mejor tal vez esté en el porvenir, en soluciones precarias, tierras prometidas y promesas incumplidas pero férreamente instaladas en el imaginario del bienestar: la salvación reside en el futuro. La lógica de la expectativa sustituye al determinismo de la tradición y de la mitología milenaria, aunque nunca ha abandonado su lenguaje y estrategias conservadoras. Simplemente ha invertido su dirección en el tiempo. Los mitos del presente, ahora, proceden del futuro.

La expectativa, una confianza más ciega en lo ignoto de lo que muchos estarían dispuestos a reconocer, es una clave de nuestra cosmovisión del tiempo y del espacio, un cimiento de nuestra matriz cultural y cognitiva, por tanto, una viga de carga de toda posición epistemológica contemporánea. Una inconsciente pero decisiva llave analítica sobre la que aplicaré toda mi mejor conciencia para eludirla en la crítica epistemológica a las aportaciones de los que nos precedieron o a las cosmovisiones de nuestros otros. Pero no se trata de pretender una crítica objetiva y mucho menos relativista sino, simplemente, de proporcionar una mirada al mundo pasado, o simultáneo y elaborado por los otros, que parta de una complicidad situada, esto es, de una valoración apropiada y acorde —no necesariamente justa ni, claro está, verdadera— con las condiciones, trayectorias, motivaciones, resultados y contextos de lo observado. Siendo sensibles con el otro, incluso con nuestro otro precedente, conseguiremos ser más autocríticos con nuestro implacable y agotador, en el sentido institucional freudiano, superego contemporanista.

Bajo esa mirada indulgente, se produce esta crítica atemperada de las aportaciones otletianas, y de la Epistemolo-

gía positivista que le sirvió de sustento ¿Cuál sería, entonces, el sentido de nuestra crítica y hacia dónde podría dirigirse? Desde luego no tanto a analizar las inconveniencias específicas, aunque adecuadamente contextualizadas y situadas, del proyecto positivista de la Documentación sino, especialmente, a proclamar la inconveniencia general de su perpetuación en un mundo que siempre fue y será diferente del que el imaginario positivista tuvo y tiene en mente. A reivindicar que debemos seguir profundizando en la diferencia radical y no en la diferencia cosmética.

1.2.2 Fronteras y demarcaciones ontológicas

Tampoco Otlet, ni el positivismo, inventaron el objetivismo, práctica que obsesionaba a Descartes hasta el punto de fundar el dualismo científico, un modo de concepción del mundo inspirado en las promesas y amenazas, terrenales y divinas, derivadas de las religiones monoteístas dominantes en su época⁸. Al quedar absolutamente desvinculado el objeto del sujeto, y consagrada científicamente la separación del cuerpo y el espíritu, se producirá un punto de inflexión de la investigación científica con consecuencias decisivas en los cuatro siglos siguientes.

Descartes, aunque se le atribuya la invención de los ejes de coordenadas, no fue el primero que utilizó regla y car-

⁸ Kant demostraría racionalmente la invalidez del célebre argumento ontológico de San Anselmo. En el razonamiento puro de Descartes sobre la existencia de Dios, se intuye una especie de urgencia y ansiedad por dejar esos asuntos claros y distintos (vid *Meditaciones metafísicas* en Descartes, 2002).

tabón para separar territorios simbólicos y espacios de la subjetividad, pero sí se le puede atribuir la mayor influencia en la instalación de fronteras difícilmente superables en el devenir del pensamiento. Primero, practicando una escisión entre el sujeto y su entorno, como si lo observable pudiera prescindir de observador. En segundo lugar, separando al sujeto epistémico, pensante, del sujeto empírico, corporal, sufriente. En tercer lugar, al adscribir al espíritu territorios del pensamiento incompatibles con los modos de pensar orientados al cuerpo y la materia, reservando a la religión y a las ciencias áreas exclusivas de dominio y consiguiendo muy probablemente, así, la independencia y el sosiego necesarios para proseguir su actividad científica libre de las amenazas de una Inquisición que, en 1600, había quemado en la hoguera a Giordano Bruno, a causa de su concepción hereje del universo y, poco después, procesaba y conseguía que el propio Galileo se retractara de algunas irritantes hipótesis cosmológicas. No es de extrañar, pues, encontrar subliminales desahogos de Descartes en su correspondencia con la princesa Elizabeth de Bohemia y tampoco que confiara a sus discípulos algunas importantes contribuciones científicas, como *El Mundo*, para la publicación póstuma. De hecho, al morir Descartes y a pesar de sus esfuerzos racionales y retóricos por impedir la enemistad con otras filosofías y creencias, el cartesianismo fue declarado pensamiento ateo y perseguido.

La concentrada alusión a Descartes, cuyo núcleo quiere bascular en torno a un deliberado oxímoron, el elogio crítico, es pertinente en este apartado destinado a tratar la decisiva relación entre conocimientos y fronteras. La delimitación territorial ya aparece en el mundo animal y parece que el logos no

vino sino a especializarse en técnicas demarcatorias llevándolas a sus extremos. Resulta más fácil, para la mente, demarcar que mantener la lucidez ante un continuum complejo e inacabable. Requiere menos esfuerzo, y es más práctico para un pensamiento elitista, dividir, fragmentar, compartimentar, escindir antes que agregar, sumar, reunir, cooperar. Basta contrastar la segregación observando el mundo antropizado que nos rodea.

La Epistemología de Descartes se fundaba en principios racionales urdidos a partir de la deducción. Siendo la deducción, por excelencia, el modo de entendimiento privilegiado de las matemáticas, Descartes se aplicó a extrapolarlo a la metafísica y otros campos del conocimiento, el mundo cotidiano. A pesar de las fisuras formales, el fondo de su reforma epistemológica no andaba lejos de otra refundación de corte inductivo y empirista emprendida a la sazón por Francis Bacon en su *Novum Organum* (publicado en 1620). Ambos coincidían en modernizar los saberes y extraerlos del ámbito de los monasterios y de las ciencias ocultas, en el que habían permanecido durante siglos. Bacon proclamó la fe en la ciencia nueva, en los instrumentos tecnocientíficos y en la experimentación. Descartes otorgó toda su confianza a la razón pura, a la socialización del conocimiento y a su comunicación en lenguas «vulgares», él mismo usaría el francés como lengua científica frente a la resistencia académica empeñada en expresar en latín el conocimiento elitista.

Pero Descartes acaso sea uno de los personajes que más ha influido en la historia de la partición del saber y de la hiperespecialización a pesar de que, él mismo, fue todavía un sabio a la vieja usanza y tanto innovaba en metafísica, como en medicina, geometría o matemáticas. Desde luego, la segmenta-

ción trajo luces innegables a todos los campos del conocimiento pero, también, trágicas sombras. Las visiones holísticas y transversales del mundo se fueron relegando paulatinamente a modos de conocimiento marginal o esotérico en Europa o permanecieron ignorados o rechazados, por la mirada europea, en otros importantes focos de conocimiento milenario como China, Mesoamérica o la India. El camino hacia la obtención de la verdad, emprendido por Descartes⁹, se impuso en el resurgimiento de las ciencias modernas continentales y tuvo repercusiones decisivas en otros saberes y prácticas como la inspección forense, el encausamiento judicial, el periodismo, las evaluaciones educativas y otros muchos ámbitos imperceptible pero decididamente inspirados en su concepción¹⁰.

El positivismo surge de una Epistemología fundada en la partición del conocimiento, siendo una de sus aportaciones esenciales, a esa misma Epistemología, la demarcación sistemática. Muy paradójico y sintomático es, sin embargo, que una Epistemología que repudia la contradicción no pueda librarse de algunas importantes contradicciones que son inherentes tanto a su lógica fundacional como a su actividad meta-científica.

La obsesión en separar sujetos y objetos se sustenta en

⁹ En su Discurso del método, Descartes parece “elogiar críticamente” la buena intención de otros procedimientos que yerran lógicamente en su búsqueda de la verdad. Menciona, por ejemplo, la obra *Ars Magna* de Ramón Lull, en la que el monje mallorquín propone un peculiar método lógico-mecánico para destilar la verdad (Descartes, 2002:81s.).

¹⁰ Los mecanicistas, por ejemplo, comparaban los chillidos de agonía de los cerdos con los chirridos de las máquinas. Esta posición justificaría sobradamente cualquier espectáculo sangriento que utiliza animales –en Roma se utilizaban esclavos– para la diversión masiva.

el principio de obtención de verdades objetivas, esto es, en la convicción de que, independientemente del observador, existe una metodología científica que garantizaría resultados y conclusiones universales. Las perfeccionadas prácticas de demarcación positivista explicarían la calurosa acogida que darían al positivismo los Estados modernos, especialmente los fundados o refundados a lo largo del siglo XIX. Singular mención habría que hacer al caso de Brasil, país que mutiló su rica realidad multicultural en la medida que, al tiempo de proclamar su independencia colonial de Europa, se entregó a la colonización del positivismo europeo hasta el punto de colocar en su bandera uno de los más famosos lemas de la iglesia comteana: «orden y progreso». Mas ésta es una constante de los procesos de descolonización: los países emergentes adquieren independencia política pero no epistemológica lo que, a la postre, será un grillete mucho más pesado.

Por otra parte no se explicaría, mas que como producto de la retórica política, por qué los países que abrazaron incondicionalmente la doctrina racionalista o empirista del objetivismo serían tan proclives a la defensa a ultranza de una «ciencia nacional» y, de hecho, apostaron por un conocimiento hecho en casa e indiferente, ya, a la existencia de una metodología universal independiente del enunciador. Una subjetividad colectiva creciente y alentada desde los poderes sublevados contra la monarquía, la burguesía o las metrópolis, propició la eclosión de la conciencia nacional, constructo cultural que iría filtrando los niveles más profundos de nuestra matriz cognitiva y, finalmente, adaptando y adaptándose a la incombustible y versátil —propiedades compartidas por el capitalismo—, Epistemología positivista. Una Epistemología universalista siempre

manipulada en beneficio de intereses nacionales y situados.

Advierte Will Kymlicka (2006), sagaz politólogo canadiense, que no sabemos pensar sin el concepto de frontera. Y esto es particularmente evidente en las cosmovisiones y en las posiciones epistemológicas que parten de una matriz cognitiva y cultural aparentemente contrarias a la desfronterización del mundo, esto es, universalismo e internacionalismo. Mas la colocación de marcas y el tendido de cercas, la demarcación, surge por doquier y no sólo en los espacios físicos. Hemos visto fronteras en la concepción moderna del tiempo: un pasado vergonzante que ha de ser superado por un presente que apenas deja rastro en su desenfadada carrera hacia el futuro. Divisiones aberrantes de los periodos en los que concebimos y clasificamos las eras históricas mediante fronteras temporales insostenibles. Divisiones sangrientas entre religiones mono-teístas irreconciliables que insisten en ser las genuinas y únicas verdaderas, mientras no dejan de repetir rituales, liturgias o anécdotas que no pueden proceder más que de una mutua influencia e interacción de relatos. Hasta vestigios de conveniente complicidad represora se intuyen bajo el estratégico desencuentro religioso. Absurdas defensas de valores generacionales para un concepto demarcado, el de generación, que no resiste ni una sola pregunta acerca de sus límites o de sus esencias¹¹.

¹¹ ¿Qué comparten los miembros de una supuesta generación?, ¿sólo la misma edad?, ¿los mismos principios y sueños?, ¿la misma estética, la misma música, la misma indumentaria, los mismos temores, la misma miseria? A la vista de todas las variables y matices que intervienen en la concepción de generación, personalmente no me adscribo en exclusividad a ninguna y, en régimen compartido, a una multiplicidad de ellas lo que, en consecuencia, invalidaría operar, epistemológicamente, con ese concepto como con otros muchos de aparente rigor.

También surgen fronteras del universalismo, toda vez que lo universal no sería más que la proyección unilateral de una sola cultura local hipertrofiada, distorsionada e irreconocible para sí misma en, cada vez, menores lapsos de tiempo, hacia millares de culturas y posiciones molestas y siempre desconsideradas y clasificadas desde un universalismo particular. La propia construcción de la palabra universal ya nos advierte de la tamaña contradicción que su morfología filtra a través de su prefijo uni-. Universal no sería más que lo que uno considera como válido para todos, usualmente sin conocer la opinión de los demás.

Mas al ser lo universal un concepto imposible, el más fácil blanco del nominalismo, pues no existe un ser fuera del mismo que pudiera enunciarlo con solvencia y credibilidad, lo universal no será otra cosa que la más absurda excusa de la dominación para legitimarse fuera de su lugar de nacimiento. Aun no siendo nada convincente, es preferible el sigilo menos cínico de lo internacional. De hecho, los principales organismos internacionales no ocultan en su propia denominación lo que es una evidencia: «Sociedad de Naciones» en el periodo de entreguerras y, posteriormente, «Naciones Unidas».

Lo internacional implicaría, para una visión ingenua, algún tipo de cesión nacional a favor de los intereses supranacionales del conjunto. Mas no sólo en la construcción del vocablo «internacional» sobrecoge la presencia abrumadora de lo nacional, sino que especialmente en lo internacional se evidencia la dejación de lo internacional mismo en favor de lo nacional. Es decir, que lo internacional no dejaría de ser la confluencia de los intereses nacionales en un foro en el que todas las fronteras se atribuyen y confirman recíproca y simultáneamente.

te, al menos, los espacios que cercan si es que no lo usan para reclamar nuevos espacios que anexionarse¹².

El internacionalismo no es más que el subterfugio de lo nacional para legitimarse fuera de sus fronteras, un falso espíritu de diálogo que acecha en silencio la debilidad del otro para colonizarlo, al menos epistemológicamente. Pues la voracidad que lo nacional ha de practicar hacia sus adentros es proporcional a la que debe desplegar hacia sus afueras. Un gigantesco depredador que, desprovisto de la compasión del *Angelus Novus* de Paul Klee y Walter Benjamin, se remonta sobre su presa agonizante listo para asestar un nuevo golpe al pensamiento libre. Así, el perverso ardid de lo internacional consistió en la hipocresía de hacer pasar un multinacionalismo inmutable por una instancia plural y transversal, una instancia que habría de ser cosmopolita y, por tanto, plenamente contranacional o posnacional.

La concepción política de lo nacional y de lo internacional confunde y comparte el concepto de frontera también con la Epistemología. Aunque la frontera no la inventa la modernidad, pues el sentido del límite de zona ya existe en los homínidos y en muchos animales, con la modernidad se sistematiza y, lo que es peor, se racionaliza su justificación. Así, de una actitud hostil pero natural y espontánea a defender el territorio por parte de animales, homínidos y sapiens, el humano moderno crea conceptos como raza, diferencia, cultura y, en

¹² Lo nacional sería, así, otra concepción utópica como la de generación pervertiendo sus sentidos originarios (cuando nación, cultura, identidad y territorios coincidían) al haber sido absorbida por el orden estatal y pulverizada por el orden económico transnacional. Lo nacional (como lo identitario y lo cultural) se reduce, hoy, a una estrategia retórica de lo nacional.

nombre de ellos, de conceptos y no de hechos, se apresta a crear divisiones, disyunciones y *apartheid* donde nunca los hubo.

Lo internacional contemporáneo, no obstante, da un paso más al frente, tras tantos años de roces fronterizos en foros e instancias internacionales que, en el sentido estricto del término, no eran más que multi-nacionales (y, a veces, tan sólo multi-estatales), dejando brotar un genuino imaginario de lo internacional, un lenguaje y una cosmovisión que ya no son plenamente nacionales pero tampoco cosmopolitas. Se trataría, no obstante, de un embrión metarretórico necesitado pero no querido por lo nacional y que, ya vivo, no representaría a patria alguna, tampoco a colectivo alguno, más que a sí mismo. A pesar de estar en el mundo, sin embargo, su existencia no tiene sentido sin el cordón umbilical de lo nacional que lo alimenta y permite vivir. Es por ello, por lo que la invocación de lo supranacional suena posnacional o anacional y podría ser suspendida tan pronto como una sola instancia nacional se sienta incómoda con la apelación, y las demás instancias nacionales, aun las enemigas y desde posiciones discrepantes, compartan los argumentos de la irritación en el lugar común de lo nacional y en el discurso de la no injerencia. A cualquiera de ellas le podría ocurrir lo mismo.

Pero la frontera territorial y política es algo más que un ejemplo. Se trata de una especie de metáfora invertida, muy usual en la vida cotidiana, pues trasciende su *phoroi* dando carta de naturaleza y validez plena a la imagen que fuera tomada como analogía. Por tanto, será difícil averiguar, aunque apostaría por la segunda posibilidad, qué ocurrió primero en el mundo antrópico: si apareció antes la frontera territorial o la fron-

tera ontológica.

Tal vez, por llevarnos la contraria, el logos instala el automatismo de la partición adosado a la necesidad de totalización y viceversa, como movimiento de la dialéctica hegeliana. Así, apenas particularizamos, sobreviene la necesidad de generalizar para hacer tal particularidad creíble, estrategia generalista podríamos llamar a ese vector inevitable de nuestra matriz cognitiva, del mismo modo que nos vemos obligados a particularizar, apenas nos sentimos deambulando entre vaguedades.

Tal dilema también fue recogido por la Epistemología, decantándose «territorialmente», en más ocasiones de las deseables, por posiciones analíticas o empiristas de acuerdo a la ubicación nacional o regional del pensador. Una especie de contagio o solidaridad automática ha inoculado también la historia de la Epistemología, de modo que el espíritu nacional tendrá mucho que decir sobre el espíritu absoluto. Vemos, así, como tiempo y espacio particulares forman parte constituyente de lo epistemológico.

Un impulso centrípeto de la mente humana tiende a purificar ontológicamente sus dominios en tanto que otro centrífugo se apresta a parcelar los territorios contiguos. Y esto ocurre porque es condición de nuestro conocimiento el reconocimiento. Del mismo modo que el Marco Polo de Umberto Eco (1999) confundió al rinoceronte asiático real con las imágenes dibujadas de un unicornio mitológico, la gravitación sémica del estar en posesión de un cuerno dominó a cualquier otra analogía posible. Los nuevos espacios que «conquista» nuestra cognición son divididos y nombrados en función de nuestros depósitos cognitivos previos.

El impulso de clasificar, y de nombrar inmediatamente lo invadido y cercado con denominaciones propias o ridículamente adaptadas, como Nueva Granada o Nueva Gales del Sur, no sólo se presta al juego geopolítico. Mucho antes ya formaría parte de nuestra concepción ontológica del mundo, una concepción particionista creciente, propulsada y legitimada tan increíble y torpemente, por la Ilustración, por las Luces, por la era de la Razón. Pero seré fiel a mi propósito: todo ello tuvo sentido situadamente. El sinsentido sólo sería producto de la mentalidad dominante que quiso y llevó a cabo su extrapolación a otros espacios y su perpetuación en el tiempo.

De ese modo, la concepción positivista del mundo no surge de la nada, sino más bien de un estado de cosas, una progresiva construcción ontológica y epistemológica de las cosas, que favorecía un modo de pensar el mundo y repudiaba otros, avalada por una cosmovisión que encontraba en la conquista, en la imposición, en la sustitución o en la usurpación, los conceptos —aun con otras palabras más amables— que daban pábulo a las prácticas y modos de relacionarse metonímicamente con mundos contiguos que sólo podrían ser entendidos metafóricamente.

Bajo el positivismo no sólo surgieron las ciencias sociales y humanas, o mejor, las «ciencias sociales» versus «humanidades», habida cuenta de la nefasta división practicada en la mayoría de los «catálogos» de «disciplinas» «científicas» «nacionales» e «internacionales» sino que ambas fueron objeto de la masacre ontológica, epistemológica y metodológica de las «ciencias naturales». El catálogo de las ciencias, fundado en la lógica dicotómica de Porfirio, descendería hasta las Ciencias de la Documentación, sean éstas subordinadas o supraordenadas

respecto a la Archivística y a la Bibliotecología, o cualesquiera que pudieran ser sus alternativas nominales. Sin pudor alguno, y a veces con un respetable sentido de la contradicción, la Documentación se adscribiría, según su ubicación nacional, al catálogo de ciencias sociales, en otros, al de ciencias humanas y en un último sincretismo, tendría una adscripción múltiple¹³.

Esta clasificación científica de la Documentación adquirió una importancia trascendental no sólo para una deseable evolución mestiza de la materia o su inexorable estancamiento en sí, sino especialmente para el desarrollo del grupo humano que en el ámbito científico o profesional, para bien o para mal, se ha venido haciendo cargo de ella.

Decíamos que un impulso irrefrenable de purificación ontológica ha determinado, no sin cierto nivel de reciprocidad, las prácticas de partición del conocimiento junto a las particiones estatales/nacionales, de modo que podríamos hablar y, de hecho se habla hasta con orgullo, de una ciencia nacional, de fronteras de las ciencias, de ciencia española y hasta de Documentación nacional. Veamos a continuación, no sin indulgencia y comprensión del «espíritu de la época», algunos rasgos de la «Documentación española», una disciplina academizada en los años setenta y cuyos fundamentos patronizaron el arraigo de una sólo concepción documental en España estableciendo las condiciones para una acelerada evolución paradigmática sin resistencias:

- La ausencia de un debate epistemológico suficiente y plural en el ámbito relacionado con la organización del cono-

¹³ Incluso con pretensiones de formar parte de una Ciencia de la Ciencia.

cimiento, en un país sin tradición científica fuerte, general o especializada, ni capacidad dialógica, facilitó la importación sin trabas ni aranceles de paquetes epistemológicos cerrados.

- La delimitación artificial de la disciplina Documentación respecto a otras afines, marcando unas fronteras y cometidos que el futuro, la profesión y las tecnologías han desmentido con el tiempo.
- La insistencia en el término «Documentación» y todos sus derivados: documento, documentalista, centro de documentación, teledocumentación, lenguajes documentales, que la escuela filial española del pensamiento documentológico posotletiano instalado, en la época, en organizaciones como la Unesco y dominado por autores como Briet, Van Dijk y Van Slype, Chaumier o Maniez, unos autores que tampoco eran los representantes de la única Documentación posible, pues simultánea aunque más silenciosamente, surgían otras corrientes mucho más fecundas, y de escasa repercusión en España, como la encabezada por Jean Claude Gardin y sobre la que volveremos más adelante.
- Mientras en España se insistía a lo largo de los años setenta y ochenta en una concepción de Documentación heredada de los precursores belgas, y del posterior funcionalismo economicista y tecnicista francés, en la propia Francia y la francofonía se comenzaba a privilegiar el concepto de Información, así como en el resto de Europa y, espe-

cialmente, del mundo anglosajón. Al tiempo que los estudios superiores de Documentación se implantaban en España, emergía una creciente ambigüedad y disonancia entre la Documentación, etiqueta tozudamente mantenida, e Información, etiqueta esporádica e interesadamente utilizada.

- Desvinculación radical de los estudios y prácticas sobre documentos respecto a los estudios y prácticas culturales y políticas. La oportuna asociación inicial a los estudios de comunicación se limitaría a aprovechar los anclajes más funcionalistas y mecanicistas de esos estudios¹⁴.

- El sistema universitario español, en el que la Documentación vio la luz a mediados de los años setenta, mantenía una estructura jerarquista que atendía a las directrices educativas, investigadoras y legales de la organización de las disciplinas científicas en España. Tal estructura, naturalmente, no podía representar amenaza alguna para el *establishment* ni favorecer el pensamiento alternativo, un pensamiento que, al menos en el ámbito de las ciencias, pudiera proponer una construcción democrática y plural del conocimiento sin reproducir las estructuras de la lógica tardofranquista dominante. La aparición posterior del catálogo de áreas de conocimiento, y la fragmentación e impermeabilización de la docencia, la investigación y el personal que se ocupaba de ambas en compartimentos estancos, no hizo más que favorecer la hiperespecialización

¹⁴ Por ejemplo, al modelo infotecnicista de Shannon.

evitando, así, la rendición de cuentas al discurso general del conocimiento para restringirla al tribunal de su visible colegio.

1.2.3 Giro lingüístico y retorno al modelo tecnicista.

He aludido al diálogo iniciado entre las Ciencias del Lenguaje y la Documentación, gracias a los trabajos precursores de Jean Claude Gardin, investigador del CNRS que, ya en la década de los sesenta y primero en Estados Unidos, propulsa un proyecto científico patrocinado por IBM en torno a la organización informática de campos semánticos representados mediante sintagmas, una herramienta que fue conocida con el acrónimo de Syntol (Syntagmatic Organization Language), prototipo de gran interés que, no obstante, no fue más allá de la páginas de unas cuantas revistas científicas de impacto en la época ni de los muros del laboratorio. Como reconocimiento a su obra, he de citar el influyente y pionero libro *Les analyses des discours* (1974), una potente contribución que, no obstante permanecía próxima al paradigma tecnicista y estaba exenta de sensibilidad política y cultural.

Desde mediados de los años setenta, y hasta finales de los ochenta, Gardin reorienta su investigación hacia simulaciones informáticas en el campo de la Arqueología de Asia Central, área de aplicación derivada de su formación inicial, mediante sistemas expertos. Para el mapeamiento conceptual del campo elegido, Gardin elaboró una rica configuración transdisciplinar que contaba con elementos de Lingüística teórica, de Lógica proposicional, de Análisis del Discurso, obviamente

de Epistemología, por él mismo adjetivada como Epistemología práctica, de la tecnología de los sistemas expertos, muy valorizada en los ochenta, y del propio campo conceptual de aplicación, la arqueología medieval centroasiática. La experiencia y el aparato teórico-conceptual derivado de todo ese bagaje surgen sus obras nucleares *La lógica de lo plausible* (1987b), *Sistemas expertos y ciencias humanas* (1987a) y *Le calcul et la raison* (1991).

La declaración teórica de intenciones que se encuentra en su trabajo *Les analyses des discours*, tuvo gran repercusión en algunas unidades dispersas de investigación, con la que personalmente me identifiqué y promoví desde los años ochenta a mediados de los noventa, en colaboración con el grupo *Temma*, producto de una precaria y efímera alianza, como se constataría más tarde, entre investigadores del lenguaje y teóricos de la documentación de la Universidade de Sao Paulo que, más adelante y ya disuelto, algunas de sus componentes reorientarían hacia la investigación de la información desde la perspectiva de las políticas culturales.

En cualquier caso, la fructífera línea abierta por Gardin en los ochenta, trabajando con campos de conocimiento, lenguaje y sistemas expertos, y lo que podríamos reconocer como una incipiente y prometedora corriente de discusión científica, pletórica de aportaciones externas y ebullición interna, fue pronto llamada a su desaparición, en mi opinión, debido en parte al radical cambio de rumbo y prioridades que la liberalización de la red Arpanet, más tarde Internet, introdujo en el trabajo con sistemas expertos y simuladores de mapas conceptuales y en el desinterés creciente por una perspectiva científico-social de la Documentación en favor de una perspectiva

tecnológica que terminaría por arrebatarle espacio técnico y vaciarla de sentido.

En la década de los noventa, las revistas de mayor impacto en el área, según los índices JCR, SSCI o Francis, publican centenares de trabajos en torno al análisis documental, la indización, la recuperación de información y los lenguajes documentales, por emplear terminología de gran arraigo en España en aquella época, con el común denominador de una fuerte presencia del lenguaje y de las ciencias del lenguaje. ¿Supuso esto un tardío paso de nuestros estudios en el sentido del célebre «*linguistic turn*» que ya había emprendido la filosofía? Probablemente, aunque tangencialmente, en mi opinión. De hecho, los trabajos publicados que recogían aspectos lingüísticos de la información/documentación no invocaban a los promotores más radicales del giro lingüístico, como Wittgenstein o Rorty, aunque reflejaban, lo hemos de reconocer, una perspectiva parcial con pretensiones de holismo: todo lo que ocurre, ocurre en el lenguaje.

El giro lingüístico, incorporado por la Documentación, pudo haber supuesto el inicio de la gran ruptura hermenéutica que la Epistemología de la Documentación necesitaba pero, a mi juicio, no consiguió este objetivo debido a dos condicionantes: por un lado, una gran parte de la producción científica derivaba de la irrupción de una Lingüística errante que tomaba la Documentación como un campo de experimentación más, pero de hecho más preocupada por resolver las propias carencias, y el estancamiento de la Lingüística misma, que por aportar soluciones a los acuciantes problemas de la organización del conocimiento y, por otro, la búsqueda desesperada de herramientas externas por parte de una Documentación incapaz

de resolver sus problemas con sus propios medios.

Entre tanto, otras alternativas interdisciplinares iban tomando forma en Europa y Estados Unidos, buscando un espacio propio pero abierto a aparatos teóricos y conceptuales, metodológicos e instrumentales de disciplinas tradicionales o emergentes, sin prejuicios respecto a sus adscripciones o matrices previas. Este es el caso, por ejemplo de la afortunada expresión «organización del conocimiento» de parcial y tardía llegada a España y de la creación de la Internacional Society of Knowledge Organization —Isko—. La entrada en España de este conglomerado de investigadores e investigaciones, de procedencia fundamentalmente angloalemana, se formaliza de la mano de la profesora Currás y un novel grupo de investigación de la Universidad de Zaragoza, mediante la constitución del Capítulo español de la Isko, en un congreso celebrado en Zaragoza en otoño de 1993, y de gran influencia en el panorama investigador posterior.

Podemos decir que la investigación documental española sufrió mucho más que un cambio de denominación con la irrupción de los estudios sobre Organización del conocimiento, si bien el beneficioso cataclismo fue poco aprovechado. La investigación hecha en España, bajo esa nueva rúbrica, se limitaría a estudios métricos y de caso, a evaluaciones de sistemas y a escasos replanteamientos epistemológicos. Aun así, la organización del congreso mundial de Isko en 2002 por la Universidad de Granada y la presidencia de Isko internacional por parte de la profesora María Jose Lopez Huertas, los varios congresos de Isko España celebrados desde la constitución del capítulo español, siempre con gran presencia de ponencias y posters internacionales, supuso el mayor punto de inflexión en

la teoría y Epistemología de la Documentación desde la aparición del citado libro de López Yepes, en 1978.

No obstante, la tendencia general de los trabajos y estudios presentados en los congresos y foros nucleares, salvo excepciones como las contribuciones críticas de Rosa San Segundo (2001, 2003 y 2003a) y Hope Olson (2002 y 2003) o las advertencias éticas de Claire Beghtol (2002), José Augusto Guimaraes y Juan Carlos Fernández-Molina (Fernández-Molina y Guimaraes, 2002, Guimaraes y Fernández-Molina, 2003, Guimaraes y Pinho, 2008))¹⁵, entre otros, se orientan a la consolidación del discurso funcionalista y cuantitativista que domina los estudios de información a nivel internacional. El estancamiento del debate crítico español no estaría ya determinado por resistencias internas sino más bien por vectores de orden global y, por tanto, más allá de los deseos o tendencias de un país determinado. El esfuerzo descolonizador del pensamiento habría de ser, entonces, mucho mayor.

Por un lado, encontramos el irresistible canto de sirenas del paradigma digital que haría saltar, a las aguas tecnológicas, a investigadores del área que, en terreno y lenguaje ajeno, siempre estarán en inferioridad de condiciones. Tras la falta de cimentación crítica y de raigambre teórica, tras la debilidad de un estatuto científico que, en este sentido, nada tiene que ver con una absurda y vieja reivindicación de autonomía por parte de cualquier disciplina positivista, tras la entrada en tropel de la tecnología y de sus soluciones en áreas que traba-

¹⁵ Vid las diversas contribuciones que estos investigadores, desde distintas orientaciones que coinciden en el inconformismo crítico y en la concienciación ética, han presentado en las diversas convocatorias españolas e internacionales de Isko.

jan abiertamente con usos discursivos y prácticas culturales, como la K.O./Documentación y la identificación tecnicista, nada sutil, de los medios como fines, era de esperar que la Epistemología positivista se aferrara en nuestros estudios.

Por otro lado, un sector tecnológico cada vez más interesado en uno de los objetos de investigación estrella para la organización del conocimiento, la recuperación de información, iría relegando las aportaciones del área a meras comunicaciones de congresos de escaso impacto en la industria de gestión del conocimiento. Ya pude constatar este hecho cuando, trabajando como evaluador de proyectos científicos en el V Programa Marco de la Unión Europea en los años 1999 y 2000, y concretamente en el sector de Sociedad de la Información y en líneas de acción como bibliotecas virtuales y depósitos digitales, los colegas con quienes cotejaba, en *consensus meetings*, la triple revisión ciega que se hacía sobre todos los proyectos de investigación presentados, adjudicaban una alta valoración a las innovaciones tecnológicas de los proyectos en tanto que desestimaban indicadores cuya ausencia era, a mi juicio, clamorosa. Me refiero, por ejemplo, al hecho de valorar la innovación puramente tecnológica muy por encima de la innovación organizativa, los aspectos y valores sociales, éticos, culturales¹⁶, educativos y emancipantes del proyecto. Un proyecto de nuestro campo de estudios, por lo tanto, tendría más posibilidades de obtener subvención europea si aportase una mínima innovación tecnológica que si propusiese toda una revolución organizacional de un campo del conocimiento o unos principios de

¹⁶ Un análisis de los indicadores neoliberales de la política científica europea sobre la memoria en García Gutiérrez (2003) y en la revista digital Grhebh (<http://revista.cisc.org.br/ghrebh7/>).

ética discursiva aplicados a la construcción de las memorias registradas de las culturas marginales europeas (García Gutiérrez, 2003). Y, por lo que se desprende de los sucesivos Programas Marco, parece que las cosas se han perfilado todavía más a favor de la tecnología y en detrimento del discurso ético y político que impera en toda operación con el conocimiento.

Naturalmente, esta fuerte corriente global, junto a una última razón que veremos inmediatamente, coloca cargas de profundidad en la moral y el impulso de investigadores de la organización del conocimiento que, comprensiblemente, podrían hacer suya aquella amarga ironía de Unamuno: «que investiguen ellos». En gran medida abandonada o vista desde fuera como un inútil estertor, la investigación en recuperación documental es hoy abanderada por las gigantescas corporaciones telemáticas que controlan los buscadores globales, encabezadas por Google.

La última y poderosa razón, de esta marginación creciente de la Documentación y de la Organización del conocimiento, vino de la mano del sector tecnológico. Las empresas de tecnología punta tomaron la iniciativa de la investigación IDI en el sector de los buscadores, que durante quince años habían progresado en velocidad pero no en precisión, en exhaustividad pero no en relevancia, reclutando investigadores de diferentes áreas que, supuestamente, pudieran realizar aportaciones aplicadas a la recuperación de información en lengua natural. Y, para ello, volvieron la mirada a la Ingeniería de Sistemas, a la Lingüística, a la Lógica e incluso a las Ciencias cognitivas, ignorando en gran medida las preocupaciones que sobre el tema siempre mantuvieron y mantienen los teóricos y los profesionales de la organización del conocimiento.

La investigación puntera en web semántica no procede del área de la organización del conocimiento. Tanto la Wolfram Alpha, por ejemplo, un buscador ideado por el físico británico Stephen Wolfram, como proyectos de la industria telemática española que no se le quedan a la zaga en innovación, como el buscador inteligente Ishmov —en homenaje a Isaac Asimov— desarrollada por la empresa *El molino de Ideas*, una herramienta que aprende e incorpora conforme es utilizada por los usuarios, o *Ashmera*, un analizador morfológico y semántico que rehabilita y actualiza en gran medida el eslabón perdido de los sistemas expertos de hace treinta años.

Los resultados de tales investigaciones ni siquiera son enviados para su revisión y publicación a revistas científicas del área de la organización del conocimiento. Los medios de impacto solicitados para dar visibilidad a tales prototipos serían las revistas de Ingeniería de sistemas y de Lingüística computacional. He citado tan sólo algunos ejemplos indicativos. La tendencia tecnicista de la ocupación epistemológica y científica de la organización del conocimiento no dejará de agudizarse en la medida en que el mercado, de la mano de políticas científicas liberales, no vea en la digitalidad más que una «oportunidad de negocio». Ante tales expectativas ¿qué opciones epistemológicas, teóricas y prácticas le restarían a nuestros estudios?

1.3 Cinco reducciones.

Veamos cinco reducciones derivadas del lugar de enunciación que nos proporciona y al que nos somete la Epistemología y que, en mi opinión, deberían ser superadas por el des-

plazamiento transformador y descolonizador que propondremos más adelante:

1.3.1 Primera reducción: la razón clasificatoria

Una de las herramientas fundamentales de la cognición humana, catapultada por el positivismo, es la clasificación. Su Epistemología inaugura un metadiscurso en el que la taxonomía es una herramienta transversal e insoslayable para todos los discursos emanados de las ciencias que responden a su sistema gravitatorio. Y, finalmente, nos vemos ante unas disciplinas positivistas —Biblioteconomía, Documentación, Archivística— cuyas técnicas se ocupan de la gestión y organización del conocimiento científico y administrativo en una primera instancia para, en instancias posteriores, lanzarse sobre todo tipo de conocimiento.

Usemos la argumentación lógica, aplicada sobre el asunto clasificatorio y ya situados en las disciplinas y prácticas positivistas que organizan el conocimiento, con el fin de disponer de un argumento definitivo para efectuar el salto posepistemológico a la desclasificación:

- Todo sistema clasificatorio unificante maneja conceptos cerrados pues, de ser abiertos y difusos, la lógica profunda del sistema no sería sostenible (cfr 3.9). Mas los conceptos cerrados no pueden ser cabal ni definitivamente definidos por lo que su cerrazón es tan sólo aparente, voluntarista, inútil. Conceptos tan usuales como cultura, identidad, nación, comunicación, información, generación, sociedad,

justicia son atravesados por sentidos que los mantienen abiertos, flexibles, interpretables, actualizables. Otros conceptos más polémicos como terrorismo, violencia, aborto o libertad sólo podrían ser cerrados por una posición ideológica que, como medida para su cierre, se aplique a silenciar a sus detractores. Los conceptos son rígidos y engañosos cuando se refieren a nociones abstractas pero, en muchas ocasiones, también lo son cuando designan objetos.

- Con estos conceptos cerrados construimos árboles cognitivos y jerarquías, estructuras y sistemas, y alimentamos las prácticas de una clasificación unívoca basada en una lógica binarista que obliga a demarcar y oponer los conceptos ¿cuánto mundo y sensibilidad se escapará entre los dedos de una clasificación organizada en torno a conceptos cerrados?
- Si el mundo es formado por flujos de interacción constante y actualización dinámica, difícilmente podrá ser representado por definiciones y oposiciones estáticas y simples.
- Tal condición invalida y, desde luego, resta credibilidad a las actuaciones y resultados esenciales de las disciplinas positivistas clasificatorias aludidas, salvo para satisfacer al discurso de poder científico o político, discurso a partir del cual se reproducen las taxonomías. Los sistemas de clasificación deslegitimables basarían su procedimiento en tres fases:

1) en la selección de conceptos unívocos y uniséemicos, unos conceptos desarrollados mediante definiciones explícitas o implícitas tan cerradas como innecesariamente precisas (esto es, sesgadas),

2) en la agrupación de tales unidades conceptuales mediante una afinidad jerárquica o relacional fundamentada en la exclusión, esto es, en la oposición dicotómica a partir de una única lógica dominante y

3) la expansión del inventario conceptual hacia un sistema en función del régimen inductivo o deductivo elegido. Si el modo es inductivo, a partir de los conceptos cerrados se irá configurando una estructura inmanente de categorías cerradas. Si es deductivo, a partir de una plataforma de categorías trascendentes se irán desarrollando las cadenas descendentes. El problema no reside en la elección del método de organización sino en el hecho de que, sea cual fuere el procedimiento, estará alimentado por una sola cosmovisión negando, por tanto, todas las demás.

Algunas ciencias positivistas que podríamos considerar molares, por emplear la calificación de Pierre Levy (2000), hace ya tiempo que dieron el salto epistemológico hacia el espacio molecular, el espacio de lo singular, de lo sensible, de lo individuado, espacio distinto del pretendido por el mercado capitalista y los medios digitales al promocionar el «customizing», la personalización, una suerte de cínico interés por un sujeto—cliente que no obedece más que a estrategias de marketing. No es lo mismo sujeto individualizado, una falsa exclusividad en lo masivo, que sujeto individuado, reconocimiento del valor de las singularida-

des. ¿Por qué la organización del conocimiento no habría de dar pasos moleculares en ese mismo sentido?

1.3.2 Segunda reducción: la razón analógica

Según relata Umberto Eco, en el que en mi opinión es su mejor trabajo sobre teoría de la percepción y con repercusiones que no pueden pasar desapercibidas por los estudiosos de la clasificación, *Kant y el ornitorrinco* (1999), los zoólogos británicos se tomaron buena parte del siglo XIX para debatir acerca de cómo clasificar al ornitorrinco, un simpático animalito descubierto por la biología occidental en Australia y Nueva Zelanda por los colonizadores. Los aborígenes ya conocían el descubrimiento desde hacía milenios y nunca tuvieron discusiones acerca de su ubicación zoológica.

El ornitorrinco posee pico de pato y pone huevos (ave), tiene una peluda cola y extrañas glándulas mamarias (mamífero), reptante y tiene garras (reptiles), además de pasar la mitad de su vida en el agua donde caza y consigue su sustento (anfibio). Tras arduas discusiones, los mastozoólogos arrimaron el ascua a su sardina y llegaron a la conclusión de que el animal, y de acuerdo a sus rasgos evolutivos dominantes, debía ser considerado mamífero. Repárese que ser mamífero ya impone una cierta posición privilegiada en la animalidad. Tuvieron que elegir y eligieron esa taxonomía aunque ¿cómo explicar, entonces, el espinoso asunto de los huevos y el pico?

Algunos zoólogos —relata Eco— realizaron comentarios extravagantes respecto al ornitorrinco como, por ejemplo, respecto a su posición en el esquema zoológico: mamífero con

partes de otros animales o una mutación excepcional. Recientes hallazgos muestran que el ornitorrinco pertenece a una especie que camina hacia atrás, hacia su involución, desde hace millones de años por lo que, de existir dentro de otro puñado de millones de años, pudiera ser que abandonara su título de mamífero para devenir otra cosa ¿anterior?

Eco, en el mismo lugar expone, confrontando las categorías formales kantianas con la terceridad peirceana, cómo a través de los mecanismos de reconocimiento se reproducen las taxonomías, tomando el célebre ejemplo de Marco Polo cuando al ver por primera vez un rinoceronte asiático en su camino hacia el Este, lo clasificó como unicornio por su parecido con un conocido animal que, por otra parte, no existió más que en narraciones y pinturas mitológicas que, seguramente, el propio Polo tuvo ocasión de conocer en Venecia.

En el mismo tono, la antropología física positivista inspirada en la tipología kantiana de las razas se aplicó a definir y clasificar estas «subespecies» humanas sin reparar en el hecho de que ni los blancos, negros y amarillos responde a esos colores de la paleta, ni en que no hay un pigmento de piel en un sujeto que sea idéntico al de otro lo que, como mínimo, rompe un riguroso principio que habría de cumplir la más elemental taxonomía. Esa misma objeción podría interponérsele a cualquier clasificación cerrada de la cultura pues no hay sujeto que acumule el mismo bagaje simbólico que otro. Por tanto, manejar categorías culturales ordenadas por nacionalidad, cronología o pertenencias es un ejercicio que distorsiona la comprensión del mundo aunque no por ello impedimos la distorsión.

El inventario de casos, naturalmente, es indefinido. Tanto que el número de excepciones se convertiría en regla. Algunas civilizaciones y culturas, por ejemplo subculturas no necesariamente territoriales como la científica, se han especializado en clasificar, en elaborar listas de tópicos que han de cumplir los clasificados, a sabiendas de que la inclusión de todos los sujetos u objetos bajo una misma categoría suele ser forzada o la categoría termina estallando ante la presión interior o por la propia dinámica del mundo inquieto que pretende subordinar. Fuera del ámbito científico, los debates nacionales y culturales caen constantemente en el mismo error aunque, después de Hitler, pocos se han atrevido a publicar la lista de requisitos psicofísicos que deben satisfacer los sujetos que pertenecen a una nación, una cultura o una comunidad dadas.

La política científica que conocemos se empeña en catalogar las disciplinas como si fueran fragmentos de un inmutable puzzle, la política educativa clasifica y hace estanco el aprendizaje, hasta los Conservatorios son fieles a su nombre momificando una visión de la música, clasificando otras manifestaciones en función de inalterables patrones clásicos e impidiendo el libre flujo heurístico que alguna vez hizo posible esa misma música¹⁷.

¹⁷ Tanta perplejidad produce el término Conservatorio de Música como Facultad de Bellas Artes y muchos otros que, sin embargo, brotan sin sobresaltos en el lenguaje. Pero los significantes, como se sabe, nunca se conforman con significar: siempre reivindicán y trasladan, al presente, imaginarios, objetivos y fijaciones de los contextos y situaciones para los que fueron creados. En el caso de la música es curioso que los discos y contenidos de unos pocos géneros occidentales sean llamados y clasificados por sus nombres: jazz, hip hop, flamenco, bossanova, en tanto que millares de piezas africanas, asiáticas o latinoamericanas sean reconocidas y exóticamente etiquetadas bajo la generalidad opacante de música étnica.

En el mismo sentido, los medios clasifican unos acontecimientos que ellos mismos construyen (llamándolos realidad), los buscadores de internet nos servodirigen sutilmente mediante índices aparentemente asépticos y, como mimesis perversa, nuestra vida no profesional se organiza en torno a valores propios del trabajo. En lo que concierne a nuestro campo de estudios, las bibliotecas, archivos y museos nos muestran el mundo a través de clasificaciones y disposiciones que ¿ingenuamente? se declaran apolíticas y meramente técnicas. Como si alguna técnica no partiera de una decisión política subyacente, al menos, de la decisión de llevarla o no a cabo.

Catalogar, clasificar, separar, incomunicar: he ahí algunas palabras claves de nuestra civilización clasificatoria. A la vista del panorama que nos trae la clasificación tendríamos, entonces, que preguntarnos ¿qué resortes nos impulsan a esa clasificación desenfrenada? ¿qué beneficios nos reporta clasificar el mundo de ese modo? y, sobre todo, ¿qué puede hacer al respecto nuestra teoría? A la primera pregunta contestaría, probablemente de manera satisfactoria, la teoría psicológica de la disonancia cognitiva. En el segundo capítulo, no obstante, ensayaremos un tipo de hipótesis precultural sobre la concepción de límite. La segunda correspondería a un debate político y ético que no sólo no eludiremos en modo alguno en este libro sino que será esgrimido como cimiento fundamental y, la tercera, precisa la respuesta posepistemológica y teórica que, recogiendo una posición ético-política, ofreceremos en los dos últimos capítulos.

1.3.3 Tercera reducción: la razón metonímica

La reducción metonímica es la reducción de reducciones, la reducción que no tiene otro objeto que reducir, simplificar, fragmentar, mutilar. Una reducción que ha sido considerada, por Boaventura Santos, nada menos que como el modo dominante de la racionalidad moderna y contemporánea. La metonimia es un recurso retórico que tiene por objeto la identificación de la parte con el todo. Habitualmente no suele utilizarse como estrategia discursiva o malintencionada, como ocurre en el discurso propagandístico y publicitario, sino como mero automatismo que invoca una parte, dada por más conocida en el interlocutor, omitiendo la alusión a la totalidad. Tal vez la razón metonímica sea una de las principales responsables de nuestra más despiadada contradicción íntima: una fuerte sensación de posesión que se transforma en inexorable sensación de pérdida.

Nuestro mundo es un mundo construido sobre dados —por— supuestos y presunciones y la metonimia facilita enormemente la constitución y transmisión de ese mundo al ofrecerlo en pequeños bocados y dosis. Al escamotear las totalidades, sin embargo, la metonimia toma el camino progresivo de la reducción del mundo hasta el punto de convertirlo en un puñado de eslóganes. De ahí que el lenguaje del marketing y la publicidad, infiltrado ya en todos los discursos que se producen en nuestra cultura, del político al más puramente científico, haya obtenido tan buena acogida. En una cultura dominada por el éxito, la celeridad, la visibilización de resultados, la competitividad en áreas que ni siquiera debieran conocer o ser contaminadas por esas palabras, el lenguaje reductor de la metoni-

mia vino a sustituir un mundo denso y pesado, de difícil digestión para las urgencias del consumo, en un mundo ágil, ligero, ameno, seductor como ese mismo mundo espera de nuestros cuerpos y mentes. Hasta tal punto que la excepcionalidad del uso de la metonimia se convirtió en un recurso habitual, automático y, por tanto, no detectable pero de abrumadora presencia en nuestros discursos, elecciones y actuaciones.

Al decir de Boaventura Santos, la razón metonímica es una forma de racionalidad «obcecada por la idea de totalidad bajo la forma de orden. No hay comprensión o acción que no se refiera a un todo, el cual tiene primacía absoluta sobre cada una de las partes que lo componen. Por esa razón, hay sólo una lógica que gobierna tanto el comportamiento del todo como el de cada una de sus partes. Hay, pues, una homogeneidad entre el todo y las partes y éstas no tiene existencia fuera de la relación con la totalidad» (Santos, 2005: 155).

De acuerdo a esa lógica, las totalidades habrán de ser construcciones que forman parte de otras totalidades de modo que el mundo, así visto, no será más que un gigantesco castillo de naipes presto a ser derribado al menor movimiento o abandono de su frágil estructura ¿por qué, entonces, la apariencia de tanta fortaleza?, ¿por qué tanta resistencia y longevidad? Un mundo construido de totalidades que forman parte de otras y todas responden a la armonía de un conjunto jerarquizado sólo puede obedecer a una planificación ingenua o perversa de los gestores de la cultura.

Para Santos, la razón metonímica tiene dos consecuencias. En primer lugar, «se afirma como una razón exhaustiva, exclusiva y completa aunque sea sólo una de las lógicas de racionalidad que existen en el mundo y sea sólo dominante en

los estratos del mundo comprendidos por la modernidad occidental. La razón metonímica no es capaz de aceptar que la comprensión del mundo es mucho más que la comprensión occidental del mundo. En segundo lugar, para la razón metonímica ninguna de las partes puede ser pensada fuera de la relación con la totalidad (...). Así no es comprensible que alguna de las partes tenga vida propia fuera de la totalidad (...). La modernidad occidental, dominada por la razón metonímica, no sólo tiene una comprensión limitada del mundo sino una comprensión limitada de sí misma» (Santos, 2005: 156 s).

La convicción, tan arraigada en occidente, de otorgar valor universal a un modo de vida estrictamente local y contemporáneo, y otras sandeces por el estilo, ha calado no solamente en el imaginario de la vida cotidiana de los occidentales sino también de los pueblos epi—occidentales y periféricos, muchos de ellos mediante la adopción silenciosa y paulatina de esos mismos modos de vida y de la adaptación cínica de tecnologías y lenguajes occidentales al tiempo que los denuncian y denigran.

La metonimización del mundo es, obviamente, preoccidental, al igual que el comercio, pero del mismo modo que el llamado occidente ha sido el actor más influyente en la sistematización del capitalismo global, de la militarización —no olvidemos que Roma tuvo el primer ejército regular del mundo, además de inventar los espectáculos de violencia de masas que describe Sloterdijk (2000)— o de la colonización extrema, otrora militar y ahora comercial, occidente es el exportador principal de razón metonímica, una razón que ha tenido influencia decisiva en la construcción de la propia Epistemología

científica, la estricta garante y ahora cancerbera de su propia racionalidad.

Mediante la metonimia se producen dos acciones epistemológicas inmediatas:

1. Por un lado, la fragmentación y división de todas las instancias para ser estudiadas, dominadas o explotadas por partes como el cuerpo humano, las culturas invadidas o los propios órganos occidentales al servicio de una eficacia esencialista metaoccidental como ocurre en el campo de las ciencias, la política, los valores o la división del trabajo.

2. Por otro, la promoción de una lógica arbitraria e irresponsable que, lejos del principio hologramático de Morin (1996), consiste en la identificación de la división practicada con la totalidad de la que formaba parte. De ese modo, clases y partes son tomadas descontroladamente por especies y todos, y esa lógica llega a operar en las prácticas cotidianas como flujo epistemológico imparable. De hecho, hasta suele ser apreciada la argumentación que no sólo desmonta y separa elementos sino que, a continuación, procede a impulsar la partición o especialización en ramas estancas, olvidando sus relaciones con las demás y respecto al supuesto tronco constituyente, otras totalidad fragmentada y estanca de supuesto orden superior.

No se nos escapa el abuso de emplear nuevamente, y no será la última en este texto, una metáfora botánica como la del árbol, los troncos y las ramas que tanto éxito ha tenido en nuestra civilización, y en la extensión del pensamiento metonímico, desde que fuera utilizada por Porfirio pero, precisamente, por ser una de las metáforas que más daño ha hecho a la humanidad, no quiero eludirla. Pues no está el daño en lo metafórico sino en la intencionalidad con la que se esgrime el

phoroi. De hecho, el propio Deleuze (Deleuze y Guattari, 1994) retoma y rehabilita la metáfora botánica mediante la figura del rizoma, conjunto de raíces anárquicas, discontinuas, caprichosas y enredadas, propias de los manglares del sur, como figura de desmantelamiento epistemológico.

Con el razonamiento metonímico promovemos la hiperespecialización y mediante la hiperespecialización legitimamos la territorialización metonímica de los saberes. La territorialización del saber no sólo se ocupa de focalizar el conocimiento en un punto sino de instituir e instigar toda la visión del mundo desde ese mismo punto. Un punto cada vez más reducido e inmutable que, esloganizado y encapsulado, es colocado a través de los medios de epistemización del poder en las ciudadanías. Esto hace que no sólo desde una nación o cultura nacional se legitimen juicios parciales sobre el mundo, sino también desde una clase social o desde una posición discursiva determinada. Lo curioso es que los seres metonímicos agrupados por vínculos heterogéneos de construcción contextual como la cultura común, la clase social, el lugar de nacimiento o la nacionalidad, estamos dispuestos a desvincularnos y enemistarnos en el plano general a la llamada de una instancia particular como el dinero, el fútbol o la política, dado que nuestro cerebro está entrenado, por la razón metonímica, en la superposición y respuesta inmediatas de la parte sobre el todo, a veces de la más arbitraria e imprevisible parte sobre el más archijurado e inmutable todo.

Una vez obtenida la licencia de argumentación metonímica, el pensamiento se arma con dos afiladas propiedades:

- Deslizamiento: se trata de una especie de surféo desbochado que nos permite pasar injustificadamente de una instancia a otra por el mero hecho de ser homónimas, homógrafas, homófonas o de ofrecer algún indicio de una analogía muchas veces insuficiente. De hecho, la analogía no escapará a la razón metonímica y también ella será pragmática y oportunamente reinventada para producir un intencional y no espontáneo deslizamiento. Lacan profundizó el estudio de los deslizamientos metonímicos en la misma estructura de los significantes.
- Dicotomización: la dicotomía ofrece un mundo construido mediante pares enfrentados. Una instancia se construye sobre su contraria y, si no la tiene, la fabrica. La dicotomía trasladará también un orden de prioridad en el binomio junto a la reducción paritaria y opositiva. De hecho, la instancia que ocupa la primera posición en una dicotomía suele ser la privilegiada por el orden social, económico o cultural: norte vs sur, blancos vs negros, hombre vs mujer, patronos vs obreros, ricos vs pobres. De ahí que el propio Santos proponga «un procedimiento denegado por la razón metonímica: pensar los términos de las dicotomías fuera de las articulaciones y relaciones de poder que los unen, como primer paso para liberarlos de dichas relaciones y para revelar otras relaciones alternativas que han estado ofuscadas por las dicotomías hegemónicas. Pensar el Sur como si no hubiese Norte, pensar la mujer como si no hubiese hombre, pensar el esclavo como si no hubiese señor» (Santos, 2005:160). Para Santos, la razón metonímica

no supo absorber ni socializar en sus totalidades dicotómicas múltiples elementos que quedaron vagando fuera de ellas, negados por ellas, y que, mediante su sociología de las ausencias, se han de recuperar y de dar voz propia: «¿qué existe en el sur que se escapa a la dicotomía Norte/Sur?, ¿qué existe en la medicina tradicional que escapa a la dicotomía medicina moderna/medicina tradicional?, ¿qué existe en la mujer que es independiente de su relación con el hombre? —y termina Santos con una pregunta que, a mi juicio, es afirmación tajante— ¿es posible ver lo que es subalterno sin tener en cuenta la relación de subordinación? (ibíd.)

Seguramente el poder de nuestro lenguaje fue posible gracias a la dicotomización del mundo pero con esa herramienta el mundo sufrió pérdidas irreparables de modo que, aun queriendo ser notario privilegiado y guardián del mundo, el lenguaje dicotómico sería su principal verdugo.

Tras las dicotomías, que brotan espontáneamente en las alusiones menos sospechosas de simpleza, nos llega un orden lógico aplastante basado en esta especie de gen dicotómico que, por discrepar con Santos, pienso que no es exclusivo, ni mucho menos de la cultura occidental, más bien es necesario en cualquier cultura o personalidad que alumbré la dominación y la expansión. Pero en nuestra cultura, la dicotomía es al lenguaje lo que el átomo a la materia. Y tal orden impregnó moral y ética occidentales: bueno/malo, el derecho: inocente/culpable, la política: a favor/en contra y hasta la tecnología digital: 1/0.

Organizar la totalidad del mundo por pares, y por pares opuestos con un orden no neutral en la posición, no sería ya más que una operación sencilla y cotidiana. Estructura de experiencia compleja, desde un ministerio a una red neuronal, pasando por un juego infantil, se fundamenta en la misma composición atómica: la dicotomía. El placer facilón de la dicotomía propicia una adicción general a la dicotomía de modo que todo queda ordenado y opuesto y, los sujetos, siempre son forzados a elegir uno de los extremos del par: en una escena del excelente, duro y poético film *XXY* (un título cromosómico sin la altura poética de su contenido)¹⁸, de Lucía Puenzo, su protagonista Alex —una adolescente de quince años, clasificada como intersexual o hermafrodita por las taxonomías médicas—, es interpelada por su padre (un sobrio Ricardo Darín) a la luz de la violencia psíquica y física que sufre la niña para averiguar cuándo querrá someterse a la cirugía que elimine una de sus dos sexualidades y qué sexo elegirá, masculino o femenino: ¿y si no hubiera nada que elegir? le respondería, eligiendo, Alex.

1.3.4 Cuarta reducción: suplantación utópica del otro

A la luz de las consideraciones hechas sobre la Documentación, en su sentido abierto y posepistemológico, como un genuino derecho humano a la gestión, promoción e intercambio de los propios conocimientos y de la propia memoria registrada, se evidencia que hablamos de la exomemoria en térmi-

¹⁸ *XXY*, Argentina, 2007 película realizada por la escritora y directora cinematográfica Lucía Puenzo.

nos de justicia social. John Rawls, en su controvertido trabajo sobre la justicia (1997) llevó a cabo un experimento teórico establecido a partir del concepto de posición original. Se trataba de que los seres humanos fueran despojados de sus posiciones sociales, económicas y culturales a la hora de dar su opinión sobre el sistema más justo y conveniente para la especie humana, opinión que, naturalmente, estaría desprovista de sentido y validez si todos hablamos desde nuestra particular e intransferible tribuna.

En efecto, no ya la subjetividad sino nuestros roles sociales establecen aspiraciones, imaginarios, sensaciones y proyecciones que no sólo reorientan constantemente la visión de nuestro mundo sino, especialmente, la que tenemos de los mundos ajenos. Las recientes experiencias, tan de moda en el actual mundo televisivo, de vivir como mendigos, alcohólicos, prostitutas o drogadictos, cuando no como indígenas amazónicos o desheredados de favelas, no son más que exitosas parodias llevadas a cabo por acomodados y ambiciosos reporteros o personajes de la farándula para conseguir popularidad pero sin el menor atisbo de realidad. No es necesario hacerse pasar por uno de ellos para transmitir el dolor incanjeable de ciertos mundos.

El intercambio de roles será, para Baudrillard (2000), un intercambio imposible, como imposible resulta todo canje discursivo que no cuenta con una medida aceptada por todas las posiciones en litigio. A ese fiel de balanza metadiscursivo, lo llamaría Jean François Lyotard (1999), diferendo. Meterse en la piel del otro es un inútil ejercicio de teatralización mediática, seguramente con incrementos de audiencia que están más en función del famoso que parodia que del miserable parodiado.

De hecho el parodiado, y el mundo que representa, será eclipsado por el sufrimiento y la alegría de un famoso que sólo sabrá interpretarse a sí mismo sin el menor esfuerzo de adaptación simbólica ni estructural, como prevé la más simple observación participante, o tener en cuenta la suspensión del yo que exigiría la experimentación real del ejercicio teórico que propusiera Rawls.

La imposibilidad de opinar sobre qué es lo que más conviene a la especie humana, en términos de justicia social, se deriva de la imposibilidad de desprendernos de nuestra posición empírica pero en absoluto esta utopía menoscaba la lección que debe extraerse de tal teorización de la justicia: el reparto de bienes materiales y simbólicos es absolutamente aleatorio y arbitrario. Todos nacemos provistos de una herencia cultural y económica y, por lo tanto, nadie está capacitado para opinar lo que más conviene al otro, sino el otro mismo. Esta afirmación, a pesar de su apariencia, no es nada relativista.

El problema es que, sin la menor inquietud teórica sobre qué elegiríamos antes de saber que nos tocará en suerte, nos pasamos la vida haciendo juicios sobre lo que conviene al otro subalterno, en el fondo, porque el otro somos nosotros cuando osamos inútilmente canjearnos por quien jamás osaría situarse simbólicamente en nuestro lugar. Como solía recordar Lévi-Strauss, ellos son nuestros salvajes pero no pueden decir lo mismo de nosotros, advertencia especialmente pertinente en el sensible territorio de los conocimientos y de las memorias, que nos ocupa. El otro es quien mejor sabrá el conocimiento que le conviene a sí mismo y a su cultura, aunque sólo sea por instinto de supervivencia simbólica.

No se trataría, entonces, de que desde un lugar de

enunciación distinto se decida y apliquen las decisiones sin contar con el otro, extremo de un positivismo filofascista, y ni siquiera de formular preguntas para simular al otro mediante sus respuestas (salvo, con extrema sensibilidad y cautela, en la heteronarración de los ausentes), sino de hacer que el otro, hayan sido su visibilidad y aterrizaje en nuestro tecnomundo voluntarios o forzados, tenga herramientas suficientes para tomar sus propias decisiones.

En consecuencia, dar o devolver su propia voz a quienes no la tienen o les es negada, una vez incorporados al escenario digital global, es la respuesta más justa y digna que podemos elaborar a partir del argumento de la distribución arbitraria del mundo. Una superación de la Epistemología mutilante pasaría por aceptar, promocionar e incluir al otro como legítimo y necesario enunciador en nuestra posición enunciativa. Un otro a través del cual no hablamos, ni necesitamos simular. Un otro que ocupe nuestro lugar y, como bienvenido y saludable ejercicio, provisionalmente nos desplace.

1.3.5 Quinta reducción: la razón digital

No hay cultura disociada de una tecnología. Del mismo modo, todo cambio cultural va acompañado de un cambio tecnológico. Algunas veces es la innovación tecnológica la que impulsa el cambio pero, otras, sería la evolución cultural la que renueva su tecnología. El diálogo cultura—tecnología, por tanto, siempre fue sosegado, recíproco, cooperativo, natural y, aunque aquí lo disociemos, indisociable.

¿Por qué, entonces, la osadía o el inútil ejercicio de

descompactar lo compacto? Porque, desde hace relativamente poco tiempo, pero actualmente de modo extremo, una tecnología ha tomado las riendas de la evolución cultural, dirigiéndola al lugar sinsentido de su propia vorágine obsolescente. Porque no hay cultura sin sentido, la cultura es el sentido, y la tecnología ha dejado de tener sentido cultural para exclusivamente tener sentido en y de sí misma. Con lo digital, la razón instrumental culminaría la conversión industrial de la pluralidad conflictiva y dispersa de fines en la totalidad amable de un omnimedio.

Muchas evoluciones culturales han tenido lugar mediante recursos tecnológicos propios pero, las mayores evoluciones, e incluso, revoluciones culturales —y excluyo aquí el sentido maoísta de la expresión— han sido posibles gracias a la penetración de tecnologías o elementos tecnológicos de otras culturas entre las que se entabla, casi siempre, un forzado diálogo.

Los primeros vestigios de serio desequilibrio en el diálogo intercultural equilibrado se encuentran en la invasión calculada y sistemática de romanos o mongoles y se generaliza con la colonización europea. La colonización moderna no sólo instala los valores y cosmovisiones de los poderes dominantes metropolitanos en las culturas invadidas sino que, además, en primer lugar su tecnología de vanguardia y, a continuación, de retaguardia, produciría un cataclismo sin precedentes en la historia de la cultura y el punto de inflexión del diálogo cultural cuyo clímax, pero punto de partida de otro modo cultural —la transcultura— se produce con la tecnología analógica y actualmente con su sucesora, la tecnología digital, tecnología que no sólo abastece herramientas sino, sobre todo, un nuevo

espacio cultural y de interacción que sustituye la profunda geocentralidad de las culturas: la digitalidad. La razón instrumental, denunciada por Weber y los principales exponentes de la Escuela de Fráncfurt (Horkheimer y Adorno, 2006), lógica especializada en convertir los medios en fines, habría culminado su proyecto, una culminación que —insisto— es tan sólo el punto de partida, un «reset» cultural desconocido, con la creación de un nuevo espacio en el que, progresivamente, se resuelve —y controla y totaliza, también sin precedentes— el universo simbólico: la tecnocultura (Sodré, 2000 y 2002).

No es de extrañar, por tanto, que todas las instancias del poder —y en este aspecto es independiente su estatuto democrático o autoritario—, a través de las instituciones intermedias que señalara Durkheim, y especialmente las instituciones formativas, escuelas, universidades, medios de comunicación, centros científicos, al fin y al cabo dependientes de las estructuras verticales de poder, y en nuestro tiempo, las propias instituciones que son exclusivo producto de la digitalidad, las redes sociales de estructura horizontal y voluntaria, colaboren en diseminar sus propias herramientas y las bondades de sus objetivos. Ahora de manera mucho más convincente a través del *mouth to mouth*, técnica de marketing digital infiltrada entre los consumidores que hacen de vendedores impagados del sistema.

En el espacio digital es fácil generar la sensación de imprescindibilidad e incluso del establecimiento del mayor muro de la vergüenza que se levanta actualmente en algo más que el imaginario tecnófilo y nuevo indicador neorracial: los que están dentro y los que se quedan fuera de la digitalidad. Una vez trazada una frontera que es transnacional y transcultural.

tural, los mensajes reiterados de la publicidad política y económica encontrarán el mejor caldo de cultivo para obtener un rápido rendimiento de sus dos principales eslóganes: analfabetismo y déficit digitales.

Con ello, la razón instrumental consigue aplicaciones prácticas al marginar sujetos y comunidades y, mediante la sensación de marginalidad y amables subvenciones en tecnología por parte de todas las instituciones —Ministerios, Ayuntamientos, Asociaciones, Escuelas, Universidades, Organismos internacionales, empresas públicas o privadas, que trabajan al unísono— proponer la inevitable adhesión final.

Ningún espacio del conocimiento, se concibe hoy en la cultura occidental fuera de la digitalidad. Y no se concibe tampoco una digitalidad exenta de marketing. Naturalmente la ciencia, como parte de esa cultura, no sólo no se libra sino que la fomenta al tiempo que es permeada, por esa matriz, su estructura de autovigilancia, la Epistemología. De ninguna manera son ya concebibles la Epistemología, los haceres científicos que promueve y, especialmente, sus instrumentos de organización y acumulación sin la digitalidad. Lo digital constituye la viga de carga del propio concepto de organización y también del de conocimiento.

Sin negar, desde luego, los beneficios que la razón digital ha traído a nuestra cultura, suficientemente conocidos, me limitaré a señalar, entonces, algunos de sus perjuicios:

- El llamado déficit digital produce un irreparable déficit de creatividad de tecnología predigital o no digital. De hecho, al colocarse como referencia y centralidad uni-

versal, ya determina incluso a nivel mental, la visión y las escalas de la tecnología.

- Reducción implacable de todo modo de conocimiento alternativo ya que el único conocimiento válido —y por tanto también la cultura de referencia— ha de estar atravesado por lo digital, construido desde y en lo digital, orientado hacia y para lo digital, evaluado y validado digitalmente.
- Concentración aritmética, y ya exponencial, de la diversidad de sentido en el único sentido del mundo que canaliza la digitalidad.
- Producción de una reducción sin precedentes al identificarse el mundo con el mundo digital, sustituyendo la ancestral fe en Dios, en la Tradición y en los Ancianos por la confianza en la digitalidad, y trasladándose también del antropocentrismo radical moderno, a la tecnocentrismo incondicional de la digitalidad.

1.4 Epistemología alternativa o alternativa a la Epistemología: hacia una concepción posepistemológica de la organización de los conocimientos.

Para el mundo que nos sobreviene, necesitamos ya pocos consensos o, en todo caso, un consenso que tenga como elemental objetivo su propia revisión, como el que se deriva de la última cláusula de la ética discursiva de Apel, según veremos

en el cuarto capítulo. En el trabajo titulado *Desclasificados* (2007), me atreví a indicar, y cada vez estoy más convencido de la indicación, que en nuestra época corre más peligro el disenso que el consenso. Por ello, las directrices propiciadas por una Epistemología alternativa o una alternativa a la Epistemología en nuestro ámbito, habrían de situar en lugar prioritario el objetivo de mantener y fomentar la diversidad y la discrepancia. Una democracia epistemológica que impregnara todo el tejido del conocimiento, pero ¿sería la diversidad que necesita la construcción del conocimiento compatible con la episteme moderna de la que se desprende?

Complicado dilema en un mundo plural e indefenso ante poderosas fuerzas económicas y políticas de la globalización que lo mantienen cautivo, ante la homologación insensible que urge la digitalidad, ante el desmantelamiento final y la banalización constante de lo real por parte de las técnicas de mercado infiltradas en todos los resortes de nuestra existencia y sueños, ante el desprecio a un sujeto convertido en cliente parastésico por un sistema de mercado que se apropió, mediante una estrategia cosmética del lenguaje, de la sumisión acumulada por la aculturación religiosa y militar de varios milenios.

Para Freud, toda cultura implica represión. Al participar un sujeto psíquicamente infantilizado, por ejemplo, en un delirio colectivo como la religión o el consumo de masas, muchos individuos logran evitar la neurosis personal pero, según Freud, no consiguen nada más. Ninguna religión o ideal cumple jamás sus promesas y el «creyente» sabe en el fondo que, a la postre, todo dependerá de unos indescifrables designios de Dios (o de la Idea, la Nación, la Ciencia) constructos que suelen

postergar la realización de la felicidad, despreciando el presente o la vida terrenal, excepto el mercado que introduce el eficaz y perverso ardid de quitarnos la sed de consumo de un angustiado presente con productos pensados para inducirlos.

Respecto a la frustración sentida por el sujeto respecto a los constructos tradicionales, ironizará Freud: «y si desde el principio ya se estaba dispuesto a aceptarla, bien podría haberse ahorrado todo ese largo rodeo» (Freud, 2008:76) ¿cómo habremos de irrumpir en la marcha triunfal de la nueva hipnosis colectiva? Despertando la irracionalidad anestesiada e inoculando el malestar inherente a la represión cultural en la alternativa epistemológica. Malestar de la autocomplacencia y de la arrogancia humanista. Malestar del bienestar comparado.

Mas hace falta algún consenso para iniciar la llama del disenso. Explotando mi atrevimiento, y satisfaciendo la útil regla de la excepción, lanzaré la única máxima universal de este texto: el único consenso universal necesario es aquél que garantiza la producción local de disenso. Naturalmente, debe entenderse lo universal y lo local como instancias más allá de meras ubicaciones geográficas. Se trataría de instancias localizadas y concretas de conocimiento, de memoria, de identidad, de cultura y de un universalismo entendido como conjunto de categorías heterogéneas y transversales a todas ellas que promueven la evolución de esas mismas instancias por y desde sí mismas pero en abierta e igualitaria interacción con las demás.

Tales principios estarían, en consecuencia, en guerra abierta con la reproducción indeseable de estereotipos globales en ámbitos locales o de consignas locales indiscutibles en sus propios ámbitos. Aunque muchos conocimientos, memorias y culturas sólo son posibles en función del mantenimiento in-

cuestionable de sus propias jerarquías, principios y tradiciones constituyentes, esto, en mi opinión, tan solo serían argucias.

Nadie sería capaz de establecer, sin argumentos en contra, el inicio irrevocable de una tradición y, por ejemplo, asociar una cultura dada y su supervivencia al mantenimiento de esa tradición. Quiero decir que la tragedia de cualquier instancia simbólica no reside en su evolución inexorable sino en su sustitución innecesaria, especialmente si la mutilación procede de instancias externas y extrañas.

Dicho de otro modo y abundando en ello, añadiré que no debe protegerse una instancia a golpe de medidas de conservación exteriores, como vienen haciendo las políticas etnográficas y mnemográficas actuales, medidas de conservación extrañas para el mundo que se quiere conservar sino, de modo muy distinto, proteger la posibilidad de su evolución y cambio y evitar las prácticas invasivas de la universalización sin congelar la libre interacción de instancias. Este sería, naturalmente, un arco que apuntaría a un blanco demasiado lejano, más un blanco ético interculturalmente aceptable como orientación.

La Epistemología alienta la acumulación de miseria simbólica en los mundos que organiza y tecnifica, los opaca y simplifica bajo el mismo lenguaje, transforma sus sueños y funcionalidades en los sueños y funcionalidades de la propia técnica de usurpación. Por ello, su alternativa no podría basarse sino en un único consenso para el desmantelamiento, en la formación de un frente de resistencia de la diversidad basada en esa exclusiva alianza universal.

La apelación a los teóricos y prácticos de nuestro campo de estudios se fundamentaría en un itinerario luminoso e inconfundible: el camino de los derechos humanos y de la

emancipación. Y digo bien: el camino. Los derechos humanos no son tablas de la ley, escritas por la tradición, por una única tradición, y válidos universal y eternamente. Los derechos humanos son reglas fundamentales y revisables cuya redacción debe estar a cargo de todas las culturas, conocimientos, memorias, lugares y tiempos. Unos derechos escritos por todos los derechos. La premisa argumental de todos los argumentos. El metaargumento que, para Kant (2002), es el único bien irreducible y no sometible a canje o precio: la dignidad.

La dignidad no es una cuestión neutral ni se reconoce en el otro automáticamente. En mi opinión es una reivindicación política que sólo se ha resuelto históricamente en escenarios de conflicto, de lucha permanente, de violencia, de sufrimiento y de horror. No sólo se manifiesta la ausencia de dignidad en el mundo silenciado, desheredado o miserable sino también en el opulento. La posesión o el consumo desmesurado eclipsa la dignidad simbólica y anestesia inconscientemente la autoestima. La dignidad también es suspendida por el consumo.

Del mismo modo que existen derechos individuales y colectivos, también podemos hablar de dignidades individuales y colectivas. Las estrategias posepistemológicas habrán de ser dirigidas a fomentar autoestrategias de redignificación e irreversibilidad de la dignidad herida y perdida. Lo demás sólo serán edificaciones desmontables y efímeras.

El estado de los conocimientos y memorias inscritas de las culturas subalternas, por emplear el concepto poscolonial de Spivak, aunque en verdad lo subalterno siempre derivaría de un proceso de subalternización, es un estado de indignidad. En la consecución de tal miseria simbólica no han contribuido

únicamente, aunque lo ha hecho decisivamente, lo que conocemos como globalización y pensamiento único. Muchas veces tenemos la tentación de achacar a Occidente la culpa de lo que es responsabilidad directa o indirecta de los frecuentes dogmatismos locales cuyos impulsores no necesitaban aprender lecciones de Occidente aunque fueron a Universidades occidentales para aprender a legitimarse racional y retóricamente.

En la lucha por la redignificación de los ingentes y valiosos conocimientos y memorias de la subalternidad, ya inevitable e incesantemente incorporados y resemantizados por la digitalidad, es necesaria una cláusula de revisión autóctona generacional e individual, por mucho que se invoque la comunidad como entidad que otorga sentido, el único y absoluto sentido para los sujetos acogidos a ella. Esta es una cuestión muy delicada. No se trata de instalar la democracia cultural en un cultura, se trata de reconocer que los dogmas occidentales se han instalado ya en todas las culturas con las que interactúan y que esas culturas deben aprender a defenderse de los imperativos globalizados que atenten contra su dignidad colectiva pero también contra interesados dogmas locales que se identifican con la tradición para atentar contra las dignidades individuales. Así, la transcultura sería el único metamarco, ni global ni local sino transversal, de garantía para la dignidad.

En toda instancia local de conocimiento, memoria, cultura o identidad, hay conflicto y cuestionamiento. Otra cosa es la invisibilidad o el silenciamiento de los mismos por parte del dogma local. Lo que una posepistemología de la Documentación, que intenta superar el proceso de usurpación y sustitución que comporta su Epistemología positivista, debe propiciar es la emergencia de las voces oprimidas dentro de las instan-

cias oprimidas. La posepistemología de la Documentación como portavoz de los prisioneros de las instancias simbólicas y, también, como denunciante de sus carceleros globales y locales.

El consenso transversal que, en el área de la Documentación o de la Organización de los conocimientos, debería recoger una posepistemología en conflicto se basaría, entonces, en el reconocimiento e incorporación, en su constitución matricial, de unos derechos humanos colectivos e individuales en materia simbólica y que superan necesariamente una Carta de Derechos Universales ya obsoleta, poniendo de manifiesto su sensibilidad hacia los conocimientos, las memorias y culturas sobre los que su antecesora, la Epistemología, ha solido aplicar indiferencia, tabla rasa y formato único.

Aliada de las situaciones y no de las globalizaciones, de las periferias y no de los centros, del conflicto y no de la armonía, del desorden y la diversidad y no del orden y la unificación, la posepistemología habría de repensar y revisar constantemente su pensamiento sobre el lugar de enunciación elegido. Un lugar no permanente, precario, efímero, cuestionado y autocuestionado, mestizo y siempre a punto de ser abandonado. Un lugar falible como condición de lugar fiable.

De otro modo, cualquier noble revolución o altruista rebelión iniciada para cambiar el mundo, como denuncia John Holloway (2002), correrá el riesgo de enquistarse y reproducir los patrones y dogmatismos que juraron exiliar. El lugar de enunciación posepistemológica habrá de ser tomado y retomado constantemente por diferentes sujetos individuales y colectivos. Una tribuna a la que se sube para descender inmediatamente a pesar de la comodidad y la oportunidad sincera que

represente, para algunos, la posibilidad de cambiar las cosas. Si como dice Salman Rushdie, quien es pisado por el zapato de un poderoso estará inmediatamente contaminado por el poder, quien sube a la tribuna epistemológica automáticamente queda fascinado por ella, atrapado y ebrio en ella. Por eso es importante que cualquier asalto a sus murallas vaya precedido por la voluntad de abandonarlas.

Los conocimientos y la memoria registrada, la exomemoria, no son sólo una cuestión social, cultural, política y mucho menos económica, aunque necesite políticas económicas y acciones socioculturales. La exomemoria es, en el sentido que lo afirma Amnistía Internacional para la superación de la miseria, una cuestión de derechos humanos. Así entendido, no cabría discusión alguna sobre la pertinencia o rentabilidad de una acción dirigida a proteger la libre expresión y producción de exomemoria de una cultura o posición dada. Y, desde esa óptica, creo que todo el universo conocido de la Documentación habría de sufrir cambios radicales. Radicales desde sus raíces mismas. Pues, a la postre, la Epistemología es tan sólo una cuestión de argumentos, una cuestión retórica, electiva, fiduciaria.

1.5 Un nuevo lugar de enunciación

El lugar desde el que pensamos el mundo tiene mucho que ver con la Epistemología: es nuestra posición gnoseológica. ¿Desde que lugar se suele pensar epistemológicamente la Documentación? En mi opinión, desde un lugar no consciente ni elegido: sencillamente la pensamos y practicamos. Pero el

hecho de no saber desde qué lugar enunciamos el mundo no impide que el mundo sea enunciado desde un lugar específico y de que alguien, ciertamente, lo sepa y señale por nosotros. Habitualmente, alguien poco desinteresado y neutral. En este mundo jerarquizado, subenunciamos a la vez que nos supraenuncian.

La ciencia positivista no consideraba el conocimiento como mercancía. De hecho sería fácil desvelar el altruismo ingenuo, aunque no por ello menos dañino, que se agazapaba tras las consignas del positivismo: objetivismo, organización, progreso y desarrollo. El espíritu hegeliano de Occidente, en su versión decimonónica, hablaba a través de Comte y de Darwin, de Durkheim y de Marx, y también de Otlet. La necesidad de organizar un sistema de conservación, difusión y propulsión de la ciencia no era ajena a los principios que inspiraban la propia Epistemología positivista en sus orígenes.

Sin embargo, en el siglo XX, que además de ser el siglo de las más sangrientas reivindicaciones esencialistas, tal vez por esa misma razón haya sido el siglo de los grandes mestizajes, el altruismo del puro espíritu positivista fue contaminándose de la *realpolitik* exigida por el mercado. Los modos de producción científica que alguna vez pensaron en proporcionar una vida más feliz a los humanos, incluso a costa de la explotación ciega de la naturaleza, fueron sutilmente sustituidos por modos de producción que colocaban al mercado como origen y objetivo de la ciencia. Naturalmente, en la conocida retórica de la política y del marketing científicos, el objetivo de la ciencia siempre serían las personas, pero a la vista del impassible mundo que nos rodea, cualquiera podría afirmar que la finalidad del conocimiento en nuestro tiempo no es ya ni siquiera la especie

humana sino el lucro de unos cuantos privilegiados de esa especie quienes, controlando los resortes de poderes políticos y económicos cada vez más concentrados, determinan las prioridades, las orientaciones y los presupuestos de la ciencia. A través de indicadores falsamente neutrales y de ningún modo universales, como competitividad, rentabilidad, calidad, visibilidad, comercialización, innovación y muchos otros, quienes toman las decisiones sobre qué ciencia debe hacerse, cómo, para qué y para quiénes debe hacerse, establecen los objetivos de la ciencia y tienen muy claro cuál es su lugar de enunciación.

Por ello, y ante la invocación de sensibilidad y diversidad de conocimientos y memorias que genera a cada instante el mundo, es necesario cambiar el lugar de enunciación o tomar conciencia del lugar desde el que, en todo momento, pensamos. Un lugar que, para George Bataille, nunca nos pertenece definitivamente pero que en nombre de la reflexividad y la dignidad epistemológica, siquiera de la positivista, debemos reivindicar y reubicar.

Tal vez por ello, desde ese apacible y modesto rol que otorga la «secundaridad» que algunos atribuyen a la Documentación, respecto a la «primeridad» de las «ciencias básicas y naturales», en simple sentido jerárquico, pueda contribuirse decididamente también a la instauración de una rebelión epistemológica que ya ha sido promovida por sectores marginales, pero dotados de un espíritu democrático contundente, de las ciencias naturales y sociales. Una rebelión especialmente relevante y decisiva para los estudios y prácticas que se ocupan de la construcción cultural como, no sólo en la forma, es el caso de nuestros estudios.

Lo que propondré, en adelante, es el desplazamiento a un lugar de enunciación ético-político determinado pero, he de advertir antes, la reivindicación que lo preside es radicalmente hermenéutica (Capurro, 2000 y 2003). La hermenéutica es la democracia del pensamiento. Mi reclamación irreductible es, en consecuencia, **la sustitución del espíritu, lenguaje y procedimientos de la Epistemología de la Documentación por una Hermenéutica de la Organización de los conocimientos**. Una sustitución que supone abordar complejos procesos de traducción o suspensión de determinados presupuestos o la mera transformación formal de otros que se adapten a la deformatación de la nueva matriz cognitiva. A partir de ahí, y en honor a la propia hermenéutica, podrán venir las adjetivaciones, los matices y las opciones. En mi caso, y en virtud de los campos de aplicación en lo que trabajo (el discurso social, histórico, cultural, periodístico, la identidad o la memoria), me pronunciaré por una hermenéutica crítica e implicada con una producción e intercambio igualitarios que redignifiquen los conocimientos y memorias desapercibidos.

En ese sentido, repensar nuestro campo de estudios implicaría abrirse a las posiciones poscoloniales de Walter Dignolo (2003) y Abdelkhabir Khatibi (sociólogo y escritor marroquí), el concepto de «new mestiza» y “lenguaje-otro” de Gloria Anzaldúa (académica y escritora chicana), el «tercer espacio» (third space) y la «entridad» (inbetween) de Homi Bhabha (2002), las reclamaciones feministas y deconstruccionistas, en nuestro propio campo de estudios, de Hope Olson (2003) o la hermenéutica diatópica y la cultura de frontera, del propio Boaventura Santos (1989 and 2005) en la misma línea, conjugándose sus propuestas en la metáfora de un pensamiento

del sur, un inmenso espacio de diversidad y humanidad, pero no entendido meramente como lugar geográfico sino como lugar de sufrimiento, de discriminación, de explotación masiva llevado a escala planetaria, incluyendo los territorios supuestamente «desarrollados» del hemisferio norte. Paradigma-otro y pensamiento-otro, le llaman a ese modo-otro de pensar el mundo. Identidad-otra y memoria-otra (García Gutierrez, 2004 y 2009) serían sus correlatos. Una posepistemología sin fronteras epistemológicas, sin afán de jerarquización, exclusión, fragmentación, disyunción. Hasta la complejidad de Edgar Morin se mostraría altamente compatible con ese pensamiento poscolonial. ¿Una crítica razonable? Toni Negri, en *Imperio* (Hardt y Negri, 2002), acusa al pensamiento poscolonial de olvidar en parte el proyecto emancipador y antiimperial, que él sostiene, al quedar anclado en la discusión de unas viejas categorías coloniales de las que no logra deshacerse definitivamente. Tomando nota del comentario, abogaremos por una posepistemología poscolonial que tenga como objetivo prioritario la descolonización permanente. Mas una descolonización que, a mi modo de ver, siempre será un proceso inacabado¹⁹.

Se trata de pensar el mundo desde una posición desmantelada de sur y no ya de pensar el sur desde un privilegiado norte, desde la cultura del bienestar y del mercado, como habitualmente lo hace nuestra Epistemología. Cabría preguntarse si pensar el mundo desde el sur podría seguir siendo epistemológicamente correcto para un modo de pensamiento en-

¹⁹ Pues la tendencia a la dominación es intrínseca a la naturaleza humana y, con cada nuevo ser humano habría que reabrir el dossier descolonizador.

quistado en el eurocentrismo y en el pensamiento único, en su triunfante tecnología y en sus objetivos de desarrollo propio y ajeno. Si epistemológicamente es incorrecto este nuevo pensamiento, y puesto que la Epistemología sería un predicado menor de la posepistemología y no su condición de posibilidad, habría que superarla entonces.

Hablamos de un lugar de enunciación poscolonial y descolonizador, pero lugar es aún un concepto insuficiente pues sugiere estaticidad y no dinamismo. Y el movimiento del mundo debe ser acompañado por ese lugar. Por tanto, se trata de un lugar de enunciación en desplazamiento o, mejor, ese lugar sería la propia conciencia de desplazamiento. La revisión de la posición será, entonces, una propiedad consustancial a la posición misma.

La Documentación científica que se ocupó de la gestión y organización de las ciencias, en un principio, incluso mediante temerarias clasificaciones universales, también terminó organizando el conocimiento de lo social, de lo cultural, de lo mediático, de lo artístico y estético. A través de la gestión y organización de documentos arqueológicos, históricos o antropológicos, la Documentación científica terminó invadiendo y modificando la visión que tenemos y la imagen que de sí mismas tienen muchas culturas. Y terminó influyendo en ideas y objetos para los que no fue concebida.

A través de otras disciplinas hiperclasificadoras, como la Archivística o la Museografía coloniales, se abordaron documentos no científicos y objetos de culturas de otro tiempo o contemporáneas pero ajenas a los intereses de sus clasificadores y conservadores. Este elemental detalle, clasificar la inmensidad de lo ajeno, debería bastar para incorporar en la Docu-

mentación la sacudida posepistemológica que necesita o deshacerse de algo más que de su denominación, deshacerse de su mordaza disciplinar para construir una nueva configuración transdisciplinar desde la que pensar los nuevos objetos que deben protegerse y clasificarse o, mejor, desclasificarse para permitirles protegerse de la clasificación.

Habríamos, entonces, de invertir la tradicional pregunta sobre ¿qué podemos hacer por los conocimientos y las culturas subalternizadas? por la de ¿qué pueden hacer los conocimientos y las culturas subalternizadas por la Documentación o lo que nos reste, a estas alturas, de ella? Y la respuesta, a mi entender, debe darse en cuatro orientaciones diferentes:

1. Elaborando programas de concienciación hacia los propios mediadores y gestores del conocimiento para sensibilizarlos de los materiales que pueden abordar sin cautelas, con cautelas o que no deben abordar en absoluto. Una concienciación orientada a la visión transcultural y plurilógica del mundo de los registros.
2. Elaborando proyectos de intervención para colaborar con las culturas que necesiten incorporar técnicas y tecnologías documentales porque ya se encuentren en un estado irreversible de occidentalización y su abandono, en tal estado, sería más nocivo que una occidentalización consciente de sus conocimientos y exomeorias.
3. Elaborando proyectos de facilitación para que las culturas que quieran organizar y visibilizar sus registros puedan hacerlo con herramientas autoproducidas y, finalmente,

4. Manteniendo la alerta sobre aquellas culturas que sólo pueden sobrevivir ocultas pues cualquier contaminación técnica o tecnológica acabaría con ellas. Nuestros estudios no habrían de considerar técnicas de conservación sino, por el contrario, técnicas de preservación de su invisibilidad.

Se trata, por tanto, de incorporar el pensamiento del sur, el pensamiento-otro, en nuestros estudios y prácticas documentales, de modo que su «desplazamiento enunciativo» parta del punto de vista de los desfavorecidos y de la marginación, paradójicamente mayoritaria a escala planetaria. Se trata, por tanto y ni más ni menos, que de un giro hermenéutico o de una fuga epistemológica de gran hondura que sitúe nuestra posición de observación y descripción en el eje de los derechos humanos fundamentales, pero de unos derechos humanos más amplios, plurales y democráticos que los insuficientes principios recogidos en la occidental Carta de los Derechos humanos proclamada por la occidental ONU, y en un contexto de movimiento y transformación espacio-temporal y simbólica permanentes.

Un derecho humano fundamental y transversal, individual y colectivo, ha de ser la libre interacción así como su derecho contrario, el derecho a la invisibilidad y a la desaparición. Esos ejes tan esenciales habrían de determinar el nuevo modo de pensar posepistemológico en nuestro campo de estudios y derivar adecuadamente del mismo las nuevas herramientas de gestión y organización de los registros propios y ajenos, la elaboración de procedimientos sensibles para una interacción plural y no impositiva, para la obtención de consensos revisa-

bles, para el mantenimiento y promoción urgente de disensos y para garantizar la opacidad de quienes no desean participar ni ser participados en el ágora digital. Los materiales empleados para tales herramientas, materiales dialécticos, serán presentados en las secciones finales de este trabajo.

II. UNA TEORÍA DE LOS CONCEPTOS

Según Sigmund Freud (2008), el sentimiento oceánico consiste en esa angustiante y gratificante experiencia de inmensidad que produce la contemplación del mar. Podríamos extender, el objeto del mismo estímulo, a otros espacios físicos o simbólicos análogos como, por ejemplo, el abismo introspectivo que se abre a la meditación. En todos ellos se haría imprescindible una dejación, al menos fugaz, de cualquier anclaje corporal o cultural que aligere la entrega de la subjetividad a descomunales fuerzas presentidas o procuradas. Un ejercicio que, sin el suficiente abandono identitario y discursivo, no sería posible. Una vivencia simultáneamente espiritual y laica que, para Freud, sería la traducción más próxima del sentimiento religioso y místico. Mas la simple conciencia del océano devolvería la arrogancia humana, sin necesidad de sentir amenaza de divinidad alguna, al lugar que le corresponde.

Sería similar mi concepción del conocimiento: una perdida gota de sentido en un universo inconsciente. Un universo remoto y sin nombre en la inmensidad de infinitos universos (cfr 3.1.5). Adoptaré, desde ese liberador estatuto que otorga la irrelevancia humana, la concepción más modesta a mi alcance respecto a la consideración de lo real. Desde esa perspectiva, la realidad estaría amparada por el séptimo aforismo de Wittgenstein (2002): la indecibilidad.

Lo decible sería a lo indecible lo que un átomo al multiverso, un universo de universos. En ese caso, lo decible bro-

taría de lo indecible pues lo indecible, la negación —por hacerlo más comprensible en un ejemplo reductor, aunque ya el hecho de pensar sea de por sí reductor—, siempre es horma de la afirmación y, ésta, su condición de cognoscibilidad, de decibilidad. Por decirlo también recursiva y hologramáticamente, aun destacando su reciprocidad asimétrica: lo decible sería la parte de lo indecible que está en lo decible o que es decible. Nadie mejor que Maurits Escher, gráficamente, lo ha podido expresar²⁰.

A la vista de nuestras limitaciones, sólo podríamos hablar de los conocimientos como fragmentos inconexos de decibilidad, aunque el fragmento siempre formaría parte de un mosaico potencial de lo decible. Nuestro logos fue una producción de la evolución con capacidad para hacer racionalizables y compartibles algunos fragmentos y elaborar relaciones entre ellos (inferencias, terceridades) con aspiraciones de dominio, pero también pudo ser un ardid de lo real para distraernos con entretelas.

No podré, entonces, sino partir de una posición plausible pero discrepante, hacia quienes guardo todas mis simpatías, respecto a la que adoptan muchos constructivistas radicales: en nuestra hipótesis, la realidad no sería una mera construcción subjetiva ¿Debería ser sin remedio, entonces, aquella cosa objetiva de la que nuestra mente —y su célebre espejo— obtiene

²⁰ Especialmente en las obras, del genial holandés, *Día y noche*, de 1939, o *Manos dibujando*, de 1948. Obsérvese, en esta última, que el dibujante no está preso de la circularidad y que sugiere cierta espiralidad, pues la mano derecha que dibuja la mano que, a su vez, la dibuja, no es también una mano derecha sino una mano izquierda.

representaciones o se limita a realizar modestas interpretaciones?

El argumento que manejaré como revulsivo refutará, especulativamente, esas otras especulaciones (siempre el espejito: espejo) representacionistas: en mi hipótesis, la realidad dejó de ser percibida lenta y gradualmente, por los homínidos, conforme estos iban adquiriendo y potenciando su logos, su mente lógico-conceptual. La evolución se trascendió a sí misma, en palabras del filósofo noruego Jon Elster, al surgir la inteligencia. La opacación de la realidad podría ser, entonces, la limitación que la propia evolución instaló en la inteligencia para librarse, en parte, de ella. Nuestra hipótesis estaría, así, muy próxima a la célebre máxima de Bruno Latour: la realidad sería aquello que no se deja manipular. Y, el sesgo de nuestro análisis, derivaría de un descontento íntimo relacionado con la creciente pérdida de espontaneidad de la que Freud acusaba, ya en 1930, al progreso occidental.

Me permitiré una pequeña y única licencia con la realidad indecible para establecer las reglas de este juego de conjeturas: la realidad deja de ser percibida gradualmente por los humanos conforme comienza a ser interferida por los conceptos y —llego al término de mi hipótesis— a ser transferida, comunicada y sustituida por ellos. Esto no significa que la realidad no exista sino, sencillamente, que la dimensión que ofrece a los mamíferos pensantes sea vulnerable y cada vez más difusa por nuestra mediación (y medición) conceptual y prácticamente extinguida por la metaconceptualización. De la inmensidad de lo real, sólo nos restaría nuestro micromundo, más un mundo cuya percepción también será diezmada por el aparato metaconceptual depredador de cada cultura.

Baudrillard (2000) afirmará que todo intercambio es imposible porque nada es homologable, aunque siempre se insinúan sumideros y membranas por los que se canjea sentido de contrabando. En nuestro mundo existe, al menos, una moneda de cambio que hace posible alguna suerte de canje imperceptible, un canje que se efectúa en la profundidad de la superficie que invoca Valéry, desapercibido de tan cercano y familiar, una deuda contraída y saldada en la cotidianidad, mucho más acá de cualquier concepción religiosa o kármica: la sublevación del propio reverso a la obligación misma de sublevarse. Su cooperación con lo otro para obtener mismidad. Así, la insensibilidad sólo saldará su deuda con insensibilidad. La afirmación, con una negación que no es más que afirmarse en otra opción. El aumento con disminución, esto es, con aumento en otros sentidos. La paraconsistencia es la moneda de cambio del universo conocido.

El árbol que vemos deja de pertenecer a la realidad conforme lo incorpora nuestro sistema conceptual. Verlo, en el sentido perceptivo, sería lo mismo que soñarlo o imaginarlo. Incluso podemos imaginar cosas de las que nunca tuvimos experiencia aunque la experiencia sea inicio o indicio de ellas. Además, para que el árbol fuera real, tendría que ser universal y objetivamente real, es decir, con la misma configuración inalterable, el mismo color y altura para cualquier criatura pensante o irracional, pasada o futura. Pero para un bacteria que habita en el océano de una micra cuadrada del estambre de una efímera flor que pende de una rama y es producto de constante metamorfosis, el árbol no sería sólo un árbol, ni ya un árbol, ni todavía un árbol, sino la gigantesca e inabordable instancia de la que forma parte el universo inestable, cambiante y efímero

del estambre. El cambio no se salda con descanso sino con cambio.

Para la bacteria, el árbol no sería más que una instancia fugaz y de proporciones inimaginables. El propio estambre ya sería de magnitudes macrogalácticas o microgalácticas. Instancias tan fugaces y estáticas como su propia vida y tan desconuales como su propio tamaño a ojos de instancias subatómicas. Más las bacterias, los gusanos de seda, las aves, las serpientes, los chimpancés, los líquenes o el propio árbol, viven el árbol como parte de sus singulares mundos, pero como mundos abismalmente diferentes y diversos, incanjeables, infranqueables. Una realidad de experiencias inconmensurables que nosotros zanjamos mediante la reducción universal al concepto cerrado de árbol.

Nuestra hipótesis tiene, como se ve, hasta cierto punto resonancias hegelianas —la asunción del cambio como el eje constituyente de un en—sí siempre observado en su devenir—pero pretende ir más allá apagando cualquier atisbo de optimismo respecto al inexorable destino de lo absoluto. Es obvio que las cosas sólo pueden ser pensadas cabal, bersongianamente, como movimiento y no como mero fotograma, y mediante expediciones analépticas y prolépticas, algo más constante, fluido y determinante de lo que nos imaginamos y sin el montaje abrupto de los recursos *flash-back* y *flash-forward* del cinematógrafo.

Pero las cosas ni siquiera son lo que parecen cuando las aprehendemos en su totalidad o en la suma de sus partes. Ni siquiera son lo que parecen cuando las abordamos contextualmente o en los procesos complejos que se desarrollan en las redes de sentido que las atraviesan. Un árbol será una cosa

determinada o, incluso, indeterminada e indescifrable o inabarcable, o hasta un no-árbol, de acuerdo al sujeto que lo observa, piensa o parasita. Los conceptos son fotogramas desprovistos del movimiento del espacio y del tiempo paradójicamente, para Kant, categorías intrínsecas y hasta probablemente exclusivas de la percepción humana ¿cómo podríamos conciliar, entonces, una percepción conceptual inexorablemente constituida por el movimiento con la parálisis de los propios conceptos?

Gramáticas y polisemias nos darían la sensación de movilidad, más de una movilidad que no acompaña lo real por ser un dinamismo interior del lenguaje. En mi opinión, el disloque y sobre todo su superación cognitiva, como si no pasara nada, obedece a la conculcación necesaria e incesante del principio de no contradicción. Nuestro cerebro, un órgano que no puede abandonar la oscuridad de su caverna más que confiando en expedicionarios falibles (nuestros sentidos y prótesis), suele hacerse el sueco en cuestión de conceptos y realidades porque, en aras de la armonía cognitiva, resuelve instantánea y pragmáticamente cada situación y en su propio beneficio. Por ello, toda explicación posible, en éste y otros terrenos de nuestra naturaleza, no tiene otra alternativa que la de armarse del valor paraconsistente e insolente de Alicia (Deleuze, 2001).

¿Qué nos restaría, entonces? Nos queda exclusivamente el mundo en el que son posibles nuestras configuraciones y transaccionar con ellas. Un mundo en el que nuestros conceptos atribuyen propiedades, color o tamaño de acuerdo a nuestras dimensiones y sentidos. Lo que nuestro ojo ve como árbol, no es más que un árbol a ojos humanos aunque no tendría la misma funcionalidad primaria para Tarzán que para Linneo. No lo sería a ojos de toda la escala conocida de los «cerebros

inferiores», ni siquiera en el caso de que pudieran conceptualizar. Pero ¿podemos estar seguros de que somos los elegidos para cerrar la escala y dictar normas epistemológicas para el resto del universo?

Pudiera ser que en otros universos existieran cerebros o instancias de otro cariz que fueran capaces de tener conciencia y, por tanto, de categorizar. Y pudiera ser que tales cerebros fueran «superiores» a los nuestros y que, en ese supuesto, manejaran categorías más sofisticadas a las que ni siquiera pudiéramos llamar categorías. En otros universos, supuestamente con objetos y categorías, tal y como entendemos estas últimas, no sabríamos configurarlas aunque no dudaríamos en configurarlas, en ponerles nombres y categorizarlas por analogía, como muestra Eco en su parque de ornitorrincos y unicornios, de árboles y sillas (1999).

Si esas mentes alienígenas existieran y fueran «superiores», de seguro no usarían nuestras categorías del mismo modo que los humanos no usamos las categorías del simio y, por tanto, ningún ¿ser? de la escala construiría o representaría el árbol coincidiendo con nuestro concepto. No hay que ir a otros universos, por lo tanto. Basta con intentar la utopía de entender en sus categorías, y no en las nuestras, el mundo de otros humanos.

Estamos, ahora, ante un problema de inconmensurabilidad intercultural. Respecto a ese mundo exclusivamente humano, y del que la realidad es cada vez más excluida, surgen tantos mundos como cerebros hay en el planeta, como suele insistir la hermenéutica. Cada cerebro interpretará el mundo en sus propias claves y bajo la pauta de sus intereses. Incluso el mundo podrá ser interpretado de forma distinta e incluso con-

trapuesta por el mismo sujeto en dos momentos anímicos diferentes. Pero lo cierto es que todas esas interpretaciones no lo son ya de la realidad, sino del mundo que nuestros conceptos crean a la vez que heredan y portan. Sobre todo porque no heredamos solamente los conceptos de árbol o unicornio, sino los modos y la urgencia irremediable de conceptualizar, de nombrar, de normalizar.

Para algunos humanos un árbol será sagrado, para otros frutal o sombra, para un camaleón, guarida, para el gusano, alimento, para la bacteria, universo, para una nube, consecuencia de su lluvia, para la tierra, rizoma. La forma arbórea, el tamaño y su fotograma estático no sirve más que a los humanos y no a todos ellos por igual. La categoría árbol ha sido elaborada con unas restricciones arbitrarias que, por ejemplo, no cumplirían los arbustos. En las categorías más abstractas de nuestro mundo, como justicia, amor o valor, se satisfacen requisitos desconocidos para las diferentes culturas humanas. Y no podríamos discutir seriamente, a falta de un metajuicio acordado por todos, respecto a la validez de cada una de ellas. El poder o la mayoría no son razones suficientes en la legitimación categorial. Me atrevería a afirmar la incorrección política contraria: las categorías de las minorías esquiladas tendrían más valor que las mayoritarias, precisamente, por estar en peligro de extinción. ¿o no tiene más valor, desde ese punto de vista, el lince ibérico que el gato común? (y quiénes seríamos nosotros, a la postre, para legitimar ese orden de conservación o exterminio?).

La realidad está siempre ahí y nos determina, no nos es ajena, pero simplemente desaparece cuando la pensamos. La realidad puede ser vivida o sentida pero no conceptualizada.

Por eso es inútil, por más que lo hagamos habitualmente como eficaz ejercicio erístico, apelar a la realidad. En verdad, apelar a la realidad es apelar al logos, juez y alguna vez parte que ya poco tiene que ver con lo real salvo para crear distorsiones, hiperrealidades diría Baudrillard (1978). Podríamos incluso pensar que la lógica es la herramienta más irreal de nuestro mundo pues la usamos para ordenar algo que no le compete y lo único que termina ordenando y reordenando, aunque así legitimándolo, es el propio mundo que tabula, en tanto la realidad permanece ajena e indiferente a pesar de los eventuales daños que nuestro logos suele infligirle (daños, por otro lado, sólo evaluables por el mismo logos). El problema de la lógica es que una verdad sin convenciones pertenece al mismo orden indecible que hemos atribuido a la realidad.

La realidad está desprovista de sentido y nuestro mundo no es soportable sin sentido. El logos surge como fuente inagotable de sentido pues si deja de manar, tal vez volveríamos a la realidad y a la extinción de la inteligencia. Nuestra existencia va inexorablemente ligada a la elaboración de sentido y en tanto hay sentido no habría realidad. Resuena aquí el eco de aquella vieja teoría numerológica sobre la existencia de Dios según la cual Dios sólo existiría cuando no hay Universo. Ahora que tenemos Universo, por tanto, no habría Dios y esto ocurriría, aproximadamente, cada cuatrocientos mil millones de años. Curiosa hipótesis, divertida *boutade* según muchos, para la que existen diversas demostraciones esotérico—matemáticas. Pero no más curiosa que la que se aprestan fērreros creyentes a mantener a partir de la prueba ontológica anselmiana (desoyendo la refutación kantiana) o de meros argumentos fiduciarios. Y no más singular que las afirmaciones

categorías que nuestro cerebro hace a cada instante: la única realidad que existe es la nuestra, incluso la exclusivamente mía. Por tanto, sólo yo y mi visión de las cosas serían las genuinas depositarias de la verdad universal. Con ello no solamente nos apropiamos e intentamos dominar el mundo de nuestros congéneres sino que nos arrogamos perversa o ingenuamente un sentido único de lo real a partir de una simple contradicción constituyente: somos seres simultáneamente diminutos y gigantescos, por tanto el principio de no contradicción se ve nuevamente conculcado por nuestra magnitud relativa empeñada en mediciones válidas y cada vez más homologadas y universales. Pero hasta un zapato es grande y pequeño simultáneamente, dependiendo del usuario. Ante tal problema básico de percepción y comunicación intercultural e interpersonal no serían ya necesarios rígidos sistema de hiperregulación y homologación sino sensibilizados sistemas de traducción.

Puesto que todas las instancias de nuestro mundo se rebelan ante el principio de no contradicción, esto es, todo puede ser y no ser al mismo tiempo, todo es susceptible de tener una propiedad y su contraria simultáneamente, parece absurdo atribuirnos la propiedad de la verdad, del mundo y, especialmente, el dominio sobre lo inalcanzable: la realidad. Cuando pensamos, creamos conceptos y el concepto actúa como aquel acertijo popular que se preguntaba: ¿qué es aquello que al pronunciarlo desaparece? Justamente, el silencio. Con la realidad pasa lo mismo: al igual que ocurre con la oscuridad, la realidad se esfuma al verse acosada por los conceptos.

En lugar de vivir la realidad —y desearía prometer que aquí hay algo más que retórica aunque también mucha y pro-

ductiva retórica— los humanos viven los conceptos y de los conceptos. Un mundo de conceptos que se derivara de mutaciones de índole biocultural y acabará por arrasar toda alternativa. Del mismo modo que el tiburón se ensaña, en medio de un trágico regocijo, con los despojos sangrientos de algo que una vez tuvo vida, el humano reduce la realidad a su mundo mediante dentelladas conceptuales, tomándolo por ella. Mas ese festín produce calma y sensación de normalidad.

En aras de la consonancia cognitiva, nuestro cerebro necesita y acepta concepciones de cualquier índole que instruyan todos los resquicios de nuestra normalidad cotidiana. El apego a la normalidad, en nuestra percepción, se producirá mediante la insistencia de conceptos cerrados que nos proporcionará idénticos niveles de rechazo por lo aparentemente extraño. Para mucha gente, del presente y del pasado, «lo normal» fue o es vivir incomprensibles guerras, hambruna perpetua, miseria urdida remotamente, resignado sufrimiento. Así las cosas, lo normal no será sino la más injusta de las arbitrariedades. Y las exigencias de normalidad, como las de la incuestionable coherencia, no podrían, por tanto, ser apeladas más que desde posiciones subjetivas y sistémicas²¹.

En un momento de la evolución de la especie sapiens se produjo una mutación cerebral, del mismo modo que sucedieran cambios en el color de la piel o en la forma de los ojos, que

²¹ Todo sistema necesita centralidad y, en consecuencia, uno de sus principios constituyentes es la ley de la coherencia. La coherencia no es un indicador universal y sólo tiene sentido en el interior de un sistema dado o de una concepción sistémica del mundo. Pero, como vemos, hubo, hay y habrá concepciones a-sistémicas del mundo tan hipotéticamente válidas como las sistémicas. De ahí que podamos considerar el coherentismo como una enfermedad de la sistematización y de la normalización.

hizo prosperar una suerte de locura: la obsesión conceptual de la que carecían otros homínidos. Definitivamente, esa locura fue anterior a las transformaciones físicas y, por tanto, ocurriría en el seno del mismo tronco antrópico que habitaba los territorios del sur de Sudán, mucho antes de que se produjeran las dos grandes migraciones humanas hacia el noreste, al parecer, la primera de ellas, infructuosa, hace unos 150.000 años y, la segunda, exitosa, hace unos 70.000 años y con destino hacia los espacios euroasiáticos.

Quienes lograron superar el viaje, e instalarse en las nuevas tierras, portaban ya un milenario logos. Esa herramienta psíquica, que no es algo separable del cuerpo humano pues sería el cuerpo humano mismo y que, a la vez, se constituye subjetiva y socialmente, fue la matriz de todas las herramientas materiales que necesitaría el humano como prótesis y extensiones que superaran la especialización de todos los animales y los obstáculos y agresiones de la naturaleza. No se explica de otro modo cómo, el sapiens, uno de los seres más débiles y dependientes del planeta se tornara, en poco tiempo, en el más poderoso. Contradicciones como ésta le acompañaran en todo su camino pero, en aquellos tiempos, el logos sólo tuvo una oportunidad de permanecer en la realidad o desprenderse de ella, optando la evolución por lo segundo.

Ya fuera en su propio perjuicio o no, el logos tomó las riendas de su destino genético propiciando la patología aludida: como si se tratara de un proceso neural canceroso, un puñado de rebeldes conceptos tomaron el poder del cerebro y se multiplicaron aleatoria e incontroladamente hasta convertirse en un gigantesco e incontrolable «infonoma».

Como lo está demostrando la neurociencia, no sólo dependen de las sinapsis neurales los pensamientos sino que de los pensamientos surgen las sinapsis. Ahora sabemos que no basta un cerebro grande y ni siquiera es decisivo el número de neuronas que lo componen, neuronas que por cierto, al contrario de lo que se afirmaba hasta ahora, sí se regeneran, sino la cantidad de relaciones posibles entre ellas, propiedades que los neurobiólogos reconocen como elasticidad y plasticidad cerebrales.

Simultáneamente, la fonación y la escritura surgen como cinta de transmisión y contagio infonómico hasta el punto que los miembros de clanes y tribus son forzosamente contaminados como condición *sine qua non* para vivir en sus comunidades y sociedades. Quienes no quisieran participar en la ruleta conceptual serían marginados, torturados, ejecutados o desterrados. Tal es el comienzo de las sociedades clánicas psicoanalíticamente desentrañadas por Freud (2002).

Mediante un puñado de conceptos y palabras triviales se elaboraron los más tenebrosos y persistentes relatos. A veces, y para mayor convencimiento de los auditorios, los relatos sugerían o iban acompañados de amenazas veladas o explícitas, de sacrificios rituales, de engaños y demostraciones de fuerza. De unos cuantos conceptos banales, surgidos del desvío patológico cerebral de una especie y raza a las que ninguna divinidad jamás eligiera aunque estuvieran convencidas de ello, se elevaron esas mismas divinidades y todas las represiones, sanciones, regulaciones y, ya hoy, sociedades conceptualmente hiperreguladas y estratificadas que bien conocemos.

Hace unos 45.000 años se produjo, en un breve lapso de tiempo, una hipotética evolución cultural que desbancó ab-

solutamente la pausada carrera de la evolución filogénica hacia la inteligencia, según muestran desde diferentes ópticas disciplinares Arsuaga (1999), Tomasello (1999) y León (2004). Muy probablemente, la biología neurológica inducida por nuevos modos y medios de alimentación nada ajenos a la configuración de la conciencia de sí mismo, y otros muchos factores climatológicos, geológicos, fisiológicos y hasta psíquicos, daría un imperceptible pero decisivo espaldarazo que posibilitó apretar el interruptor biocultural que trajo el gran cambio: tras centenares de milenios de industria lítica, los humanos modificaron inexplicablemente su capacidad conceptual en apenas 5000 años. La capacidad inferencial de aquellos antepasados era idéntica a la actual. Lo que hizo de la acupuntura una práctica normal en China, hace más de 4.000 años, no fue la invención de un sabio en ese momento: habría que buscar la genealogía de sus raíces en los 40.000 años anteriores.

La herencia conceptual fue creciendo exponencialmente y superando y hasta invirtiendo la carrera y designios de la propia evolución natural. La conceptualización trajo consigo una renovación drástica de la milenaria caja de herramientas líticas y, en cada vez menores lapsos de tiempo, las nuevas herramientas no sólo eran superadas por sofisticaciones impensables pocos años antes, en construcción, en aleaciones, en armas, en agricultura o en confección de indumentarias sino que, sobre todo, tales tecnologías tenían una incidencia irreversible sobre la propia capacidad conceptual que las habría propiciado. Es decir, los instrumentos no sólo surgían como consecuencia de la capacidad de conceptualizar sino que, a partir de un momento dado, eran causa de la modificación de esa misma capacidad conceptualizadora. Esta característica de nuestra

especie, no obstante, no sólo la convirtió en única y liberada respecto a las duras condiciones naturales sino que la hizo esclava de su propio mundo conceptual—instrumental, alejándola definitivamente de la percepción directa de la realidad.

La presencia de lo real en nosotros es tan abrumadora, y tan inasible, que el cuerpo que somos es real y también lo es el cerebro que contiene. Pero ese cerebro y ese cuerpo, que somos nosotros y nos hacen hablar o caminar, no toleran determinadas órdenes. Podemos doblegarlos como a un animal salvaje mediante instrucciones castrantes y un optimista programa de domesticación o cirugía, pero sus reacciones más allá del castigo y hasta la automutilación serán imprevisibles y seguramente contrarias al objetivo perseguido, por ejemplo, generando el rencor que Nietzsche (1997) atribuye al sujeto débil y reprimido.

Cuando actuamos sobre una entidad con objetivos de dominación, habríamos de intentar controlar todos los aspectos y dimensiones de la misma. Esto no ocurre con nuestro propio cuerpo, esto es, con nosotros mismos porque lo que solemos despachar con dos simples e irrevocables sustantivos, cuerpo o cerebro, son instancias de una complejidad inimaginable: instancias que habitan una en la otra y ambas en un entorno de instancias interiores y exteriores; instancias colonizadas por una infinidad de microorganismos que interaccionan entre sí y con flujos de otra naturaleza como el discurso. Gramáticas bioculturales inexorables que escapan a cualquier pretendido cómputo.

Magnitudes astrofísicas y cuánticas irrumpen simultáneamente en nuestro ser diminuto y gigante. Energías y materias ignotas sostienen la paleta que decide la intensidad y la

incidencia de un vulgar parpadeo junto a sutiles proxémicas del parpadeo que inciden en las moléculas del párpado o inducen respuestas sexuales y sociales. Y todo ello no es cuestión de predestinación, como podría sugerir el concepto de programa que hemos utilizado. Sencillamente se trata de impulso. De un desgarrador y arbitrario movimiento en ninguna dirección que trascienda nuestro mundo. Arbitrario y desgarrador son adjetivos y, por tanto, propiedades conceptuales irreales. Son atribuciones que adjudicamos con cierta eficacia semántica, a condición, como la de toda eficacia semántica, de no pensarlas demasiado.

La realidad es producto de un impulso que no necesariamente busca la conciencia y ni siquiera la vida. La realidad, incluso, sobrevivirá a la conciencia y a la vida misma. Lo real no tiene intencionalidad ni interés en la vida y, por esa razón, no es responsable de su creación o de su pérdida. Aunque lo cierto es que la conocemos especialmente cuando sufrimos. Al menos, ésa es una manifestación de lo real que podríamos considerar accesible. Tal fenómeno, ¿trágico?, ¿feliz? fue posible tras la irrupción, en el vasto campo de la realidad, de nuestro mundo. Un mundo que surgió asido a una caja de herramientas y que asido a ella se extinguirá ante una realidad indiferente. Un mundo solitario que no será comprensible sino desde sí mismo. Un mundo, compuesto ahora mismo por más de seis mil millones de micromundos, creando la más trágica de las metonimias: cada micromundo pasaría por creerse la totalidad del mundo y su sumatoria, o su intersección, pretendería equipararse a la realidad.

Durante centenares de miles de años los humanos crearon y se explicaron el mundo utilizando piedras como

rampa de un tímido despegue desde una pista real hacia un espacio cada vez más distante y extraño a ella. Como decíamos, hace apenas cuarenta milenios se produjo un punto de inflexión que dispararía, hacia una vertical cada vez más paralela al eje de abscisas, el vector de fuga hacia nuestro mundo. La edad del hierro, del cobre, la evolución de la cerámica y la estabilidad de la climatología que posibilitó el sedentarismo agrario y mutó los modos de alimentación y, por tanto, también produjo cambios fisiológicos y neurales, la curandería y el conocimiento de las solidaridades del entorno, alargando todo ello la vida y acendrando el miedo a perderla, hasta el arrebato paranoico de la hiperprotección que hoy vivimos en un mundo que seguirá completamente desprotegido de lo real que lo penetra inefablemente, fueron evoluciones considerables que, sin embargo, apenas podríamos situar en un crecimiento aritmético desde la primera gran fuga (por cierto, una fuga no solamente metafórica pues el éxodo migratorio fue corresponsable necesario). No obstante, hasta finales de la absurdamente llamada, y peor considerada, Edad Media europea no retorna la curva hacia su galopante huida inicial.

Con el humanismo renacentista se produce la segunda gran fuga, con una particularidad: sólo en el primer siglo de los cuatrocientos años siguientes, los humanos duplicaron su caja de herramientas y su archivo de conocimientos, un acervo tecnológico y cognitivo que ya era impresionante, y ningún ingeniero o filósofo sería capaz de inventar y construir sin la existencia de los cuatrocientos siglos precedentes. Con todo ello, pusieron la razón al servicio de la conquista, de la ocupación, de la apropiación y de la dominación. La historia de la codicia local se tornó global. Pues el primer viaje colonizador calcula-

do no sólo impuso una cultura sobre otro territorio. La primera ocupación sistemática y masiva se impuso ya como cultura global, incluso con la normalidad cultural que sentimos hoy²².

El crecimiento aludido, y que distancia definitivamente nuestro mundo de la realidad, se produce con la modernidad de forma geométrica pero no es hasta la revolución industrial de los siglos XVIII y XIX, cuando se sientan las bases exponenciales de lo que será una constante en los siglos XX y XXI: primero en cada uno de esos siglos, a continuación en cada decenio, desde finales de la segunda gran guerra prácticamente en cada quinquenio y, desde los años noventa, con la implantación digital, el crecimiento exponencial de nuestra caja de herramienta es anual e incluso, según el sector, mensual.

Consecuencia del aumento inusitado de herramientas, conocimiento y comunicación se produce una expedición irreversible hacia nuestro mundo a expensas de la realidad. Las herramientas son creadas por conceptos que crean herramientas que a su vez los modifican. La saturación de recursos humanos y técnicos, unidos a la codicia capitalista y a la estratégica manipulación de un perverso marketing que penetra lo más recóndito de la intimidad, entreverando la cultura, provocó la escisión definitiva y lacerante entre nuestro mundo y la

²² La ocupación simbólica colonizante es una estrategia generalizada operada desde la cultura, la religión, la política, los medios o, especialmente, el ejercicio irrefrenable y obsceno del mercadeo, por ejemplo, en lo que considero un delito impune de “pederastia comercial” que pasa por normalidad cada vez más aceptada: el adelantamiento forzoso de la edad de consumo mediante perversas estrategias y técnicas publicitarias y mercadotécnicas de exposición directa o insinuadas sutilmente en películas, televisión, revistas o por la mera violación del propio horario infantil, una irrupción que induce a la adicción a videojuegos, móviles, tecnologías y productos para adultos, incluidos especialmente los vinculados con la sexualidad.

realidad. A partir de la televisión, de la conexión adsl o de un ipad pretenderemos conocer algo de lo que hay allá afuera pero no obtendremos más que un distorsionado simulacro. Incluso, ante tanta mediación y saturación, no obtendremos sino distorsionados simulacros de nuestro propio mundo inmediato.

A pesar de lo dicho, los humanos nos topamos con la realidad a cada instante: nuestra irracionalidad prelógica está firmemente agarrada a la realidad y su fuerza gravitatoria es tan inintencional como efectiva. Por esa razón, religiones, creencias y regulaciones hipernómicas estigmatizaron la realidad mediante catálogos de desterrados y listas negras. El cristianismo la recluyó en los pecados capitales, los imaginarios civiles en códigos desde los que la proscriben y el psicoanálisis en la locura (Deleuze, 1994): los impulsos «salvajes», aquellos precursores y probablemente maximizadores y hasta colaboradores iniciales del logos, serán reprendidos y reprimidos por el propio logos durante siglos ¿a qué lugar o momento se relegarían las chimeneas, escapes y sumideros de lo real?

La gula, la libido, la dominación, la ira, son prácticas naturalmente sometidas a programación pero no a axiología alguna en los cerebros de todos los mamíferos y en los paleocéfalos de otras muchas especies precedentes. La domesticación de un tigre, incluso mediante la castración y anestesia de los sentidos, aniquila sus pulsiones ¿podríamos ya seguir hablando de un tigre, o tan sólo de su semidisecación? En los humanos, la represión simbólica occidental busca resultados beneficiosos para la sociedad, de paso naturalmente también para el lucro de algunos bolsillos, a costa de la brutal anestesia de sus instintos. La porción de realidad que podría vivir como humano fue sustituida por la existencia en un mundo construido por otros,

pero que ya no pertenece a nadie en absoluto, generando un trágico vacío de referencias. Y su inteligencia creativa y emocional fueron las primeras víctimas de esa usurpación.

Lo peor es que el cambio no consistió en sustituir la realidad por un mundo cerrado pero feliz, sino de hacerlo por un mundo calculado de violencia, de sinrazón y saqueo que superaría con creces al que la misma razón tilda de salvaje, un entorno en el que la violencia, al menos, sólo es un proceso sin culpables, nunca cruel ni deliberada. El conocimiento humano es un conocimiento gigantesco pero encarrilado en él mismo y orientado hacia él mismo. Un conocimiento que da sensación de poder y ha creado algunos ilusos poderosos, pero extraño a la espontaneidad de lo real, esto es, del medio en el que surgió una racionalidad que no logra comprenderlo.

Caín no cometió el primer asesinato, sobre el que hay relato, con la muerte del pusilánime Abel: mucho antes del cainismo ya existía el logos. Y fue el primer destello del logos lo que asestó el golpe mortal a la sensación de realidad que vivían los homínidos. A partir de ahí, el sapiens se confinaría en los conceptos. Fue el logos quien hizo posible superar el miedo real de los animales mediante la ficción de un miedo conceptual, tener miedo al miedo, y también fue el logos quien urdió la invención conceptual de dioses e instituciones sin voluntad propia, entre otras espeluznantes creaciones, y que sin voluntad propia se volverían inmediatamente hostiles y extrañas hacia sus creadores.

2.1 Frentes conceptuales

Los homínidos que fueron tocados por el logos, pronto comprendieron que el destino que les deparaba su existencia no se limitaba a la de simples mamíferos. Fueron dotados de un órgano productor y detector de sentido que nunca encontraría un sentido irrevocable de su presencia en el mundo. No lo encontró, pero pronto se vio abocado a inventarlo y regularlo mediante metarrelatos y mitos. Pronto se comprobó, también, la elasticidad de ese logos para asumir narraciones imposibles, acciones utópicas y creencias irracionales justificadas racionalmente, esto es, por una instancia declarada incompatible e incluso mediante razones contrarias a sí mismas.

Las funciones cerebrales y fisiológicas de leones o simios tal vez le parecieran banales o inferiores y se aprestó a incrementar las, al principio, nimias diferencias. Entre otros roles, pronto se adjudicó el de dominar el mundo más allá de lo abarcable, no sólo territorialmente sino con especial interés en lo simbólico. Esa expansión incluía el reclutamiento forzoso de otros humanos inferiores, pródigos o desfavorecidos por un logos, una capacidad de pensamiento y lenguaje, desigualmente repartido. La redención mediante el logos, sin embargo, singularmente sirvió para facilitar y acelerar los canales de comunicación de instrucciones a las nuevas promociones de dominados.

Sin embargo, estas relaciones de poder condescendiente no eran del todo ajenas al repudiado, mas al mismo tiempo admirado e imitado, reino animal. Repudiados porque los animales eran salvajes y agresores. Imitados y envidiados por sus poderosas especializaciones: velocidad, vista, olfato, fuerza,

fiereza, sigilo...hasta el punto que muchas etnias y clanes, durante milenios, no sólo se identificaron simbólicamente con ellos sino que los erigieron como divinidades totémicas.

Durante milenios, el poderío que otorgaba el logos a los pueblos que lo cultivaban fue semejante al gran salto que, con la industria lítica, dieron los homínidos hacia la inteligencia sapiens. Sin embargo, hasta el siglo XVIII, y naturalmente fraguándose lentamente en las rebeliones, deserciones, desobediencias y herejías pagadas con torturas y ajusticiamientos por unos pocos y valerosos hombres —las mujeres todavía tendrían que reprimir su posterior valentía feminista en el silencio de los conventos o en el alboroto de las cocinas—, no se produjo el gran asalto al logos, cuya gestión y usufructo se reservaba hasta entonces a los representantes de monarcas y dioses.

Los sucesores de aquellos desobedientes no tardaron mucho tiempo en repartirse el botín del logos, arrebatándolo como arma de guerra de las masas para usarlo contra las masas mismas. Así lo hicieron la burguesía revolucionaria y, poco después, los representantes del proletariado revolucionario. Ocuparon el poder desalojado de reyes y zares, de dioses y tabúes en nombre del pueblo para reproducir una continuidad de lenguaje diferente, de lenguaje nacional o popular, aunque compartiendo la misma lógica de poder.

La gran hecatombe ¿me atrevería a tildarla de irreversible por ser hijo de mi época? vendría, no obstante, a finales del siglo XX. El capitalismo global —neofascismo financiero a causa de su presión política, lo hemos llamado en el capítulo primero— inoculó de marketing la cultura, unificando mercado, creencias, ideologías, visiones, afectos. Todo se empaqueta y comercializa mediante las mismas y aceptadas reglas. La

multiplicidad de discursos se redujo a uno sólo y difícilmente rechazable: el bienestar. ¿Dónde se esconderán sus objetores e insumisos?

En nombre del bienestar, esto es, de nuestro sistema de vida, de nuestra democracia, de nuestros valores, se articularán conceptos y regulaciones que traspasan fácilmente cualquier resistencia ablandada ya por la primera colonización molar. Y ante un ejército de mentes desarmadas y divididas, se atropellarán sin reparo todos los derechos con la excusa de protegerlos, se arrasará el planeta con el pretexto de conservarlo, se exterminará la diferencia con el discurso de mantenerla. Esa misma urgencia de confort y pseudopersonalización se apoderará, también, de las relaciones humanas, de la ciencia, de los conceptos, de la Epistemología.

El ardid de la maquinaria neocapitalista no podría ser más perverso: hacer creer a los dominados de siempre que participan en la dominación, a los clasificados que son los clasificadores, a los desheredados que cuentan con libertad y dinero para arrasar hipermercados, reventar sus neveras y envenar sus intestinos encontrando, así, la docilidad y complicidad que la dominación necesita a la vez que les traslada un creciente sentimiento de culpa.

*

*

*

La realidad es eso que está aquí mismo pero no podemos pensar, ni controlar, ni manipular, ni definir, ni limitar, ni clasificar, ni sorprender. Sin embargo, sí estamos, por ella, controlados, definidos, limitados, clasificados, incluso a cada poco, sorprendidos. Pero la realidad no nos piensa ni tiene plan

establecido salvo el que pudiera tener un río que no gestiona sus sequías o la luna al condicionar las mareas. Puede que haya leyes, pero no promulgadas por la instancia que las aplica. Las leyes son explicaciones siempre parciales y *a posteriori* que, desde nuestro mundo, intentamos dar a los fenómenos de todo orden sin que estos se sientan aludidos por ello. Es más, posiblemente, ninguna ley universal tenga ese carácter si pensamos seriamente en el significado del adjetivo. Creo que incluso «general» sería un adjetivo demasiado pretencioso, a pesar de que no dudo de la existencia de instancias más generales o más concretas, desde luego siempre desde el punto de vista de la necesidad primaria de organización de nuestro mundo. Además, cuando concebimos algo desde una óptica general, en nuestra Epistemología, no logramos desprendernos de lo general mismo como fragmentación. Bachelard llegó a decir, incluso, que la generalización es un tipo de oscurantismo. La generalidad no sería más que una clasificación metonímica de baja intensidad amparada por el panoptismo de la cultura. Así, por ejemplo, un médico generalista no abordará el cuerpo del paciente holística o globalmente sino mediante su fragmentación superficial. El especialista médico se limitaría a llevar más lejos la misma estructura fragmentaria. En consecuencia, el abordaje epistemológico de lo general y de lo particular no implicaría la intervención de lógicas de organización distintas sino, simplemente, el potente *zoom* de una lente metonímica.

El problema es de orden paraconsistente y, a veces, de indecibilidad. En la realidad, lo general y lo concreto pueden coincidir o de hecho nunca se cruzarán, o lo harán en inverosímiles encuentros. Es más, incluso en nuestro mundo, todo lo que es general es simultáneamente concreto pues el valor ge-

neral/particular no es absoluto. Si decimos que algo es general o particular siempre es respecto a una referencia. Por tanto, si algo es general respecto a algo, también será particular respecto a otro algo (incluso a veces respecto al mismo primer algo). Esto es obvio: todo lo particular es también general pues no hay principio o fin de escala cuantitativa o comparativa alguna. Toda escala depende de otra escala. El principio de relatividad condena a los principios a la autodisolución. Un principio sólo lo es en un sentido y no en otro. Por ello, lo particular y lo general, esto es, la jerarquización del mundo que nos parece inmutable, siempre obedece a principios retóricos, arbitrarios y apenas entendibles situadamente. Y no se trata sólo de principios epistemológicos sino de todo principio: Williams James sugerirá impugnar los principios éticos cuando se vuelven obstáculos²³. O cambiarlos por otros, si simplemente no nos gustan, como con trágico humor lo propusiera el gran pensador del escepticismo que fue Groucho Marx.

Podríamos decir, por tanto, respecto a una instancia que es general o particular dentro de un contexto o situación y, entonces, con estricto valor en ese marco epistemológicamente elaborado para ella, pero ¿a quién más le serviría su extrapolación? Evidentemente al sujeto que la instiga. Si no hay extrapolación posible, mejor que muchas ciencias inductivas —casi todas, por tanto— vayan pensando en reinventarse y buscar otras excusas para hacer confiables sus retóricos procesos de validación de resultados.

Pero volvamos más arriba, a la controversia sobre la realidad. Lo real se aleja cuando lo pensamos como la sombra

²³ Apud Elster, 1989: 181

cuando queremos pisarla. Es algo tan íntimo que nos excede ¿nos pertenecen las supercuerdas o los neutrinos que nos atraviesan constituyen e ignorarían como nosotros ignoramos todo lo cifrado en otros códigos hasta no presenciar su amenaza? Lo que sí nos pertenece, y a lo que inexorablemente pertenecemos, al menos subjetiva y socialmente, son los conceptos. Y son los conceptos las herramientas con las que intentamos y creemos pensar y asir la realidad. Mas pensamos y asimos conceptos derivados de los conceptos. Conceptos elaborados desde y hacia una intuición o ensoñación de lo real perdido. Incluso esto ya podría sonar demasiado optimista a algún lector desconfiado. Tal vez tan sólo pensemos palabras vacías que, por una estratagema de nuestra ingenua imaginación metonímica, imparten la creencia no ya de describir el mundo sino también de mostrar la realidad. E, incluso, de hacerse pasar por realidad cuando en realidad no forman más que un mundo temeroso de ella.

Parece que procede hacer, obligadamente ahora, una aclaración sobre lo que entiendo por concepto. Las palabras y los conceptos que trasladan, los significantes y significados, los continentes y contenidos, las formas y el fondo, no son más que una parte de la perversa lógica dicotómica del estructuralismo. Para evitar una fácil caída en la tentación de las oposiciones, en la simplificación, banalización, delimitación, pureza y clausura de los mundos que invocan, usaremos de momento el antídoto de la sinonimia, esto es, usaremos todas esas expresiones supuestamente distintas, indistintamente. De toda ellas, la más recurrente será la de concepto. La teoría de los conceptos que estamos desarrollando bien pudiera llamarse, también, teoría de los significantes o teoría de las palabras porque, en cual-

quier caso, no son significantes y significados cerrados lo que queremos proponer y, mucho menos oponer, sino construcciones de naturaleza compleja y abierta.

Las palabras, los conceptos pues, no significan lo que creemos que significan ni lo que queremos significar con ellos por mediación del lenguaje. De hecho, para muchos cognitivistas, el lenguaje confunde más que clarifica. Creemos entender las palabras y los enunciados pero, en realidad, la comprensión siempre es salvada por la pragmática contextual y por la situación específica de los interlocutores. La llamada comprensión mutua se obtendrá más por mediación de la generosidad que por entendimiento recíproco y racional a través del lenguaje. La comprensión no es nunca adquisición plena sino aproximación azarosa. En cualquier caso es un dilema que, como la justicia, siempre estará sujeto a la parcialidad del diferendo.

Mas no oculta neopositivismo alguno esta crítica a la relatividad conceptual. El Círculo de Viena se empeñó en elaborar un lenguaje simbólico, al estilo matemático y logicista, para representar las proposiciones del discurso científico, precisamente, por no darle crédito a los rizomas y bucles de los conceptos expresados en lengua natural. La empresa no tuvo éxito más que para las ciencias, de lenguaje ya formalista, de sus propios promotores. Pero, en cualquier caso ¿sería posible expresar la complejidad de lo social en un formalismo que al intentar expresarla la negara? Pienso que la complejidad y el cambio constituyente, no ya de lo real, sino de los mundos que el logos construye a partir de ella, sólo pueden ser recogidos mediante conceptos complejos y cambiantes, y no en metasímbolos que contribuyen a su mayor reducción y simplificación. Y

en ese sentido irá la propuesta desclasificatoria que abordaremos en el tercer capítulo.

Los conceptos que han de expresar con más fidelidad el mundo son instancias versátiles, elásticas, indomables. Un atravesamiento para Deleuze y Guattari (2001), como también lo es todo libro para Foucault, un atravesamiento historizado y transdiscursivo. En efecto, un libro, un edificio, o la historia, toda la historia, o la humanidad, toda ella, son conceptos. Las asimetrías y desequilibrios dimensionales que transmiten me producen vértigo. Y, perplejidad, la normalidad y discreción con la que brotan y conforman nuestro mundo cotidiano ¿Cómo es posible que aparezcan todos ellos suavemente alineados en una frase ocultando tamañas protuberancias, desigualdades, vacíos? Del discurso debe emanar alguna sustancia coagulante y productora de espejismos capaz de tapar las fisuras conceptuales, las grietas interconceptuales, capaz de ocultar y sellar los sumideros por los que se fuga el sentido.

El sentido estará determinado por una multiplicidad de contextos presentes y ausentes y de trayectorias no lineales ni estables, por asociaciones inverosímiles y distorsiones arbitrarias que lo desfiguran. Pero el concepto que articula la Epistemología, en el fondo, es eso, una desfiguración. A mayor rigor, como suele hacer el maquillaje, mayor simulacro y desvirtuación. Y la comunicación, sobre esos conceptos articulada, será milagro, voluntarismo, quimera, incomunicación.

Pensamos, entonces, y creemos, soñamos, percibimos y expresamos conceptos, meras apariencias, ilusiones de realidad que, no obstante, terminan —episomáticamente— por construir hechos, hechos constatables, sensibles y hasta dolorosos. El dolor psíquico no es un concepto sino una manifestación

intraducible de la realidad indecible que osamos conceptualizar sin que nadie consiga homologar sus semánticas al carecer de causa definible, circunstancia y experiencias similares y simultáneas. Pero el dolor, no se experimenta jamás del mismo modo y, por ello, es intraducible e incanjeable conceptualmente. Incluso en el caso extremo de una demencia o una ilusión que haga sufrir a un paciente, sin motivación registrable, el sufrimiento psíquico procede de una ignota disonancia con la realidad. El sufrimiento es nuestra expresión más espontánea y, en consecuencia, un guiño recordatorio de lo real. De ahí que los conceptos sean, más que en otros ámbitos, insuficientes para expresarlo y, sin necesidad ni posibilidad de expresarse conceptualmente, atraiga todas las comprensiones. «Donde hay dolor —decía Oscar Wilde²⁴— es lugar sagrado».

Lo que denominamos y comprendemos como realidad no es más que una trama de conceptos históricamente trabados en genealogías difícilmente descifrables pero de compactación automática. La confección de un concepto no se produce en un momento dado en una maquinaria llamada cerebro, sino que es consecuencia de una compleja filogenia y de una ontogenia sémica, si se me permite la criticada analogía bióloga, cuyo resultado es una instancia tan consistente como de imposible consistencia. O que toda su consistencia resida en la inconsistencia.

²⁴ (Apud Abril en prólogo a Miguel Alcívar). En su obra *De profundis*, escrita desde la cárcel en la permaneció dos años, Wilde (2008) expone el alegato de un amargo dolor psíquico causado por su relación sentimental con el inmaduro y caprichoso Bossie: “Los dioses son extraños. No solo utilizan nuestros vicios para herirnos. Nos llevan a la ruina por lo que hay en nosotros de bueno, amable, humano, afectivo”.

Como el buen escéptico, diremos que los mil argumentos que pueden sostener la consistencia de un concepto podrían ser cuestionados por otros mil que prediquen su inconsistencia. Mas consistencia e inconsistencia no serían conceptos opuestos. Consistencia es una osada reducción afirmativa e inconsistencia no es su restricción contraria sino, más bien, todos los mundos ricos en negatividad con los que puede vincularse (y en los que, de hecho, se hace posible la misma consistencia).

Los conceptos son porosos por más que neguemos su permeabilidad con una definición. Incluso, a veces, se da la conspicua contradicción de que los conceptos que valieron para un régimen político determinado siguieron en vigor en su antítesis. El poder desalojado deja en herencia los mismos conceptos que simplemente fueron readaptados y transvalorados por el nuevo poder ocupante. Viejo, nuevo. Siempre es el mismo poder. Y el poder siempre usa los mismos conceptos con distinto maquillaje.

Los conceptos se combinan para elaborar sentido, un sentido dado y también su contrario, el sentido inverso. Porque el inventario de conceptos es muy limitado, necesitamos reciclarlos para controlar los flujos de sentido y modificarlos según el criterio que domine, independientemente de su posición y número de súbditos afectados, sean millones de nacionales o una sufrida pareja. El humano, dotado de un zurrón conceptual y de una gramática de pocas reglas que le permite hacer incabables juegos malabares, emprendió el camino de la dominación de lo real que, al cabo, no consistió más que en el dominio de una herramienta. Y su avance, durante milenios, consistió en afirmarse y consolidarse sobre el planeta y el universo, incluso de sentirse elegido por algún ser extranatural diseñado

conceptualmente. Pero tras tanta necesidad de autoafirmación no puede haber más que la amenaza de la negación. Habremos de reconocer la vieja máxima hegeliana que late en el corazón destructor: toda instancia tiene la necesidad de afirmarse en la medida que se siente amenazada por el germen de negatividad que —sabe o intuye que— la socava y terminará extinguiendo. La afirmación se opuso a la negación, del mismo modo que la luz oculta la oscuridad, eclipsando la riqueza y destellos que la negatividad ofrece. Pero en nuestro mundo de oposiciones, los conceptos se conforman con la invocación constante de lo aparentemente contiguo sin percibir las distancias siderales y las galaxias de sentido que se insinúan más allá de la luz.

El que busca la verdad o la autenticidad absolutas, sólo estará seguro de acercarse a ellas en la absoluta falsedad. De la falsedad, como del insulto, puede haber certeza respecto a su sinceridad. De la verdad, como del halago, siempre habremos de dudar pero tiene más posibilidad de sinceridad la vituperación y el desprecio. El esencialismo siempre dudará de la mancha genealógica. La mayor y única pureza sería la del mestizo. Al menos estaremos seguros de que necesariamente es cierto su mestizaje. Así las cosas, en lo falso tiene más condiciones de posibilidad lo verdadero.

La mente necesita conceptos para auto—realizarse. Ahí estribaría uno de los mayores logros que la evolución colocó en el cerebro humano, junto a la más trágica de las limitaciones: la certeza de que lo que pensamos es real. Una terca obstinación cuadrúpeda que pervive en el encéfalo inteligente. Una torpeza que los adultos denunciamos en la inmediatez del adolescente, que alardea de saberlo todo, sin percibirla en nuestra opacidad

creciente. A veces, los impulsos irracionales, el alocado galope del potrillo, estarían más próximo a lo real que profundas digresiones metafísicas pero ¿a quién, a estas alturas, le interesa tener conciencia de la realidad?

2.2 En el principio fue el límite

Junto a los conceptos, que no son más que recortes tematizantes del mundo, tubos luminosos de la confusión oscura preconsciente, la naturaleza introdujo una horma: la regla del límite. La sensación y presencia de límite es consustancial a la aparición del logos y necesaria, por tanto, para la comprensión lógica del mundo. Así pues, al principio no fue el Verbo, sino el Límite.

Si seguimos la tipología peirceana (Peirce, 1975), el límite fluiría en la primeridad. Pero una vez estando el límite en manos de la secundaridad del verbo, no obstante, la naturaleza tuvo poco que decir y fue el verbo quien establecería restricciones y flexibilidades al límite, ya en la terceridad de la cultura. Por tanto, siendo el límite algo naturalmente impuesto, las finalidades y efectos de sus interpretaciones y aplicaciones serán de factura humana.

El límite es la frustración del deseo pero también su motor de arranque. La ejecución de lo deseado es, aparentemente, la extinción del deseo pero, de hecho, nada tiene que ver la realización de un deseo con el deseo que la procura. Justo en el momento de realizarse, el deseo da marcha atrás y se desvincula de su realización como movimiento de supervivencia. La realización corresponde a un plano en el que el deseo no

existe. El deseo que diera pie a la realización de sí mismo, sin embargo, debe continuar con su llamada insatisfecha para no sucumbir ante lo real.

El límite permitió trascender la realidad, esto es, pensarla en conceptos que nada tendrían ya que ver con ella, ponerle palabras para darle apariencia y escritura para poder registrarla y perpetuarla. Y, curiosamente, el límite a la vez que nos impidió ver más allá de nuestra mirada, nos proporcionó también la sensación de hondura, de profundización incontenible, de vuelo incontrolable. Gracias al límite, aprendimos a vivir en lo ilimitado y le pusimos nombres, palabras que paradójicamente lo limitan. Definiciones que acotan la infinitud y, al hacerla comprensible, la extinguen. Pero la realidad continuará una vez extinguido el mundo conceptual que alguna vez creyó poseerla.

He ahí el trágico dilema de los conceptos: al pretender expresar lo ilimitado, limitan, al pretender traer la realidad, la alejan, al pretender descifrar, cifran, codifican, sujetan, destituyen, amordazan, con la mejor de las intenciones componen el pelotón de ejecución de lo real. Más su cadáver no fue sino un inacabado simulacro. No obstante, necesitamos categorías, conceptos, palabras no ya sólo para entender o expresar sino para la supervivencia misma. Sin conceptos no habría existencia consciente pues una condición de posibilidad de la vida inteligente fue la conceptualización, la más sutil especialización de los mamíferos avanzados.

Conceptualizar el entorno supuso la capacidad de fragmentarlo y, entonces, de organizarlo, jerarquizarlo, someterlo a una planificación estratégica, en primer lugar, a cargo de la supervivencia, en segundo, a la apropiación del espacio y

del tiempo y, en tercero, a la expansión en todas direcciones y dimensiones. Fue la simbolización del mundo lo que permitió a la especie humana controlar la realidad. Pero fue esta misma simbolización la que nos desconectó inexorablemente de ella.

De ahí que no percibamos, más que mediando un doloroso ejercicio de metacognición genealógica, la generalidad y apertura imposible de un concepto que sólo intenta expresar lo concreto y cerrado. De ahí que vivamos (y debemos obligatoriamente vivir) ajenos a la inmensidad, transversalidad y multidimensionalidad semántica, diacrónica, histórica, cultural, discursiva, moralizante, proyectiva y analéptica de los conceptos. De ahí que tengamos la osadía, o la modestia, de expresar lo inexpresable, de reducir a una palabra, y sin pudor, lo irreductible, de simplificar lo complejo, de acortar la infinitud, de introducir utópicamente la genialidad del mundo en la restricción de una maravillosa lámpara.

¿Cómo es posible el prodigio de la aprehensión del mundo en conceptos?, ¿cómo es posible gobernar en las aguas bravas del sentido, de la inefable semiosis, con rígidas balsas? Precisamente, gracias a la regla inicial del límite y a uno de sus más prestos garantes: la irrupción de la negatividad, la inevitabilidad del reverso en todo mundo posible. Contar con la insurgencia de la negatividad ya es algo, pero se trata de una negatividad que siempre seguirá formando parte del juego del lenguaje. Fuera de él aún no hay límite.

La idea de reverso era ya crucial en la filosofía presocrática y consustancial no sólo al movimiento dialéctico, sino también al lógico, desde Aristóteles a las lógicas paraconsistentes, al escéptico, desde Pirrón a Schopenhauer o desde Hegel a Derrida y Morin. La negatividad anida en la positividad,

el sinsentido otorga el sentido, la diferencia participa de lo igual, el desorden da fuerzas y delimitación al orden. Ya sea como elemento tensional y opositivo, como suele campar en la concepción más extendida, como elemento complementario, como alienta la concepción moriniana, o como elemento de insurrección, de un ¡basta! emancipador como destila el zapatismo de Holloway (2002).

Mas sea enfrentamiento y conflicto o cooperación y armonía, la reducción persiste más allá de lo positivo o negativo, en la reducción del mundo en pares (de oposiciones o complementaciones), una paridad cuya facilidad para concebir y ordenar mundo es simultánea a su capacidad para omitir y arrasar mundos. La capacidad de conversión del mundo en pares conceptuales, no siendo más que una posibilidad de la multiplicidad y diversidad de concepciones del mundo, se erigió históricamente como dominante, seguramente por la facilidad inherente de digestión y sometimiento de dificultades y complejidades. La misma razón por la que las lenguas se orientan hacia la economía lingüística y la percepción se restringe cada vez más al órgano de la vista, el obviamente más cultivado —por exitoso— por las industrias culturales. Pereza e indolencia no serían ajenas, naturalmente promovidas por las mismas industrias de la conciencia, a ese éxito (y a ese mismo fracaso).

Vemos que la concepción opositiva o complementaria de los conceptos no sería más que una metaconcepción de la que difícilmente podemos escapar, más que por el callejón trasero de su vigilancia metacognitiva pero, en ese caso, ¿quién vigilaría al vigilante? Sea como fuere, entonces, habría que apartar tales pares como objetivos de la conceptualización o, en

todo caso, aceptarlos como inevitables, aceptarlos para poder llevarlos a su más extremo régimen paradójico, un ejercicio que detendría en seco la carrera frenética e insensata del dogmatismo cognitivo, como una gigantesca presa el río del sentido, mas permitiría calculadamente liberar su flujo. Si no podemos operar sin las cadenas de la paridad mutilante, arrojémos con ellas al supuesto vacío de la irracionalidad.

Pero en el sentido nunca hay vacío, como tampoco parece haberlo fuera de la materia. Se trata de materia oscura, de ignorancia o sinsentido, tal vez conocimiento y sentido desde otra óptica, en otra posición enunciativa, desde otra intencionalidad y reivindicación. La ausencia de sentido, en nuestro mundo, no la ocupa otra cosa que no sea más sentido. En lo real, el sentido es lo ausente. Cuando hay sentido no hay realidad.

Estamos atrapados por el sentido, un sentido del cual el sinsentido no sería más que una momentánea y coyuntural incompletud. Y, en ese flujo, la regla del límite urde su estrategia paritaria al tratar de responder con la urgencia que exigen las alertas de la supervivencia. El sentido como un todo, única posibilidad de representación verosímil de lo parareal, se descompone por ese motivo en fragmentos conceptuales enloquecidos que, merced al hacendoso mecanismo del lenguaje, construye incuestionables gramáticas y convincentes apariencias de verdad y realidad.

El concepto sería, entonces, el más oculto de los autoengaños. Una piadosa, universal y comprensible mentira que los humanos necesitan para sobrevivir, pues no conseguirían sobrevivir sin la sensación de comunicarse y para ello necesitan conceptos, y los conceptos necesitan verbalidad y escenario.

Llegaríamos así, como en ciega estampida, al simulacro de la comunicación.

Tras la conceptualización habría un mecanismo natural, no perverso sino neutral, dramáticamente neutral, pues ya hemos visto que en la naturaleza no hay conceptos, que nos coloca ante una insondable paradoja que sólo resuelven los creyentes: si en la naturaleza no hay intención ¿cómo es posible que haya sido creada la capacidad de conceptualizar en el cerebro del homínido? Si la naturaleza no tiene conciencia ¿cómo es posible que haya generado la conciencia?, ¿hará falta una respuesta concluyente? Einstein solía decir que sólo llegamos a conclusiones cuando hemos agotado el pensamiento. Estaremos condenados a seguir pensando, entonces.

La conciencia, el concepto o el verbo, bien pudieran no ser más que expresiones de una sutil alquimia de la materia. Algo no creado por la naturaleza, algo no creado objetivamente por divinidades o por poderosos demiurgos, sino parte de la naturaleza misma. Del mismo modo que hay una física de la materia (y una química, y una biología, y hasta una sociología y cultura de la materia) también podríamos hablar de una física de los conceptos. Todo es anterior a su creación porque la creación no existe. Se trata más bien, como dice Derrida, de repetición. Y esto no puede ser más válido para el caso del universo simbólico, el de los conceptos. Tanto fue el cántaro a la fuente, que terminó deviniendo concepto.

Los conceptos surgirían, pues, de rozamientos, de desgastamientos, de repetición en suma. Pues sólo de la repetición brotan las auténticas diferencias. La repetición no tiene otra salida. Lo que se repite es lo mismo o muta. Mismidad repetida o mutación liberada constituyen el germen de la diferencia y en

la diferencia —producto del límite— residen los conceptos. Mas los conceptos representarían un sucedáneo de la diversidad de lo real, una vez atravesados por cualquier mente, pues una condición de su existencia es el encarcelamiento de la realidad. Y no hay diversidad sin realidad.

Por ello, los conceptos surgen con el *handicap* de la libertad y una tendencia inexorable a la contención, al cierre de filas, a los juegos en el enrejado patio de su propio lenguaje y a los parecidos de familia, a la centripetación del sentido, a la inducción de metonimias. La propia constitución de los conceptos les obliga a extirpar todo sentido de sí mismos y lanzarlo al vacío. Pero el sentido es como un *boomerang* y regresa al concepto para golpearlo y reanudar un eterno rebote. Esto explicaría por qué, bajo el mismo concepto, hay tanta dosis de concreción como de paradójica generalidad. Y quedaría por resolver cómo operamos cotidianamente, y sin inmutarnos, con tamañas precariedad y contradicción.

Junto a la necesaria inconsciencia que obliga a operar con contradicciones al hablar, al actuar, al decidir, se delata una tendencia que he insinuado y me horroriza particularmente: la cooperación inexorable del mundo conceptual con los procesos de unificación y, lo que es peor, la utilización de esta prestación de los conceptos por parte del pensamiento único — urdido concienzuda aunque dispersa y fragmentariamente— para conseguir sus objetivos. De hecho, probablemente debamos invocar la preexistencia de la conceptualización y su tendencia aglutinadora al pensamiento único sistemático, como una inoportuna atenuante a tener en cuenta. En efecto, el pensamiento es unificable porque sus moléculas constituyentes, los conceptos, disponen y propician esa propensión.

Tal disposición sería inherente a la segunda y tercera planificación estratégica del intelecto originario, que mencionaba más arriba, esto es, la apropiación de territorio y la expansión inmediata hacia el territorio simbólico, y también físico, del prójimo. Los conceptos organizan la comunicación como una actividad seminal en pro de la gestación de unicidad. La inseminación erística, la intención impositiva y de dominación, que se desprenden de los aforismos schopenhauerianos.

La comunicación surge, entonces, a partir de dos condicionantes que habrían de ser tenidas en cuenta por los sujetos involucrados en un proceso comunicativo: por un lado, la originaria constitución arbitraria, imprevisible, desleal, promiscua, precaria, aparente y deseante de toda infraestructura conceptual y, por otro, el vector de ocupación y dominación expansionista que traslada todo concepto.

No habría ya más ingenuidad en la comunicación. Mas, a pesar del ariete de quebrantación que la comunicación sitúa en su vanguardia, el comunicador —también quien la recibe es comunicador aunque no emita, pues su concavidad promueve el rebote, el eco, el reflejo conceptual—, se ve afectado por lo que emite: no sólo se «oye» a sí mismo, siendo él mismo el primer auditorio al que ha de persuadir, sino que el espejo del otro le devuelve sus conceptos resignificados procurándole cierta inconfesada indefensión y una gran vulnerabilidad al exponerse y verse oído, analizado y, por ello, reducido e inerme.

El concepto, tal y como es pensado, resiste mal la oxidación que recibe al ser emitido, entrando en un acelerado proceso de oxidación. De hecho, en su herrumbre detectamos la facilidad de su transformación, la insensatez de creer, como toda comunicación nos quiere hacer creer, en su inmutable y

cerrado estatuto. Al oír, ver, percibir, sentir, tanto como al oírnos, vernos, percibirnos, sentirnos, los conceptos mutan: desprenden e incorporan mundo, se deshistorizan y rehistorizan, se vacían e hinchan. Siempre, en apariencia, terminan saciados, llenos, completos, nuevamente cerrados, inmutables, una vez más inmutables.

No hay conceptos irreductibles. Ni nada irreductible en los conceptos. No aportan ningún atisbo de origen o genealogía que nos obligue a serles leales. La tradición invocada por un concepto es parte de su propia maquinaria de autoblandaje, más un blindaje, como hemos visto, dispuesto a fusionarse a la primera de cambio, a doblarse al bien general establecido por las más altas estrategias de la dominación. La tradición de un concepto, como de todo el aparato cultural que le da sentido y protección, suele remontarse poco en el tiempo. Su pretensión universalizante suele tener escasa acogida en el espacio. El concepto siempre reivindicará veteranía, solera, venerabilidad, trayectoria, sensatez. Origen y producto de ese otro tótem que es el sentido común. La voz de la sabiduría. El más entrañable, inconsciente e increíble fanfarrón de toda cultura.

Los conceptos hacen posible la conciencia conceptual o la conciencia hizo posible los conceptos. La diatriba causalista interesa poco porque no podría ser desentrañada y, en todo caso, arrojaría poca luz, o la luz opacante del origen absoluto, a la intención de este texto: la repercusión de los conceptos en el pensamiento productivo o en la comunicación. Lo importante es destacar la indisociabilidad de conceptos y la conciencia subjetiva a pesar de ser colectiva e históricamente urdidos. Desde el momento en que forman parte de la subjetividad, la maquinaria subjetiva participa en su construcción, montaje,

aniquilación y reciclado. Mas los conceptos que sólo operan y son urdidos en la conciencia, para mayor abundamiento en su paradoja, son constructos inconscientes, inconscientemente elaborados, combinados y transmitidos. Inconscientemente manipulados como única posibilidad para su existencia (pues su conciencia plena constituiría su camino al patíbulo, una vez desvelado su estatuto inviable).

La relatividad, apertura y multiplicidad de orígenes, la hiperporosidad que hemos observado en la constitución de los conceptos parece contravenir la solidez, consistencia y avance del pensamiento sistemático u ordinario elaborado a partir de ellos. Pues, si en efecto, todo pensamiento (o verdad, o teoría, o convicción) no sería más que una exitosa y verosímil combinatoria de conceptos, no es menos cierto que el mismo pensamiento estaría amenazado por sus mismos elementos constituyentes ¿el reverso, la negatividad acechante, nuevamente? Pero hay más factores para la sospecha: la infinita aleatoriedad de las gramáticas, la imprevisible animosidad de sus usufructuarios-fabricantes, las derivas caóticas de las respuestas a estímulos conceptuales. Siempre la invertebrada y resbaladiza semiosis.

Si el sentido es indomable, inasible, autodiluable al ser cazado y la realidad es indiferente y ajena al sentido ¿Qué sentido tiene, entonces, buscarlo? En la mente dramática y dramatizada de los seres humanos, sólo encuentro un sentido irreductible a la absurda empresa de buscar sentido al mundo: precisamente, ése, buscarlo.

En el principio, decíamos, no fue el Verbo sino el límite. El límite a lo continuo hizo posible el Verbo, la conciencia, y de la conciencia del límite surgió el placer y también el dolor. La posibilidad del bien y del mal, entonces, nació con el Verbo

pero, por motivos naturales indescifrables, tal vez por una errónea interpretación de la violencia animal, el mismo Verbo fascinado con el bien se especializaría, justamente, en la propagación de su contrario.

2.3 El mal de las categorías

Ya fue argumentado por qué venimos empleando indistintamente concepto y palabra, significado y significante, desafiando a una de las más asentadas dicotomías. Ahora desvelaremos las causas y límites del uso también indistinto, aunque sólo inicialmente despreocupado, que hemos hecho de las expresiones concepto y categoría. En tanto los conceptos son nociones, instancias que nos permiten interaccionar mental y directamente con el mundo, las categorías son conceptos que organizan otros conceptos, esto es, metaconceptos, nociones que supraordenan, subordinan o asocian conceptos. No entenderemos exclusivamente por categorías, entonces, los formales y atemáticos vértices kantianos desde los que supuestamente organiza su conocimiento o pensamiento la mente trascendental. Bajo nuestra óptica, la categoría no sería meramente un concepto formal, sino un concepto implicado. Y por ello, los conceptos de cualquier naturaleza y orden, llevan en sus genes el mal de la categoría. En breve, veremos el motivo de tan grave acusación.

Decimos que las categorías son «conceptos que organizan...», es decir, son conceptos. No existen conceptos nacidos para ser categorías y otros que nunca podrán serlo. Todos los conceptos, hasta el más simple de ellos, son susceptible de

ser categorizados y categorizadores. Las categorías se diferenciarían de los conceptos, desde una insuficiente primera vista, en que tienen la función e intención de organizar conceptos. No simplemente de organizar el mundo, como todo concepto hace, sino de organizar a los organizadores del mundo. Todos los conceptos pueden tener esta capacidad pero no la desarrollan más que cuando intencionalmente los sujetos o las instituciones queremos que lo hagan. Así que, aunque estemos clasificando el mundo cuando hablamos o pensamos, estaremos sólo empleando conceptos y emplearemos esos mismos conceptos como categorías cuando insertemos un ejercicio metacognitivo en la concepción del mundo que referimos, esto es, una mirada intencional sobre nuestra mirada, una palabra sobre nuestra palabra, una concepción sobre otra. Llamaremos metaconceptos a los conceptos, sólo si tenemos en cuenta esa salvedad menor, para la cotidianidad, pero gigantesca para el desarrollo del sistema cognitivo (y para el alejamiento de la realidad): la intención organizativa aparejada a un concepto.

No sabríamos establecer en el tiempo cuándo aparecieron los metaconceptos —una suerte de conciencia de la conciencia— pero, seguramente, comenzaron a proliferar ya desde los lentos preliminares que acompañaron el despegue del logos. Para ello, hizo probablemente falta que algunos humanos dejaran las urgentes ocupaciones que exigía la supervivencia: buscar alimentos, hacer herramientas y armas, defender el clan, abrigarse. El surgimiento de los primeros metaconceptos vino parejo, entonces, a la sensación de seguridad, a la suficiencia de protección. Los metaconceptos serían, cada vez más, hijos del bienestar y de lo superfluo, incluso urdidos por lo superfluo

para negar la vida buena, como hicieron Diógenes, Bhudda o Jesucristo.

Decía antes que sujetos e instituciones impulsan el nivel metaconceptual. En efecto, es así, pero no siempre que enuncian lo hacen o tienen que hacerlo. Por el contrario, el metaconcepto es una estructura esencialmente obtenida por herencia. El enunciador organiza conceptos no mediante la intervención permanente de un raciocinio clasificador sino acudiendo a la herencia, a la institución del lenguaje, de la cultura, de la clase social, también a la institución de la expectativa, entre muchas otras. De ese modo, los subsistemas que apoyan la matriz cognitiva la refuerzan a través de la explicitación reiterada, billones de veces por día entre los pensantes, hablantes o escribanos, de las mismas estructuras conceptuales.

Pienso que una vez que el mundo conocido y disponible fue inicial y suficientemente conceptualizado, pasamos a conceptualizar esa conceptualización. Surgieron, entonces y muy pronto, los metaconceptos, los metapuntos de vista, las evaluaciones de evaluaciones, las expectativas sobre expectativas, como apunta Elster, metaexpectativas exclusivamente humanas pues hasta los animales esperan siempre algo, pero sólo nosotros elaboramos expectativas a partir de las expectativas que intuimos en los demás. Las instancias metalógicas no solamente llevan consigo un alto nivel de evolución del logos sino, sobre todo, la apertura de horizontes infinitos. Infinitos, naturalmente, dentro de la bóveda del logos, contradicción que tal vez pueda ser desanudada si pensamos en un infinito universo cerrado. De hecho, cuando pensamos en el infinito universo sólo podemos concebirlo como algo cerrado, inmenso y cerrado o ¿podría haber algo fuera de lo infinito que pudiera

ser pensado? El *apeiron* griego —lo ilimitado— es indecible, siempre excedió la capacidad del logos.

Con la aparición de los metaconceptos, los humanos definitivamente sentenciaron su lugar en el mundo y, sobre todo, se aplicaron a la espiral de nombrarlo todo, de clasificarlo todo. No solamente se afianzó el maligno infonoma en su mente sino que éste liberó la metástasis retórica que yacía oculta en el núcleo tumoral: el pensamiento metonímico.

Con la liberación y difusión de los recursos meta, desde el metalogos, el humano se aplicó a la conquista de su universo simbólico, dando un gigantesco paso en la dirección opuesta a la realidad pero de prometedoras expediciones y logros en su propio mundo. En la cultura occidental, la Ciencia es la gran depositaria del metalogos, de la producción de categorías y, ya, de metacategorías, de recursos meta que cada vez distancia más la mente humana de la realidad que la hiciera posible, de la realidad en la que es imposible.

Los recursos meta, que calculadamente pretenden conquistar la felicidad, son incompatibles con la espontaneidad que —en la realidad— forma parte de la pulsión que a toda costa, y en todos los seres, la procura. Incompatibles, no de naturaleza, sino como consecuencia de una decisión también calculada del raciocinio. De una razón que no deja de considerar salvaje el goce animal o de proscribir bebidas o enteógenos que muchos humanos consumen para procurarse «una realidad» que no les proporciona nuestro mundo. Curioso mundo —el bios lógico— que propicia la adicción a tantos estimulantes artificiales de la felicidad, como la televisión, los hipermercados o los parques temáticos, en tanto que concienzudamente declina los gratuitos y naturales.

El logos surge en la espiral de dos vectores contrapuestos: una primera fuerza imparable, propulsada por la tecnología que es su propia hija y simultáneamente madre, que le lleva hacia la conquista de todos los espacios que le está dado colonizar, y una segunda fuerza, no me atrevo a decir contraria pero, en todo caso, poco solidaria respecto a los objetivos de la primera, y que consiste en un algoritmo que sólo produce repetición. Ya habremos insinuado en algún lugar que la repetición es fuente de la creatividad, personajes tan dispares como Derrida y Azorín lo sugieren, pero no se nos escapa que la repetición podría ser considerada como un pequeño defecto de fabricación, de avance o, tal vez, de freno sensato a un avance enloquecido, a la aceleración de una búsqueda de la perfección que sólo le llevará a su rápida pérdida. Más rápida de lo que interesaría a los mecanismos evolutivos si estos no fueran completamente indiferentes a la evolución. Extraña rebelión de la razón: ningún ave irracional destruye el nido de sus crías.

La repetición no consistiría más que en el perverso goce, perverso porque simultáneamente incluye cierto rechazo y crítica, de lo mismo. Volver a hacer simplemente porque ya lo hemos hecho. Buscar lo mismo, lo idéntico, sencillamente porque resulta familiar o conocido. También hacen eso los mamíferos desprovistos de neocórtex, y las aves y reptiles. Recorrer el mismo camino, regresar a la misma madriguera, charca, humedal, cada día, cada estación. No extralimitarse, no perderse aunque se extralimitan y pierden. A los que les ocurre mueren y, los que se salvan, transmiten su salvación como herencia a hijos que se perderán o salvarán. La repetición, entonces, sería un mecanismo pre-racional de supervivencia, gati-

llado por el miedo. El miedo surge con el límite y se precipita con el verbo.

Pero la repetición, al cabo de los milenios y ya sin objetivos ni causas que tal vez nunca la motivaran, se convierte finalmente en rutina y, a veces, en rutina placentera. La propia naturaleza hace que la memoria recuerde lo justo para repetir con el menor sufrimiento lo mismo y, en ocasiones, borra hasta límites increíbles. Cuando hay necesidad incontrolada de repetición, aparece la adicción. Un acechante mecanismo, encerrado en el bucle del algoritmo aludido, que provoca una sensación de felicidad antes de alcanzarla y de infelicidad una vez alcanzada. Los humanos, y mucho más los animales, somos seres repetitivos, incorregibles adictos, porque sólo en la adicción encontramos la seguridad de lo conocido.

De la adicción tampoco se libra nuestra dimensión simbólica pero, naturalmente, con consecuencias distintas. La repetición incontrolable forma parte constituyente de un logos que, inevitablemente, se vuelve adicto a sí mismo. Y es, de ese modo, como encuentra el placer en la metaconceptualización: en ubicar a los conceptos como objetivos de sí mismos y, merced al bucle algorítmico, proceder a su manipulación incontrolada. He ahí, justamente, donde brota el mal.

En la realidad no existe el mal. El sufrimiento o la muerte forman parte de una realidad indiferente a sí misma. Los humanos atribuyeron la moral y, por tanto, la valoración de lo bueno o lo malo, a instancias sobrenaturales inteligentes, portadoras por lo visto de una inteligencia comprensible por la nuestra. Tales inteligencias, no sabemos si interiores o exteriores a nuestro mundo, supieron encontrar la forma de conectar y transmitir, un buen día, decálogos e inexplicablemente bellas

escrituras que muestran el camino a humanos clarividentes o a demiurgos y prohombres directamente enviados por ellas. Creo con el corazón que, ésta, ha sido una hermosa y, sobre todo, eficaz forma de explicar nuestro mundo. Pero apostaría a que hay otras explicaciones.

De todas ellas, me quedaría con la que nos proporciona el, para muchos, irritante panteísmo del racionalista Spinoza cuando, en su *Ética*, afirmaba que los individuos no deseamos las cosas buenas sino que, justamente, son buenas porque las deseamos. Del mismo modo, el mal sería aquello que, simplemente, repudiamos cualquiera que sea su motivación, razonable o arbitraria. Repárese que el hombre hobbesiano y el rousseauiano no son tan antagonísticos como puede parecer a primera vista. En la obra de Hobbes (2003), el hombre es un lobo para el hombre, esto es, parte de una naturaleza salvada y voraz a la que el Leviatán, el Estado o el Príncipe, deben poner límites, someter y sancionar. Una sumisión necesaria en beneficio de todos.

Para Rousseau, mucho más benévolo con nuestra naturaleza, es la sociedad la que termina por pervertir la inocencia primigenia. No trataríamos aquí de tomar posición a favor de alguna de estas explicaciones racionales e ilustradas, basadas en puras especulaciones retrospectivas sino, contrariamente, de señalar sus puntos de encuentro. Y no es necesario explorar muy lejos para descubrir lo que tienen en común ambos relatos: el humano termina siendo necesariamente salvado, ya sea *a priori* o *a posteriori*.

La maldad, según los teólogos o los teóricos, formaría parte inseparable de las prácticas humanas. Mas una maldad, me gustaría añadir, que no necesariamente habría de ser vincu-

lada a posiciones extremas, como la comisión de robos o asesinatos. Me refiero a una maldad empotrada en lo cotidiano, embutida en la conversación a través del cotilleo, de la envidia, de la maledicencia, de la indolencia o de la desconfianza. La maledicencia, por ejemplo, es el asesinato simbólico de la imagen personal, o tal vez el escarnio no busque más que la simple tortura. La desconfianza pone bajo sospecha la imagen del otro. La desconfianza es un mal de estructura concéntrica y de masa centrípeta: se comienza desconfiando de un otro difuso y es la propia desconfianza la que termina por inventar una imagen nítida de un otro sobre la que autolegitimarse. La desconfianza crece hacia los entornos más cercanos del sujeto desconfiado y acaba su agotador viaje en la inseguridad de sí mismo. Porque la desconfianza, en el fondo, sólo pudo partir de un estado acomplejado de inseguridad que se alimenta silenciosamente de los estados materiales de hiperseguridad. Lo irracional no desconfía, simplemente advierte un peligro.

Exactamente ése es el camino que recorrería nuestro adicto logos generando un tipo benigno de maldad que podría tener fatales consecuencias: la desconfianza de sí mismo. Al no sentirse seguro en su propio territorio, el logos crearía una vigilancia de sí mismo. Del mismo modo que en el mundo exterior, y como reflejo de una actitud ancestral del logos, los humanos convierten en policías, loqueros y verdugos a otros humanos que catalogan, reprimen, sancionan o encierran a sus congéneres e inventan instituciones catalogadoras, represoras, sancionadoras y de clausura de los mismos humanos, con una frialdad indiferente que nos recuerda a la que atribuimos a la realidad. El logos, del que parten esas ideas, intenciones y acciones, ya lo venía practicando consigo mismo.

Para ello, puso en marcha los metaconceptos o categorías: conceptos que, siguiendo dictados de la desconfianza, vigilan a los conceptos. Los jerarquizan, relacionan, subordinan, manipulan, controlan en suma, como haría una eficiente policía lógica. Con el logos, en la adicción a sí mismo y en un afán de controlar toda instancia insurgente que escape a la repetición inexorable, surge la maldad. Las categorías serían sus más fieles portadoras.

2.4 *Ordo* y conocimiento

Armado de la capacidad consciente de elaborar metaconceptos de la materia prima de los conceptos, el logos ya disponía de la herramienta más eficaz de orden, orden de ordenación, y también de instrucción y control.

La realidad no tiene orden ni leyes, son construcciones discursivas, y es indiferente a ellos. El nomos pertenece al mundo. Es más, el mundo humano no sería posible sin el nomos, pues sólo organización y regulación lo han hecho posible en su fisonomía actual. Así pues, el mundo se hizo estable gracias a progresivas regulaciones impuestas por un logos cada vez más blindado y distante de lo real. En esa progresión adquiere una importancia esencial la formación de instancias más vastas con capacidad gravitatoria suficiente para aglutinar o repeler conceptos.

Ése sería el modo en el que los modelos estructurales, por ejemplo, explicarían el significado, y no andaban descaminados. La concepción estructural, una manifestación estratégica del logos moderno, vendría en su auxilio y complicidad. La

estructura da salida al nudo gordiano de la inconsistencia conceptual puesto que, dado que los conceptos son nociones delimitadas en sí mismas, llevando a sus ponentes hacia la aporía, las estructuras lo salvan de tanta responsabilidad individual diluyéndola en lo colectivo: los conceptos no expresarían nada por ellos mismos, sino en función de la posición que ocupen en una estructura. Su límite, su definición en consecuencia, no provendría del alcance determinado y supuestamente dado de un núcleo de expansión controlable, por los sujetos y los contextos, sino más bien de las relaciones múltiples que los conceptos establecen con otros conceptos. Pero he ahí otra proyección antrópica similar a la de las divinidades: somos los sujetos, instigados por discursos acumulados por el logos individual y colectivo, quienes nuevamente culpamos a abstracciones distorsionadas por el tiempo, de nuestros errores.

Las estructuras, no obstante, estarían atribuyendo una suerte de automovimiento a los conceptos a partir de una reglas lógicas subyacentes e inamovibles, y arrogándose a sí mismas algún modo de vida propia. Esto explicaría aquel pensamiento estructuralista, esencialmente althusseriano y foucaultiano, que coloca a los humanos como víctimas de una estructuras tan indiferentes a la opresión como el universo de Demócrito o la fría «voluntad» a la que no fue capaz de culpar de nada el mismo Schopenhauer²⁵.

Lo que ocurre es que las estructuras existieron decenas de miles de años antes que el estructuralismo, semiometrías entendidas como fin y medio del logos para clasificar concep-

²⁵ En el sentido que el pensador alemán le dio al concepto de voluntad en su obra cumbre *El mundo como voluntad y representación*.

tos, mundos y sujetos. Pero una estructura es al mundo, como un triángulo a un volcán, un puro artefacto descriptivo, una analogía abstracta desprovista, justamente, de mundo. La organización no sería más que la fortificación eventual de los conceptos en su fuga expansiva hacia la totalidad.

Organizados en estructuras favorecidas por las culturas, por las comunidades horizontales, por las inclinaciones y, sobre todo, por las adiciones lógicas, los conceptos parten de unas plataformas que necesariamente han de dar una sensación de estabilidad y hasta de eternidad a los emocionalmente inestables humanos, a pesar de estar basadas en la precariedad más absoluta y en el más desolador de los relativismos.

Probablemente intuyendo, aunque la intuición siempre partirá de alguna experiencia previa, que el relativismo conceptual desmoronaría a la primera especie del planeta dotada de logos, el desconfiado logos proclamaría su autodefensa mediante organizaciones conceptuales que invocan tradiciones de antesdeayer y promesas que no podrán alcanzar mañana y que crean, no obstante, el espejismo de continuidad y seriedad donde tan sólo habría arbitrariedad.

Sabemos, entonces, que a causa de un imperativo de supervivencia y de supervivencia del poder, los conceptos se definen y defienden en estructuras. Y que esas estructuras dominadas por reglas de ordenación que proceden de lo social, de lo político o de lo cultural, confieren jerarquías a los conceptos allí refugiados, otorgándoles versátiles roles meta o base en función de las circunstancias discursivas. La necesidad imperiosa de organización del logos, no sólo para salvar a la especie sino para llevarla a la cúspide de la dominación, se trasladó irreparablemente a las propias formas de organización y

subordinación humanas, legando también el eterno ariete de unas jerarquías que nunca ahorraron sufrimiento.

2.5 Medir, comparar, competir, excluir

Pocos grandes pensadores han sido tan lúcidos como el modesto Protágoras al señalar que el hombre es la medida de todas las cosas. En efecto, el hombre —y ya no solamente usado en sentido genérico sino esencialmente en el masculino dominante en la mayoría de las culturas— es una unidad de valor y cambio universal entre las culturas. El pecado original no consistió en la deliberada insumisión de Adán, sino en la rebeldía de un logos que, sintiéndose medida de todas las cosas, osaría desafiar la soberbia divina. Y, desde entonces, consideraría lo que no está a su alcance, simplemente como sub, infra, supra, o insuficiente, anormal, extraño, indiferente, inadecuado, alógico, ilógico o, más exactamente, pre-lógico e irracional. Con la subversion de Adán, el mundo se libró de un Dios irascible y caprichoso para suplantarlo por un Hombre impasible y despótico inaugurando, así, la tiranía del humanismo.

Al erigirse, el logos del sapiens, como único patrón de medida universal, la locura quedaría, simplemente, del lado de la subnormalidad o de la sobrenormalidad, de la deficiencia y la discapacidad. ¿De qué lado catalogaríamos a los neandertales? Con el tiempo, se elaborarían tablas de coeficiente mental para discriminar, en un mundo hipercompetitivo, categorías de inteligencia no muy distantes de los indicadores antropofísicos nazis. El desarrollo del logos vendría a sustituir, como referencia, las ancestrales actitudes racistas que veían en narices, la-

bios, color o pelambre, suficientes motivos para la exclusión. En nuestra refinada y tecnificada era, aun así una atrasada edad de piedra de la discriminación para la que nos espera, la selección y el éxito social estarán en función del dominio de diversas variables del logos, de una capacidad lógica y de lenguaje que convivirán con lo que siempre han sido falsas pantallas y pseudovalores para los verdaderos arquitectos del mundo. Me refiero a los personajes famosos, ostentosos, de dudosa estética o efímero éxito, poderoso foco de atención pública y maniobra de distracción masiva, en tanto la escalada del logos, urdida por unos pocos, prosigue con la implantación global de su modelo de mundo. Y digo bien: el objetivo ha de ser la implantación de un modelo universal basado en su propio espectro demencial, pues ni poder político o dinero, para los verdaderos e invisibles poderosos, parecen ya motivos suficientes para explicar la barbarie física y psíquica que barre cada vez con más ensañamiento la faz del planeta.

Comparar fue una función que apareció muy pronto en los cerebros pensantes pues ya había vestigios de su desarrollo en los simios prelógicos. Una capacidad que fue especialmente sometida a cuidados y perfeccionamientos hasta convertirla en una de las herramientas esenciales de la comprensión del mundo, de la aceptación y del rechazo de los otros, una actitud de la que dependerán la fuente de la vanidad y también la de la compasión que, al cabo, es la misma fuente. Pues sólo desde una sutil prepotencia o desde el más oculto sentido de superioridad nos estaría dado entender la caridad o la compasión. Sólo desde el más sublime egoísmo humano, el de la santidad, sería inteligible el altruismo del mártir. La entrega, sin espera, no pertenece a la cultura.

La comparación hunde sus raíces en la noche de los tiempos y, miles de años de civilización y refinamiento, no han podido aparentemente someterla. Digo aparentemente porque, en realidad, creo firmemente que el logos, en su carrera hacia sí mismo, justamente la ha sometido pero no para aniquilarla sino justamente para todo lo contrario, para ponerla a su servicio controlado facilitando la sumisión y la explotación de otros seres, considerados subespecies humanas, simplemente por no participar plenamente en los hábitos comparativos.

La comparación se convierte, de ese modo, en el gran juego universal, denostado por las ideologías anticompetitivas —como el marxismo que, aun así, lo usará como recurso epistemológico al teorizar sobre el mundo y, en la práctica, al intentar transformarlo—, y elogiado hasta el despropósito por las ideologías del lucro que han hecho, de la comparación, la piedra angular de su ascenso triunfal.

Un inciso debo hacer aquí para corregir la adjudicación de ideología, que sin duda corresponde al marxismo, a lo que es una mera manifestación patológica de la escalada del logos, el capitalismo. La acumulación, el lucro, la opulencia y la codicia, esto es, el conjunto de actitudes y actividades que podemos reconocer y tipificar como capitalistas, no necesita ser categorizado y mucho menos ubicado, por oposición, bajo la etiqueta de ideología. Se trata, simplemente de una pulsión natural pervertida por el logos, de un impulso animal a no ceder hasta estar saciado, actitud paleocefálica que en algunos humanos eclipsará el raciocinio mismo con graves repercusiones en la propia supervivencia de la especie. Curiosa, pero explicable, degeneración de nuestra naturaleza «salvaje» pre-racional,

abominada por religiones, morales y códigos éticos que, no obstante, protegen el salvajismo institucional²⁶.

Las pulsiones animales serán potenciadas por una razón humana que las degrada hasta la inhumanidad. La sexualidad abocará en trata de blancas, violaciones y pederastia, la alimentación en gula, la territorialidad en guerras y violencia, la discriminación en insuperable estratificación social, la supervivencia en inmediato expansionismo. Todo ello ejecutado por un logos que justifica con normalidad su huida de la naturaleza. Una naturaleza que siempre invoca a la vez que repudia, como Edipo a su padre.

En su carrera hacia la autodestrucción, el logos transformará el viejo recurso a la comparación en un arma de amable cara que oculta una de las mayores perversiones: la competencia. Y obsérvese que, para mayor ocultación, en numerosas lenguas el concepto de competencia mantiene un doble sentido: ser competente y competitivo. Pero, será la competitividad, el sema dominante y que ancla el concepto en la matriz comparativa.

La vida humana, basada en la competitividad, funda el modo de existencia enferma que el logos inauguró, tal vez inicialmente, con sanas competiciones deportivas hititas, chinas, griegas, romanas o mayas, con las primeras rutas comerciales cuya consecuencia más altisonante, pero desde luego no la única, fue un colonialismo que injustamente sólo ha sido adjudicado a Europa cuando, en realidad, la colonización comenzó antes de existir Europa y, desde luego, mucho antes de que con

²⁶ La pena de muerte, la tortura física o psíquica, el acoso, serían conductas habituales de la "civilización contemporánea".

ese nombre se identificara una cultura²⁷. Colonialismo, expansionismo, sometimientos y exterminios coloniales hubo en Asia, África y las Américas antes de que esos espacios fueran pisados o ni tan siquiera soñados por europeos. El logotipo que fuera sembrado por la diáspora humana, que colmó todos los rincones del planeta, miles de años antes de nacer Sócrates, fue el responsable de un instinto expansivo animal convertido en una racionalidad colonial, cada vez más intensa, que llegaría a adaptar la sutileza invasiva que conocemos.

Expansión y competitividad son elementos inseparables en la ejecución de la carrera hacia ninguna parte que emprendió la humanidad, ya en sus albores y que, ahora, sigue prodigando con singular naturalidad. No sólo no son actitudes y acciones peyorativas sino que gozan de la mejor reputación y altas puntuaciones en los baremos del prestigio social. Expansión, palabra que hasta da nombre a un conocido rotativo económico español, y competitividad, son prestigiosas palabras clave del modelo potenciado y exportado por la civilización dominante en nuestro tiempo. Aparecen en el lenguaje habitual de nuestros compatriotas, en sobremesas y tertulias periodísticas, en los indicadores de calidad desde los que se mide el éxito de individuos, estudiantes, sistemas educativos, empresas y

²⁷ La europea, sin embargo, no puede ser considerada cultura desde el sentido convencional del término. Europa fue habitada por muchas culturas, siempre fue un territorio multicultural y de intercambios interculturales. Cuando la Europa reconciliada, posterior a la hecatombe de la Segunda Guerra Mundial, quiso emplear la palabra cultura, su sentido había sido ya pervertido por la cultura de mercado. Y, en el mercado, sólo sobrevive la transcultura.

países. Expansión y competitividad forman parte de los engranajes básicos de nuestra Epistemología.

* * *

Con gran soltura, empleamos y damos sentido al discurso usando conceptos insensatos. O tal vez sea el discurso el único modo de controlar el valor fugado de los conceptos. El pegamento o el alfiler del futuro que dará, al menos, un sentido taxidérmico a la vida que tuvo la mariposa.

Con extrema, inconsciente y deseada osadía elaboro conceptualmente este texto, pretendiendo desorganizar un origen negado que, de hecho, reorganizo en busca de coherencia y sentido imposibles. Con extrema e inconsciente temeridad conceptual la gente elabora su mundo sin saber qué cargas de profundidad está manejando en cada momento hacia sus interlocutores, hacia los alumnos, hacia los clientes, hacia sus parejas, amigos, hijos. Con una soltura de vértigo introducimos conceptos heredados y reelaborados aquí y ahora, por el entorno o necesidades erísticas, en nuestra relación con los demás, en nuestra relación con el mundo y con nuestra mismidad.

Si alguna vez pudimos ser singulares, la condición unificante del concepto, condición *sine qua non* para ser compartido, impone la extinción gradual de la singularidad. Para ser diferentes, tenemos que intercambiar pero al intercambiar entramos en el baremo inexorable de la unificación ¿En qué momento de la historia se perdería, o nos hurtarían, la medida exacta del punto de equilibrio? La medida de ser diferentemente iguales, igualmente singulares, pues sólo en ese tipo de con-

tradicción conceptual puedo entender la insensatez de manejar concreciones abstractas, abstracciones concretas, universales específicos, sin perturbar un compasivo y pragmático sentido del mundo.

¿Cuándo, si hubo alguna vez, podría haberse mencionado a Dios, la Nación, el Sujeto, la Sociedad, la Generación o la Cultura, en todo su significado y no con la reducción que, como simple etiqueta o eslogan, nos obliga la mente a practicar? Y si nunca fue posible, como creo, pues todos esos conceptos no son previos a lo que significan en cada situación, ¿no sería posible regresar a un mundo preconceptual para llevar a cabo la única comunicación auténtica? Regresar, simular o rehabilitar conscientemente la irracionalidad y la preconsciencia y actuar y pensar desde ellas: he ahí la rica paradoja que nos proporciona y a la que nos desafía la emancipación conceptual.

Al final, no trabajamos ni siquiera con representaciones fiables de algo que intuimos como realidad sino con fragmentos de los observables que heredamos para hacernos cargo de ella. Este ejercicio implica un alejamiento de hecho de lo referido por lo que la simulación de lo real se torna, más bien, en disimulación, en obscuro reojo, en ficticio simulacro. No obstante, lo habitual es asistir imperturbables al simulacro como si de un incendio real se tratara, a pesar de que todo lo que obtendremos del embate será salsa de tomate o muertos de pacotilla. Naturalmente no hay que despreciar tales simulacros cuando los actores confiesen haberlos vivido como reales. En la apariencia reside toda nuestra pretensión de realidad.

Algo similar ocurre con los conceptos: el concepto previsible no es un concepto eficaz para el conocimiento porque permanece en el reconocimiento de lo ya conocido. Ahí

estriba la circularidad del mundo y la bóveda de cristal que nunca sobrepasará nuestro intelecto, por más lejos que llevemos el conocimiento. El conocimiento mediante conceptos empujará los límites del mundo wittgensteiniano pero, más allá de esos límites, seguiremos en nuestro mundo pues la realidad fue trascendida en el primer concepto cerrado. Por tanto, cualquier concepto con pretensiones de nuevo conocimiento y de más mundo, al menos debería tener apertura suficiente, ambigüedad suficiente, dispersión suficiente: insuficiencias suficientes, en suma.

El concepto suficiente y, especialmente, el autosuficiente, autoexplicado, eterno, holístico y particular, no tiene otra posibilidad que la que le otorga su geometría perfecta: ocupar modélicamente la adecuada casilla del puzzle para el que fue concebido. Los conceptos hinchados al calor del rozamiento dialógico, o encogidos por el frío de sus soledades caóticas, provocan, según el caso, solapamientos o fisuras con sus congéneres, desórdenes y tropiezos imperdonables, por lo que no tendrán ya un lugar esperando en puzzle alguno. Hay hormas para la armonía pero no para la discordia.

Ésa sería la razón por la cual la heterodoxia conceptual tiene tan mala prensa. Las teorías, la construcción de la verdad, las sentencias judiciales, entre otros sistemas de indagación y averiguación, necesitan, sobre todo, sentirse seguros en los cimientos conceptuales que utilizan aunque, en realidad, no se hayan parado a hurgar un poco más allá de la primera embestida sémica impuesta por un paradigma, por una jurisprudencia, por una dada metodología de la evidencia que nos lleven a esas ideas claras y distintas por las que tan denodadamente luchó Descartes.

Mas ¿por qué ese afán en la consistencia, en la inmutabilidad, en los límites y clausura de los conceptos?, ¿no sería posible, entonces, construir algo a partir de instancias — llamémoslas también conceptos, si se quiere— menos ambiciosas, más versátiles, más flexibles, más negociadoras y adaptables al entorno?

Casi tres mil años de pensamiento sistémico obsesionado con el rigor conceptual, otro *rigor mortis*, pueden hacer difícil la tarea de pensar posconceptualmente, usando conceptos o, más que conceptos, concepciones flexibles para las que el lenguaje formal también habría de ser reinventado. No existe tal hábito ni la voluntad y herramientas necesarias para hacerlo.

En consecuencia, habría que iniciar el trabajo crítico recurriendo al cuestionamiento permanente de todo concepto, comenzando por el despliegue de una potente conciencia de apertura de todo concepto, como inicial y persistente denuncia. Los conceptos —tal y como los usamos— son entidades cerradas que no pueden dejar de expresar tránsitos abiertos, son captaciones de sentido continuo que no permite amputaciones ni fronteras. Fotografías, tomografías, recortados y anclados recortes, fijaciones de lo que debe fluir para ser comprendido. De algo han valido, claro está, como las sangrías y las sanguijuelas para sanar a los enfermos no hace tanto tiempo. Pero ese otro universo posconceptual, del que hablamos, aún está por desarrollar y ya ha sido insinuado desde diversos exilios epistemológicos.

2.6 Contextos precarios

Es propio, de la conversación cotidiana, el cambio arbitrario de referentes, el estado precario de los contextos supuestamente universales (en un *locus*), para el lanzamiento de conceptos y proposiciones. No serían, entonces, las referencias y contextos los que determinarían el lugar de enunciación y el hecho enunciativo, como suele pensarse sino, muy por el contrario, el interés erístico y los objetivos específicos del enunciador lo que estaría detrás de la elección y transvaloración de referentes y contextos generales a partir de conceptos y proposiciones situados.

Por ejemplo, invocamos el referente de la cultura o de la civilización para justificar un comportamiento que se considera salvaje cuando, simultáneamente, podríamos invocar la naturaleza, esto es, el estado salvaje por excelencia, para justificarlo del mismo modo. «Gracias» a la cultura controlamos nuestros instintos «salvajes», mas argumentamos que ciertas cosas deben hacerse porque son «naturales». Tal impostura retórica está a la orden del día para justificar o rechazar posiciones sobre la obediencia, la libertad sexual o la agresividad, por ejemplo. Inmutables marcos y principios de referencia histórica, ética e identitaria, degradados en la transcultura, ahora sometidos a la versatilidad e indiferencia del oportunismo.

Lo natural ya no sería deducido de la naturaleza, sino más bien, retorizado desde resemantizaciones superficiales de una supuesta cultura natural imaginaria de la que procedería la cultura propia. La cultura occidental, por ejemplo, condena la agresividad de todo orden, salvo la relacionada con el orden que impone el poder: a la policía se le tolera y propicia la agre-

sividad, a los ejércitos se les programa para la agresión mediante adjetivaciones eufemísticas como defensiva o preventiva o, se le adjudica la legitimación de fuerzas de seguridad o militares, como bien clarifica Sodré (2001), en su estudio sobre la violencia. La discusión no residiría ya en cuestionar la necesidad o no de la violencia de Estado, sino en averiguar por qué, cuando algo se supone natural o legítimo, es necesario camuflar las palabras.

Los partidarios mercadotécnicos de la sexualidad precoz, por ejemplo, y también expertos en «transleng eo», ya no acudirían a la referencia inconveniente de la cultura de siempre, ya que la tradición se opondría a tal libertad, sino más bien al carácter natural de la sexualidad, contribuyendo a su banalización. En este asunto interesa la naturaleza y no la tradición cultural. En otro, y para los mismos individuos, interesará la cultura y no la vida salvaje como referencia universal. Según el interés y la situación se esgrimir  el marco conveniente.

El mundo humano no es natural por el mero hecho de estar mediado por el logos y la intencionalidad. No podemos decir que es artificial, por ser éste un adjetivo que suele oponerse a natural y a humano. El mundo humano vive en la naturaleza con sus artificios, pero no es natural ni artificial es, simplemente, humano. La invocación a lo natural, y a otros tantos marcos generales de referencia, no sería más que una estrategia discursiva muchas veces invocada por automatización inocente, pero por una automatización emisora que incesantemente recibe y acomoda mensajes perversos. Con la digitalidad, se liberaliza el intercambio inconsciente y arbitrario de referencias universales.

2.7 Comunicación y autoengaño.

Situémonos en la estela de la tradición deconstructiva, de la acuciante apelación de Feyerabend (1997) a la necesidad de generar infinidad de hipótesis o de la conocida reivindicación de Rorty al priorizar la relevancia de la conversación por encima del conocimiento. Estas posiciones surgen, sin duda, de una lúcida conciencia preocupada por el fin de la creatividad y de la diversidad, o de la resistencia a que el pensamiento filosófico también entregue su cometido al ámbito de la tecnología o al del arte. Posiciones que pudieran ser equivocadas, como las de sus detractores pero, desde luego, que no tienen voluntad de obstaculizar el diálogo, el mestizaje, el pensamiento ilimitado, libre y abierto, semiótico en suma, en el seno de cualquier práctica humana.

Parece argumentado, al menos hipotéticamente argumentado, lo cual sería más que aceptable para cualquier neofabibilista convencido, que el lenguaje surge de lo social, al menos de su necesidad y posibilidad, y viceversa. Mas si entendemos, con numerosos filósofos, que en el logos no hay diferencia entre lo que se expresa y lo que se piensa, pensamiento y lenguaje serían uno, es decir, un pensamiento concebido como lenguaje interior que rompe con la relación estructural entre pensamiento y palabra, relación que se convierte en dicotomía al interferir el dilema de la veracidad en su campo de operaciones.

Naturalmente, desde el enfoque veritativo, palabra y pensamiento podrían no coincidir cuando el enunciador man-

tiene una deliberada o inconsciente discrepancia entre lo que dice o hace y lo que piensa. Digamos que no hay correspondencia entre el fondo, «lo que piensa en el fondo» se diría, y la forma distorsionada o díscola de manifestar su pensamiento. Pero aquí, nuevamente, juega una mala pasada la presencia obstinada de las dicotomías, al menos clave y lastre del logos occidental, al empeñarse en separar y oponer algo que de suyo presupone continuidad, a la par que nos insinúa la posibilidad de atenuantes por disfunción psíquica si lo que se dijo o hizo, en el fondo, no se quiso decir o hacer. Tal dualidad, muchas veces real y justificada, sólo existe de forma generalizada cuando nos abandonamos a la gravitación de la dicotomía reductora y la admitimos como instancia bipolar cuya existencia sólo es aceptable desde la perspectiva de una teorización del engaño o, eventualmente, del autoengaño. La verdad, en ese contexto, ya no sería la adecuación de un enunciado respecto a la realidad del objeto referido sino algo estrictamente subjetivo por apenas implicar un consentimiento íntimo de lo que se expresa respecto a lo que se piensa. La mentira, como la culpa, es algo que muchas veces sólo se confesará para obtener más crédito.

Observemos el inicial impulso de pensar en un cerebro primitivo, más ligado a la supervivencia propia que a la relación secundaria de comunicarse por placer con otros humanos y, en ese sentido, más cercano a una política estratégica del legítimo engaño, de emisión de un conjunto coherente de señales engañosas, amenazantes y disuasorias hacia el entorno, una necesidad imperiosa de utilizar la comunicación como medio que empañaría toda posibilidad de comunicarse como fin (la

única comunicación sincera, porque no tiene otro fin que sí misma).

La amenaza de muerte, siempre presente en el cerebro, incluso en el paleocéfalo de saurios y protorreptiles y muy probablemente como automatismo innato en cerebros inferiores, un automatismo que no les dirá nada acerca de la muerte pero mucho acerca de la amenaza, es la base —no necesariamente la causa sino más bien el objetivo—, la funcionalidad, sobre la que se asienta la primera chispa de pensamiento evolucionado, de inferencia racional que no parte *ex-nihil* o de sople alguno, pues durante varios cientos de millones de años ya se presentaba de forma incipiente bajo otras estructuras que no podrían considerarse ni siquiera meramente irracionales. Como en la creciente racionalidad de los homínidos, también en la irracionalidad hay escalas. Se trataría de una irracionalidad cuya inalterable programación es a cada instante alterada, siquiera por un devenir distinto que en absoluto implica preterminación o destino natural. Del mismo modo que los supuestos orígenes se inscriben en toda ontogenia, también su futuro debe estar inscrito como posibilidad. Una concepción determinista, mas caológicamente determinista.

El marco inicial en el que se produce el primer atisbo de pensamiento, y no de mera acción preprogramada, es el de la amenaza y peligro y, todavía durante largos periodos geológicos, en un ámbito del estricto instinto «lógico» que a cualquier criatura impone el medio y los recursos. Por amenaza, no obstante, no debemos entender simplemente el inmediato riesgo razonablemente racional o razonablemente instintivo, todavía, respecto a una probable pérdida del impulso vital, ése cuya protección todos los seres vivos tienen grabado a fuego y lacre

en los pliegues más reservados de sí mismos, sino en un sentido mucho más extenso y para el que ninguno de ellos necesita argumentación ni tampoco pensamiento: desde respirar, comer o beber para proteger la ontogenia, hasta copular para salvar la filogenia, en un enrevesado y hasta perverso juego, en el que dominará el engaño y el autoengaño por imperativo natural o cultural. Y con especial predicamento en las civilizaciones más racionales, eruditas y moralistas. Dirá, al respecto, Paul Valéry: el autoengaño puede alojarse en la más pura sinceridad.

Todo ello daría explicación suficiente, en el marco de una manoseada atenuante cultural que suele imponer comportamientos y actuaciones lamentables a sus súbditos, desde una posición preconsciente y, por tanto, también prelingüística. Atenuante esgrimida siempre, cualesquiera que sean la oportunidad y los daños de la acción atenuada, en el desamor o la desafección. Estímulos y respuestas contundentes, derivados de los automatismos que elabora el miedo a lo letal, introducen al humano civilizado en las mismas sendas insensibles de los seres paleocefálicos y, por tanto, en el trazado de sus objetivos y en los modos de satisfacerlos.

El afecto, estrictamente ligado al neocórtex, quedaría fuera del campo de operaciones de cualquier mamífero y, en el caso de los humanos, hábilmente incorporado mediante el «instinto lógico» animal en tanto no suponga un obstáculo para los desafueros corporales. Y las herramientas más a mano para la racionalidad y la satisfacción de necesidades son, en su modo más benigno, el autoengaño, lo que implica al sujeto como víctima de sí mismo, si tal fuera el caso, y en el engaño deliberado, en su manifestación más descarnada y maligna, que puede

llegar hasta el sadismo físico y simbólico en grupos y parejas de apariencia entrañable y familiar.

Naturalmente, como en la irracionalidad, también en la racionalidad del engaño existen grados, controles y represiones en todo momento interceptados por la pulsión, la identidad, la cultura. Por el miedo racional a perder más que a ganar tras la ejecución del acto o por bondades instintivas que, como el miedo, surgen de magnitudes remotas que están aquí mismo, que a muchos humanos y probablemente a algunos animales, bloquean o persuaden respecto a la posibilidad de hacer daño. No deja de ser paradójico, como señala Elster, que debamos decirnos «no tengo miedo» para superar el miedo que tenemos.

No obstante, no debe perderse de vista la trayectoria milenaria del engaño como inicial estrategia de despiste, burla, persuasión y seducción del contrario, animal u homínido, macho o hembra, depredador o víctima, inscrita en la trayectoria filogénica de todo cerebro, y como posterior particularidad de unas nacientes culturas siempre entreveradas de naturaleza, determinadas por la alternancia de conflictos y cooperaciones entre razones e instintos, represiones y deseos. En ese entorno y ya con amplio dominio de la capacidad irracional de engañar y, en consecuencia, con posterioridad a una primigenia conciencia de dominación, surgen las estructuras de poder y, de manera intrínseca y capilar, las estrategias de comunicación.

Es en el lenguaje usado como medio de comunicación donde aparece con rotundidad la dicotomía pensamiento y lenguaje, pues es en la comunicación donde encuentra su máximo sentido y aplicación práctica el engaño. Al comunicar se produce un desdoble, una deslocalización casi objetivable en la que el sujeto se ve o escucha frente a otros. En ese punto, apa-

rentemente el propio lenguaje se disocia del pensamiento subjetivo para formar parte del espejismo de una comunidad en el lenguaje. Pero ese espejismo se elabora, como todo espejismo, a partir de algunos elementos de lo real adecuadamente camuflados con la necesidad de descargos de la responsabilidad subjetiva. Repárese, sin embargo, que no empleo lenguaje en el sentido de habla o escritura todavía, sino en acepción mucho más genérica, como simple pensamiento expresado, si bien intencional por el mero hecho de ser expresado, por cualquier vía: el llanto, por ejemplo, que solicita atención de padres o pareja. Una concepción de lenguaje como premarco regulador de intencionalidades y de deseo de expresión incontenible.

Sabemos que, para que haya comunicación, debe haber intención de cosubjetividad. Si no hay intención de comunicación, alguien puede recibir mensajes pero en ellos no operaría engaño alguno porque, para engañar, hay que tener intención de hacerlo y es a ese tipo de comunicación a la que nos referimos, y no a una percepción unipersonal y espontánea —que no es, a estos efectos, comunicación— como la que se puede producir cuando oigo el llanto de alguien que no sabe que le oigo. Aún produciendo pena, no hay comunicación.

El espacio de comunicación, en consecuencia, estaría urdido originariamente en el engaño deliberado o en la atenuante del autoengaño que produce la cultura mas, en cualquier caso, engaño mismo. A pesar de ello, no es más preocupante el contenido del engaño que el engaño como modo de comunicar, como práctica inconsciente, automática o perversa que puede venir asociada a la comunicación humana. Centenares de miles de años de comunicación no verbal reforzarían esta inquietud y decenas de miles de años de oralidad la avala-

rían. El engaño es tan constitutivamente humano como la comunicación pautada por el lenguaje y hasta puede haberla precedido cuando ésta se reducía a meras sinapsis de un onanismo endocerebral habilitado para salir del paso o adaptarse sistémicamente a la dureza del entorno.

La comunicación como medio, gran paso evolutivo, nunca dejó de apelar a la adaptación sistémica del otro. Tal vez por esa razón nos hemos obcecado, como dice Vattimo, en el estudio de la comunicación como medio cuando, el gran cambio que necesita la humanidad, residiría en el salto epistemológico y práctico hacia la comunicación como fin.

2.8 El mundo nómico

En uno de mis cotidianos y acelerados desplazamientos, desde mi lugar de trabajo al supuesto lugar de descanso, unos cinco kilómetros de autopista y otros tantos de carreteras locales a lo sumo, decidí poner en marcha una estrategia de lentitud (Maffesoli, 1997) para este mundo nuestro de absurdas urgencias y poder, así, realizar una reflexión sobre el recorrido. Una primera observación meramente cuantitativa del trayecto, daría como resultado el cómputo de más de trescientas indicaciones, entre señales de tráfico de obligación y prohibición, carteles de dirección y localización, publicidad de productos, hoteles, restaurantes y otros comercios, paneles digitales de temperatura y hora e incluso operarios montando decorados que insinúan alguna fiesta local. Trescientas indicaciones en diez kilómetros, treinta señales por kilómetro, una cada treinta metros aproximadamente, y hablo de carreteras y no de aveni-

das o calles. En ellas, la densidad sónica sería inmensamente superior.

Instrucciones, prescripciones, procripciones, normas: vivimos en un espacio nómico, hiperregulado. El exceso de señales al que hemos llegado ya no es suficiente. Las señales habrán de repetirse, como recordatorio, cada vez en menos espacio y menor lapso de tiempo. Entre señal y señal siempre quedará, para reguladores y regulados, un inmenso vacío que reclama señalización, una adicción a la norma que nos inyecta la sobre-regulación. La sobre-regulación no sólo implica pérdida de libertad y autonomía, de singularidad y creatividad, implica sobre todo el abandono de la intuición, de la memoria y de la capacidad heurística, la entrega del impulso vital al contra-impulso nómico.

Para hacer digerible la ingesta constante de reglas e instrucciones, la hiperregulación segrega una especie de síntesis icónica que al modo de eslóganes publicitarios se reproducen y aparecen por doquier, imponiéndonos normas y, a cambio, prometiendo normalidad. Esto es lo que ocurre en los no—lugares de Marc Augé (1996): espacios desconectados de toda cultura, tiempo o territorio en cuya naturaleza hiperclasificada y aparentemente inocua nos reconocemos y sentimos cómodos: aeropuertos, gasolineras, hipermercados o el meta no—lugar que los subsume a todos: la digitalidad.

El trabajo no es sólo el espacio social más prestigiado en nuestra escala de valores, también es el más regulado, y no sólo desde el punto de vista técnico. El trabajo es un universo que jerarquiza transversalmente, normalizado por instrucciones jurídicas, sociales, protocolarias e incluso psíquicas. Un universo aparentemente autónomo que permea el resto de la

vida, como bien ha mostrado Dietmar Kamper (1998). La lógica del trabajo, esto es, sus criterios, tiempos y ritmos de organización, la imposición de exigencias de cumplimiento, de expectativas, de competitividad, de beneficio, regularán también lo que teóricamente no debiera tener nada que ver con el trabajo pero, en realidad, surge como su máxima expresión: el descanso.

No se trabaja para descansar sino que se descansa para trabajar. A pesar de ser dictados desde el trabajo, desvergonzados vocablos como veraneo o vacaciones irán siendo sustituidos por eufemismos como días de descanso y, esos días de descanso, para muchos, consistirán en abrir agendas paralelas de eventos, hacer colas y visitas exhaustivas, que agotan al sujeto pero generan más trabajo a la sociedad, o prepararse técnica o psíquicamente para el trabajo en el tiempo que nos deje libre la lectura de las instrucciones del nuevo electrodoméstico. Creo que muchos occidentales nos podremos identificar con esta grotesca caricatura, y sólo he incluido una pequeña lista de tópicos de nuestra vida cotidiana.

El vector nómico procede de la noche de los tiempos, es consustancial a la irrupción del límite, pero aunque sus orígenes son confusos no lo es en absoluto su objetivo: la hiperregulación. Tal vez ciertos órdenes naturales, que no responden a ninguna jerarquía o regulación previos, aunque se expresen como orden y regulación, indujeran a las neuronas—espejo de los humanos a ver, atribuir y establecer orden en el mundo, hasta el punto de que el mundo no es comprensible sin ordenación. El tiempo y el espacio fueron fragmentados y ordenados del mismo modo que la vida física y psíquica de los humanos

hasta el punto que muchos sucumbirían ante la falta de orden, de norma.

El hogar es un espacio ordenado, auto y hetero-ordenado por el trabajo o los compromisos, del mismo modo que es auto y hetero-regulada la intimidad de la pareja o las relaciones familiares. Más en toda ordenación surge siempre jerarquía o tal vez la ordenación surja como efecto de una necesidad lógica —de logos— de jerarquía.

Jerarquía es, simplemente, una relación desigual entre instancias a partir de un criterio. Las personas, los objetos o el mundo no están naturalmente jerarquizados aunque en el poder físico pueda residir una clave genealógica de la jerarquización psíquica. Los animales se someten a la ley del más fuerte, una ley que no existe más que como impulso no intencional con el exclusivo fin de sobrevivir. Tal vez por ser un animal débil, pero con una psique poderosa, el humano desarrolló su más eficaz arma de sometimiento: la jerarquía.

Jerarquizar, entonces, es someter. Subordinar un conjunto de instancias a otras que se autoproclaman superiores. Parece poco probable que las instancias subordinadas hayan solicitado o ejercido *motu proprio* la subordinación, por lo que resulta razonable pensar que la supraordenación procede de instancias del poder o de quienes desean ocuparlo.

A pesar de que conozcamos infinidad de jerarquías que, en apariencia, no responden a ninguna lógica, argucia mil veces practicadas por una estrategia de poder que procura presentar el estado de cosas que le favorece como natural, equitativo con cada cual y eterno, lo cierto es que tras una jerarquía siempre existe un criterio. Un criterio que, en muchas ocasiones, los herederos de los dominadores o de los subordinados ni siquiera

conocen o recuerdan, contribuyendo, así, a perpetuar y difuminar la existencia de un criterio «natural» de ordenación.

La consolidación del espacio nómico, esto es, el arraigo de la percepción de un orden natural e imprescindible entre los humanos, como condición de una estabilidad necesaria para sobrevivir y desarrollar proyectos de vida, lleva aparejada una perversa cláusula de normalidad normativa que produce la sensación generalizada de que toda regulación es buena y necesaria. De hecho, y estoy seguro de que con grandes dosis de sinceridad, todos los organismos e instituciones, desde la presidencia de un país hasta la portería de un bloque de apartamentos, hacen de la regulación su principal campo de actuaciones. En esa acción generalizada y repartida residiría la concepción foucaultiana de poder (1979). A la perpetuación de la suma jerarquía le conviene que el poder se reproduzca, fractalmente, en la fragmentación de las relaciones cotidianas. Así nadie estaría legitimado para tirar la primera piedra.

Ante tal escenario, cualquier orden que venga a reordenar los microespacios, resquicios e intersticios de lo ya ordenado, será bienvenido. Entre dos señales en el espacio o en el tiempo, siempre quedará lugar o intervalo suficientes para señalar mediante órdenes o recordatorios. Los barrotes de la jaula de hierro, que Max Weber lúcidamente nos vaticinara a principios del siglo XX, aún tienen margen para acercarse.

Tras el establecimiento de señales y barrotes opera un criterio que más que a una causa, muchas veces perdida en el tiempo, siempre responderá a una intencionalidad. Qué fines persigue un orden dado será, por tanto, la pregunta clave que habría que hacerle a todo orden, a toda jerarquía, a todo crite-

rio de clasificación. Y, plausiblemente, la compleja respuesta sobre las intenciones nos llevaría hasta sus promotores.

El criterio que se instala como lógica naturalizada de ordenación suele ser simple, en la mayoría de los casos, un criterio único y dominante, incluso un criterio de ordenación que no guarda relación con las instancias ordenadas. Por ejemplo, el poder, la creencia religiosa o el lucro alimentan jerarquías entre instancias sociales y culturales ajenas a esos criterios. A partir de una ordenación jerárquica de tipo piramidal se establecen relaciones jerarquizantes hacia y en instancias en las que no debe haber relación jerárquica o impositiva alguna, como ocurre en las relaciones de pareja a partir de la presumible fuerza bruta del hombre —una fuerza que tal vez elabora su sentido en la pugna ancestral por el poder, pero que no ha lugar en un supuesto régimen igualitario de afectos— o en las relaciones de sumisión entre países, supuestamente de igual soberanía, o en las adhesiones jerarquizantes que el criterio patriótico reclama llevando a la muerte a muchos soldados que sólo defendieron, sin saberlo, privilegios, dinastías y herencias privadas. La jerarquía utiliza prebendas y desvíos y manipula transividades y transversalidades para conseguir su objetivo.

En las ordenaciones teóricamente más asépticas como las que nos proporciona la semántica o, todos los campos científicos en general, es obligada la explicitación del criterio, sea el célebre archisemema /asiento/ para organizar el campo léxico de los taburetes, butacas y sillas o, el de los mamíferos, para clasificar a los portadores de glándulas mamarias. El problema, en esos casos, no estriba en el deseo o la necesidad de clasificar los objetos sino en erigir una clasificación dada como clasificación universal o dominante, avalada por la adopción de

criterios universales o dominantes subyacentes a la lógica de la clasificación, en los ejemplos dados, la objetividad del conocimiento científico o la necesidad de fragmentar los objetos para permitir su acceso, máximas de la ciencia, sí, pero máximas de una ciencia positivista que aunque persigue la verdad absoluta a través de su Epistemología no deja de responder a unas intenciones y a una época, así como a complejos de inferioridad y superioridad, a autoexigencias históricas o nacionales, a ensañaciones y delirios de un imaginario dirigido.

El triunfo planetario del espacio nómico no consistió solamente en instalar una determinada visión del mundo en otras culturas, sustituyendo sus órdenes y jerarquías internos por modos de organización ajenos, sino en hacerlas adictas de por vida al consumo de jerarquía, de clasificación, sistemas aparentemente desprovistos de criterios, porque la lógica lanzada tiene apariencia objetiva, neutral, universal. Con ella, la infraestructura básica para la homologación normativa sin fronteras estaría tendida.

El espacio que transitamos, mas también el tiempo, el pasado, presente y futuro, están clasificados y sólo son comprensibles desde una perspectiva de la que emana una clasificación conmensurable. En el espacio, encontramos millares de repetidas señales de cuantificación, un enérgico *topos*, de distancia, peso, capacidad, posición, metros, kilómetros, kilogramos, litros, junto a denominaciones onomásticas para la identificación de lugares y ubicaciones: Gran Vía, Avenida des Champs Elisées, Trafalgar Square, Rynek Glowny, cúpulas, torres y monolitos convertidos en geosímbolos que nos ayudan a situarnos como Giralda, Koutubia, Tour Eiffel, Empire State, mas también, ahora, MacDonald's o las banderolas y paneles

elevados de Carrefour o Ikea que nos ayudan a georeferenciarnos en el no-lugar de autopistas y circunvalaciones.

Las señales numéricas cuantifican y ordenan genéricamente el espacio y designan posición, peso, volumen, dirección. Las denominaciones propias y **geosímbolos** son señales onomásticas, señales orientadas a la clasificación específica y monumentalización del espacio que transitamos. Entre una señal numérica y otra, y también entre las onomásticas, hay espacios vacíos, intersticios cada vez más ocupados por la neocolonización sígnica cultural, nacional y comercial. Muchas señales comerciales y mercantiles devienen geosímbolos, recordemos el famoso asunto del toro de la empresa Osborne, declarado de interés cultural en España, pasando a formar parte del imaginario cultural del mismo modo que muchos monumentos culturales o históricos, debidamente parquematizados especialmente para el mercado turístico, pasan sutilmente a formar parte del imaginario comercial. Hasta el punto de que ya no hay imaginario, espacio o tiempo comercial dissociable de lo cultural.

Junto a estas señales que demarcan el espacio surgen otras no menos poderosas y clasificantes en el tiempo: los **cronosímbolos**. Los minutos, las horas, los años, los siglos y milenios, los horarios, periodos y agendas nos preceden por doquier. Los trienios, quinquenios y sexenios abruman a muchos trabajadores que, con ellos, alteran algunas concepciones vitales. Son señales numéricas que demarcan el tiempo y presiden las aperturas y clausuras, la organización del trabajo y del ocio, las memorias y las expectativas. Junto a ellas, y en su refuerzo, brotan reiterados e imperturbables los monumentos de la temporalidad: las conmemoraciones, los aniversarios, las festividad-

des, todas ellas con denominaciones de héroes y gestas nacionales, vírgenes, santos y acontecimientos de orden religioso que balizan y fragmentan nuestra percepción del mundo. A ellos se han añadido, empleando la misma retórica, los aniversarios y conmemoraciones de comercios e hipermercados que celebran cumpleaños con rebajas de precios.

La vivencia de la temporalidad numérica y onomástica, del mismo modo que la travesía del espacio, estará progresivamente infiltrada por cadencias laborales, políticas y culturales que, junto a estrategias comerciales dirigidas a la mercantilización del tiempo, lo reinventan, absorben, colonizan y controlan. Veamos una «clasificación» de la clasificación laboral, política, mercantil y cultural, epistemológica, en suma, del espacio y del tiempo.

	Espacio	Tiempo
Señales numéricas	Indicadores cuantitativos de posición, dirección y distancia	Indicadores cuantitativos de momento, de periodo, de pasado, presente y futuro.
Señales onomásticas	Monumentos, localizadores y otros geosímbolos	Conmemoraciones, festividades, aniversarios y otros cronosímbolos

Como decíamos, espacio y tiempo son los escenarios privilegiados de la colonización clasificatoria, una colonización que detectará y someterá todos los resquicios e intersticios, aumentando la densidad regulativa y disminuyendo los

espacios de emancipación. Por ser tierra de cultivo de la clasificación, también será, entonces, un espacio de estudio privilegiado para la declasificación, como veremos en el capítulo siguiente.

2.9 Naturaleza de los conceptos abiertos

Las reflexiones expuestas surgen de observaciones sobre los comportamientos de lo que hemos concebido como conceptos cerrados. Los mundos que construyen los conceptos cerrados son reproducciones de mundos conocidos. Los mundos que podemos conocer a partir de conceptos cerrados son, todos, mundos previstos o previsibles. Mundos, de apariencia renovada pero no innovadores, y del mismo sentido y lógica de los vividos. Lo desconocido y cognoscible desde un punto de vista liberador, descolonizador y transformador, sólo se obtendría mediante combinaciones osadas de conceptos cerrados, como la construcción calculada de oxímora que proponemos en otro lugar (García Gutiérrez, 2007)²⁸ o, sobre todo,

²⁸ En ese texto se trabaja con la potencialidad del oxímoron como recurso epistemológico: “la gramática de un oxímoron contaría, al menos, con tres elementos (además de todas sus combinatorias semánticas y pragmáticas): un concepto base cualquiera, otro concepto que niegue total o parcialmente al anterior y una línea de cooperación e intercambio cuya delimitación debe observarse con la respiración contenida: en esa franja, su *inbetween*, que no únicamente se visibiliza en el nivel terminológico sino, sobremanera, en una dimensión distinta a la meramente semántica, y que podríamos llamar lógico-emotiva, actuaría como ariete lanzado contra el límite de la racionalidad. Teniendo sus componentes y deliberado proceso de formación en el territorio de la inteligencia netamente racional, el oxímoron queda definido por un borde, un filo o *edge* desde el que es posible el despeñamiento de toda la

mediante combinaciones cerradas y abiertas de conceptos abiertos.

Los conceptos cerrados proponen trayectorias más involutivas que evolutivas pero, sobre todo, trayectorias engañosas. No acompañan el movimiento incesante del mundo que tratan de captar ni la sedimentación histórica de sentidos de la que son consecuencia. Pero los conceptos cerrados no son responsables de sus limitaciones e inercias. La única responsable de su clausura sería la estaticidad de la conciencia, una conciencia dogmática, en que se traman y organizan para representar el mundo. Por ello, un concepto abierto no sería más que la conciencia de concepto abierto o la dinamicidad de una conciencia abierta sobre cualquier concepto.

En nota al epígrafe 1.2.2, sobre fronteras y demarcaciones ficticias, mostraba mi perplejidad sobre la inconsciencia volcada en el empleo de conceptos, especialmente en la construcción epistemológica de un discurso científico que ha de vigilar su rigor conceptual, y me preguntaba respecto al concepto de generación: ¿qué comparten los miembros de una supuesta generación?, ¿sólo la misma edad?, ¿los mismos principios y sueños?, ¿la misma estética, la misma música, la misma indumentaria, los mismos temores, la misma miseria? El problema no es la dispersión inherente a lo generacional sino la conciencia cerrada sobre la cobertura del concepto de generación y la pretensión de validez de su mutilación semi-consciente o de su generalización inconsciente.

civilización que se concentra en los asertos que logra desmontar y lanzar al vacío" (*Desclasificados*, 2007: epígrafe 2.2.1).

Por un lado, la mutilación semiconsciente consiste en la reducción de todos sus significados y valores a uno de ellos, por ejemplo con un concepto de generación equivalente a grupos de edad y eliminando su complejidad, con la pretensión de operar condicionalmente en la argumentación científica. Naturalmente, el resultado de una argumentación condicionada a un recorte drástico de los sentidos de un concepto será exclusivamente válido para el alcance del recorte. Repárese, además, que los argumentos son combinaciones y gramáticas complejas que parten de varios conceptos recortados, por lo que la pretensión de validez de las supuestas demostraciones se vería mucho más mermada. El problema, y de ahí la semiinconsciencia usualmente presente en el ejercicio, no es partir de un recorte racional sino la pretensión metonímica de extraer validez universal a la mutilación practicada.

Por otro lado, la generalización consciente de sus sentidos, un paso en pos de la concepción abierta, convertiría a generación en un concepto menos encajable y canjeable en los juegos argumentales, pero los conceptos utilizados con conciencia de apertura de sus sentidos nos emplazarían en imaginarios más próximos a la complejidad que representan.

Esto no sólo ocurre con los conceptos que hacen referencia a nociones abstractas o inasibles, como generación, cultura, comunicación, información, sociedad, historia, verdad, objetividad, libertad, normalidad, sujeto, nación, dios, tradición, identidad o incluso yo²⁹, nociones elementales y cuyos

²⁹ Respecto a qué mundo de hecho hay detrás del concepto yo, Saramago no tiene respuesta: sabemos cómo nos llamamos, dice, pero no quiénes somos. En todo caso somos una cosa compleja que no tiene nombre y que encapsulamos en uno.

sentidos clausurados y dados por supuesto deambulan como termitas por los cimientos de cualquier discurso, sino también en el caso de concepciones supuestamente más concretas y rotundas de objetos o lugares.

Tomemos el caso de ser español o de España: ¿ser español implica nacer en España?, ¿vivir en España?, ¿tener pasaporte español?, ¿sentir lo español?, ¿que sería entonces lo español y quién estaría legitimado para definirlo y acotarlo?, ¿desde cuándo y hasta cuando se es español?, ¿desde dónde y hasta dónde se es español, o catalán o andaluz, o polaco? ¿son españoles o catalanes o polacos los exiliados, los inmigrantes, los andalusíes del siglo X, los polacos que nacieron en Lwów³⁰ en las entretelas de la partición polaca?, ¿qué fue, es o será España, o Andalucía o Polonia?, ¿desde dónde y desde cuándo son España, Andalucía, Polonia, Francia, Unión Soviética, Estados Unidos? Los cambios y conflictos históricos, el nacimiento físico, los derechos y deberes, los sentimientos y pertenencias, las diásporas y usurpaciones identitarias forman parte de la pasta compleja de un concepto inconsciente o interesadamente simplificado.

Como último ejemplo demoledor de la clausura conceptual, tomemos la relatividad del sentido, una relatividad

³⁰ Lwów fue una ciudad polaca antes de la Segunda Guerra Mundial. Los polacos de Lwów, y de todo el Este de Polonia, pasaron a pertenecer a la Unión Soviética tras el “desplazamiento” forzoso de Polonia, ejecutado al terminar la guerra, trescientos kilómetros al Oeste (“convirtiéndose” en polacos los alemanes que se quedaron en Breslau —Wrocław—, Stettin —Szczecin— o Danzig —Gdansk—) y fueron soviéticos hasta la desmantelación de la confederación, para pasar a “ser” ahora ucranianos. La historia humana de las nacionalidades, las identidades y las pertenencias está fraguada en un movimiento que hace inviable la concepción cerrada.

derivada de la necesidad intrínseca de demarcación, incluso por diferencia opositiva: lejos es lo contrario de cerca, pero siempre estamos simultáneamente lejos y cerca, somos altos y bajos, poderosos e inermes, sabios e ignorantes, respecto a una referencia implacable que se suele, consciente o inconscientemente, omitir. La apertura conceptual consistiría, también en estos casos, en la conciencia de relatividad conceptual.

Un concepto abierto —o la conciencia abierta respecto a un concepto, como hemos fijado—, debe ser poroso, versátil, estar al servicio de la intersubjetividad y, por ello, adoptar configuraciones complejas no clausurables ni clausurantes. Por tanto, un concepto abierto estará hecho de unos materiales y con unas condiciones y funcionalidades diferentes a los de los conceptos cerrados, pues se trata obligar a pensar abiertamente y a partir de unas instancias constituidas pluralmente, no por el mero hecho de albergar simultáneamente significados distintos —tal propiedad ya la tienen los conceptos cerrados de cualquier diccionario, aunque el nivel de polisemia indica un cierto grado de apertura— sino por haber sido elaborados compartiendo lógicas y posiciones distintas, e incluso contrapuestas, en relación a alguno de sus sentidos.

La construcción participativa es una diferencia básica entre conceptos cerrados y abiertos. Una participación que no sólo recoge las visiones de una pluralidad simultánea de posiciones sino, con la misma sensibilidad y sentido democrático, el conjunto diacrónico de posiciones sobre un asunto. Por esa razón, las polisemias no equivalen netamente a conceptos abiertos aunque representan su avanzadilla en el mundo de los conceptos cerrados.

Las múltiples acepciones de un vocablo no recogen posiciones distintas sino significados diferentes. Un concepto abierto podría actuar y dismantelar la clausura ya en el nivel de acepción y de otros menores y aparentemente irreductibles, introduciendo sentidos, valores, posiciones, sobre significados estables y compartidos. Y también podrían inducir, asociar y proponer sentidos negadores, complementarios, transformadores. Zanjaré, de momento, la explicación de su naturaleza con algunos ejemplos, pues una de las herramientas de desclasificación que desarrollaremos en el capítulo siguiente trata, precisamente, de operar teóricamente con conceptos abiertos o con una conciencia conceptual abierta. Veamos, pues, una estructura hipotética pluralista de esas nociones mediante el razonamiento y recogida de varias posiciones de hecho sobre algunos casos espinosos y conflictivos de la actualidad occidental:

1° ejemplo: Terrorismo

La violencia racional es ilegítima.

La violencia se legitima racional y discursivamente.

El terrorismo es un tipo de violencia.

Por tanto, el terrorismo se legitima racional y discursivamente.

La violencia es siempre negada por quienes la ejercen.

Su comisión se justifica en la retórica del discurso racional.

El terrorismo es siempre negado por los terroristas.

Su comisión se justifica en la retórica del discurso racional.

Causas y fines pueden justificar silogísticamente cualquier acción.

La justificación de la violencia y del terrorismo adoptan formalismos logicistas.

Violencia y terrorismo se justifican causal o finalmente.

La violencia y el terrorismo pueden difuminarse retóricamente.

La violencia se transforma en respuesta, intervención, fuerza, control.

El terrorismo se transforma en liberación, presión, ataque y hasta redignificación.

Indistintamente, violencia y terrorismo se transvaloran y transforman en asesinato, irracionalidad, fanatismo, opresión, persecución.

«Estados» y «terroristas» se autodenominan garantes de la libertad y de la paz y consideran al otro criminal, asesino, fascista, traidor, organización armada, banda violenta, tercera guerra mundial, terrorismo de Estado. El inventario retórico es tan extenso como reiterado. Naturalmente, el concepto de terrorismo sólo es un concepto cerrado en el sentido que se quiere emitir o recibir, pero un concepto abierto a multitud de interpretaciones. Por tanto, el organizador del conocimiento desclasificado no podría conformarse con un único sentido de terrorismo o de violencia, para ser aplicado sistemáticamente sobre cualquier asunto. Y entre varios sentidos y

valoraciones, no puede elegir el que más se adapte a su posición de mediador que sería, como mucho, una posición más. Sólo cabe la representación de una configuración compleja de terrorismo, de modo que cada posición se halle reflejada alícuotamente.

2º ejemplo: Aborto

Abortar tiene varias acepciones comunes, entre ellas:

- a) interrupción del embarazo
- b) frenar o interrumpir un proceso determinado.

Tomemos, la acepción conflictiva a), interrupción del embarazo, pues la b) es metafórica y no controvertida. La acepción a) es neutral pero pierde la neutralidad cuando incluimos la modalidad /voluntaria/, deviniendo interrupción voluntaria del embarazo. A partir de ahí, ya no estamos ante una mera acepción semántica, «neutralmente clasificada» por tanto, sino de una concreción abierta que requiere tratamiento desclasificado.

Interrumpir voluntariamente el embarazo abandona un escenario que nunca es puramente léxico, y se declara abiertamente ideológico. La declaración o reclamación de apertura de un concepto, el mero hecho de suscitar o conllevar polémica, implica la necesidad de tratamiento desclasificado y de reconstrucción conceptual abierta. Así, aborto adquiere sentidos radicalmente negativos (infanticidio, supresión de derechos) o positivos (liberación de la mujer, derechos femeninos) entre los que florecen sentidos intermedios, eclécticos y sincréticos. La manipulación de la complejidad del asunto aborto estriba en la

utilización cerrada de un concepto que es obligadamente abierto.

Velos, ritos, ocupaciones, relaciones, jerarquías, concepciones y confesiones contemporáneas o históricas pueblan con millares de sentidos opuestos, y millones de sentidos omitidos, el mundo conceptual. La teoría de los conceptos abiertos habría de velar por la copresencia de sentidos para preservar la democracia del sentido.

Un concepto abierto no adopta la representación de un concepto cerrado pero tampoco se aleja mucho de ella. Los conceptos no han de ser cuestión de representaciones sino, como hemos dicho, de conciencia multisémica. Tal vez merezca la pena, en aras de una menor confusión, hablar de configuraciones conceptuales pero, dada la propia elasticidad de la imagen de concepto, optaremos por utilizar indistintamente las denominaciones de configuración conceptual o también de conceptos abiertos para estas instancias plurales de sentido.

Los conceptos abiertos no serán, comúnmente, unidades representables del tipo /justicia/terrorismo/aborto/generación/andaluz/ sino, más bien, representaciones complejas y multidimensionales sólo posibles en entornos tecnológicos avanzados. Por ello, esta revolución conceptual debería ir aparejada al desarrollo de una tecnología adaptada o basada en el pluralismo lógico y no en el unicismo, como ocurre con la tecnológica que conocemos. Mas un pluralismo que no ha de expresarse únicamente en los contenidos, esa apariencia democrática ya es posible en la digitalidad, sino arrancar de la constitución misma del lenguaje que emplea la tecnología. No se tratará, por tanto, de una tecnología digital traducible o asumible por una posepistemología del Sur, sino de una tecnolo-

gía que supera el binarismo y las estructuras lógicas unificantes mediante la instalación del pluralismo lógico y de la democracia de cosmovisiones en el corazón mismo de la digitalidad.

Esas representaciones habrán de recoger todas las acepciones, sesgos ideológicos y posiciones culturales en relación a un concepto dado, como /justicia/, /generación/ o /andaluz/. Mas, en los ejemplos, partimos de desarrollos conceptuales inevitablemente occidentales, por más que despliegue toda mi sensibilidad hacia otras culturas y, desde luego, una óptica occidental sesgada que todos nuestros conceptos siempre llevarán adosada por defecto. De no ceñirme a mi matriz cultural, incluso con los ejemplos, estaría suplantando la otredad, reducción sobre la que ya hemos reflexionado en el primer capítulo. Sólo podríamos acudir a ejemplos de conceptos abiertos, contruidos pluralmente, en los supuestos en que se haya llegado a ellos a través de la traducción de *tópoi*, procedimiento que veremos más adelante.

Muchos conceptos occidentales se usan normalmente en culturas no occidentales. Especialmente los derivados de las tecnologías, de la medicina o de los sistemas de gobierno nacionales. Las lenguas internacionales y el colonialismo militar y, especialmente la eficaz y bienacogida neocolonización comercial, habrían actuado de eficaz correa de transmisión conceptual hacia las culturas más resistentes o impermeables.

Otros muchos conceptos occidentales han sido transformados por las cosmovisiones singulares, desarraigándolos de su matriz cognitiva originaria o bien por las ideologías de oposición tatuándoles legítimamente su propio sentido y, finalmente, un ingente depósito de nociones vivas y muertas de procedencia heterogénea y dispersa, el mayor acervo concep-

tual y cultural del planeta, no podrá encontrar, ni falta que hace en muchos casos, correspondencia occidental. Sin embargo, ese depósito conocerá, tarde o temprano, las virtudes de la digitalidad y sucumbirá progresivamente a sus encantos, si no se toman las debidas cautelas y medidas.

Para los conceptos, de los primeros dos tipos, esto es, los conceptos de propiedad occidental y los conceptos occidentales apropiados por ideologías contestatarias del sistema o readaptados por culturas, la desclasificación puede hacer mucho mediando la intervención de actores occidentales concienzados o en estrecha cooperación intercultural. Para los conceptos del tercer tipo, la solución debe ser autonarrativa, es decir, establecida a partir de los resultados de los propios discursos y debates internos de culturas, comunidades y sujetos. No se ha de olvidar, sin embargo, que aun en las experiencias conceptuales autonarrativas, la interacción con otros sistemas, y especialmente con el sistema conceptual occidental, les generará cambios, mas el intercambio es saludable siempre que se haga en igualdad de condiciones y las posiciones en liza interactiva salgan mutuamente fortalecidas y enriquecidas.

En los sistemas conceptuales de los dos primeros tipos, las configuraciones abiertas habrán de recoger polisemias, multiadscripciones y contradicciones aparentes y circulares. Del mismo modo, las organizaciones que emerjan desde ellos, inmanentistas, o hacia ellos, trascendentales, habrán de interactuar y provocar cambios incesantes. Por eso, el modo de aproximación para su edificación no puede ser exclusivamente trascendente o inmanente. Ha de ser un modo que también socave el principio de no contradicción, esto es, que traslade la simultánea totalidad y particularidad que constituye el mundo,

un modo expresado en un vocablo que se autoimpugne: el exoinmanentismo, expresión de Gonzalo Abril (2003), podría ser uno de los conceptos clave, y abiertos, de la arquitectura paralógica de la desclasificación. Una paralógica que admite la contradicción en su interior, una arquitectura efímera e interactiva, como el mundo que representa, y que se alimenta del pluralismo dinámico de sus moléculas conceptuales.

Pongamos un ejemplo extremo y singular de retroacción cultural, en el ámbito de la descolonización idiomática, que podría ser útil para entender el proceso de apropiación o reinención de la digitalidad desde el pluralismo lógico y la conceptualidad abierta en la que venimos insistiendo: los tojolabales de Sierra Lacandona, etnia maya afincada al sureste del Estado mexicano de Chiapas, «nosifican» al sujeto, no existe la individuación entre ellos. Se nutren de una cosmovisión milenaria y comunitarista difícilmente comprensible y hasta intraducible que impregna sus relaciones con el pasado y con el mundo³¹. Hasta hace bien poco, sus memorias y conocimientos eran narrados exclusivamente por la antropología colonial. El poscolonialista Walter Dignolo ha ensayado un desciframiento de sus expresiones en el centro de una peculiar inconmensurabilidad: la del proyecto de doble traducción emprendido por los zapatistas. En su acción solidaria, los intelectuales metropolitanos zapatistas no se conformaron con la usual intervención invasiva que corroe más que socorre sino, en su lugar, se apresaron a servir como herramientas, ellos mismos, de la causa amerindia.

³¹ Un análisis de la notificación, especialmente en relación a los procesos educativos tojolabales, en Lenkersdorf (2002). Agradezco a Jorge González la aportación.

Mediante el *translanguaging* (translengüeo), un mecanismo que opera como doble traducción, los tojolabales se apropian de las lenguas coloniales, español e inglés, para inyectarle en sus estructuras, en un ingenioso proceso de fusión devolutiva, modos gramaticales basados en la intraducible cosmovisión tojolabal. Por ejemplo, la expresión «ante nosotros estamos ustedes», «before us are you», que analiza Mignolo (Mignolo and Schiwy, 2007). Vehículos internacionales de comunicación unidireccional, como el castellano o el inglés, ingeniosamente reapropiados al servicio de una lógica discriminada por el neocolonizador y en peligro de extinción.

Los conceptos, tal como los usamos, determinan combinaciones cerradas que definen (definir, de poner fin) sólo mundos previsibles. Las soluciones imaginativas a itinerarios que sólo llevan a la humanidad al fracaso de la inteligencia, no pueden provenir más que del manejo de otras instancias conceptuales que nos permitan redibujar horizontes, de una heurística que libere los conceptos de su obstinada predestinación milenaria.

Tras la delimitación de un concepto se configura una necesaria jerarquía, también cerrada y arbórea, que intentará metonímicamente representar de modo unívoco la totalidad del mundo. Naturalmente, cada vez más ajena al mundo inicial y a la realidad de la que alguna vez partiría. Una vez leí un comentario de Saramago en el que afirmaba que en todos los niños se reproduce la prehistoria. Como casi siempre, la razón asiste al lúcido pensador portugués pero ¿no insinuaba, con ello, un sutil rechazo a lo prehistórico? Esa visión condenatoria e implícita de la prehistoria, o las condenas explícitas que solemos hacer a lo medieval o a todo tiempo pasado en general, a dife-

rencia de nuestros predecesores que sólo sabían ciegamente invocarlo, no es más que el producto del autoengaño de la mente moderna que confía en un valor mucho más inestable y dudoso (incluso dudoso respecto a la disminución de la barbarie): el futuro.

En el saber del futuro y no ya en la tradición del pasado, como se pensaba hasta hace poco, reside la salvación humana. Esa visión condenatoria de un pasado siempre más hostil y salvaje que el presente, es lo que legitima el salvajismo sin precedentes de nuestro presente. Y esa visión peyorativa también forma parte inexorable de la constitución retórica de nuestra Epistemología.

Los conceptos, los mismos conceptos, sin embargo, han sabido readaptarse sin traumas a una superación del pasado mediante esa nueva adhesión al futuro. Conceptos que implican horror al pasado y devoción al futuro simultáneamente y que utilizamos sin el menor problema en la conversación cotidiana. De hecho, sus usufructuarios suelen ser personas que se manejan con soltura en las deslizantes rampas de la contradicción aun negando que se contradigan. He ahí un indicio de la posibilidad de profundizar calculadamente en la contradicción conceptual sin que peligre nuestra existencia.

Para representar el mundo con un espíritu amable hacia su diversidad y respeto a las sensibilidades, el sistema debe forzar la conciencia abierta de los conceptos mediante la proposición de conceptos abiertos, esto es, de conceptos que admitan el pluralismo lógico en su interior, la multisemia y la polisemia, la contradicción que supone la admisión de sesgos ideológicos y culturales diferentes, no opuestos, sencillamente distintos, conceptos reactualizables y dinámicos cuya única in-

compatibilidad es la traducción lineal por conceptos cerrados en el mismo sistema abierto, un sistema democrático que, en consecuencia, habrá de admitir también conceptos cerrados siempre que sea identificada la red de sentido de la que proceden.

Las configuraciones conceptuales abiertas serían intercambiables, heurísticas, poliorganizables, altamente asociativas y fusionables. Por ser configuraciones pertenecientes a heterogéneos frentes de conocimiento, han de ser conceptos que hurguen en las resistencias y las desvelen, que insinúen pasarelas y traducciones asimétricas, que promuevan fugas y propongan cambios, que ellos mismos sean cambio y fuga.

A pesar de que tales conceptos habrían de adoptar conocidos formatos grafémicos y sintácticos en lengua natural, para evitar la reducción logicista de los lenguajes formales, estos huirán de la simplificación aunque la diferencia profunda se dará en sus despliegues axiológicos y en sus orientaciones discursivas. No obstante, insistiremos en la necesidad de plataformas tecnológicas situadas y reapropiadas y capaces de operar con conceptos abiertos cuatridimensionalmente, esto es, que representen también los cambios que la temporalidad inflige en el sentido. Una tecnología, entonces, sensible y compleja que, a diferencia de la actual, no imponga una cultura o lógica sino que se inspire y reactualice desde la polilogicidad o desde la transculturalidad.

Por tanto, tal tecnología sería capaz, no solamente de abordar todos los sentidos y posiciones posibles en torno a un concepto que, por ello, dejaría de ser un concepto mutilado y se transformaría en una configuración conceptual que alberga los sentidos cercanos y distintos junto a las discrepancias, oposi-

ciones y contradicciones, sino también una concepción capaz de conservar las diversas transformaciones y evoluciones históricas que afecten directa o tangencialmente a la configuración. Tangencialmente, porque la configuración no es un cuerpo que deambula en el vacío sino, muy por el contrario, que navega en y a través de contextos y redes aleatorias de sentido, que se identifica parcialmente con y atraviesa otras configuraciones, que permanentemente estaría sujeta a cambios interiores y de relación, produciendo modificaciones en un entorno que asimismo la modifica. Una configuración conceptual que transita a través de múltiples contextos y discursos de manera tan exacta como errática, y que sólo puede detenerse artificialmente para una operación de laboratorio como si fuera un animal anestesiado que, al despertar, reclama su espacio abierto, su tránsito abierto, su abierta e incorregible transitividad.

Necesitaremos una Epistemología liberada, una paraepistemología o posepistemología, como la desclasificación, para poder operar con conceptos abiertos y, mediante ellos, entender y elaborar el mundo de otra manera. La tecnología necesaria, a la vista de la tecnología disponible, ha de ser adaptada a la apertura que exige la desclasificación. Pero la desclasificación, más allá de estos fines aplicados y a largo plazo, por el mero hecho de asumirla como actitud vital, tiene una consecuencia inmediata: la desujeción del sujeto³².

Se suele decir que la naturaleza, como la riqueza o la belleza, está mal repartida. Los operadores que propondremos, ya en el capítulo de cierre de este libro, serán herramientas

³² Un sujeto cuya identidad cuestiona la propia reflexividad. A desujeciones, flexibilidades y provisionales o parciales rupturas identitarias he dedicado mi trabajo *La identidad excesiva* (2009).

fundamentadas en la posepistemología desclasificatoria y aplicadas a la organización del conocimiento que han de garantizar, a través de configuraciones conceptuales distintas y de sus representaciones, gramáticas y lenguajes, un reparto más justo y equilibrado de las fortalezas que la naturaleza deparó inicialmente a los conocimientos de las culturas y posiciones originarias y que las tendencias hegemónicas y antisolidarias de algunas de ellas se ocuparon de sustraer o acallar en sus semejantes.

III. POSEPISTEMOLOGÍA DE LA DESCLASIFICACIÓN

3.1 Razones (y emociones) de la desclasificación

Hemos convenido que los humanos no podemos sobrevivir sin clasificar el mundo. La clasificación sería una pieza clave del logos, de la conciencia de lo que nos rodea y de la conciencia de esa conciencia. Pero, a juzgar por los hechos, el logos nunca se habría conformado con una mera supervivencia. Hay algo en nuestro racional cerebro, potenciado por los dos irracionales paleoencéfalos de saurios y primeros mamíferos que alberga, de acuerdo a la concepción triúnica de McLean (Morin, 1996), una explosiva y única mezcla conocida de racionalidad e irracionalidad que tanto puede trazarse como objetivo la crueldad y la dominación absolutas o las más absolutas compasión y generosidad. Dejaremos a los neurocientíficos el complicado descubrimiento de nuestro órgano más personal y al mismo tiempo más extraño.

A la clasificación, un producto propio de la racionalidad pero, como todo en la racionalidad, presto a la servidumbre de las emociones, le debe nuestra especie el discutible logro de la apropiación del mundo: una dominación, alentada desde el humanismo, sobre la naturaleza, sobre los animales, sobre nuestro propio cuerpo y sobre los ajenos, sobre el universo físico y simbólico y, en este último, mediante una usurpación de las ideas, del conocimiento, de la memoria y de los sueños. La clasificación estaría detrás de todas las acciones humanas

pues el mismo logos es una maquinaria clasificatoria de primer orden. Mas todo lo que es competencia o consecuencia de la clasificación no depende plenamente de la racionalidad, de la bondad o de la voluntad. Del mismo modo que, sin culpar por ello a los instintos irracionales, podemos impulsiva y altruistamente salvar la vida de alguien, incluso a costa de la nuestra o, por el contrario, cometer la peor de las atrocidades —atrocidades que, como las cometidas en Auchswitz y Birkenau, son a veces producto de la planificación y de la clasificación racional más estrictas— tampoco podemos responsabilizar a la clasificación de los triunfos o perjuicios derivados de su aplicación.

La clasificación es una herramienta sin conciencia aunque preceda y suceda a la conciencia como necesidad imperiosa. Los animales con capacidad de reconocer disponen de una suerte de protoclasificación que les impele a permanecer o huir. Que oigan, huelan o vean no es suficiente para tomar una decisión en la que se juegan la vida. En sus células nerviosas se producirá una combinación de la información enviada por los receptores sensoriales con un sencillo programa que preclasifica unos cuantos escenarios y facilita la decisión acertada o errónea. Parece que, en función de su complejidad neuronal, los animales disponen de un cierto margen para reprogramar la clasificación a partir de la experiencia. Desde la práctica anulación de ese margen en un protozoo hasta la posibilidad de completa reprogramación de categorías clasificatorias que posee el cerebro humano. Claro que, únicamente dentro de nuestro mundo, y siempre que haya conciencia y voluntad para ello.

Una enumeración o una alfabetización, disposiciones simples, ya implican operaciones y clasificaciones de rango

muy superior a la decisión instintiva bueno/malo, permanecer/huir, pero no ordenaciones banales o neutrales aunque tengan apariencia de asepsia y azar: el hecho de ordenar numérica o alfabéticamente no solamente impone una prevalencia de unas circunstancias sobre otras sino que, además, el mero hecho de ordenar numérica, alfabética o cronológicamente, del mismo modo que ordenar por sexo, edad, procedencia o cualquier otro criterio, presupone, previamente, una elección de criterio. Situar arriba o abajo, a la izquierda o derecha de la mirada, también puede suponer una predilección para el que mira.

Si elegimos una de las formas supuestamente más neutrales de ordenación, la alfabetización por ejemplo, estaríamos seguramente favoreciendo unas posiciones y desfavoreciendo otras. Y el sujeto que espera su turno, bien lo sabe. Las circunstancias se ocuparán de que, muchas veces, el criterio alfabético no garantice la igualdad de oportunidades. Si al elegir una ordenación entre varias posibles, y siempre hay muchas posibilidades de elección, desconociéramos las instancias que han de ser ordenadas —situación poco común— o los objetivos de la ordenación —situación nada común— estaríamos tomando la misma decisión equitativa que se toma cuando se decide el sorteo como forma de elección. Pero el sorteo o la ordenación alfabética también imponen un cierto grado de privilegio, de acceso, de jerarquía, de esperanza, ya sea a los primeros o a los últimos de la lista. La clasificación racionalmente urdida u obtenida al azar siempre implicará «clases» y, por tanto, privilegio.

La desclasificación, por su parte, no consigue escapar plenamente a la determinación de algún tipo de orden básico:

numérico, alfabético, espacial, tal vez incluso cronológico pero, a diferencia de la clasificación, utilizará todo el aparato de la conciencia democrática y de la racionalidad crítica, junto a formas rehabilitadas de recursos y materiales posepistemológicos que la misma racionalidad excluye, desprecia o ignora, para impedir el establecimiento de privilegios, jerarquías, exclusiones o marginaciones racionalmente contruidos o impulsados.

La desclasificación no deja de clasificar y organizar pero lo hace con debilidad, flexibilidad, mediando cláusulas de revisión y ausencia de toda posibilidad de clausura. Las instancias desclasificadas tienen igualdad de oportunidades por cuanto el sistema desclasificadorio no prescribe ni proscribire sino sugiere, no jerarquiza sino complementa, no subordina sino aproxima, no cierra sino abre el sentido, nunca finaliza las instancias sino busca incesantemente posiciones y oposiciones para alimentarlas, no excluye sino incluye, no borra sino acumula, no explica sino muestra, nunca detiene su tránsito pues acompaña el tránsito del conocimiento. Obviamente, con la Epistemología que sustenta la clasificación que afirma, reduce y separa no es posible pensar ni construir la desclasificación, ella misma, un modo abierto, espiral y desanclado de elaborar conocimiento.

Boaventura Santos (1989, 2001) da buenas razones para derribar la Epistemología moderna, y una de ellas es la propia concepción retórica del discurso científico. Sin aceptar el dualismo cartesiano que separa al sujeto epistémico del sujeto empírico, o al doctor Jekyll de Mr. Hyde, Santos analiza cómo los científicos han de convencerse a sí mismos, en primer lugar, acerca de sus proposiciones para, posteriormente, convencer a sus colegas y a la sociedad. Si los científicos deben

convencerse mediante argumentos, cierta parte de su actividad puede ser enmarcada bajo los principios de la retórica, la ciencia de la argumentación. En consecuencia, el discurso científico tiene una dimensión y unos instrumentos de expresión y comunicación insoslayablemente retóricos que van más allá de la invocada e infalible lógica. Y, si hay retórica, se abre la puerta aún más a las corrientes de la contradicción. De ahí que el neopositivismo estuviera tan empeñado en desterrar, de la acción científica, el lenguaje natural tan contaminado de inconsistencias y contradicciones. Como si lenguaje y pensamiento no fueran las inseparables caras de la misma moneda. Como si con la extirpación de Mr Hyde pudiera sobrevivir Jekyll o mediante la exclusión de los bajos fondos pudiéramos tener una comprensión más completa de la ciudad.

Bruno Latour, en *La vida en el laboratorio* (Latour y Woolgar, 1995 y Olivé, 1999), va mucho más lejos proponiendo un constructivismo radical: los científicos no sólo elaboran las explicaciones de los hechos sino que los hechos mismos son elaboraciones de los científicos. Nuestro mundo, y no digamos la realidad indecible, irían por su lado.

Pero, además, en muchas ocasiones reforzaremos nuestros argumentos apelando al corazón de nuestros interlocutores más que a sus mecanismos estrictamente racionales, es decir, poniendo en juego estrategias de seducción que cooperen sutilmente con las estrategias de convencimiento. Esto es lo que los antiguos denominaban psicagogia, una técnica dialéctica que recurre a la activación de la emotividad para la consecución de los objetivos trazados y sin abandonar el escenario lógico y retórico. Políticos, publicistas, y desde luego los científicos, se han especializado en la escenificación psicotécnica

como esencial herramienta para ganar adeptos, vender perfumes u obtener subvenciones. Éste ha sido uno de los objetos de atención del libro *Comunicación y Poder* de Manuel Castells (2009).

La mente basa sus decisiones fundamentalmente en emociones. Racionalizamos a partir del deseo, de la ira, del amor o del miedo. Y, para Castells, un buen número de emociones cotidianas se generan mediáticamente, por ejemplo, el pánico al terrorismo, a las catástrofes o a la recesión, para argumentarlas racionalmente en ese mismo espacio, o en algo que, para Muniz Sodré, es más que un espacio: es todo un modo de vida, el *bios mediático* (Sodré, 2002). Mas también la política, apoyada en los media, genera miedo y, de manera similar, elabora discursos racionales sobre el mismo a la medida del paladín que habría de venir para espantarlo. Castells apela a la imaginación pero duda que ésta pueda entrar en un poder político estancado en su propia imagen. Así mismo lo concluía Holloway en su literal sugerencia de *Cambiar el mundo sin tomar el poder* (2002). Sin embargo, hay otros poderes mucho más abiertos y prometedores en el terreno de la imaginación, como el poder de la comunicación. La imaginación creativa parte de la columna sin vértebras del proyecto desclasificadorio.

La desclasificación es una teoría no exenta de lógica, como supongo puede deducirse de algunos razonamientos que pueblan estas páginas, mas tampoco exenta de retórica y de psicagogia. No sólo por aspirar innegablemente a ocupar un lugar de debate en el foro académico, lo que no impide su vocación altruista, autocrítica, crítica y cosmopolita, para el que tiene que cumplir unos protocolos de lenguaje, formato, género y argumentación con los que no comulga en demasía, optándo-

se para expresarla por la hibridación y flexibilidad que ofrece el ensayo, sino porque su espacio de actuación consiste justamente en la denuncia y desmantelamiento de jerarquías, dogmas y lógicas opresoras en la clasificación, tanto desde una perspectiva teórica como práctica, ésta sería su dimensión hermenéutica y deconstructiva, junto a la promoción de reclasificaciones basadas en lógicas plurales que admiten y promueven la diversidad de posiciones y saben convivir y explicitar inevitables contradicciones.

Su campo de trabajo, por tanto, es el de los discursos mestizos, promiscuos, contradictorios, irreverentes, asimétricos, el de las construcciones desordenadas, aleatorias, arbitrarias, inestables e inconstantes que tal vez no tengan origen ni destino alguno, y todo ello conviviendo con discursos dogmáticos, opresores, mutilantes. Su orientación no puede ser neutral, como la de ningún discurso, por lo que elegimos una perspectiva política que la orienta hacia el cosmopolitismo, la igualdad discursiva, entre otras igualdades que han de proteger y promover del mismo modo la diferencia, la emancipación de todos los niveles de dependencia, la democracia, el pluralismo, y un consenso que no destruya el disenso, es más, un consenso que contribuya a la elaboración de más disenso.

El pensamiento desclasificado es como un adolescente que toma conciencia de su soledad en el mundo. Aunque persistan en su empeño, ya no habrá para él más patrias, ni banderas, ni autoridades, ni jerarquías, ni padres, ni clasificadores, salvo aquéllos que voluntaria y no cínicamente, se presten al juego de la desclasificación, una conciencia sensible y solidaria que se pronuncia contra el individualismo y a favor de la individuación.

En el primer capítulo, citaba a un Santos (2005) que nos advertía que el régimen de dicotomías que promueve la razón metonímica no consigue doblegar todo el mundo nocional. Justamente creo que a través de la frontera que separa forzosamente dos conceptos opuestos se fuga, como en cualquier frontera, buena parte del sentido. Esos elementos no sujetos a las dicotomías que, por no ser objeto de su interés simplemente no existen para la lógica dominante, representan todo un mundo de opciones y elecciones posibles. Mas también otras nociones marginadas o anuladas por la jerarquía dicotómica pueden ser liberadas de sus grilletes, como propone el mismo Santos, abriendo sentidos y proposiciones desconocidas en su vida como par opositivo. El movimiento dialéctico, la irracionalidad, los mundos posibles, la contradicción o una mirada inquietante a los entrelazamientos subatómicos, esto es, instancias reducidas o ignoradas por las reducciones ordinarias de la razón, o digamos, mejor, de la patología de la racionalización de la que nos previene Morin, serán, precisamente, los resortes que impulsarán el cuadro de razones favorables a la desclasificación, que veremos a continuación.

3.1.1 Argumentos de la razón dialéctica

La dialéctica es clave en la construcción de la desclasificación. No solamente por las razones y potencialidades operativas que vamos a tratar sino por ser, ella misma, un magnífico ejemplo de concepto necesariamente abierto: la dialéctica ha sido objeto de múltiples acepciones y sentidos contrapuestos. Una configuración conceptual pletórica de fidelidades y aban-

donos, objeto de históricas desconfianzas sus significados desconfiados, contradictorios, superpuestos, indomables.

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, pensador a quien se 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 concepto³³. 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 una perspectiva más dogmática, Platón se desprende de todos los artilugios que contaminen el 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 psicagogia, 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 supuesta 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 del 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, y puedo anticipar ya que habrá de convertirse en una herramienta clave de la desclasificación de los

³³ Para ello, me basaré en algunos hitos recogidos en el sinóptico y exhaustivo texto de Volpi.

conocimientos, es que para el maestro de la anámnese y de la mayéutica «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. Liberemos al diálogo, por tanto, del pesado yugo de la verdad.

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 (vid cap. 2)—, 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 las meras opiniones, un discurso que habría de ser recuperado en la construcción democrática del conocimiento, no sólo como objeto de organización sino, específicamente, como instrumento de organización.

No obstante, sería necesario distinguir entre las opiniones meramente arbitrarias, interesadas y protagónicas, opiniones vacías como las de tantos tertulianos mediáticos, y las procedentes de la frónesis, del conocimiento prudente, de la

experiencia sensata y de una inteligencia heurística y azarosa que pueden incorporar perspectivas insoslayables en los objetos y la organización de los saberes. 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 elegibles:

- 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 del mundo físico o noológico;
- 3) la de esos otros cuyo fin es convencer o persuadir utilizando recursos retóricos para conseguir sus propósitos y, por último,
- 4) la de aquéllos cuyo objetivo es, simplemente, salir victoriosos o, al menos, airoso del debate para lo que practican todo tipo de artimañas y engaños deliberados.

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 conocimientos científicos 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, mientras Hegel hace de la dialéctica el *alma mater* del cambio y, al cambio, lo sitúa en el corazón de su filosofía idealista, como veremos, Schopenhauer (2002: 112)³⁴ aporta una dialéctica modesta, a nivel humano y vinculada a la facultad del lenguaje.

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). Tanto la erística de Schopenhauer, que destilaremos en el capítulo IV, como la dialéctica hegeliana, que trataremos a continuación

³⁴ Existen numerosas posiciones y extensiones sobre la dialéctica. Vid, por ejemplo, la dialéctica del acuerdo (ὁμολογία) de la que habla Sócrates en el *Menón* (Platón, 1999), la dialéctica hegeliana (Hegel, 2000) o el concepto marxista de materialismo dialéctico (Marx, 1976).

junto a algunas posiciones de los que Foucault consagró, en los años sesenta, como maestros de la hermenéutica de la sospecha —Nietzsche, Marx y Freud—, sugieren valiosas aportaciones para la construcción desclasificada del conocimiento.

Nietzsche (1997) solía decir que un árbol cambia a cada instante, pero está en la rudeza de nuestros sentidos no poder percibirlo. Hegel (2000), el gran maestro ilustrado de la filosofía del cambio tras la sepultada obra de Heráclito, había ya advertido —y sobre esa metáfora fundará su teoría del conocimiento— que el árbol fue, es y será semilla, mas también todo el proceso circular constituyente: la rama que despliega el capullo del que surge una flor que se convertirá en fruto maduro que, al caer a la tierra, desprenderá la semilla de la que surgirá, en otro lugar, un árbol de cuya vida también forma parte el insecto que se nutre de ella y transporta su código genético. Semilla, rama, flor, fruta y, hasta insecto, son parte del ser y del devenir de árbol.

El cambio sería, también, el proceso que hace posible estados que sólo podrían adquirir significado en su para—sí, en la conciencia de sí, y no exclusivamente en su en—sí, en un ser o estar ahí cuya existencia sería utópica sin devenir ni estela, esto es, sin transformación. Nuestra conciencia y nuestros sentidos, modelados para percibir el movimiento son incapaces, sin embargo, de detectar el verdadero cambio, no un geo-cambio, un cambio de posición y coordenadas espacio-temporales, sino un onto-cambio, un cambio sobre la marcha pero de orden sustancial³⁵.

³⁵ El cambio subyace tras la apariencia de estaticidad. Las ranas y dinosaurios sólo perciben con la vista objetos que se mueven. Los humanos centramos nuestra atención en objetos que se mueven antes que en objetos fijos. De

Por tanto, hemos sido «maquinados» para percibir estáticamente el árbol en nuestras dimensiones, una simulación o recorte de su realidad constituyente, pero no para captar la totalidad dinámica del mismo. La amputación tremenda de tal *dinamys* de lo real para nuestra conciencia y sentidos, sin embargo, no es obstáculo para que el cerebro se muestre en todo momento satisfecho con tamaña reducción y anormalidad. Creemos entender el mundo a partir de un rápido reojo a un fotograma casi velado. Y actuamos en consecuencia.

Al acercarnos al suelo vemos mejor sus detalles: tierra, piedras, insectos, hierba, pelaje, plásticos, huellas...y cada uno de ellos, diferenciado del suelo, vacía conceptual y materialmente el suelo, desvelando la imposible intimidad de otros universos abiertos a nuestra siempre lejana, extraña posición. La pequeñez es sólo consecuencia de nuestra propia estatura, pequeña, a su vez, a ojos de una nube. La profundidad del suelo, entonces, acaba en la superficie del suelo mismo, porque la profundidad no depende del objeto sino, obviamente, del observador. Con una tecnoprótesis, un microscopio por ejemplo, la distancia será anulada por la lente. Bacterias, paramecios y, más allá, moléculas y átomos formarán nuestro mundo de hecho. Pues la percepción no vendría impuesta por la distancia sino por las limitaciones del órgano.

Los órganos de la percepción evolucionarían por necesidad de supervivencia pero, obtenida ésta, su prolongación

hecho, no podríamos ver los objetos fijos si no fuera porque nuestros ojos comienzan a moverse al detectar estatismo. El movimiento del ojo humano permite ver objetos estáticos. Tal propiedad es denominada movimiento microsacádico, un recorrido microscópico del ojo que calibra de ese modo un objeto inmóvil recreándolo en la mente conjeturalmente. Se mueva el ojo o el objeto, siempre hay movimiento, cambio.

sería castrada por la naturaleza misma. Así se defiende ésta de todo ser que pudiera adquirir más poder del necesario. Se trata de una autorregulación natural que, transportada a la cultura, dio pie a nuestra necesidad de normalizar todos los aspectos de la vida, incluso hasta trascender los dictados de la propia naturaleza que nos otorgó el poder de regulación. La regulación humana está terminando con la naturaleza que le dio origen aunque el cataclismo que suceda será imperceptible fuera de la conciencia y en otros mundos que no sean estrictamente el nuestro.

Esto también ocurre en la reflexividad, al volver la mirada hacia uno mismo. En la medida en que me autorracionalizo, menos consigo desvelar o desvelo falsas o parciales apreciaciones. Y lo parcial eclipsa muchas veces la totalidad, si ésta existiera, aunque de ella nunca tendremos ninguna prueba, gracias a la agilidad metonímica de nuestra mente. Esto demuestra, en parte, que la racionalidad nos sirve en tanto un acontecimiento no exige o privilegia la intervención de la irracionalidad o del instinto. Y de nuestro irracional sabemos tanto como los leones del suyo. Por eso, cuando me razono sólo consigo sinrazones una vez que topo con la barrera del instinto. Freud (2008) afirmaba que lo consciente tan sólo es una fachada de la inconsciencia.

La irracionalidad oculta, entonces, tendría mucho más que ver con la mismidad enigmática de un cerebro que vive en la oscuridad, que con la racionalidad iluminada que nos permite reconocernos en un espejo y tomar conciencia de quienes supuestamente somos. El problema estriba en que hemos aprendido a razonar extirpando toda sombra de instinto o emociones. La vista hizo declinar al olfato que nos determinaba

cuando andábamos a cuatro patas olisqueando orines y flujos. Y la vista se entronizó como algo más que una mera metáfora de la razón. Pero esa barrera es un falso obstáculo y en absoluto funciona como una aduana que separa territorios, por más que los paradigmas clásicos se empeñen en ello. Todo anda revuelto en los sistemas convulsos y conflictivos que configuran un cerebro humano a la espera de ser gatillado un impulso irrefrenable por algo que proyectó un estímulo. Incluso siendo el propio cerebro estimulador y estimulado en el ejercicio onanista de las adicciones. Si lo estimulado es el miedo, el hambre o la sexualidad, poco podrá hacer la racionalidad excepto ponerse a la servidumbre del instinto, moderando —reprimiendo, en verdad— las consecuencias de sus impulsos.

Aunque lo irracional no puede ser explicitado o formalizado mediante lenguaje lógico convencional, por ejemplo usando un silogismo del tipo $p \rightarrow q$, ni está gobernado por sus postulados, como el principio de no contradicción o la ley de transitividad, sí se evidencia en los resultados que produce la propia acción irracional. Es curioso que al decir acción irracional evoquemos en primer lugar algo peyorativo como la estupidez o el arrebato violento, cuando estamos hablando, nada menos, que del instinto de supervivencia, de la inmensa sala de máquinas con un pequeño escaparate que llamamos conciencia.

Pero los humanos nos dejaríamos arrastrar por las mismas tentaciones naturales del animal, lo que los moralistas llaman bajos instintos, que corresponden, en realidad, a la parte racional y deliberada de los sujetos, pues ningún animal lleva a cabo las atrocidades ejecutadas por algunos humanos y, lo que es peor, por colectivos e instituciones humanas como los Nazi, la Santa Inquisición o el ilustrado Rey Sol, nada menos

que en plena Ilustración, bajo cuyo mandato se aplicaba también una tortura racional y regulada³⁶. Ahí, la clave y la justificación de vivir bajo una civilización indiscutible y consumada de pelucas y mejillas empolvadas, era dada por la existencia de la regulación. La regulación institucional era la prueba de civismo. La desregulación, de barbarie.

Incluso alguien que haya sublimado la razón, como los ilustrados, o racionalizado el buen gusto, como algún modélico esteta, hasta el punto de creer que para su necesidad y disfrute es más importante sentir las fugas de Bach que abalanzarse sobre un sucio plato de mijo, cedería al impulso de matar por celos o por defender a su hijo. Puede que alguno hasta osara matar al ladrón para salvaguardar su Mondrian. ¿Qué queda, entonces, de la racionalidad ante la pulsión?

La razón no es algo que se deje subyugar, desde luego, pues no es aceptable el mito de una tiranía del instinto a menos que todo en la naturaleza esté sometido a un tirano extraterrestre, pero ése sería otro debate. Si una ley rige la caída de los cuerpos, no podemos decir en términos jurídicos, ni políticos, que los cuerpos son súbditos o esclavos de esa ley, una ley enunciada por humanos que sucede y nunca precede nada, salvo si es la ley de Dios pues, en ese caso, el humano sería rehén de su propia invención. Como solía decir Saramago, tuvimos que inventar al demonio para culparle de todos nuestros atropellos. En efecto, del mismo modo que la mano no es rehén del

³⁶ Vid en el arranque de *Vigilar y castigar* (Foucault, 1999, cap 1), el espeluznante relato de la racional tortura y ejecución públicas de Damians, un parricida maltratado por su padre cuya figura, en la Francia de la Ilustración, representaba al rey, lo que le hizo reo del más atroz de los sufrimientos ante civilizados notarios y escribanos.

brazo, ni éste del tronco, tampoco el cuerpo lo es de la mente o del alma y, para demostrarlo, lo evidenciamos en escenas irracionales continuamente, fulminando el mito del dualismo ontológico mente—cuerpo que tanta confusión produce ¿no será, el cambio mismo, la ontología buscada?

La desclasificación no estará forzada, entonces, a proponer medidas y herramientas para impulsar el cambio, pues el cambio es una manifestación inexorable de la evanescente decidibilidad de lo real. La desclasificación se limitará, nada menos, que a acompañarlo.

3.1.2 Argumentos de la razón ética y política

Hemos visto, con Heráclito, con Nietzsche y, sobre todo, con Hegel, que el cambio es la esencia del mundo. Para Hegel, la razón es espontáneamente dialéctica y el tránsito hacia el espíritu absoluto habría de darse a través de un movimiento incesante de afirmaciones, negaciones y conclusiones: la constitución de una tesis, la refutación por su antítesis y la elaboración de una síntesis que alberga elementos fusionados de las fases anteriores. Tiene especial relevancia, para la desclasificación, el concepto hegeliano de *Aufhebung*. *Aufhebung* (suspensión) posee, en alemán, tres significados simultáneos y contradictorios: negar, elevar y conservar. Conservar y suprimir condensan, exactamente, la esencia del cambio, lo que decíamos que le ocurre a la flor que se convierte en fruto y éste en semilla que será un nuevo árbol sin dejar de ser enigmáticamente todo lo anterior porque responde a la lógica del cambio. Tal metodología, aplicada a la construcción de la concien-

cia y apoyada por la flecha irreversible de la Historia, no habría sino de llevar a la razón ilustrada hacia la perfección, al saber absoluto.

El cambio que preconiza el idealismo de Hegel es, no obstante, un proceso que atañe fundamentalmente al pensamiento y al conocimiento, esto es, al mundo de los artistas, investigadores e intelectuales, es un cambio no comprometido con el sufrimiento y la discriminación. Ésta será la principal crítica que el inicialmente hegeliano Marx verterá sobre la dialéctica de Hegel: su filosofía no sería más que una búsqueda vinculada a los intereses de las elites y de la burguesía, denuncia evidenciada en la famosa undécima *Tesis sobre Feuerbach* (1974): los filósofos se han limitado, hasta ahora, a interpretar el mundo. De lo que se trata es de transformarlo.

La concepción de cambio que interesa a la desclasificación es una concepción aplicada que arranca de la crítica económica marxista, aunque pronto se libraría de sus reducciones conservando algunos valores éticos irreductibles como la dignidad y la emancipación. La desclasificación, compartiendo la crítica marxista a la dialéctica idealista supera, así, una economía política marxista obsesionada casi exclusivamente, como bien percibe Martín Barbero (1999), en la persecución de las huellas del dominador. Y no procura un determinismo que, de maneras distintas, auguran Hegel, el propio Marx o el posmoderno Fukuyama, sino la promoción de un pluralismo lógico en todas las direcciones espaciales y temporales marginadas y apeables de la clasificación histórica. Una concepción de cambio, entonces, ya aplicada o socializada que podemos sustituir y enriquecer, incorporándole una dimensión ética, política y social, con el concepto de transformación emancipante.

La Epistemología y el sistema de las ciencias modernas, a pesar de afirmarse sobre la objetividad y apoliticidad que les proporciona el método, son constructos altamente politizados y no exentos de una eticidad burguesa y colonial. Una ética y una política segregadas, como si no se contuvieran recursivamente, y en las que también se segregan, como lo blanco de lo negro, las causas y los fines. Si «ya no hay origen», como afirmara Derrida, no puede haber tampoco causa, pues la causa nunca existe *per se* más que en una mente intencional que la atribuye, esto es, en la mente final.

Específicamente la clasificación positivista y todos los campos de estudio y aplicación en torno a ella, dedicados a organizar los documentos y los objetos de la memoria, como lo han demostrado a lo largo de dos siglos la Biblioteconomía y la Documentación, la Archivística y la Museografía, han tenido históricamente un rol conservador en la construcción del conocimiento y de la memoria colectiva al servicio de los poderes establecidos. Este hecho ya bastaría para justificar el rearme ideológico de la desclasificación, como conciencia hermenéutica que no se adscribe a ideología alguna porque las interfiere todas, sino siendo ella misma una para—ideología, una ideología heterodoxa y desleal hacia sí misma por cuanto, desde la desclasificación, se observa a toda ideología como la tabla de salvación que ayuda a economizar respuestas al pusilánime y nos ahorra la incomodidad y la responsabilidad de evaluar cada situación.

Desde ese punto de vista, la desclasificación se armaría de herramientas de impugnación de los modos conservadores de construcción del conocimiento, incluyendo a los históricamente revolucionarios por haber sido meros propulsores de un

poder neoconservador y neoclasificadorio, sustituyéndolas por herramientas transformadoras de las propias transformaciones. El cambio, entonces, será entendido por la desclasificación, como un imperativo de propagación de espacios de interacción simbólica igualitaria orientado a un proceso de transformación social hacia la descolonización subjetiva y colectiva.

Sin embargo, la desclasificación es una negatividad que admite todas las oposiciones en su seno y, de hecho, no sólo protege el derecho al disenso sino que lo fomenta. Y, esencialmente, cuida el derecho de los conocimientos elaborados en el pasado a seguir siendo como fueron, evitando las resemantizaciones y vigilando con sumo celo el atropello contemporanista. Siendo, por tanto, una herramienta profundamente democrática que no habría de decantarse por ideología alguna, la desclasificación, a diferencia de la clasificación que siempre anduvo bajo los palios del poder, implica una actitud militante y toma partido por valores éticos y políticos, declarándose, no ya un campo de estudios aplicados sino, sobre todo, implicados.

A lo largo del siglo XX se produjo y casi culminó un proceso racional de descolonización política y militar sin precedentes. Sin embargo, al tiempo que se planificaba y ejecutaba la descolonización territorial, persistía subrepticamente y se utilizaban unas estrategias más potentes de recolonización comercial, cultural y epistemológica. La cartografía cambiaría las fronteras de la periferia pero el poder epistemológico colonial nunca abandonó su centralidad. Una centralidad epistemológica reforzada en la proximidad inmediata de la digitalidad.

La desclasificación habrá de centrar y aplicar buena parte de su hermenéutica política, entonces, en un proceso de

descolonización, no solamente inacabado sino subvertido por la neocolonización epistemológica, lógica y clasificatoria de la que se acompaña la digitalidad unificante. No se conformaría, por tanto, con la voluntad y la corrección política del discurso descolonizador de territorios y nacionalidades sino que buscaría la emancipación plena de los universos simbólicos y de las subjetividades en la espiral creciente del colapso de las culturas molares y del cambio molecular e irreversible hacia la transcultura y la transidentidad mundial. Una situación en la que habría que desarrollar instrumentos de vigilancia que garantizaran el justo equilibrio de transversalidades y singularidades.

La desclasificación no implica, en consecuencia, neutralidad, objetividad o asepsia respecto al conocimiento y la ex memoria que manipula, propiedades de las que, por supuesto, tampoco estaba exenta la clasificación, sino garantía de la persistencia de significados, discursos y contextos, en el espacio y en el tiempo, de acuerdo a las posiciones originales de sus enunciadores, sean coetáneos o ya ausentes, salvaguardando tanto el respeto a la tradición como a la liberación del futuro. De ese modo no caeríamos en el abuso, como apunta Elster (1989), de esa paradoja democrática que nos legitima a no aceptar ninguna decisión tomada por nuestros antecesores en tanto nos impulsa a dejar todo atado a nuestros sucesores. Esto no sólo ocurre con muchas legislaciones y constituciones políticas sino, especialmente, en los múltiples e inmutables regímenes de la vida cotidiana.

3.1.3 Argumentos de la razón imperfecta

Jon Elster toma como ejemplo el relato de Ulises para explicar la naturaleza de nuestra racionalidad imperfecta (1989), fundamentación que guiará este argumento de apoyo a la desclasificación. En uno de los episodios de la travesía emprendida por aquellos valerosos hombres de Ítaca, narración sublimada por la travesía paralela de la inteligencia paciente de Penélope en tierra firme, los marineros comienzan a escuchar dulces e insinuantes voces procedentes de unos acantilados cercanos. Ulises, consciente de su debilidad y de la debilidad de los tripulantes, les ordena taparse la vista, taponar los oídos con cera y ser, él mismo, atado al mástil para no sucumbir a los perversos cantos de las sirenas. Gracias a la desconfianza en su propia racionalidad, consigue salvar el barco de un naufragio seguro. Ahí habrá residido, probablemente, uno de los éxitos de nuestra razón imperfecta, utilizando medios indirectos: en usarla como prevención de sí misma.

Sin embargo, y para conocer la explicación definitiva siempre sería demasiado tarde, no es entendible por qué los humanos caminan hacia su autodestrucción. Por qué hay ceguera en la búsqueda cortoplacista del bienestar, en el consumo superfluo que extermina las materias primas y genera gigantescos basureros, en el triunfo creciente de recicladas oligarquías capitalistas que han logrado el incondicional apoyo y vitoreo de sus propios explotados, a pesar de favorecer lo que, uno de su principales mentores teóricos, Joseph Schumpeter, expresó mediante el inquietante oxímoron «destrucción creativa».

A propósito de lo que motiva una elección, desde la óptica de la racionalidad imperfecta, Elster, que combina con singular maestría los asuntos de la racionalidad con la teoría de juegos, elabora algunas conclusiones sobre el célebre «dilema del preso»: un prisionero que desea fugarse necesita cooperar con sus compañeros pero si estos también quieren fugarse y debe informarles del proyecto entonces se pone en peligro la fuga del primero. Ante la idea de escapar de presidio surgen opciones múltiples ego-alter que no logran satisfacer a un individuo plenamente pero tampoco a todo el conjunto. Supongamos que hay dos tipos de conducta consistente: E, egoísta, y A, altruista, y que la primera posición se refiere a la elección de un individuo y la segunda a la de todos los demás. El dilema consiste en elegir una de estas cuatro alternativas por el actor racional que presupone el comportamiento ajeno (Elster, 1989: 41y 2000: 52): /E, A/, /A, A/, /E, E/, /A, E/.

Hagan lo que hagan los demás, la estrategia más favorable para el individuo sería E, el egoísmo unilateral antes que el altruismo unilateral pues no tiene constancia de que los demás serán altruistas sino más bien egoístas como él mismo. La expectativa es desconfiada, podríamos decir, a diferencia de la esperanza que basamos en una confianza o creencia de que el futuro nos será favorable. En el caso de probabilidad de alto riesgo, el sujeto apuesta por sus intereses, situación que incrementa la presuposición de comportamiento egoísta ajeno. Pero el resultado /E, E/ —todos actúan egoístamente sin cooperar en un bien colectivo— da menos posibilidades de éxito al conjunto que la opción /A, A/ en la que cada individuo actuaría procurando el bien de todos, por lo que él mismo saldría beneficiado. A mi juicio, esta alternativa, tan deseable como poco

«natural» (pues lo natural es el temor al riesgo), sólo se impondría en la elección si el sujeto dispone de algún dispositivo «generador de confianza».

El análisis de Elster, y los argumentos que del mismo se derivan para pensar desclasificadamente el mundo en beneficio de todos, está emparentado con lo que los teóricos de juegos denominan dinámicas de suma no cero. Una acción de suma no cero es, para estos matemáticos, una elección racional encaminada a la obtención de la mayor cantidad de beneficio, o de perjuicio en su defecto, para todos los actores implicados en la misma dinámica. Parte del espíritu de las Olimpiadas, por ejemplo, se inscribiría en la racionalidad opuesta, en dinámicas de suma cero en la que alguien gana porque alguien pierde: un atleta contra otro, un equipo contra su rival, un país frente a otro, despliegan fuerzas que no solamente no cooperan en beneficio de todos sino que, por el contrario, persiguen el beneficio (o la satisfacción, o la gloria) de una parte sobre la derrota del otro. Incluso, en algunas mentes patológicas deportivas y no deportivas, pero sorprendentemente guiadas por una cartesiana racionalidad, la derrota del otro constituirá el éxito personal. Si para que alguien triunfe, alguien tiene que fracasar, estaremos ante acciones no colaborativas de suma cero. Lo importante es determinar cuáles de esas acciones habrían de ser promocionadas o criticadas en virtud de los perjuicios que acarrearán o de los ámbitos en los que se desenvuelven.

El sistema educativo basado en la competitividad entre estudiantes, y no en su competencia, burdamente importada de la lógica de mercado, las políticas que tienen como objetivo la eliminación de las ideas contrarias y, desde luego, la mentalidad capitalista que sólo obtiene lucro sobre la creciente miseria

ajena, o tal vez incluso sitúen sus objetivos más allá del propio lucro³⁷, son acciones de suma cero. De acuerdo a la teoría de juegos, en este sentido acompañada por el utilitarismo benthaminiano o, en el ámbito de la teoría de la justicia, por las iniciativas autoselectivas de posición original propuestas por el teórico de la justicia, John Rawls, la elección más acertada sería la que beneficia a todos los participantes de una acción. Por tanto, todos los sujetos cooperando en la misma dirección dará como resultado el beneficio o perjuicio de todos ellos. Otra cuestión, ya en el marco de las teorías igualitaristas pero adosada a la anterior, sería en qué proporción afecta el beneficio, o perjuicio, a cada uno de los participantes.

La clasificación es una acción cotidiana cuya suma habitual es cero, pues «cada individuo refleja la totalidad desde su punto de vista» (Elster, 1989: 40). Una actividad originada desde estructuras ignotas y superyóicas que nos animan constantemente a fragmentar y reducir el mundo. Para que existan clasificados, deben existir clasificadores y es ese oficio un producto altamente elaborado y sutilmente suministrado por la cultura, aunque no en la misma dosis por todas las culturas. Las culturas con vocación milenaria de dominación, como la europea u occidental, por señalar tan metonímica como metafóricamente un lugar que culturalmente no existe, o no nombrar cultura alguna, no solamente fundamentan su cosmovisión en la clasificación del otro y, por lo tanto, en su radical

³⁷ “la voluntad de conquistar es tanto sin límites como sin objetivos. No tiene un objeto precisamente definido que podría convertirla en una búsqueda racional, sino que se satisface en una búsqueda indefinida de acumulación” (Elster, 2000: 107). En este sentido, el propio Schumpeter situaría las motivaciones últimas del empresario expansionista mucho más allá del lucro.

reinención, sino que, más allá de la utilización de la clasificación como medio, se han especializado en la clasificación como fin. Clasificaciones, nomenclaturas, taxonomías: en la evolución que comenzó a sufrir el logos hace un millón de años, de haber sido posible un observador imparcial como el arcángel Gabriel —pero me temo que su equipo, en la confrontación con el ángel caído, se habría adherido sin reservas a la elección de suma cero—, ya aparecería el gen de la clasificación, de hecho el lenguaje es una estructura clasificatoria que el estructuralismo se empeña en metaclasificar, un gen obsesionado por el *ordo mundis* y que en algunos sujetos se desarrolla más que en otros, contaminando a comunidades y provocando grandes males ajenos y, a la postre, pocos beneficios propios.

Una clasificación de suma no cero es aquélla que no se escinde de lo que clasifica o, de otro modo, es aquélla que se reclasifica abierta y permanentemente al organizar los objetos pues, consciente de su destino irremediable, se deja subordinar por el supuestamente subordinado incorporándolo al menos en su desesperada huida de sí misma. A ese modo de clasificación es al que queremos homenajear con otro nombre, con un nombre no opuesto sino simplemente negativo — negatividad en el sentido de Holloway (2002), pero no escéptico ni negacionista— de desclasificación.

3.1.4 Argumentos de la razón contrafáctica

Cuando, ya en la segunda mitad del siglo XX, lógicos modales de la lucidez de David Lewis (1986), realizaron profundas incursiones en los laberintos contrafácticos, seguramen-

te no imaginaron las derivaciones, inspiraciones y conexiones que sus estudios provocarían en campos tan aparentemente distantes como la teoría psicológica, la teoría de la cultura y de la comunicación o la física cuántica.

Los mundos posibles invocados por la teoría modal, a partir de la conjugación de categorías contrafácticas, apenas serían asumidos, más allá de los laboratorios lógicos, por relativistas, posmodernos, cineastas, novelistas, alterpolíticos y soñadores varios, unidos por un malestar y descontento en relación al pertinaz «mundo de hecho». Especialmente, a ese mundo de hecho reducido por el pensamiento unificante propiciado por las ideologías y filosofías sistémicas dominantes, ya sean globales, locales o por imposiciones jerarquizantes en formas de transversalidades como las redes sociales, auténticas diseminadoras de unificación, de camuflada y unificante lógica, con máscara de apariencia librepensadora.

Los contrafácticos, también llamados contrafactuals, son operadores de posibilidad que nos abren a otros mundos a través de una adecuada enunciación: si yo fuera, si pudiera, si tuviera, tendría, habría, sería, estaría... Toda locución que gravite sobre un contrafáctico estaría sometida a la más inmediata de las condenas por cualquier tribunal epistemológico, sea o no de raíz cartesiana. El propio Descartes se apresuró a afirmar, solememente, que no es verdad lo que sólo es probable. En esa sentencia, avalada desde hacía muchos siglos por toda la herencia parmenídea y los dogmatismos religiosos, se fundó no solamente la ciencia moderna sino la obsesión por la verdad única y el establecimiento de un método para llegar a ella, desde la actividad forense, policial y judicial hasta la antropología, el periodismo, el tertulianismo mediático y las

reuniones de amigos y vecinos. Es decir, el dogmatismo veritativista inoculó toda la epidermis social haciendo que cualquier enunciado de posibilidad fuera rechazado, cuando es inoportuno o ajeno a los intereses de los interlocutores, con argumentos basados en la lógica reductora de la eseidad, de la declaratividad, del «es» y del «no es».

Para la psicología, y se evidencia que mucho más allá de ella, los mundos posibles inciden tanto en el mundo de hecho como los mundos presentes. Si yo tuviera o fuera determinan la percepción del presente tengo y soy. Los contrafácticos elaboran mundos que dejan de ser imaginarios e inciden en el mundo presente desustanciándolo y haciendo que lo imaginario y el mundo de hecho se mezclen y confundan la percepción, la actitud, el estado emocional e incluso la racionalidad, interviniendo claramente la posibilidad en la toma de decisiones pues, gracias a y en función de nuestra capacidad contrafáctica, puedo imaginar diversos escenarios y decidir sobre el más adecuado. Pero esos contrafácticos sólo indican probabilidad y por ello no tomaremos decisiones sobre informaciones incuestionables sino sobre expectativas imaginarias. El mundo racional que vivimos se sustenta sobre cimientos contrafácticos.

El poder político occidental también fue tocado por el pensamiento racionalista y en su acta fundacional podrían aparecer variaciones del mismo lema: buscar la verdad, la verdad ante todo, jurar que es verdad, una justicia verdadera y una verdadera democracia, hasta la aberración de identificarse la verdad con la verdad de la mayoría, pues la mayoría siempre tiene razón (aunque solamente esa razón: una razón mayoritaria). También la irrupción de lo nacional consolidaría aun más la concepción de verdad hasta la sublimación perversa de la

purificación esencialista: la patria es la verdad y lo ratifica la pureza de la raza. El mestizaje es abyecto. Pues bien, en este texto se reivindicarán, y haremos nuestras, todas las abyecciones proclamadas, en nombre del esencialismo y el dogmatismo, por patrias, poderosos, ideologías y mayorías manipuladas, especialmente aquellas abyecciones catalogadas por los custodios de lo verdadero.

Naturalmente, y en esto habremos de ser profundamente schopenhauerianos, el cinismo humano no tiene problema en no predicar con el ejemplo o en dejarse llevar sutilmente por las propias contradicciones pues, tan sólo un instante del fulminante aserto declarativo para denostar un enunciado de posibilidad, elemental recurso de la erística, pasaremos raudos a enunciar mundos de esa manera, contrafácticamente.

Esto ocurre, con mayor o menor grado de automatismo, porque los procesos mentales humanos —digámoslo como sinónimo puro de los procesos cerebrales rortyanos— no son posibles sin el molesto componente de la enunciación de posibilidad, esto es, no operamos en el mundo de hecho tan sólo con enunciados declarativos como soy o hago esto o hice aquello, fui o será así, a pesar de la fuga de sentido por las puertas abiertas que esas mismas conjugaciones implican. La mente opera en esas tres dimensiones de la temporalidad: pasado, presente y futuro no en mayor medida, ni desvinculadamente, de las enunciaciones contrafácticas y en, muchos casos, serían estas últimas las que promoverían las actuaciones constantes y sonantes en el mundo de hecho.

En una ocasión oí a Manuel Castells³⁸, no falto de ra-

³⁸ Conferencia en la Universidad de Sevilla, mayo de 2000.

zón, decir: hoy día, gran parte de la realidad se basa en las expectativas. De hecho, en el mercado bursátil la realidad es la expectativa. Y seguidamente habló de cómo las expectativas de ganancia o pérdida, eran decisivas para la toma de decisiones elaborando, por tanto, un «mundo de hecho». La expectativa, esto es, una mera especulación mental basada parcialmente en algunos operadores hipotéticos y predictivos pero, sobre todo, en corazonadas, esperanzas e imaginaciones, esto es, en operadores de orden contrafáctico, estaría no solamente comprometiéndose sino elaborando decisiones, ideas claras y distintas, en nuestro inequívoco mundo.

El pragmatismo, seguramente, no se habría sentido demasiado incómodo con las apreciaciones de los lógicos modales ni con las de Castells, pero insistiría en el falibilismo, en la permanente posibilidad de error, constituyente de todo proceso veritativo. La verdad siempre está en construcción, un paso adelante y medio atrás, pero en su caso, no es una mera expectativa pues se hallaría en un lugar más próximo que la utopía. Entretanto, los contrafácticos inundan los discursos económicos, políticos o culturales camuflados por la inercia declarativa. A las aseveraciones y negaciones no les tiembla el pulso a pesar de saberse deudoras del magma contrafáctico que subyace a toda enunciación, del temor profundo de todo enunciador, especialmente del que más vocifera: la posibilidad de no ser un enunciado suficientemente consistente, la posibilidad de no ser un enunciado creíble o fiable. La certeza de la incertidumbre.

La enunciación metacognitiva de la realidad, propia de los concienzudos discursos políticos, mediáticos o científicos, se ensaña con la imaginación y los mundos posibles para ex-

cluir todo atisbo de error, rebelión o desobediencia. No hay más mundo que el enunciado, a pesar de que todo enunciado no será más que uno de los muchos enunciados elegibles. Entre los mundos posibles, mundos derivados del «fuera» o «sería», elegimos uno que, a causa de una argucia quasi automática, se transforma en esicidad transtemporal, en «esto es así» *ergo* siempre fue y será así. El «es» excluye toda posibilidad aunque inicialmente tan sólo fue una opción en un haz de posibilidades. El «es» actúa como un democráticamente elegido Hitler, o como una especie de fascismo discursivo que, una vez aupado democráticamente al poder que otorga el lugar privilegiado de enunciación, desmantela otros mundos posibles antes de tiranizar a quienes lo eligieron.

Por consiguiente, habremos de mantener la vigilancia a partir de dos gravedades contrarias: por un lado, la del propio logos que tiende a humillar la imaginación contrafáctica, un ataque y recuerdo fugaz de la complejidad de lo real, una vez que se ha servido de ella para elegir la referencia dominante, algo así como quien niega el propio color de piel o su origen social y, por otro, la de uno de los objetivos fundantes del proyecto desclasificadorio, esto es, redignificar y radicalizar, de raíz, los roles de los mundos posibles como mundos de hecho, no para «andarnos por las ramas» buscando esencialismos en las raíces, como bien ironizaba José Bergamín, sino para reivindicar el simple hecho de que la posibilidad de verdad es ya una verdad posible, pues los mundos posibles son mundos de hecho que no sólo operan en la locura del esquizofrénico deleuziano: una mala expectativa bursátil ha sido responsable de muchos infartos, antes de hacer efectivas las acciones, la obsesión o el miedo, no son más que manifestaciones de mun-

dos posibles y, sin embargo, han inducido a no pocas personas al suicidio.

Naturalmente, los humanos no tenemos una mente que pueda operar con convicciones distintas, y entiéndase aquí convicción como sinónimo de decisión, de aceptación del camino verdadero o denegación del considerado falso, que manejen varios mundos posibles simultáneamente, pero es definitivo que antes de estar convencidos, e incluso cuando el proceso de convicción está en curso, se barajan contrafácticos sometidos a una elección racional que puede tener una finalidad de distinta y, con frecuencia, incompatible índole: instrumental, lucrativa, solidaria, disyuntora, cooperativa... Lo que parece claro es que la elección se decide a partir de varios mundos posibles entre los que una razón siempre interesada, y no pocas veces cínica, habitualmente elige uno, con o sin plan B o C, aquél que ofrece mayores expectativas o compensaciones.

Hemos hablado de muchos mundos, la Bolsa, la Ciencia, la Justicia, el Periodismo, aparentemente lejanos de la intimidad, aunque ciertamente ni siquiera en apariencia alejados de la subjetividad, pero ¿qué decir, entonces, de las convicciones más íntimas respecto a los mundos posibles? Al no haber necesidad de objetivar nada, la toma de decisiones en la intimidad del sujeto se juega en la más obscena y promiscua orgía de los mundos posibles.

¿Obscenidades, promiscuidades, orgías? No utilizo tales metáforas con sema alguno de intencionalidad moralizante. Hasta diría lo contrario: no dudaría un instante en promocionar tan irreverente vocabulario en aras de la libertad del pensamiento íntimo ¿acaso la última libertad que nos queda? Es más, no dudaría en utilizar el espíritu promiscuo y orgiástico

como un estandarte libertador, desde la mera bufonada burlesca al establecimiento de antítesis basadas en las más paraconfiables hipótesis, para embestir contra el tótem marmóreo de la racionalidad única, de la verdad única, de un mundo íntimo que se toma la certeza como un juego, denosta la inseguridad y ni siquiera permite la comparación de sus discursos privados y públicos sobre el mismo asunto.

El enamoramiento, sensación de la que la mayoría de los seres humanos confiesa haber sido su mayor y más placentera experiencia vital, no se basa en la elección de una persona dada sino en la elección de una narración dada entre muchas otras posibles. Tales narraciones son elaboradas a partir de algunos indicios del «mundo de hecho», unos bonitos ojos por ejemplo, que nada tienen que ver con el presente y mucho menos con un futuro mundo de hecho. Por así decir, el enamoramiento que rige tantas decisiones y adicciones que afectan a nuestras vidas y a las de otros, desde hijos a ciudadanos, basadas en estados de ánimo y emociones proyectivas sin opción de contraste sincrónico, y la verificación en el tiempo es generalmente amarga al decir de las estadísticas europeas sobre fracasos de parejas, surge de una expectativa, la de la posibilidad ¿remota, esta vez? de ser feliz con otra persona.

La vida emocional es puramente contrafáctica. Pero, a veces, ni siquiera la otra persona tiene responsabilidad alguna en las expectativas, un mundo de hecho, que el enamorado eleva como autonarración. Sin apenas indicios ni datos sobre el otro, podemos elaborar un discurso de una hipotética relación ficticia que no es más que una ensoñación contrafáctica. En muchos casos, el sufrimiento por la ausencia de quien nunca estuvo ni estará, es palpable. El mundo posible, en esta ocasión,

también es un dramático mundo de hecho.

Surge, de estas reflexiones que apuntan a lugares de conflictividad contrafáctica en los cuales se urde, desea, razona y elige, una pregunta: ¿en qué instancias, tal vez previas o posteriores, se resuelve el mundo? Y una respuesta contraintuitiva, más abierta y temeraria que la pregunta misma, irrumpe en el camino: en muy pocas instancias que verdaderamente controlemos.

Sólo nos pertenecen, afirmaremos no sin temblorosa osadía que amordazaremos inmediatamente, los juicios racionales. Pero el resultado de un necesario juicio racional, que ya de por sí parte de un pequeño manojito de premisas, no suele tener conciencia de la inmensidad y diversidad que ha perdido si hubiera sido menos estricto en su condición fundante, la razón, y más generoso con la condición excluida, la sinrazón.

Todo lo que no es racional no puede pertenecernos en estricta propiedad, porque no depende de nuestras exclusivas decisiones. Sin ir más lejos, nuestro mismo cuerpo desencadena procesos que no queremos, también los desarrolla nuestra mente, un indeseado enamoramiento o adicción psíquica por ejemplo, mas también el ejercicio del pensamiento íntimo que siempre está influido por entornos y culturas que no nos llevarían a la misma decisión si cambiamos las variables.

La elección, como la verdad —en caso de existir ambas, y aquí fulmino la trayectoria de mi osadía anterior— sólo existen situadamente. Sólo en una situación dada, con un elenco de parámetros controlables, decido. Pero la toma de decisión más racional es incapaz de ver todos los efectos y causas, y mucho menos desatender los efectos y causas, efectos y causas que obsesivamente perseguirá para legitimar su discurso justi-

ficante y, de no encontrar las motivaciones primeras y últimas, las elaborará.

Una deducción matemática no aporta la consciencia de su incompletud, es su lectura crítica la que en todo caso lo haría —mas buscando otro razonamiento verdadero— y ni siquiera hay duda sobre el *handicap* panóptico que impide abarcar todos los mundos posibles, por más que dedicamos la vida entera a tratar de enunciarlos contrafácticamente. Esa inmensidad debe producir la alegría de la diversidad más que la angustia de su inabarcamiento.

Es necesario, para la estabilidad que reclama nuestra mente, aterrizar en alguna convicción por frágil que sea con la conciencia tranquila de que siempre hay mundos que se nos escapan. Aparentes mundos irreales, ficticios, inocuos, irrelevantes, intrascendentes, mundos extraordinariamente lejanos o increíblemente cercanos, más acá de la obscenidad pornográfica, del horror de la epidermis abierta en canal y de nuestra propia microfísica molecular, mundos físicos o simbólicos que se desencadenan en enunciados omitidos, desconocidos, invisibles, indecibles.

Ensayar con figuras tan habitualmente poco hospitalarias —salvo en hospitales psiquiátricos— como la contradicción y la ambigüedad nos ofrece la posibilidad de la más abierta y calurosa de las acogidas. En eso consiste la desclasificación: en repensar y repensarnos desde la redignificación de las periferias simbólicas de todo orden.

3.1.5 Argumentos de la razón cuántica

Muchos argumentos procedentes de los hallazgos de la física cuántica subyacen tras la renovación epistemológica derivada de la posmodernidad, al menos desde la física de Heisenberg, los teoremas de Gödel, la flecha de Prigogine (2000), la fractalidad de Mandelbrot (Roldán, 1999) o de la arriesgada propuesta sincrética de física, psicoanálisis jungiano y misticismo oriental llevada a cabo por Fritjov Capra (Capra, 1993). No obstante, debemos advertir que la dificultad de traducción del aparato conceptual del cuantismo al lenguaje natural de las ciencias sociales o de la comunicación cotidiana causará no pocas distorsiones en nuestro empeño de esgrimir el argumento cuántico como un argumento sólido, mas incluso una irregular traducción no habría de ser desdeñada como recurso argumental si su sentido principal contribuye a la remoción de cimientos obsoletos o paralizantes. Lo que sigue, en consecuencia, será una interpretación abierta de conceptos cuánticos para establecer los complejos fundamentos de la incertidumbre.

Cuando una pregunta no puede ser contestada, ni su eventual respuesta verificada, es mejor no hacerla. Así lo zanjó Wittgenstein (2002, séptimo aforismo), acabando con cualquier justificación de la filosofía y de la metafísica. Tal posición radical motivó que su imagen y obra hayan sido vinculadas a la escuela neopositivista, o la adscripción simplificante que le adjudicaran algunos historiadores de la ciencia que no supieron superar la clasificación reductora ni estimar su vocación diferencial y solipsista.

Ver para creer, fue una osadía de Tomás que molestó lo suficiente a un Cristo resucitado. Personalmente, simpatizo más con los críticos al neopositivismo y, hasta con el propio Cristo, al menos en esa cuestión. Muchas veces es lo irracional,

siempre en vigilia, lo que da la alerta. Los animales confían en su instinto ¿por qué lo habrá condenado, opacado y desterrado la racionalidad humana?

Pero volvamos a la cuestión del monismo para enlazar con la teoría cuántica. Más que ser, atravesamos. Al atravesar, nuestros sentidos toman referencias. Al pasar, miramos, oímos, sentimos, ubicamos, nos ubicamos. Si somos algo, lo somos en la referenciación, en la medición de espectros inestables que lanzan sus inestables ondas sobre el atravesamiento que constituimos y nos constituye. Somos un flujo, un holograma dentro de una turbina sideral de corrientes intensas y transversas, levemente motorizado por la voluntad. Para ser diferenciados de las corrientes, la evolución —como a todas sus entidades— nos dotó de confines. Pero estos confines no son lejanos, como suele indicar la misma palabra. Los confines forman parte de nuestras propiedades fundamentales e íntimas. Somos confín y al mismo tiempo corriente.

Estamos confinados, por tanto, en una especie de horma porosa por la que discurre el flujo sin posibilidad de salida total pues el escape sería mortal. Las escafandras de buzos y astronautas son una buena imitación, a escala humana, de recursos naturales especializados en diferenciar flujos y entornos. Pero ¿cómo surge la voluntad a partir del cambio y qué hay de la dispersión centrípeta y centrífuga que nos constituye y destituye al mismo tiempo?

Si acudimos a la visión de la mecánica cuántica, que propone no sólo la posibilidad de un universo infinito —como el que ya todos admitimos, a pesar de no haber superado el estatuto de hipótesis— sino de infinitos universos infinitos, tanto sucesivos como simultáneos —multiverso, lo llaman

algunos físicos—, tenemos muchas probabilidades de que los acontecimientos que nos ocurren se repitan. Los cuánticos creen —no obstante— que a pesar de ser infinito el número de universos, los acontecimientos no lo son pero, evidentemente, sí sus repeticiones. Esto quiere decir que hay una altísima probabilidad de que en un lugar infinito, o en infinitos lugares, «alguien» vivirá los mismos acontecimientos que nosotros y, sobre todo, es posible que los viva del mismo modo. Es más, posiblemente puede darse un conjunto de acontecimientos, los de toda una vida, vividos de forma absolutamente idéntica y coincidente con nuestro conjunto de acontecimientos y la forma de vivirlos, exclusivamente nuestra. Hasta ahora se decía que no había dos gotas de agua iguales en el universo ¿rompería la hipótesis del multiverso incluso con el propio principio de identidad (una gota no es ni siquiera igual a sí misma)?

En efecto, de acuerdo a esa hipótesis física, que no anda muy distante del abordaje de otros mundos posibles por la lógica modal de Lewis, como vimos antes, podría darse una experiencia de vida idéntica a la nuestra sin que, en principio, seamos nosotros sus protagonistas. Se trata de hacernos pensables en otros mundos posibles en los que se da exactamente nuestro conjunto de propiedades y características. No se trata de especular sobre vida extraterrestre inteligente y parecida a la nuestra, sino de jugar con la hipótesis de que nuestra propia vida se esté repitiendo en otro lugar. Que en dimensiones ignotas e infinitas «alguien», como en un espejo que no tiene reflejo alguno, repitiera nuestra vida incluso antes de haber nacido. O que viviera nuestra vida en nuestro lugar, ya que nunca naceremos.

En realidad ¿qué somos materialmente?: una infinidad de estructuras trabadas y superpuestas de incesante flujo, estructuras y flujo sobre los que no tenemos el menor dominio pero sí un gran desconocimiento. Nuestras moléculas no son nuestras, ni los átomos y las microenergías que nos recorren, impulsan y consumen. Todo eso somos nosotros pero esas instancias son, al mismo tiempo, también otras instancias que son parte de otras instancias, instancias más allá del ADN³⁹, que compartimos horizontalmente, por ejemplo, con nuestros peores enemigos o con los insectos que más detestamos ¿cómo pensaríamos el mundo si pudiéramos adoptar esa microperspectiva transversal?

Las bacterias que colonizan nuestro estómago son parte de él, de nosotros entonces, pero no somos nosotros. Nuestro estómago es su universo pero nadie, en su sano juicio, les otorgaría escritura de propiedad. La sangre, las células o los órganos que donamos son y no son nosotros. Lo mismo es siempre, y simultáneamente, otra cosa. Recuerdo, en ese sentido, la célebre paradoja griega sobre la naturaleza de la identidad: si al viejo barco de Teseo le sustituimos las jarcias, los palos, el timón y las velas, después la cubierta, los mamparos y cadenotes, los tornillos, la brea y la totalidad del casco, aun conservando el mismo nombre ¿se trata del mismo barco? ¿tendremos despiezados y montados, a la vez, dos barcos que son el mismo? La pregunta no admite más que una respuesta rotundamente paraconsistente: sí y no, simultáneamente.

³⁹ El ADN no pertenece a la escala cuántica. Sin embargo, es también una instancia tan extraña como íntima para los humanos, presta a delatar a su portador y colaborar con la investigación forense, por ejemplo.

Podría ocurrir un epifenómeno curioso que me inspira algún postulado del cuantismo: podríamos ser en un conjunto de cuatro dimensiones, que tal vez sólo sea la misma dimensión en cuatro manifestaciones, una polidimensión que nos diversifica como una especie de mosaico de espejuelos en el que cada reflejo es una vida pero siempre se trata de la misma vida. Esta vida comprobada —pues soy yo quien la comprueba— no sería más que la condición de conectividad de todas las vidas como la nuestra, del mismo modo que su desconexión consistiría en nuestro distanciamiento del mosaico, fulminando todos los reflejos a la vez.

La conectividad acontece más allá y a través de nuestra existencia en escalas incomprensibles y fractales. A pesar de nuestro confinamiento, cada elemento y función de lo que nos constituye abre sus propias redes de enlace con innumerables funciones y elementos de infinitud de tamaños, formas, naturaleza o compostura. Ese tejido infinito, a partir de un sólo ente, constituido por un número limitado de componentes y funciones es lo que otorga configuración y propia vitalidad a componentes y funciones. Cada función nuestra trae de la mano todo un universo a través de la conectividad que es, a la postre, lo que permite que haya función y que sea mía. Lo que ocurre es que no somos dueños de ninguna función, como de ningún océano, ni tenemos jurisdicción sobre las tempestades que enloquecen sus aguas.

Es, como si dijéramos, que estas palabras nos conectan a escritor y lector, por el mero hecho de decirlas y de leerlas. Nos conectan exactamente ahí, en una situación que poco tiene que ver con el tiempo o el espacio aunque los humanos no percibamos fuera de esas coordenadas. Una sola idea nos conecta y

conecta a todos los que la acceden o comparten, que terminan por ser sus coproductores. Esa co-subjetividad diferida, complicidad en una idea sin que se conozcan los sujetos portadores, se da infinidad de veces en nuestras cuatro dimensiones aunque las ideas, como la conciencia, no formen parte de ellas. Pero las cuatro dimensiones son condiciones de posibilidad de nuestro mundo y las personas generan las ideas que, conectivamente, enlazan en un mundo que no necesita de las cuatro dimensiones. Siguiendo algunas hipótesis cuánticas, las paradojas y la perplejidad sobre nuestras cosas más cotidianas no habrán hecho más que empezar.

Las ideas, o la voluntad, pertenecen a mundos que superan la cuatridimensionalidad, lo que implica que también hay conexión entre dimensiones y mundos de distinta naturaleza ¿qué conexión será ésta? Hablamos de la posibilidad de que mundos o dimensiones inconmensurables, de algún modo, se encuentren. Unos mundos producen cosas que no le son propias, son propias de otro mundo que, sin embargo, no las produce. Esto evidencia la existencia de infinitas pasarelas, intercambios y porosidades en todos los mundos y escalas y de un modo poco ordenado. Las ideas parten de flujos confinados en cuatro dimensiones, parten, esto es, se fugan a otras dimensiones no accesibles ni familiares para quienes generaron la idea. De esa arbitrariedad se nutre la naturaleza promiscua y diversa de todo.

Pero si sólo conocemos una sustancia⁴⁰, es lógico inferir que, al menos en nuestro mundo, todo lo constituye. Si sólo

⁴⁰ Spinoza rompe con el dualismo cartesiano de las dos sustancias proponiendo la idea monista de una única sustancia que se manifiesta en múltiples

conocemos la madera del bosque, nuestras herramientas serán de madera. Al descubrirse el hierro, ya hablaríamos de dos materiales, etc. El problema no está bien reflejado en esas analogías porque no se trata de la diversidad y cantidad de materiales que nos rodean, numerosos y distintos, sino de las sustancias y propiedades fundantes que todos ellos tienen en común. Durante miles de años sólo se percibía la superficie, color, forma, textura. Con la aparición de las primeras lentes de aproximación, se descubrió algo más común, las moléculas. Con un microscopio de gran alcance se vieron los átomos y sus componentes, y la física cuántica habla de ondas que desafían la concepción milenaria de materia. Con toda seguridad, hay mucho más, y más allá de las supercuerdas. Depende de la agudeza del órgano o de la prótesis de observación.

Hay teóricos que señalan que la conciencia, por ejemplo, estaría bajo un régimen subatómico de ondas, lo que explicaría la telepatía o ciertos «poderes» mentales de algunos parnormales (Sodré, 1994)⁴¹. La conciencia o el espíritu, entonces, no serían propiamente materia ni antimateria. Las oposiciones siempre son reductoras.

En mi opinión, es tan primitivo el negacionismo de estas evidencias, aún en estado de hipótesis, como conformarnos a estas alturas con el modelo geocéntrico de Ptolomeo.

atributos o modos, de los cuales, a los humanos nos es dado conocer sólo algunos.

⁴¹ Para Muniz Sodré (1994), vinculando paranormalidad y supercuerdas, la conciencia podría ser una forma sutil de materia. En su texto testimonia la sensibilidad parafísica a través de la vida y hechos de Thomas Green, parnormal brasileño que alcanzó celebridad mediática en los años ochenta, a pesar de que el objetivo de su estudio es, específicamente, cómo se construye el discurso de la credibilidad.

Pero tampoco parece muy actual el modelo heliocentrista copernicano que lo superó. Ni seguramente lo sea, en breve, la relatividad de Einstein. Estas superaciones no deben entenderse, según nuestra presentidad nos muestra, como la anulación retrospectiva y total de los modelos superados o como la reprobación presente de todo pasado. Tal posición revisionista es tan primitiva como el modelo primitivo al que pretende sustituir. Un alarde miope incapaz de ver que todos somos primitivos en tanto no lleguemos a la explicación definitiva, final e imposible de un mundo sin fin. El geocentrismo dio sentido a una cosmovisión que hizo felices y desgraciadas a miles de personas. Exactamente igual que el heliocentrismo y la relatividad. Que estemos algo más cerca de una verdad que se esca-bulle a cada avance no quiere decir que ya sea nuestra. Porque lo único nuestro es el poder de preguntar. Y sólo en la modestia de la pregunta podemos instaurar la base de la confianza que necesitamos. Las respuestas definitivas son inútiles y, sobre todo, engañosas.

Pero sigamos con la estructura subatómica. Sabemos que el vacío no está vacío y que la materia no está llena. Vacío y materia son conceptos antiguos y demasiado genéricos, preptoloméicos y, además, consecuencia de oposiciones simples. Las dicotomías no ayudan a arrojar luz en la oscuridad. Muchas veces, las contradicciones facilitan la comprensión aunque sólo podamos comprender en el marco de nuestro mundo. Somos seres confinados —acordamos antes— extremadamente frágiles y vulnerables. Cualquier cambio ínfimo en las condiciones físicas de existencia podría extinguirnos como especie en un instante, o hacernos surgir lentamente como ocurrió gracias, entre otras cosas, a la imperceptible contaminación de

nitrógeno en el oxígeno que respiramos. Un oxígeno puro incineraría nuestro organismo en menos tiempo. Hay hipótesis que sostienen que la misma contaminación del aire que auspició la aparición de homínidos, fue responsable del principio del fin de doscientos millones de años de dinosaurios. Ellos sí necesitaban pureza en el oxígeno que hacía mover sus desconu- nales cuerpos. Los mamíferos coetáneos, más pequeños, se conformaban con la atmósfera corrompida que hiciera posible, cincuenta millones de años más tarde, la aparición de la inteli- gencia.

Existencia o extinción son polos de otra dicotomía y las dicotomías son angulaciones estratégicas del lenguaje hu- mano, al menos de muchas culturas y de manera notoria de la cultura global. La diversidad es masacrada por el pensamiento dicotómico, el mismo que intenta desbrozar la jungla para sa- car ideas claras y distintas. Tales ideas cartesianas son produc- to de dicotomías irritadas con la inmensa realidad oscura. La metáfora de la luz no es ingenua ni inocua. El haz de luz ha causado gran ceguera a la humanidad. Donde ponemos el foco es tierra quemada. El derecho de humanos, animales y natura- leza a la invisibilidad debe ser inviolable. Violar tiene el mismo lexema de violencia y, violentar su referido, es lo que hacen las dicotomías que no son un mero recurso retórico sino que se encuentran más allá de la argumentación, inoculados en el neocórtex como si de determinación genética se tratara.

Pero quiero regresar nuevamente al viejo asunto onto- lógico: que el vacío no está vacío y la materia sí lo está. Recien- temente me sorprendió una noticia en la que se fotografiaba un átomo, que hasta ahora es la unidad básica que compone la materia, junto a la estela que dejaba su electrón al girar en

torno al núcleo. Si lleváramos proporcionalmente a nuestra escala la distancia que guarda el invisible electrón respecto al núcleo, el electrón distaría del núcleo una treintena de kilómetros.

Desde donde me encuentro, ahora mismo, a la montaña que vislumbro en el horizonte, hay cuatro ciudades, un río, varias carreteras, campos de cultivo, un millón de personas e infinidad de animales y objetos naturales y artificiales. Pero ¿qué hay en esos treinta kilómetros proporcionales entre un electrón y su núcleo? Nada, parece una respuesta algo inadmisiblemente. Lo que el ojo humano con la ayuda de potentes lentes no puede apreciar no implica inexistencia sino, simplemente, discapacidad. ¿De qué se compone el vacío que sienten los astronautas al salir al espacio?, ¿qué diversidad de elementos y dimensiones inalcanzables para nuestra mente constituirá la materia oscura, ésa que dicen forma un 95 por ciento del universo? Si los átomos vacíos componen la materia que nos compone, nuestra materialidad está constituida en un alto porcentaje de inmaterialidad y, a la vez el vacío no puede ser algo sencillamente vacío pues los cuerpos chocarían sin cesar. Y una ley no puede decir a un electrón: ¡mantén tus distancias!

No quiero insinuar que si no hay materia no hay condiciones de posibilidad sino, simplemente señalar que la dicotomía material/inmaterial es demasiado tosca, además de ser una dicotomía. Pero esa simplificación ha presidido toda la lógica clasificatoria de la Epistemología. La negación in- abre un mundo de posibilidades más extenso y rico que el propio concepto al que niega. Con la supuesta no-materia ocurre lo mismo. Nada impide, y el sentido común lo impone, que pueda haber otras formas de sustancia, o tal vez la misma en otras

manifestaciones, como energía y ondas. Muy por el contrario, lo lógico es vivir, pensar y trabajar con la hipótesis de que, dada nuestra evidente incapacidad para llegar a mundos inmensos o ínfimos a partir de cierto grado, mundos distantes o percepción inhabilitada, existen elementos, formas, categorías, dimensiones e infinidad de indecibles e indecidibles que operan en universos distintos que no podemos ignorar porque, aunque no los sintamos, son y somos también en ellos.

El hecho de operar fuera de nuestra percepción hace que estos universos adquieran más importancia si cabe. Puesto que somos frágiles, y altamente vulnerables a los cambios, esa operaciones serían mucho más determinantes y fuera de control que las que podemos conocer y, por tanto, dominar. Naturalmente, las operaciones que dependen de nosotros serían como un grano de cuarzo en una constelación de estrellas si las comparamos con los elementos e interacciones imperceptibles que se dan en este mismo instante y en este mismo lugar que creemos ocupar.

De ahí que piense, en contra de la arrogancia humanista, que el alcance de nuestras operaciones es inocuo a escala universal, lo que no es obstáculo para que seamos capaces de infligir dolor con esas mismas operaciones que no importan al universo, un dolor situado que trasciende nuestra escala y se torna universal. Tal vez ésa sea nuestra principal y más detectable atribución, reconocible más allá de nuestro mundo, en lugares subatómicos, en ignotos estratos constituidos por huidizas ondas, por ondas que no pueden ser alteradas por observador alguno porque son póstumas o previas, pertenecen a la muerte o a la preconsciencia, son de pasados o futuros sin vida inteligente, sólo son posibles cuando no son miradas, ni pensa-

das. Ésas, a las que aludo ahora, no existen porque son indecibles.

Tras las certezas de los grandes filósofos, casi todas ellas dicotómicas, resulta que la mecánica cuántica se acerca más a los ambiguos y denostados sofistas, desheredados y desposeídos por nuestra sapiencia oficial, que se burlaban de la verdad, de la exactitud, de la consistencia, de la irrefutabilidad, de la objetividad, de la unidad. Según Heráclito, nada es, no hay identidad, no nos bañamos dos veces en el mismo río. Para Zenón, nunca llegamos a tocar la tortuga porque, en efecto, las estructuras atómicas de dos superficies se amortiguan mediante colchones energéticos invisibles que imposibilitan un contacto real. Si hubiera contacto, entonces hay fusión. ¿Qué es más verdadero, el innegable abrazo a nuestra escala o esos cuerpos que a escala atómica no se tocan?

Habría que convenir, al menos, tres cosas:

- 1) que probablemente habría una verdad para cada escala de percepción, escalas que son, teóricamente, infinitas. Dicen los pragmatistas que, de haber una verdad, ésta sólo puede ser concreta.
- 2) que no es un problema el hecho de que tales percepciones se contradigan. Hablo de un mismo observador que percibe el abrazo a su escala y simultáneamente, mediante un microscopio de alta precisión, cómo se repelen los átomos de nuestras camisas.
- 3) que nuestra experiencia es falible, ya a nuestra escala y, por descontado, en otras estructuras y dimensiones.

La existencia de infinitos universos caóticos pero también ordenados, simultáneos, paralelos, reiterados, es algo más que una probabilidad. El multiverso acabaría con la leyenda,

casi preptoloméica todavía, de que estamos en un universo, infinito, único y además creado en nuestro exclusivo beneficio. Hasta Giordano Bruno sostuvo, ante la hoguera de la Inquisición, que existía alta probabilidad matemática de que el universo no sólo fuera infinito, sino que existiera en infinito número, cuestionando la posibilidad de un sólo dios para todos ellos.

Si aceptamos la plausibilidad de existencia de infinitos universos infinitos, no podemos caer, a continuación, en la reducción de pensarlos como el que tan ínfimamente conocemos y además con extrapolaciones del propio: galaxias, sistemas solares y planetarios, atmósferas y ecosistemas. El propio Stephen Hawking habla de siete dimensiones más y transversales a las que conocemos. Más bien debe tratarse, entonces, de universos con dimensiones no accesibles o todavía no accesibles para nuestra percepción y, por lo tanto, otros universos menos parecidos o muy distintos pero muchos e infinitos.

Se me ocurre que a uno de esos universos, y cuya frontera nos es tan familiar, podría pertenecer lo que llamamos muerte. Vivimos con él en la mente desde que nacemos pero no sabemos nada de sus secretos, más que por una prehistórica interpretación religiosa que lo describe como paraíso o infierno. Tal vez la posición más lúcida acerca de la muerte fuera la de Epicuro, quien solía decir a sus discípulos que no se preocuparan por ella porque, cuando la pensamos, no está y, cuando está, ya no hay sujeto para pensarla. Sea como fuere, es más que plausible que el universo de la muerte exista, pues los flujos vitales que somos ahora deben transformarse en alguna suerte de elemento u onda que conecta con elementos y ondas de sus mismas características. Naturalmente, conjeturo sobre ese universo indecible desde una visión radicalmente laica y

literaria elaborando hipótesis baldías, tan baldías como las elaboradas para el consumo de creyentes o ateos.

Según los físicos cuánticos, en el multiverso de infinitos universos sólo se daría, sin embargo, un número finito de acontecimientos pero estos podrían repetirse constantemente, infinitamente. Si la repetición de un número limitado de acontecimientos, desde luego incluyendo los acontecimientos humanos que forman parte de un universo, es infinita, entonces es más que probable que el tipo de acontecimiento que me ocurre puede ocurrir en otros mundos que, al ser infinitos, repiten mi acontecimiento infinitas veces y, que por la hipótesis cuántica del entrelazamiento, lo que me ocurre a mí influye inexorable e infinitamente en otros acontecimientos similares o idénticos al mío.

En términos de un forzado e incomodado creyente diríamos que el más allá no estaría, entonces por venir, sino que nuestra propia muerte —nuestro no-estar en el universo muerte o conjunto de elementos e interacciones poshumanas no decibles, que llamamos muerte— podría ser simultánea a nuestra vida. Que incluso nuestra muerte puede preceder a nuestro propio nacimiento en algunos otros universos que también son infinitos, como el nuestro, y de infinito número. Hablo de nuestra muerte o de nuestro nacimiento como acontecimientos que ocurren a una infinidad de instancias como la mía, pero que en ningún caso soy yo. Serían sólo réplicas mías en otros universos aunque, en ellos, son entidades únicas y genuinas idénticas a mí. De hecho, yo podría ser la réplica, a ojos de esos infinitos universos infinitos.

Podría entenderse, de este otro y paradójico modo, la imposibilidad que vaticina Baudrillard para todo intercambio:

en efecto, en la conectividad cuántica no habría intercambio posible porque el entrelazamiento es el intercambio mismo. Si todo lo que existe tiene su aparente réplica siendo que hasta el supuesto modelo auténtico sería de por sí una copia *sui generis* más —y recordemos que los tiempos de la reproductibilidad técnica e ilimitada que vivimos, y observados tan sagazmente por Benjamin, no hacen sino ratificarlo a escala humana— ¿cuál sería, si hubiera alguno, el espacio reservado a lo genuino?

En mi opinión, es la conciencia, ese universo derivado de una quinta dimensión, tal vez hibridada de las que conocemos, apenas incursionada por la especie humana en la frontera del estado mismo de su evolución actual, un estado tendente a dejar de estar, aunque no sabemos a buen seguro la deriva que tomará. Sin embargo, de acuerdo a la hipótesis mayor barajada aquí, la conciencia no debe ser más que otro acontecimiento finito de infinitas ocurrencias. Por tanto, cada conciencia será propia —¿prisionera?— de los acontecimientos que la convocan, siendo la misma conciencia uno de ellos. Nos pensaremos pensando, entonces, metacognitivamente pero sin exclusividad de pensadores ni con propiedad de lo pensado. Tan sólo un acto más de reflexividad y enunciación múltiple en infinitos mundos.

Y, precisamente, la sustancia de la que se nutre la conciencia en esa quinta dimensión —poco importa si física o inmaterial— es tan íntima e individuada como extraña para la conciencia. Es decir, pensarse pensando no arroja ninguna luz sobre el propio soporte del pensamiento. Y no me refiero al soporte físico cerebral, al que supuestamente la neurociencia habría de dar explicación suficiente, como en la fábula rortyana

de los Antípodas, ni a la construcción de ideas y conocimiento en la que se empeñaron los más grandes pensadores como Locke, Hume o Kant, sino al medio que sólo es propio de la conciencia, a la sustancia que es propia de la dimensión que nutre la conciencia y la conciencia ocupa. Los neurotransmisores, como el cableado eléctrico conduce la electricidad, hacen posible la conciencia, pero no son la conciencia, del mismo modo que no podemos confundir los hilos de cobre con la electricidad que los transita.

Y tampoco es posible aceptar un órgano pasarela que transforma las acciones cerebrales en procesos mentales. Los segundos, con gran evidencia y estruendo sináptico, dependen de los primeros pero, ya ha demostrado empíricamente la neuropsicología, que de los estados de la conciencia depende absolutamente la fisonomía del cerebro. Una mente aterrorizada, por ejemplo, incide tan físicamente en el cerebro, y hasta en el resto del organismo vía somatización, como el cerebro incide en la elaboración de conciencia del miedo y de toda la emotividad. Aquí tampoco hay origen, como diría Derrida, sino tan sólo repetición, un endiablado bucle, el ocho infinito que yace tumbado desde la noche de los tiempos, tiempos sin principio, porque nunca hubo principio ni tiempo sino para el pensamiento.

Podríamos decir que, si nosotros somos o tenemos algo genuino, esa cosa sería la conciencia de nosotros mismos, y nos quedaría bien poco pues la autenticidad sólo es propia de nuestro mundo, así como la autenticidad de mis réplicas lo sería en sus respectivos mundos. Una conciencia genuina que somos nosotros pero nos impide saber quién es ella pues se presenta fugaz, indomesticable, insujetable.

Nuestra más secreta sustancia es la sustancia más abierta de todas las que conocemos. Hasta algún hereje diría, en puridad, que todas las conciencias son una y participan de la misma sustancia de la gran conciencia divina. Por tanto, la conciencia sería lo menos nuestro que poseemos a pesar de sentirnos ella, ser ella o no ser nada en absoluto. La sustancia que le da carta de naturaleza tal vez sea única o producto de una compleja alquimia, poco importa eso a la desclasificación, pero lo que sí parece relevante es la transmisividad indudable causada por su condición liviana ¿será pesable una idea, tendrá masa el odio, podrá medirse la envidia? No lo sabemos, pero sí sufrimos su peso específico en la construcción del pensamiento.

El sol ilumina a pesar de la ceguera y el ruido de la gran ciudad aturde para involuntaria liberación de los sordos. ¿Esto significa que hay un mundo objetivo más allá de la conciencia o de la existencia? Cierto y falso. El hecho de la conciencia impide todo mundo que no sea una extensión de esa conciencia. Según esto, el mundo exterior no existe pues es la propia conciencia quien lo fabrica. Sin embargo, mi mente libera las pastas formantes de la conciencia, lo mismo que libera, descomponiéndolas, las del cuerpo muerto. No en el sentido religioso de liberarse el alma para viajar hacia el paraíso, sino por el hecho de que dejamos de sentir conciencia —liberándola— por el hecho de que dejamos de sentir en general: dolor, emoción o alegría. El sentido, la conciencia, se aferra a los sentidos.

Sólo somos posibles como cuerpo sufriente que produce conciencia —y el dolor sería el principal componente de la lucidez— y tanto da si son ciertas las creencias en inmortalidades, reencarnaciones o disoluciones en polvo o son meras

quimeras, la muerte sería el mecanismo centrífugo de la singularidad efímera. Nuestros materiales, moleculares o subatómicos, físicos o metafísicos, son devueltos a sus matrices originarias, aquéllas que, como el carbono inicial, perviven en la neurona del más evolucionado cerebro, aquéllas que están en los puntos de inflexión de otras dimensiones y universos. Todo, en esa turbina cósmica y mínima, es nuevamente reciclado.

Los flujos universales, una vez agotados, se disuelven en nuestro espacio—tiempo. Su disipación es la condición de posibilidad de otro comienzo—repetición en otras dimensiones. Naturalmente, no hablo de un más allá en el sentido cristiano, musulmán o, con otras particularidades también literarias, hinduista o budista, un mundo eutópico —feliz— al que llaman paraíso, edén o nirvana. La dureza de nuestro mundo despiadado no deja espacio para optimistamente pensar que «el otro mundo» será más afectuoso. Esperemos que, al menos, mantenga la frialdad indiferente que observa el universo atómico de Demócrito. Si las piedras no pueden expresar compasión, al menos tampoco pueden manifestar crueldad.

Pero no veo imposible ese otro mundo sólo debido a una mera ficción que traza nuestra pulsión de supervivencia o a esa inexistente mala conciencia que achacan a los crueles los que la poseen buena. Creo que esos otros mundos son imposibles simplemente porque son indecibles. No hay posibilidad de describirlos porque se escriben en otro lenguaje y, probablemente, adjudicarles un lenguaje ya es una osadía intelectual también propia de la antropización generalizada. Incluso de lo que no está, no tiene o no es. O de lo que está, tiene y es sin lenguaje, sin intención, sin sujeto.

¿Son los mundos inconmensurables? No me atrevo a insinuar que la imposibilidad de comunicación, de lenguaje compartido, se debe a incompatibilidad o repulsión. Ser incompatible o repelerse ya implica una traducción posible. Y esos mundos están fuera de la traducción, tal vez porque sean la esencia perversa de la propia traducción, la imperceptibilidad e incanjeabilidad de la naturaleza del cambio. Lo que quiero decir es algo así, salvando mucha distancia, como si un metalenguaje nos sirviera de lenguaje para comunicarnos o la teoría de la traducción para traducir un texto. Lo que invalida mi analogía, es que el metalenguaje o la teoría también son lenguaje pero, si no lo fueran, tal vez tendría alguna validez el símil. El metalenguaje no nos puede servir para hablar pero no cabe duda de que forma parte del lenguaje.

La complejidad, diversidad e indecibilidad de los mundos posibles anulan toda división entre física y metafísica, ruptura debida a la obstinación clasificatoria humana, que sólo puede acudir a la dicotomía para percibir el mundo. La pregunta, que se hiciera del modo más flagrante el propio Wittgenstein, reside en la utilidad de elaborar instrumentos conceptuales para lo que no alcanzamos. La metafísica, o la reducción a la física, sería como los zancos que colocamos a un niño para alcanzar la luna.

Si mundos ignotos se desvelan, inutilizando nuestras categorías, probablemente habremos de observar, vacíos, cómo se expresan —si eventualmente se expresaran— y humildemente comenzar a ensayar otros lenguajes, lenguajes intrínsecos al objeto observado, dejándonos absorber por su gravedad, pues donde hay gravedad, existe masa, y donde hay masa, estructura y capacidad de lenguaje. El esclavo siempre sabrá más

acerca de las sandalias de su amo que el amo de toda una vida de servidumbre⁴². En otros mundos, ocurrirán acontecimientos que no existen en tanto no exista una conciencia capaz de pensarlos.

Hasta aquí los argumentos racionales que, en dimensiones cuánticas, se desfiguran y entrelazan con una emotividad desvanecida. O, tal vez, a esa escala predicotómica ya, o siempre, sean lo mismo.

3.1.6 Argumentos de la razón falibilista

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 neofalibilista y práctica, 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 aparente devaluación de la verdad bien merece una reflexión.

San Agustín expresó, mediante una demoledora lógica, que heredarían San Anselmo y Descartes, cómo llegar a la verdad absoluta 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 total-

⁴² Y ese saber del esclavo se convierte en poder sobre el amo como muestra, en su película de los años sesenta *El sirviente*, el genial Joseph Losey.

mente 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»⁴³.

La vida de René Descartes, por su parte, transcurrió entre diplomáticas fugas, velados auto-exilios interiores y sutiles desahogos, de los que da testimonio su correspondencia privada, 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, especialmente a partir de su Epistemología dualista y mecanicista, 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»»⁴⁴. 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

⁴³ San Agustín: *Civitas Dei*, XI, 26 apud Descartes (2002:224).

⁴⁴ Vid los interesantes comentarios que vierte sobre el particular, el filósofo español Julián Marías, en la introducción a un texto de Leibniz (2002: 44).

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 aquellas 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, 2002: 148)⁴⁵.

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

⁴⁵ Entre los detractores más agudos del cartesianismo podríamos citar a Gilbert Ryle (1967) quien, en su libro *El concepto de lo mental* (Buenos Aires: Paidós, 1967), llama a la separación ontológica cartesiana entre mente y cuerpo “la teoría oficial del fantasma en la máquina”: “espero probar que esa teoría es totalmente falsa, falsa no en detalles sino por principio. Es un gran error, un error categorial. Concibe los hechos de la vida mental como si perteneciesen a una categoría cuando en realidad pertenecen a otra”. (apéndice al texto de Descartes, 2002).

Dios hizo que me instruyeran desde niño» (Descartes, 2002: 86).

Descartes procede a argumentar ésta y otras máximas, más laicas y sensatas para la búsqueda de la objetividad, con una serie de silogismos que dudo convencieseran mucho a su privilegiada inteligencia aunque lograron no enemistarle lo suficiente, al menos en vida, con el amenazador Tribunal. ¿No deberíamos dudar, por tanto, sobre la sinceridad de su pensamiento, un pensamiento auto-reprimido y sumiso a los poderes? Necesariamente el miedo determina tanto el nivel de conciencia reflexiva como el de franqueza.

Si traigo a colación nuevamente a Descartes, es porque no solamente se rehabilita con él toda una lógica laica 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 los conocimientos. Y probablemente, entonces, desmontando los principios cartesianos, dualistas, universalistas, logremos abordar los problemas de la exomemoria de un modo más nítidamente democrático, transparente y plural. 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, el pluralismo y la felicidad de las personas. Pues, en verdad, mi objeción a Descartes no se ensaña con su método sino con la seguridad que sobre su infabilidad tenía.

En mi opinión, una proposición puede ser verdadera en el marco de una matriz cognitiva y cultural dada. Dentro de la matriz, aun así, habría de ser verificado, por parte de diversas

posiciones, si los enunciados se corresponden con hechos o con otros enunciados, lo que implica un riguroso proceso de verificación de pruebas ajustado a unos principios dados, esto es, a un conjunto dado de principios jurídicos, morales, culturales y epistemológicos, por tanto, a un sistema de construcciones y creencias. La justicia y la ciencia serían, probablemente, las privilegiadas instituciones de la verdad en nuestra cultura contemporánea.

De esta visión se deduce que la verdad ya no podría tener valor universal ni objetivo y habría de conformarse con ser la demostración supuestamente infalible de una proposición en un conjunto de creencias. Quiere esto decir que en otro conjunto de creencias, la misma verdad podría ser falsa, contradictoria (*dialetheia*) o, lo que es peor a los ojos de una cultura, carecer de sentido o interés lo que la proposición afirme o niegue.

Desde la perspectiva transcultural, en la que nos emplazamos, la verdad solemne sólo podría ser posible bajo las leyes de una matriz cognitiva compartida por unos interlocutores concretos en un tiempo y situación determinados. Las variaciones en el tiempo, en la situación y la sustitución de los interlocutores, aún bajo la misma matriz, provocará distorsiones y cancelaciones imprevisibles en la verdad alcanzada. Por ello, desde la posición transcultural, esto es, desde el libre, incesante, acelerado, masivo y precario flujo e intercambio entre marcos cognitivos y culturales, la verdad sólo podría ser la aceptación efímera de proposiciones que conllevan cierta validez para los interlocutores.

De haber alguna, nuestra máxima falibilista y pragmata sólo permitiría la existencia de una verdad siempre provi-

sional, con el mismo sentido de convicción provisional que de la verdad habrían de tener los interlocutores, y únicamente orientada a la obtención de acuerdos transculturales. O, en cualquier caso, aceptar como condición previa que la verdad es el acuerdo.

Vincularemos, por tanto, la desclasificación no a una pseudoconcepción de verdad de confesionario o de academia narcicista, sino a la necesidad más terrenal y palpitante de la comunicación transcultural, la erradicación del dogmatismo y la descolonización de los lugares únicos de enunciación.

Los procedimientos dialógicos han de encontrar su «fusión de horizontes», en términos de la hermenéutica de Gadamer, en la transcultura. La transcultura, antítesis de la estabilidad y de la pureza aun manteniendo un mínimo constitutivo de estabilidad y pureza suficiente, como para permitir que nuestro cerebro las capte y cerque, 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 desestabilidad, la singularidad y la transformación cultural, un espacio que no es ni bueno ni malo, sino simplemente un nuevo imperativo evolutivo, acelerado por las tecnologías, con destino al mestizaje aleatorio, una mezcla y eclosión de nuevos culturemas previsibles o imprevisibles derivados de los choques culturales. Muchos ejemplos históricos de tales choques se encuentran en los trabajos de historia, sociología y antropología de la cultura de García Canclini (1990), Steiner (1991), Clifford (1999) o Gruzinski (2000), ilustradores de los primeros proce-

sos masivos de hibridación cultural que preconizan su espiral contemporánea⁴⁶.

3.1.7 Argumentos de la razón paraconsistente

El ensayo de comprensión de algunos postulados del cuantismo nos ha hecho incurrir en un cúmulo de contradicciones e inconsistencias inadmisibles para la Epistemología y la lógica de la clasificación. Por eso, la inquietante presencia de la razón cuántica, y de otros argumentos posepistemológicos a los que hemos recurrido, ampara el uso de la contradicción como un recurso perceptivo al servicio de un pensamiento estructuralmente débil. Apelar a la lógica de la contradicción, en consecuencia, será nuestro último argumento desclasificadorio.

En la especie humana, la capacidad ilimitada de clasificación, y el uso que se haga de ella, vendrá determinado por la cultura y, dentro de ella, por los discursos. En algunas culturas, la clasificación ha sido en gran medida eclipsada por cosmovisiones holísticas o transversas que desdeñan el encapsulamiento del mundo propio de la occidentalización. En nuestra cultura, por ejemplo, la concepción inicial del bien y del mal fue derivando hacia clasificaciones y catálogos de apariencia compleja, pero de la complejidad de un sistema informático que, en

⁴⁶ Vid, esencialmente en la obra conciliadora de Gruzinski, ejemplos sobre cómo de la iberización americana surgen estilos, visiones, discursos y correspondencias que adquieren sus propias derivas filogénicas mestizas en beneficio del mutuo intercambio y a pesar de los deseos del Imperio.

definitiva, se sustenta sobre la simplificación de una lógica binaria de 1/0, abierto/cerrado, sí/no.

La lógica binaria es un sistema de clasificación primario pero en absoluto neutral ni justo con el mundo. El binarismo facilita el surgimiento de la mente cainita y maniquea, producciones bíblicas de la cosmovisión dicotómica, promueve la decisión radical, la adhesión incondicional a una posición sin posibilidad de retracto, de contestación, de terceras vías o de una multiplicidad de situaciones y fugas concebibles y factibles para un cerebro, reprimido por la cultura, que dispone de una descomunal elasticidad. El efecto inmediato de la instrucción binarista sería, a mi juicio, la proliferación de un íntimo malestar, de apagada represión y hasta de serias disfunciones psíquicas. Incluso, para consolidar aún más la tenaza clasificatoria, podemos situar la disfunción en el sentido que lo hace el catálogo positivista de patologías psiquiátricas.

El logos, en consecuencia, es causa y efecto de la capacidad cerebral de clasificación pero no de la lógica que sustentará y desplegará nuestro sistema clasificatorio que puede bascular, desde una lógica binaria, reductora y opresiva, hasta una lógica polivalente y plural, abierta y elástica como la misma materia —el tejido neural— que la soporta. La lógica estará, por tanto, derivada de la cultura, una cultura que a su vez se desarrolla, acomoda y arraiga a partir de una determinada lógica.

Mitos y creencias, amparados e impulsados por lógicas binarias que benefician a los poderes que habitualmente han tiranizado a la humanidad, incluso los derivados del propio cristianismo o del humanismo renacentista libertador, de cuya distorsión y posterior aplicación hemos heredado este mundo

de fronteras, divisiones y sufrimiento innecesario, contribuyen al reforzamiento del propio binarismo mediante la repetición constante de relatos que, en el caso occidental, se han resemantizado y actualizado completamente pero conservando intacta su estructura lógica binaria inicial, que es la que inculca siempre el mensaje. No es de extrañar, por tanto, que un Nietzsche desesperado por la lucidez, y por la sífilis, fuera acusado de reducir a los escombros del hiperbolismo lo que no es más que una trágica evidencia que no hemos parado de comprobar: el lenguaje es una herramienta inventada por los poderosos, y a su exclusivo servicio, que débiles y envidiosos lacayos adoptarían para hacer posible ciertas aspiraciones de poder. Al superhombre, figura denostada por una lectura simplista, descontextualizada o torticera del gran filósofo alemán, como hiciera el nazismo, le correspondería la tarea de reinventar el lenguaje.

Lo que los poderosos impusieron en los albores de la humanidad, sirviéndose de las capacidades de un logos todavía carente de suficiente pigmentación cultural, y mediante grandes metarrelatos que poéticamente la ocultaban, a la par que tomaban cuenta del mundo humano y también del celestial, fue una lógica fácil de asimilar y practicar en la dura vida cotidiana, una respuesta sutilmente prefabricada a todas las preguntas, dilemas y situaciones en que nos coloca el mundo, un simple afirmar o negar, tan fácil y efímero como el parpadeo pero de consecuencias culturales tan pesadas como una losa sepulcral.

Lo que queda fuera del sí y del no es, sencillamente, una infinidad de opciones intermedias. Opciones que van, desde el sí o el no autoelaborados, hasta posiciones graduales de afirmación o negación, incluyendo también posiciones que pro-

ponen otras preguntas y posiciones de indiferencia o desinterés absoluto hacia la pregunta, hacia esa pregunta o cualquiera otra realizada desde la misma posición pero, no obstante, forzando siempre una respuesta.

Una de las repuestas posibles, y que más irrita a la mentalidad binaria, es la afirmación y negación simultáneas. La contradicción, la inconsistencia y la incoherencia son la bestia negra de la Epistemología de bien. Los errores que más alborozo producen en un adversario. La prueba de la debilidad argumental y vital aunque todos los humanos argumentemos y vivamos entre contradicciones que se nos escapan u olvidan. La viga maestra de la lógica que alimenta y es alimentada por nuestra cultura. Vulnerar el principio de no contradicción implica el descrédito de un argumento. Esto explicaría, tal vez, la mala prensa que la genialidad de Nietzsche ha solido tener entre muchos intelectuales. El propio filósofo solía contradecirse, sin pudor, en su gigantesco universo. Y, seguramente, por idénticas razones, ese mismo auditorio alabe la arquitectura cartesiana del conocimiento, una propuesta obsesionada en la persecución de contradicciones y paralogismos, en la claridad y pureza ontológica, en la separación y limitación de posiciones en un mundo agitado y convulso. La genialidad del propio Kant tampoco escaparía a la denuncia sistemática de las antinomias.

El hecho es que nuestra existencia se basa ya en una contradicción física, vivir en tanto nos autoincineramos y, que todas las instancias, no ya de una realidad que no tengo capacidad de enunciar, sino del mundo que vivimos y creamos en cada momento, están sometidas a un despiadado régimen de contradicción que sólo, gracias a la tendencia homeostática de

nuestro cerebro al producir normalidad, equilibrio y estabilidad contra viento y marea, consonancia cognitiva, somos capaces de resistir. Claro que el precio es alto: a cambio del sentido de normalidad hemos perdido irremediablemente el sentido de lo real. He ahí el desigual canje al que se vio sometido el desesperado Fausto.

Tanto la clasificación cotidiana del mundo, como las precisas taxonomías científicas y, desde luego, las más sofisticadas herramientas de organización del conocimiento, como thesaurus y ontologías, esto es, producciones culturales especializadas, encuentran en la erradicación de la contradicción su mayor campo de batalla. Sin embargo, tanto en nuestra existencia cotidiana como en esas producciones discursivas, que son las clasificaciones de los conocimientos, la contradicción irrumpe como los guerreros de Aquiles penetraron en el corazón de Troya. Mas, a diferencia de los guerreros griegos, la contradicción no tiene intencionalidad, simplemente es opacada o resaltada por el discurso y cuenta con disposición permanente a desvelarse cuando es requerida. No hay instancia física o psíquica que no sea aniquilable a partir de su propio régimen paradójico.

La dimensión o, mejor, el entreverado contradictorio de los humanos como instrumento de intercambio cultural, está muy poco explorado. Y, sin embargo, ofrece posibilidades de comunicación insospechadas, universales y no colonizantes. Todos los sujetos, sin excepción, realizamos acciones inexplicables que resolvemos pragmáticamente y sin pestañear, a pesar de que muchas de ellas invocan la contradicción e impugnan principios lógicos que creemos tener plenamente asumidos. No obstante, denunciamos con rapidez la contradicción

del otro al contrastar su argumento con el nuestro. De ahí que acudamos a la lógica que estudia las contradicciones para realizar un recorte aprovechable en la construcción desclasificada de los conocimientos.

La lógica paraconsistente, o dialéctica⁴⁷, tal vez sea la herramienta que más se ha ocupado de los enunciados y acciones contradictorios. Se trata de una lógica polivalente que intenta desentrañar los bucles complejos que nos enredan y se muestran inaccesibles a la insuficiente lógica tradicional. Para hacer posible un diálogo con «un otro» contemporáneo o pretérito, en aras de sumar los conocimientos y memorias en un proyecto plural, sería necesario partir de una posición desclasificada, esto es, del abandono voluntario de la creencia en una lógica única, asumiendo que las lógicas forman parte de las creencias. En las intervenciones y facilitaciones sobre las exo-memorias, los interlocutores deberían acometer metacognitivamente, entonces, tres suspensiones lógico—culturales provisionales al efecto de mitigar la heteroconstrucción:

1. Suspensión de la identidad⁴⁸: la comunicación como fin no puede establecerse a partir del autoblindaje que im-

⁴⁷ Vid, entre otros, los trabajos de Newton da Costa (1997), Gilles Gaston Granger (2002), Graham Priest (1987) o Lorenzo Peña (1992).

⁴⁸ A pesar de que hablamos de suspender la identidad, podemos extender esta posibilidad a suspender el propio principio de identidad. Afirmar, entonces, que no en todos los casos $A = A$. Pues para que se dé tal principio habríamos de aceptar una contradicción intrínseca, ya enunciada por Heráclito: para que yo siga siendo el mismo debo considerar que el cambio que opera en mi cuerpo pensante es la condición constituyente de la mismidad. A es igual a A precisamente porque A ha de cambiar para seguir en la continuidad de un tránsito. El principio de no contradicción conculcaría, aquí, el principio de identidad.

plica el verbo más usado en las lenguas occidentales: el verbo ser. En el «es» declarativo nos distanciamos de la diversidad. Asumimos una posición enunciativa cerrada y generalizante desde lo particular. Invadimos sin movernos. Informamos un espacio, para nosotros, vacío. Lo global nos dice ahora «quienes somos». Soy, eres, es, son, invitan a la reducción y la injusticia. En el «soy» o en el «es» todo el territorio de nuestra identidad se concentra en sus fronteras más habremos de reaprender a pensar, para que todo diálogo no se convierta en parodia, desde la cultura de frontera en el sentido liberal de Kymlicka (2006) e insurgente de Santos (2000). Nuestra identidad instala alambradas de prejuicios, efectúa juicios sumarisimos sin oportunidad de descargo. La memoria, por ejemplo, no sería más que el desembarco de la identidad presente en el pasado. Del soy en el fui, del es en el fue. La retroinformación que lleva aparejada esta forma de construir la memoria hace inviable toda comunicación con el pasado y devalúa la narración histórica.

En el libro *Fijaciones* (2005), reflexioné acerca de los prejuicios y mitos que amenazan la construcción de la memoria colectiva y la comunicación con las memorias del otro: la ubicuidad de lo nacional en terrenos transfronterizos y anacionales, los desbordamientos privados de las creencias religiosas en debates exclusivamente laicos y públicos, las intervenciones del mayoritarismo en los derechos minoritarios inopinables, las interferencias constantes de la axiología del trabajo, del androcentrismo sutilizado y disfrazado de mujer, de

la pusilánime corrección política. Toda esta mitología identitaria invade de perversiones y trampas neorraciales la conversación imprescindible que propone Rorty.

2. Suspensión del principio de no—contradicción: constatamos empíricamente el abierto comportamiento contradictorio en los niños, la auto—represión y el *décalage* entre lo que muchos adultos piensan y dicen o hacen. Pero invocar la contradicción, la inconsistencia o la incoherencia para rechazar un argumento, ya no es un bastión irrevocable a la vista de la historia de la ciencia, de la evolución social o de nuestras concesiones cotidianas a lo irracional. A y noA pueden ser al mismo tiempo. Sin esta impugnación, la comunicación con otras culturas o tiempos no es posible.
3. Suspensión del tercero excluido: o A, o no A, nunca son las únicas opciones. El tercero excluido que inspira el pensamiento binarista debe ser impugnado para dismantelar las dicotomías con las que organizamos el mundo. Lo uno o lo otro, 1 ó 0, sí o no, ignoran, al menos, a un insospechado tercero incluido: el borde, el intersticio entre polos, la lógica de la bisagra (Acosta, 2010), el profundo universo que los separa y que los rodea repleto de posibilidades significativas. En el tercero excluido reside el origen de la oposición y reducción del mundo en pares conceptuales, en lugar de potenciar la cooperación compleja entre supuestos antónimos o la liberación conceptual que renegocie el sentido.

La conjugación de los principios lógicos nos lleva a jerarquizaciones y clasificaciones engañosas del otro. Empleamos nomenclaturas de números, alfabetos y combinaciones alfanuméricas, como si con ello se superara la dicotomía de partida. En los lenguajes clasificatorios más dinámicos, como ocurre en los buscadores de Internet, rehabilitamos la lengua natural como bandera de una mayor libertad clasificatoria. Pero esto no es más que una farsa estética: su lógica sustentante sigue siendo dicotómica: 1 ó 0, sí o no. Por su lado, el «es» declarativo, el presente de indicativo, el sustantivo arrasador soterran las posibilidades de otras gramáticas más flexibles y difusas que proporcionan el adjetivo, el subjuntivo, el modo potencial, el pretérito imperfecto sobre el indefinido, como hemos visto, previamente, en los argumentos derivados de la razón contrafáctica.

La emergencia o detección de una contradicción, en determinado enunciado o discurso, suele ser causa suficiente de cuestionamiento general y hasta de anulación de una posición o hipótesis. Pero la acción que desde la teoría de la desclasificación proponemos, es mucho más respetuosa con las certidumbres ajenas. La utilización de la contradicción como recurso epistemológico, no va dirigida a ese objetivo, es decir, al cuestionamiento de cualquier enunciado o discurso para desvelar su régimen contradictorio. Tal vez ésa sea una de las fundamentales, pero enriquecedoras, discrepancias que la desclasificación mantiene respecto a la deconstrucción.

Desmantelar, exclusivamente, tampoco puede ser el objetivo de la desclasificación porque, si lo fuere, estaría contribuyendo al más rancio positivismo que pretende negar. La

desclasificación parte del reconocimiento de la inicial validez de toda propuesta y posición, por el simple hecho de existir, lo que no impide que, dialógicamente, el desclasificador utilice la contradicción como argumento más recurrente para desvelar la precariedad de toda verdad y posición, especialmente si se presenta aderezada de dogmatismo. Suele ser el lenguaje, más que el mensaje, lo que porta y fija la lógica dogmática.

La detección de contradicciones es un viejo mecanismo de la retórica, del que también se apropió el positivismo, sólo que con la miopía de creer que el inventario de contradicciones que puede elaborarse a partir de un enunciado, y sus modificaciones, es finito y, por tanto, en un momento dado, se alcanzaría la verdad eterna e inmutable merced al principio de no contradicción. Aunque el tiempo no suele poner las cosas en su sitio, para desgracia de los indolentes, sí atenúa y decolora las relevancias y urgencias de otrora.

Lo que hacen los mecanismos de la desclasificación es impugnar ese principio de no contradicción, de modo que nos advierten sobre la imposibilidad de alcanzar la verdad ya que siempre quedará, al menos, un predicado inconsistente desde el que poder cuestionarla y revisarla. La posición desclasificada, como se ve, no es positivista pero tampoco netamente deconstruccionista hasta el punto de llevarnos al escepticismo fractal y a la desmotivación argumentativa.

La desclasificación, además, recupera la contradicción como recurso epistemológico, esto es, como herramienta de construcción cognitiva, una herramienta que nos permite observar lugares impedidos por la afirmación o la negación rotundas. Ser y no ser simultáneamente es una condición dúplice del cambio, una figura central de la teoría desclasificatoria. Las

cosas, o nosotros mismos, somos y no somos, simultáneamente. El oxímoron, por ejemplo, es un instrumento propuesto desde la desclasificación⁴⁹ para construir calculadamente nuevos conceptos polivalentes y abrir, así, los límites de nuestro estrecho mundo nocional. Una figura retórica que consiste en negar, usualmente mediante adjetivo, la base sustantiva del mismo sintagma, como en los casos de calma tensa, silencio elocuente, destrucción creativa y otros centenares de binomios que ya existen en nuestro léxico. He ahí otro argumento que demuestra la vocación decididamente constructiva de la desclasificación, perfectamente conciliada con su voracidad crítica y un inconformismo militante hacia la lógica establecida.

La desclasificación surge de la conciencia de contradicción que parte de la propia autocontradicción de la conciencia. Y, desde la asunción contradictoria establece, mediante una máxima, la mayor de las acogidas: la incompatibilidad entre totalidades no impide la compatibilidad entre sus partes.

3.2 Propiedades y fundamentos posepistemológicos de la desclasificación

A partir de los argumentos desarrollados anteriormente, argumentos relevantes que no agotan el inventario exhaustivo de razones, disponemos de condiciones diferentes para poder desplazar al pensamiento clasificatorio hacia coordenadas desclasificadoras. Pero las nuevas coordenadas no nos estarían indicando un lugar de reubicación diferente sino, más bien, una situación diferente, una situación cuya naturaleza

⁴⁹ Vid mi trabajo *Desclasificados*, 2007.

distintiva es el tránsito permanente, no un nuevo emplazamiento fijo o definitivo sino un emplazamiento cuya condición será el desplazamiento incesante hacia la descolonización plena de la producción y distribución de los conocimientos (vid 1.4 y 1.5).

Si para pensar desclasificadamente necesitamos un lugar fijo desde el que observar objetos fijos, estaremos clasificando de acuerdo al orden convencional de la clasificación, esclerotizando el mundo desde una visión esclerotizada. La desclasificación es una clasificación dinámica que debe atender, en primer lugar, a una lógica del cambio, superada la reducción de la tradicional parálisis cognitiva de la clasificación que solemos erigir y practicar.

La lógica del cambio, posible desde la libertad de una concepción posepistemológica, ha de entenderse al menos en dos universos, unas veces contrapuestos, otras colaborativos: en primer lugar, concebiremos un cambio de naturaleza espontánea y arbitraria, pero un cambio que, de alguna manera, podría ser considerado determinista, no por dirigir inexorablemente al mundo hacia su destino sino por encontrar el destino inexorable del mundo en el cambio mismo.

Tras este tipo de cambio no habría sentido sino tan sólo trayectoria ¿circular?, ¿elíptica?, ¿espiral?, ¿errática? Trayectoria y movimiento, como los del más ignoto cometa, como los de la más desapercibida partícula cuántica. Mas no nos referimos solamente al universo físico o a esa realidad indecible que nos atraviesa a menos que, como parte de ellos ¿por qué no?, incluyamos nuestro mundo, el mundo de la existencia, al fin. El movimiento espontáneo fluye e influye tanto en lo real indecible como en el sentido, de hecho su composición está

hecha únicamente de la pasta de lo real pero, merced al más universal de los desacatos, la irrupción de la inteligencia, sólo el sentido puede constatarlo.

En segundo lugar, habremos de entender el cambio desde el universo de la voluntad, un universo transformativo y de sentido implicado, diferente por tanto a la voluntad del universo schopenhaueriano. El cambio, por tanto, estará regido por una doble trayectoria articulada sobre movimientos y transformaciones. Movimientos generadores de nuevos movimientos que interaccionan reemplazan y desplazan el sentido de unas transformaciones que, en escasa medida, pero con la única autoridad que conocemos, la autoridad que nos otorga el sentido, produce desvíos y derivas en los movimientos. De hecho, el sentido, que sobre todo es producto de repeticiones, rozamientos, resurgimientos y desgastes del movimiento sin-sentido, surge como una inoportuna mutación cuya mirada insolente habría de tomarse en serio el movimiento.

Mas el sentido, brotado de una espontaneidad sin causa explicable o comprensible, pronto reorientó su trayectoria hacia la instrumentalización de fines y, para ello, elaboró la herramienta de la clasificación, un instrumento organizativo y valorativo que no puso al servicio de la emancipación y de la felicidad en el universo del sentido, dando sentido y esperanza a ese universo, sino justamente al servicio de la opresión y del sufrimiento, perdiéndose de nuevo el sentido en la propia lógica clasificatoria.

La clasificación surgiría como movimiento calculado dentro de la matriz cognitiva inicial, ya dotada desde el principio de una voluntad de poder, que orienta las percepciones y pretensiones de todo sentido posible en el único sentido de las

percepciones y pretensiones de la voluntad de poder. De hecho, a pesar de la atomización del poder posfoucaultiano, el poder mantiene su totalidad en la transversalidad de sus manifestaciones. Y uno de sus resortes y manifestaciones es la clasificación, una clasificación poderosa y milenaria amparada por la tradición, la sabiduría, el conocimiento, la memoria, la identidad, la estabilidad, la religión, la normalidad, la coherencia, la ciencia y nuestro modo de vida, como suele decirse, todo ello cooperando en pos de una misma e inmutable organización que no cesa de divulgar sus estructuras. Una clasificación concebida como origen y destino del mundo, siempre sumisa e impulsora del orden establecido hasta en los espacios en los que no es necesario orden alguno.

La desclasificación surge como voluntad hermenéutica de contrapoder, sería por tanto una clasificación y un poder más, pero diferenciable por la constitución ética y política de sus herramientas orientadas (e inspiradas por ellos) hacia algunos fines primordiales: la dignidad, la emancipación, el pluralismo y la felicidad. Más también hacia (y desde) otros valores no menos relevantes: la solidaridad, el afecto o la pasibilidad.

Esquematicemos y crucemos, ahora, todas esas trayectorias y voluntades: los movimientos se basarían fundamentalmente en dinámicas espontáneas, resultantes de la interacción de mundos, en tanto las transformaciones deben entenderse como dinámicas inducidas resultantes de intervenciones de la voluntad desclasificadora. Para la desclasificación, tales intervenciones incorporan valores de orden ético y político, derivados de unos fines que son simultáneamente causas, en la confección de sus instrumentos de actuación. En consecuencia,

los movimientos sencillamente son y, las transformaciones, deben ser.

El espacio de encuentro entre movimientos y transformaciones no será el espacio de armonía que la clasificación nos invita a pensar, sino un lugar de transgresiones, de lucha y conflicto. Pero tránsito y conflicto no son espacios en los que los fines trazados, como la dignidad o el pluralismo, sean objetivos utópicos o permanentemente pospuestos, justamente como el horizonte, el paraíso o la tierra secularmente prometidos por los metarrelatos monoteístas, marxistas o de la modernidad, que denunciara Lyotard (1989). Los fines y las causas de la desclasificación constituyen la naturaleza de sus instrumentos y tránsitos y, por tanto, son percibidos y vividos en tanto se aplican. La única exigencia sería trasladar la postergación y subrogación de la toma de decisiones, que impone la clasificación, a la responsabilidad de tomarlas desde la subjetividad escuchante y la presentidad sensible, que sugiere la desclasificación.

Seguramente el resultado será cuestión, como tantos otros asuntos en este mundo mercantilizado, de la compensación que resulte del reciclaje. Mas también una cuestión inevitable de creencias, más allá de las indicaciones de la racionalidad y, sobre todo, de la buena voluntad, para Kant, lo único intrínsecamente bueno: «no es posible pensar nada dentro del mundo, ni después de todo fuera del mismo, que pueda ser tenido por bueno sin restricción alguna, salvo una buena voluntad (...). Ésta no es tal por lo que produzca o logre, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo» (Kant, 2002: 63s.). La buena voluntad sería lo único bueno con independencia de los efec-

tos negativos o de los fracasos que pudiera traer consigo. Una opción racional que siembra la razón emocional de la desclasificación.

Más allá de las útiles digresiones de la filosofía clásica sobre la bondad y la voluntad, acudamos también a razones lógicas y políticas, sobre movimientos y transformaciones, que podrían promover el salto epistemológico hacia la desclasificación:

1] Razones sobre movimientos

- a. La clasificación es un esquema estático que elabora mundos estáticos.
- b. Los mundos de hecho no son estáticos sino instancias dinámicas interactivas y en constante movimiento.
- c. El mundo estático sólo existe como construcción de la clasificación.
- d. La clasificación estática no refleja el movimiento de los mundos de hecho.
- e. En consecuencia, el mundo de hecho sólo podría ser abordado desde una alternativa clasificatoria que refleje y propulse su movimiento interactivo, no a partir de otra clasificación situada en el mismo lugar de enunciación sino de una clasificación—otra: la desclasificación.
- f. La desclasificación aborda los movimientos elaborando herramientas simétricas orientadas a la interacción en igualdad de condiciones.

2] Razones sobre transformaciones

- a. La clasificación es un esquema unificante que elabora mundos unificados.

- b. Los mundos de hecho son instancias plurales e intencionales y en constante transformación y necesidad de transformación.
- c. El mundo neutral y unificado sólo existe como construcción de la clasificación.
- d. La clasificación neutral y unificante no refleja la pluralidad e intencionalidad de los mundos de hecho.
- e. En consecuencia, el mundo de hecho sólo podría ser abordado desde una alternativa que refleje su transformación plural e intencional, no a partir de otra clasificación situada en el mismo lugar de enunciación sino de una clasificación—otra: la desclasificación.
- f. La desclasificación aborda las transformaciones elaborando herramientas asimétricas orientadas a la emancipación y a la descolonización.

3.3 Impugnaciones ontológicas

En las prácticas culturales, en las que el lenguaje y la lengua protagonizan una dimensión básica, la esencia, la “esencia”, esto es, la purificación ontológica a partir del verbo ser, se convierte en referencia y recurso prioritario para la percepción y la transmisión del mundo simbólico. El concepto ser, en una diversidad de manifestaciones, existe en todas las lenguas y culturas conocidas, lo que permite a los pensantes hablar de las cualidades y pertenencias de un objeto, de sí mismos o de la comunidad, del mismo modo que negarlas.

Las relaciones conceptuales partitivas o clasemáticas, distorsionadas por la metonimia, operan como recurso automático que clarifica una proposición al tiempo que opaca todas las demás. Las jerarquías de los todos sobre las partes, y de las especies sobre las clases, organizan el mundo. Esa misma lógica de la jerarquización, sea previa o posterior a las microestructuras de poder, determina las relaciones entre sujetos, lejos de la co-subjetividad, y entre sujetos y objetos en las producciones y acciones humanas.

Cuando aludimos, con automatismo o inocencia, a las partes de una casa, de un coche, de una institución, de una ciudad, de un ordenador, cuando aludimos a las clases de cualesquiera objetos y sujetos, estamos clasificando el mundo esencialmente. El verbo ser, explícita o tácitamente, conecta la parte con su todo, la clase con su especie: la rueda (es) del coche, la pantalla (es) del ordenador, la cocina (es) de la casa, la casa es una vivienda, las sardinas son peces, el ordenador es tecnología... Las operaciones esencialistas consisten en clasificar(se) el mundo a partir de una lógica unicista y reductora.

La desclasificación no se opone a la clasificación, porque nunca dejamos de clasificar, pero consiste en la asunción

metacognitiva de una lógica abierta y no esencialista. Sencillas fórmulas como “todo es también siempre otra cosa” deshacen el unicismo lógico e introducen el falibilismo, el perpectivismo, el pluralismo en el pensamiento y en la argumentación clasificatoria. Es más, el rudo contra-dogmatismo del enunciado fáctico, incluyendo una predicación paraconsistente (siempre), quedaría aún más mitigado por el contrafáctico: “todo podría ser (siempre) otra cosa”.

Lo que decide una superordenación o subordinación es la situación, una posición envolvente y absorbente que ciega otras alternativas e impide la alternativa de la insubordinación o de la no subordinación conceptual. Podemos inferir que, fuera de situación, las relaciones se someten a una infinidad de mundos posibles y arbitrarios como criterio de ordenación. Si tomamos, por ejemplo, la funcionalidad inmediata de las instancias aludidas en otros mundos posibles (de *real possible worlds* de Lewis (1986)), el cuchillo podría ser un arma homicida, un recuerdo o una pieza antigua, el perro podría ser un molesto ladrador o su leal compañero, la encina, una buena sombra o un árbol desconocido, el ordenador, deshecho contaminante, la sardina, saludable o indigesta.

Una cosa sería siempre y simultáneamente otra. Infinidad de concepciones acechan a las instancias configurando y reconfigurando las proposiciones. Y afirmar varias proposiciones simultáneamente no es contradictorio, simplemente se trata de una declaración de incertidumbre. Por tanto, podemos realizar la siguiente impugnación ontológica, dejando implícito su carácter contrafáctico: **una instancia no sólo es, es también.**

Veamos, mediante la matización “es también” como irrumpe pragmáticamente la desclasificación en las jerarquías conceptuales, anulando el privilegio de cualquier dogmatismo

clasificadorio: el cuchillo es también un cubierto, el perro es también un mamífero, la encina es también un árbol (y toda las fases de la genealogía arbórea), un ornitorrinco es también un anfibio y, la persona intersexual, simultáneamente es también mujer, hombre y mujer-hombre. Todas esas instancias, como cualesquiera otras, “son también”, es decir, el criterio supraordenador instaurado por la costumbre, el discurso o la cultura queda deshonrado, degradado, por una infinidad de mundos pragmáticos prestos a tomar su lugar.

Afirmar que cualquier instancia “es también”, implica destituir la tradición o imposición bajo cuyas ópticas ha sido visto y considerado el concepto, y también sus supraordenadores y subordinados, y trasladar el pluralismo desclasificador al núcleo mismo de la refundación conceptual que el pensamiento mismo está necesitando. Las posibilidades de uso de esta modesta pero potente **paraontología**, en la organización del conocimiento, son evidentes.

3.4 **Vectores y escenarios teóricos de hibridación y transformación**

Los argumentos que sostienen la negatividad afirman- te y optimista de la desclasificación comienzan, ya, a esbozar una silueta difusa de lo que ha de ser el pensamiento desclasificado, un pensamiento abierto, flexible, débil, invertebrado y con la suficiente falta de densidad y nitidez como para inutilizar la radiografía de su esqueleto ausente. No obstante sí señala, desde la negación de lo establecido, algunas orientaciones, posiciones y herramientas que habría de adoptar la acción desclasificadora del conocimiento:

- La desclasificación aprovecha y acompaña los vectores de fuerza y dirección de la trayectoria evolutiva que procede del pasado y tiende al futuro, mas a un futuro que no deja de mantener el pasado en su constitución y de un pasado que no deja de producir futuro. Un pasado, un ya no, y un futuro, un todavía no, siempre mediados negativamente por adverbios y gramáticas determinadas desde la presentidad evanescente. Los operadores teóricos de organización del conocimiento y de los objetos de la memoria habrán de tener en cuenta la transtemporalidad y la irreversibilidad, en términos de mundo humano, en sus herramientas específicas de intervención. Los vectores evolutivos, merced a la impugnación posepistemológica del principio de contradicción, son en realidad dos versiones de la misma fuerza y orientación invertidas hacia sí mismas retrospectiva y proyectivamente.

El vector retrospectivo nos muestra en su estela cómo la proyección no tiene sentido sin la retrospectión, pues ambas son corrientes del mismo caudal, mas caudal de doble dirección y, por lo tanto, los operadores organizativos que abordaremos en el capítulo siguiente habrán de promover la comunicación con los conocimientos y objetos de la memoria de quienes nos precedieron, evitando la extinción de la subjetividad sincrónica a manos de una unilateral resemantización diacrónica. Para ese empeño, será esencial la elaboración de tablas hermenéuticas de conversión y traducción interespacial, intercultural e intertemporal entre las posiciones pretéritas, y entre las posiciones pretéri-

tas y las posiciones contemporáneas, construyendo gestores que simulen los intereses e idiosincrasias de las posiciones ausentes.

Los operadores que se ocupen de la retrospectión rehabilitarán el conocimiento producido en otra época con el mismo régimen de igualdad de oportunidades de los conocimientos producidos en la actualidad. Y, puesto que muchos conocimientos contemporáneos son también discriminados o silenciados, los operadores de retrospectión serán de la misma naturaleza pluralista que los operadores que garantizan la presencia de todas las posiciones contemporáneas en los sistemas de organización del conocimiento, sumándoles la cautela de la suspensión de interlocutores. A esos operadores, sean retrospectivos o de vigilancia sincrónica de un presente democrático, los llamaremos operadores complejos. El resultado de las operaciones complejas concernientes al pasado consistirá en un depósito creciente de historiales que representan las diversas etapas del conocimiento, incluyendo sus dogmas, debates, cuestionamiento y, si se diera el caso, su colapso y desaparición.

El vector proyectivo, en la misma trayectoria de las evoluciones, es resignificado, sin embargo, por un pensamiento desclasificador que no puede permanecer inerte ante las impunidades, indolencias, barbarie o usurpaciones de las que suelen ser objeto los conocimientos o su memoria cuando fue forzada, por el avance del tiempo, a separarse del fugaz presente. En ese sentido, el operador que se ocupe del vector pro-

yectivo tendría a su cargo funciones políticas, esto es, transformativas y descolonizantes.

Decíamos que la desclasificación implica y, ha de reclamar, una intención y una acción políticas que la Epistemología niega pero impone, una intención y una acción dirigidas a la colonización mediante la clasificación del conocimiento. Pues bien, con la misma conciencia podríamos resumir toda la intencionalidad y la acción políticas de la desclasificación en la descolonización radical de la subjetividad, también de las subjetividades libremente concertadas, en el sentido emancipatorio. Por ello, la fuerza y orientación del operador transformativo se aplican solamente a la elaboración de un conocimiento presente con vocación de futuro gracias a la voluntad de un pensamiento desclasificador que, respetando, protegiendo, visibilizando y reproduciendo, cuando se solicitan, los conocimientos y la exomemoria del pasado, se implica en transformar la producción presente en función de una ética emancipatoria y de una carta de los derechos humanos revisada y abierta que, del mismo modo, es plenamente válida en la retrospectiva organizativa de los documentos y objetos del pasado. Acogeremos bajo la denominación de operador transcultural las herramientas que garanticen los acuerdos y propuestas de transformación que se produzcan en beneficio de la dignidad humana.

Observamos que transformaciones y retrospectivas, como el futuro y el pasado mismos, cooperan. Las retrospectivas intervienen en las decisiones sobre transformaciones bien por la riqueza y relevancia de

asuntos que deben seguir siendo incorporados en los conocimientos posteriores, bien por la ejemplaridad positiva o negativa que se desprenda de los mismos para efectuar las transformaciones, es decir, decisiones guiadas por las políticas del operador transcultural. Por su parte, las transformaciones, una vez efectuadas y por el hecho de haberlo ya sido, se convierten inmediatamente en retrospecciones, pasando a la jurisdicción del operador complejo. El reencuentro práctico de la acción cruzada de ambos operadores es constante.

- De otro lado, hemos explicado cómo las culturas, los conocimientos y las memorias entran en trayectorias de hibridaciones orientadas, por la comunicación, hacia singularidades transculturales más vulnerables que sus predecesoras, debido tanto a la atomización de la resistencia como al reagrupamiento y la concentración de la amenaza unificante. Dos vectores, también de sentido encontrado, o nuevamente un mismo vector contradictorio, se observan en tal eje de hibridaciones para los que habrán de ser elaboradas herramientas *ad hoc* que operen con la gestión de un consenso imperativamente orientado hacia la promoción de diversidad y pluralismo y con la gestión de un disenso que ha de elaborarse sobre la base de consensos transculturales que protejan la emancipación.

El operador que garantizará el consenso imprescindible, pero sólo en los asuntos que lo merezcan (y habría que desarrollar estudios particulares sobre cuáles son esos asuntos, desde luego con los derechos

humanos a la cabeza), será el operador transcultural, un operador que desconfie y cuestione, en cualquier caso, la necesidad de consenso, toda vez que el consenso, la concentración y la unificación son tendencias primarias propagadas estratégica y usualmente por la cultura dominante en favor de la homologación exclusiva de sus propios formatos y lógicas. Las herramientas de consenso, por tanto, garantizarán la interacción, reconocerán y protegerán la hibridación y el mestizaje, extraerán del aislamiento los silencios y silenciamientos de posiciones, que voluntariamente lo soliciten, y propiciarán acuerdos transculturales sobre asuntos relacionados con el sufrimiento y la discriminación, desde una posición enunciativa descolonizante, tanto de las posiciones colectivas como de las individuales, abordando las relaciones de dominación en la extensa tipología de vínculos humanos.

En el otro extremo del eje, pero una vez más metafóricamente, se observa el vector que, esencialmente derivado de las tendencias naturales, no sólo garantiza el disenso y la diversidad de posiciones sino que despliega herramientas para su promoción. El operador que se ocupará del mantenimiento y promoción de diversidad y pluralismo será el operador complejo. Mas a pesar de que la orientación básica del operador complejo es centrífuga, la promoción descontrolada de diversidad podría resultar en el resurgimiento de discriminaciones y exclusiones incluso sobre la base de consensos, ya construidos, cuyo objetivo fuera mitigarlas o impedir las. Por ello, el vector que orienta la tra-

yectoria de las hibridaciones hacia el pluralismo y el disenso, y es transportado por el operador complejo, no sólo debe estar sometido a vigilancia por el operador transcultural, para evitar tentaciones siempre acechantes y desmanes constantes del pensamiento unificante o del silenciamiento forzado en el fragor de la galopada hacia la dispersión de singularidades que promueve la transcultura, sino que debe ser garantizada por un acuerdo sobre la necesidad de diversidad y pluralismo que, de hecho, sólo puede viabilizarse y «fiabilizarse» bajo el mandato teórico del propio operador transcultural.

Las operaciones de retrospección y transformación, así como las de consenso y pluralismo se configuran a partir de cruces constantes entre las trayectorias de evoluciones e hibridaciones generados espontánea, calculada y compartidamente por el espacio, la irreversible flecha del tiempo y la acción de las voluntades democráticas protectoras de la diferencia y justas transformadoras del futuro. Mas, dentro de la irreversibilidad del tiempo, se generan flujos constantes de retrospección hacia un pasado narrativamente reversible, hecho posible por la acción conjunta de ambas operaciones a cuyo estudio específico, como herramientas de desclasificación, dedicaremos el capítulo cuarto.

Podemos resumir, en dos máximas desclasificantes, los principios generales de orden ético y político que han de presidir las actuaciones:

1. Promoción de la autonarración subjetiva y colectiva de las culturas y posiciones equilibrando la heteronarración dominante y globalizante fomentando la emergencia de contestaciones y resistencias transculturales alternativas a la transculturalidad unificante. Para ello, las autonarraciones habrán de cooperar entre ellas, proponer tecnologías y apropiaciones y usos culturales de lo digital que impidan la colonización de una digitalidad unificante.
2. Las autonarraciones no han de implicar el pliegue o cierre de las culturas o posiciones hacia sí mismas toda vez que, en muchas ocasiones, la autonarración, o la reclamación de su derecho, es una argucia del pensamiento único local con objeto de permanecer ajeno a indeseables, para sus intereses, injerencias externas. Para una desclasificación que procura la liberación de los dogmatismos globales tanto como de los locales, la autonarración no solamente debe ser abierta hacia sus hermenéuticas interiores sino también a las voces exteriores que fortalecen la lógica de una comunicación como fin.

Residirían, ahí, los objetivos irrenunciables de la desclasificación, trasladados a las técnicas epistemográficas con un formato de doble oxímoron: proporcionar intervenciones desclasificantes para facilitar autoenunciaciones escuchantes.

IV • APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL.

Nuestro mundo fija uno de los cimientos de su identidad cultural, de los discursos políticos, de las expectativas de futuro, de los conocimientos adquiridos y de prácticamente toda su memoria, en inscripciones. A la acumulación de tales inscripciones, sobre las que se incorporan exponencialmente — y a cada instante— nuevas inscripciones digitales, la hemos llamado exomemoria. El concepto de exomemoria recupera, como hemos justificado en páginas anteriores, un sentido antropológico, ético y político del que ha carecido el de Documentación desde sus inicios positivistas.

Aunque, en la digitalidad, las inscripciones se generan dispersa y espontáneamente, la mayoría de las veces, y esto no tiene mayor relevancia que para la relevante intimidad de las personas, hay un numeroso grupo de inscripciones que sí podría tener trascendencia para la memoria colectiva o para la narración de la historia del mundo, que no sólo es una historia narrable desde una voz holística, sino también desde la pluralidad de las comunidades, desde los sujetos e incluso desde ricas intersubjetividades que trascienden la intimidad.

A pesar del paisaje caótico que presentan los registros relevantes e irrelevantes, desde un punto de vista colectivo, en el archivo mundial de inscripciones, y especialmente de exomemoria digital, subyacen los viejos lastres que ya conocemos de los modos de dominación: selección de registros en función de los intereses de poder, expropiación o amputación de los

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

contextos y lugares de procedencia, organización jerarquista desde categorías extrañas al registro, manipulación, explotación y hasta comercialización económica o política de los productos, ya reinscripciones sistémicamente resemantizadas y amoldadas sus interpretaciones por el lenguaje dominante.

Estamos, pues, ante un asunto de trascendencia mundial, que directamente afecta a la libertad, a la conciencia, a los conocimientos, a la memoria y a la intimidad de los habitantes del planeta, dominado por los resortes de los poderes nacionales y locales que deciden, con mayor o menor representatividad democrática —aunque, a mi modo de ver, si bien existe representatividad, el grado de democracia alcanzado es todavía muy pobre— las localizaciones y destinos de un patrimonio que sólo puede ser autogestionado por sus genuinos productores.

Las herramientas para la gestión masiva de los registros son hijas de la Ilustración, del positivismo, del funcionalismo y, más recientemente, de un tecnocapitalismo que sólo puede ser desenmascarado por los sofisticados procedimientos de detección de una economía política de la información, prácticamente ausente en nuestro campo de estudios. Si a lo largo de esa historia de la organización masiva de registros, las tecnologías de conservación y localización de cada momento fueron acompañadas de técnicas de organización *ad hoc*, incluso las innovaciones eran consecuencia de concienzudas teorizaciones, la irrupción de lo digital cambió las tornas, subordinando la teoría, y especialmente a la Epistemología, hasta su actual estado de estancamiento. Y, junto a tal devaluación, lógicamente sucumbió la diversidad tecnológica que la sucedía y la posibilidad consecuente de una diversidad de tecno-evoluciones.

Abordar la gestión de la exomemoria, de un modo satisfactorio y para un mundo complejo y plural, ha precisado de una radical insurgencia epistemológica que definitivamente resitúa a la matriz nómica de las ciencias junto y no frente a los discursos de las culturas. La pregunta, entonces, sería: ¿podemos hacer algo ante la inercia todavía arrolladora de esta Epistemología en declive, de la indolencia teórica generalizada, de la manipulación del marketing académico o de la fascinación hipnótica ante el rodillo tecnológico?, ¿podemos hacer algo que no esté amenazado todavía por la autocomplacencia?

Cualquier respuesta afirmativa, desde la desclasificación, sólo puede instalarse en una negatividad insobornable. Negar el digerido mundo que nos proponen las tecnologías unificantes. Subvertir su acción unificante reorientándola hacia la diversidad. Negar es el único modo de concebir alternativas. Negar el mundo que nos proponen las tecnologías no implica negar las tecnologías sino subordinarlas a los dictámenes de una rehabilitación democrática y social como implica, por ejemplo, la descolonización. La teoría de la organización de la exomemoria, en este sentido, habría de comandar las funciones de las tecnologías y solicitar innovaciones tecnológicas para acometer funciones determinadas teóricamente, y no al contrario. Tal teoría, como ya se indicó, habría de incorporar y compartir entre sus objetivos y componentes conceptuales, elementos de ética, de ciencia política, de sociología y antropología críticas, de psicología cognitiva y, naturalmente, de tecnología crítica y de hermenéutica. A tal teoría práxica, que recibe el mismo nombre que sus herramientas, es a lo que hemos llamado epistemografía interactiva (García Gutiérrez, 2002).

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

La epistemografía es el conjunto de estudios, herramientas, prácticas y resultados relacionados con la organización descolonizada de los conocimientos en redes mundiales de intercambio. Una epistemografía es tanto la representación o mapa conceptual de un sólo documento, sea elaborado a partir de categorías autonarrativas o heteronarrativas (siempre que la heteronarración sea descolonizante), como la construcción de todo un sistema en el que las estructuras y contenidos de esos documentos estarían vinculados entre sí y articulados a otro sistema de representación que les daría visibilidad mundial a través de una *lingua franca* digital (otra herramienta epistemográfica). La epistemografía, finalmente, también sería el conjunto de observaciones, descripciones, reflexiones y conclusiones derivadas de tales prácticas, sistemas y herramientas que promueve no sólo autonarraciones sino, en función de los vectores de transformación, autonarraciones escuchantes, esto es, una enunciación descolonizada y abierta al intercambio y al mestizaje en igualdad de condiciones.

Dentro de tan vasta invocación, debo comenzar acotando los objetivos de esta incursión que se pretende específica: los registros de conocimientos y memorias que se depositan, adaptan o generan en lo digital tienen derecho a la autonarración radical, esto es, a que cada individuo, comunidad o sociedad pueda decidir como organizarlos y accederlos.

Para ello, es necesario introducir la racionalidad, junto a las emociones, idiosincrasias, creencias, esperanzas o ensoñaciones en la teoría de la organización de la exomemoria pero, naturalmente, no sólo en sus contenidos pues es algo de lo que ya se podría disponer sino, especialmente, mediante la instalación de sus particularismos y lógicas en el corazón mismo de

los modos de inscripción, organización, comunicación, búsqueda y recuperación de conocimientos. Naturalmente, aunque sea el formato y soporte dominante, no sólo se trata de organización digital sino de organización a partir de cualquier otro medio provisto por el pasado, o por distintas evoluciones tecnoculturales que, a partir de ellos, nos depare un futuro no plenamente forzado por la digitalidad.

En el horizonte del derecho a la autonarración, e incluso respetando el derecho a la incomunicación y a la invisibilidad, que he invocado en otro lugar (García Gutiérrez, 2009a), desarrollaré esta sección que tiene como objetivo establecer un marco teórico para los operadores éticos y políticos que garanticen la presencia de todos los registros con la misma igualdad de oportunidades y de visibilidad a través de sistemas endo— y trans—organizativos que permitan la traducción consentida a una lengua franca de comunicación digital, sin que esta traducción cultural implique obligado consenso en las representaciones, productos y servicios del sistema. Las representaciones, justamente, habrían de basarse en los principios derivados de la teoría de los conceptos abiertos desarrollada en el capítulo segundo.

A pesar de que una lengua franca de estas características necesitaría consenso, y por tanto cesión de algunas de las partes implicadas, su propio objetivo la justificaría pues no sería otro que la producción de disenso, de diferencia, una diversidad que sólo puede ser respetada, auspiciada y protegida, paradójicamente, a través de estas herramientas elaboradas sobre acuerdos. Pues no se trata de conservar las culturas, identidades, memorias o conocimientos a través de su registros digitales sino, a partir de su visibilización voluntaria en el ar-

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

chivo mundial, contribuir a su intercambio y mestizaje, propiciar sus imprescindibles mecanismos de autoevolución a través de una interacción inexorablemente mundial que, sin tales garantías, serían condenados a la extinción, y que con sus propios mecanismos impediría la sutil sustitución neocolonial de valores y cosmovisiones autóctonas en productos banalizados o folclorizados en el nuevo imperio digital.

Pero a la vez que nuestra teoría necesita herramientas para mantener el disenso, en las metodologías y procedimientos de su elaboración, surgen inestimables *by-products*, momentos en los que se produce racional o imprevisiblemente el consenso. Esto sugiere que, posiblemente, y no hay por qué negarse a ello, existen lugares comunes que no implican imposición o jerarquización alguna y que permiten el encuentro de posiciones, en muchos otros lugares divergentes. Es más, la mundialización exige, en aras de fines mayores a la intimidad y autoevolución de las culturas, por ejemplo, para el mero hecho de que éstas sigan existiendo o puedan expresarse en el foro mundial si lo desean, la consecución de algunos consensos. Dicho de otro modo, por el bien del disenso es imprescindible alguna cesión al consenso. Lo diré en el viejo lenguaje de la rebelión: puesto que la ocupación cultural y digital es ya un hecho inevitable, establezcamos una barricada de consenso que permita, en su retaguardia, seguir elaborando y devolviendo disenso. Esta sección tratará sobre los objetivos y modos de las conversaciones ilimitadas que han de tener lugar tras esa barricada.

La igualdad de oportunidades que los discursos y culturas introducen en sus registros digitalizables o digitales sería una de las cuestiones clave para comprender de qué tipo de

subversión estamos hablando. A todas las experiencias culturales, incluso ágrafas o ya ausentes, les debe ser proclamado este derecho. Las técnicas de cognición pre-epistemológicas compartirán lecho con el positivismo, el machismo con el feminismo, los dominantes con los dominados, los ocupantes con los rebeldes, pues más allá de ser posiciones contrarias, son posiciones reales y todas ellas existen o existirán en lo digital. A estas alturas, una red mundial no puede estar propiciando la verdad única, sino la copresencia de variados regímenes de certidumbre falibilista, desde la verdad que propone la antigua *firasa* árabe, la fisionómica o la cartomancia, al sentido común etnometodológico o a la precisión de la última tecnología atómica sobradamente falible, como sabemos.

Las rigideces de la agónica Epistemología que sustenta la poderosa unificación tecnológica no puede ser minusvalorada. Esa Epistemología asesinada por su propio vástago fue, en otro momento, fuerte y aquella fuerza penetró el pensamiento de generaciones. El propio Marx, a pesar de su genio creador, no pudo dejar de rendir tributo al positivismo y de emplear su macrolenguaje epistemológico. Incluso empleó el argumento de detectar sus contradicciones para, teóricamente, derrotar al capitalismo. En su ingenuidad positivista y en su convicción determinista, Marx no pudo vislumbrar que desvelar las contradicciones del contrario nunca fue argumento suficiente para cuestionarlo y mucho menos para derribarlo. Tampoco lo es apelar a una conciencia, invalidada por la consonancia cognitiva que necesita el cerebro, para obtener el arrepentimiento de un asesino, de un pusilánime o de un alto ejecutivo acomodado e inconsciente que deteriora irreversiblemente el medio ambiente (y social) de sus propios nietos.

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

Así, en el área de los estudios de la exomemoria, de la Museografía, la Archivística, la Documentación o la Biblioteconomía, por citar algunas disciplinas tradicionalmente positivistas que se ocupan de las inscripciones humanas, ni siquiera en sus acoplamientos estructurales —parafraseando a Maturana (1999)— a lo digital, solventan los nuevos problemas y desafíos de una red que permite narrar el pasado y organizar el conocimiento de otro modo. Ante la imposibilidad de articular un pensamiento hermenéutico, horizontal, democrático y descolonizador, a partir de disciplinas construidas sobre una Epistemología dogmatizante, 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.

Y una última huida, habida cuenta de la existencia de frentes culturales diversos que ya no luchan desde periferia alguna, a pesar de que sean considerados subalternos, 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 mundo⁵⁰. La llamada a la mundialización que hacemos aquí, para potenciar la autonarración, encierra un peligro que no se nos escapa: del mismo modo que Occidente es de las escasas macroculturas que considera que todos

⁵⁰ Esta cultura de la “neoperiferia” sería esencialmente contraria al universalismo generalizante más que a la posibilidad de un trascendentalismo, y de ahí la frescura del proyecto dialógico trascendental de Otto Apel similar, sin embargo, al neouniversalista de, al menos, el primer Habermas.

sus localismos son de forzoso interés universal, miles de culturas locales, al sentir el poder de la visibilidad y del marketing que lleva aparejado, piensen y pretendan lo mismo. Esta distorsión habría de ser denunciada a través de las herramientas de organización mundial de registros, que anticipamos, por ejemplo, en las siguientes máximas hipotéticas que toman dos culturas extremas, la occidental y la indígena, como ejemplo⁵¹:

- El discurso occidental tiene exactamente el mismo valor moral y cultural que un discurso indígena⁵².
- Los discursos occidental e indígena deben preservarse y autoevolucionar sin sustituciones trágicas a través de una interacción mutua y no invasiva que requerirá intervenciones de discriminación positiva respecto al segundo.
- El mayor o menor número de sujetos que defienden o propician una posición no es relevante a efectos de visibilizarla y mucho menos de potenciarla o anularla.

⁵¹ Empleo estas etiquetas convencionales a pesar de que lo indígena, corrección política de lo indio, expresa una generalidad difícilmente asimilable. A su vez, lo occidental también implica una tosca generalización a pesar de que pueden reconocerse ciertos rasgos homogéneos en las culturas que acoge. De ahí que sea tan imprescindible para esas culturas occidentales, ya en avanzado proceso de transculturización, del mismo modo que para las indígenas, deshologarse simbólicamente entre ellas, desubicarse y descolonizarse en un espíritu de reencuentro equilibrado sobre la base del mantenimiento de las diferencias.

⁵² La misma máxima sería extrapolable a la contrajerarquización y dicotomización discursiva dentro de una misma cultura, cultura de elite/cultura popular, cultura tradicional/ cultura tecnocientífica superando, por tanto, el cisma de las dos culturas aún no cerrado desde la célebre y controvertida conferencia, *The Two Cultures*, pronunciada en 1959 por el científico y escritor C. P. Snow.

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

Muy por el contrario, pocos sujetos con escaso registros habrán de obtener mayor protección autonarrativa por parte del resto de los participantes en la red mundial.

Comenzaremos este recorrido⁵³ con la propuesta teórica de una herramienta que garantice el derecho particular de todas las posiciones a expresar y mantener su diferencia en lo digital y seguiremos, a continuación, con el desarrollo de otra herramienta complementaria que garantice recursivamente el derecho de todos para llegar a consensos que garanticen el derecho anterior, a la vez que el derecho mundial a suspender, alertar o boicotear la visibilidad de ciertas posiciones o partes de posiciones cuando atenten contra derechos humanos y de expresión de otras posiciones absorbidas o integradas en ellas. En consecuencia, herramientas dialécticas usadas simultáneamente desde lo general-particular como modo de garantizar los derechos de las minorías y de las totalidades sin olvidar el espacio esencial de las transversalidades. Lo general no existe sin lo particular ni, por más que encontremos razonable resistencia nominalista, su viceversa tampoco. Como diría Morin, en un juego de espejos, lo general está en lo particular que está en lo general.

* * *

⁵³ En el texto *Otra memoria es posible: estrategias descolonizadoras del archivo mundial*, publicado en 2004 por la editorial La Crujía de la ciudad de Buenos Aires y, en 2008, en su versión portuguesa publicada por la editora Vozes de Río de Janeiro, se proponen las bases de los operadores complejo y transcultural, ahora revisadas y ampliadas en este trabajo, especialmente en lo que se refiere al segundo.

La exomemoria digital somete, en gran medida, la participación y los flujos transversales no solamente a la acción de los mediadores e interlocutores —los epistemógrafos, en suma— sino, especialmente, a los esquemas lógicos que regulan las estructuras y transferencias de registros. Como hemos mostrado, las distintas concepciones del poder habitualmente reproducen sus objetivos en modelos jerárquicos de clasificación y denominación regidos por un sólido criterio de subordinación al poder en cuestión. En este capítulo, tal vez el de contenido más tecno-ético de todo el estudio y enfocado a los sectores que trabajan con los acontecimientos y relatos de la vida política, social y cultural, los géneros que transitan desde y entre el periodismo y la historia, voy a describir dos tipos de operadores que ayudarían hipotéticamente a romper con los esquemas de dependencia, unilaterales y homogeneizantes cuya presencia es masiva e inquietante. En todo caso, se tratará de una propuesta teórica de operadores que organicen desclasificadamente los mundos abarcados por los discursos de la historia, de muchos campos de las humanidades y las ciencias sociales o de las prácticas periodísticas. Tales operadores teóricos habrían de ser incorporados, a veces forzando, a veces sustituyendo y eliminando, las funciones jerarquizantes y mutilantes de los tradicionales operadores de clasificaciones, tesauros y ontologías.

Entenderemos por operador, una herramienta lógico-semántica (y, no lo olvidemos, de naturaleza necesariamente ética y política) cuya función primordial consiste en establecer relaciones entre los registros y servir de enlace entre estos y los participantes en una red. Los instrumentos de jerarquía

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

BT, NT y asociación RT de los tesauros son operadores de organización que atienden a criterios epistemológicos precisos.

La diferencia básica de este tipo de operadores cerrados y univalentes, respecto a nuestra propuesta, estriba en las lógicas que los trascienden. Los operadores desclasificatorios son precisamente recursos de intervención y facilitación que tienen por objeto garantizar el pensamiento descolonizador y la igualdad de flujo en la exomemoria pero, también, alertar a los ciudadanos sobre aquellos registros que contravengan decisiones y acuerdos transculturalmente pactados, como los derechos humanos, cuestionar determinadas presencias mediante legítima crítica de productores-mediadores y usuarios-mediadores y promover una transformación social orientada hacia la dignidad y demás valores mencionados. Tales objetivos habrán de determinar, obviamente, los criterios e indicadores que se construyan para evaluar el rendimiento de un sistema planetario basado en la desclasificación.

Los operadores tradicionales de búsqueda y representación de registros reproducen la lógica y los objetivos del poder dominante, monopolizan la mayor parte de los registros y de los flujos en la exomemoria y establecen un mundo a su medida que también persiste en el modo de acceder e interpretar el pasado.

Habitualmente, las memorias electrónicas y motores de búsqueda pueden contar con operadores de proximidad de palabras, operadores de jerarquía que subordinan unos conceptos a otros, operadores de sinonimia, que establecen equivalencias entre términos, o bien, operadores asociativos cuya relación intercategorial (causa-efecto, agente-acción, modo-instrumento, etc.) nunca fue desarrollada en la práctica más

que como extensión encubierta de las relaciones jerárquicas todo/ parte o especie/clase y sin la menor implicación crítica o política en la organización de la exomemoria.

No obstante, la lógica de los operadores que proponemos, por ser una lógica abierta, incluye la lógica cerrada de los operadores de relación tradicionales BT, NT, RT o cualesquiera otros y, en consecuencia, no se opone a ellos siempre que sean atravesados por los principios de la desclasificación. Así, por ejemplo, bajo la desclasificación podríamos seguir utilizando los operadores de jerarquías clasivas y partitivas, todo/parte y clase/especie, previa extirpación de su lógica de subordinación y supraordenación como lógica sistémica, funcionando como meros recursos parciales de proximidad y siempre que no provengan de la reproducción de unas jerarquías epistemológicas o sociales determinadas o quede suficientemente explícita tal procedencia.

Los recursos de codificación y recuperación habituales en Internet suelen ser superficiales, descontrolados, pobres semánticamente y deficientes gramaticalmente aunque la tecnología está presta a incorporar espectaculares mejoras en los sistemas de búsqueda, incluyendo captadores y simuladores de voz, que comprenderán y responderán a preguntas pronominales en lengua natural. Esto será posible porque el sector de la recuperación de información, con *Google* a la cabeza a principios del siglo XXI, mantiene al alza sus valores bursátiles. He ahí una de las razones prácticas señaladas para que los teóricos y profesionales de una organización del conocimiento emancipante y solidaria incorporen herramientas proporcionadas por el compromiso y la militancia cosmopolita y democrática en su

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

trabajo cotidiano. Los operadores que proponemos recogen y aplican esos ideales.

De una parte desarrollaremos, de acuerdo a todos los postulados establecidos en la reflexión teórica de las secciones anteriores, un operador anti-dogmático, hermenéutico y descolonizador, es decir, fundado sobre el imperativo de la participación democrática directa de todas las posiciones y mundos posibles que lo requieran, construido pluralmente para garantizar la presencia de todas las posiciones y propiciar la diferencia incluso de aquéllas consideradas injustas y antidemocráticas. Bajo el fin prioritario del pluralismo ideológico y lógico, mas también haciendo posible parte de lo establecido en los principios de interacción y transformación que orientan la promoción del cambio social, propondremos el operador complejo Λ .

De otra, tendremos un operador anti-relativista y crítico, esto es, que toma partido contra las injusticias y desigualdades establecidas en la exomemoria, interviene en los conflictos de intereses entre las posiciones locales y los acuerdos interideológicos, interculturales e internacionales, practica la injerencia, establece condiciones del diálogo orientado al consenso y aplica los resultados del mismo. Para dar cumplimiento a tal objetivo, desarrollaremos en profundidad el alcance, la naturaleza y funcionalidades del operador transcultural V.

En primer lugar, abordaremos el «operador complejo Λ » y, a continuación, el «operador transcultural V». Pero, previamente, veamos algunas cuestiones aclaratorias sobre aspectos compartidos y distintos en ambos operadores, unos operadores que no se oponen sino que se cruzan, se vigilan y complementan. El operador complejo Λ , cuya función más

llamativa será detectar contradicciones, oposiciones, dicotomías y antonimias buscando su convivencia, recoge todos los sentidos posibles sobre un asunto o los sentidos sobre asuntos no compartidos, explicitándolos para que toda participación o búsqueda en la exomemoria se vea reconocida por las subjetividades compartidas en una comunidad o cultura o por las subjetividades individuales. Es, pues, un operador más próximo al multiculturalismo *de facto*, a una copresencia inicial de posiciones en igualdad de condiciones y con las mismas posibilidades de visibilidad.

En cuanto al operador transcultural V, es fruto sintético de un diálogo democrático abierto permanentemente entre representantes de diversas posiciones (políticas, culturales, discursivas, etc.) que negocian la homologación e integración de determinadas cuestiones que les afectan. Por tanto, este operador V implica la obtención de un acuerdo respecto a un asunto y su formalización como categoría transversal a las posiciones como transcategoría constituyendo, a partir de tal sanción, norma ética mundial que puede interferir en los registros locales que la contravengan, no anulándolos o censurándolos, pues gozarán siempre de la protección ofrecida por el operados complejo, sino alertando a los ciudadanos participantes sobre sus contenidos.

Ambos operadores son profundamente democráticos pues en cuanto el operador Λ se sustenta sobre la explicitación de todas las posiciones y cosmovisiones, sin exclusión, como itinerarios de representación y localización de los registros, esto es, garantiza en pie de igualdad la representatividad de todas las posiciones iniciales respecto a un asunto, el operador V es esencialmente regulativo y ejecutivo, es decir, equilibra el

posible trato injusto de alguna posición en la exomemoria, aun respetando la presencia de tales registros atendiendo al principio previo de emancipación, en función de una escala categorial transculturalmente acordada de modo que el abuso en la red no quede impune si la comunidad transcultural puede evitarlo mediante alertas, avisos y recriminaciones. El operador transcultural, en consecuencia, es tan plenamente democrático como el operador complejo, pues su aplicación sólo estaría autorizada por la decisión democrática (síntesis transcultural) refrendada por la mayoría de las posiciones, un consenso ampliable y obligatoria y periódicamente revisable.

En tanto el operador transcultural es el antídoto al relativismo del que podría ser acusado el operador complejo, que no se pronuncia moral o culturalmente sobre un registro, el operador complejo supone, por su lado, el equilibrio democrático y hermenéutico de un operador transcultural al que le fuera reclamada falta de respaldo o legitimación suficiente.

Una nueva apreciación que les afecta conjuntamente es que de las categorías «complejidad» y «transculturalidad» sólo podemos tomar conciencia plena desde las propiedades de porosidad e interacción de instancias. El operador complejo coopera en la transcultura al tiempo que el operador transcultural se funda en la complejidad. ¿Es éste solapamiento (o tal contradicción) asumible? En efecto, lo es, pues ambos quiebran cualquier intento de aislamiento y estanqueidad y, no obstante, promueven funciones diferentes que añaden valor al intercambio. Si el operador complejo aboca todas las posiciones y perspectivas a un roce mutuo del que emergerán terceros itinerarios, espontáneas y deliberadas nuevas convivencias, el operador transcultural es el jugo de una racionalidad dialógica en

pos de la convergencia paradójicamente orientada a la discrepancia y a la emancipación en la producción de nuevas singularidades que acontece en la transcultura.

Antes de pasar a la exposición de ambas propuestas por separado, se hace necesaria una especificación técnica: las construcciones epistemográficas serían de dos tipos (García Gutiérrez, 2002: cap. 5): por un lado, se configuran como lenguajes formales que articulan un conjunto de canales y códigos de representación y el trasvase de informaciones en las redes (en términos documentales, clasificaciones, tesauros u ontologías): epistemografías sistémicas. Por otro, las epistemografías también son representaciones de la singularidad de una instancia (correspondiente al producto de cualquier análisis y representación documental de contenidos, por emplear la denominación clásica, del texto individual): epistemografías textuales.

Digamos, entonces, que los operadores complejos se vinculan a la primera acepción, es decir, la disponibilidad de todas las posiciones sólo está presente en el nivel de lenguaje colectivo, en la epistemografía como red o sistema abierto. La visibilidad al completo de la función democrática de este operador sólo aparece en el nivel de sistema y no en cada registro particular. Tradicionalmente, la organización del conocimiento ha centrado uno de sus principales focos de investigación y desarrollo en la construcción de lenguajes que representan, habitualmente desde perspectivas homogeneizantes o altamente sesgadas, los contenidos y modos discursivos independientemente de las variables culturales y de todo el conglomerado de sensibilidades y singularidades que opera, tanto en la conformación de esos complejos mundos simplistamente representados, como en el acceso, apropiación y continuidad de esas

representaciones⁵⁴. Por tanto, el operador Λ vendría a trastornar la composición de los lenguajes convencionales readaptándolos a modos reticulares digitalizados.

En cuanto al operador transcultural V , aun operando también en el nivel sistémico, su realización plena sólo ocurre al ser adscrito específicamente a un registro afectando la descripción analítica provista mediante otros recursos utilizados por la posición y el interés local. Sin embargo, su eficacia estriba en un activismo constante por parte de diálogos transculturales y el buen y constante uso (la buena voluntad kantiana, nuevamente) que hagan de ellos los mediadores transcultural y socialmente comprometidos.

4.1 El operador complejo Λ

Digamos que el operador complejo Λ trata de moderar la vociferante sintomatología de la ideología dominante en la exomemoria difuminándola en la polifonía. Es un operador teórico, incrustado transversalmente en los operadores prácticos de organización epistemográfica, que vela formalmente por la representación democrática, pues otorga el mismo estatuto a todas las posiciones, pero es precario en cuanto a su potencial

⁵⁴ La epistemografía interactiva (García Gutiérrez, 1998, 2002, 2004, 2007 y 2008) configuración transdisciplinar y simultáneamente herramienta de análisis y organización del conocimiento y producto del análisis y la organización, ubica la representación de sentidos en la intersección igualitaria, o mejor, en la interacción de mundos independientemente de su “grado positivo” y aparente de relevancia o contingencia. El operador complejo se preocupa exclusivamente por la descolonización y la garantía democrática de todas las posiciones en la red.

integrador si bien, al estar las posiciones en un mismo plano de igualdad, el diálogo entre ellas se hace más factible. No obstante, sólo ha de presentar los itinerarios sin fusionarlos, aunque sugiere itinerarios de interacción e intercambio.

No hay síntesis ni consenso en las entrañas de este operador, antes bien, debe ser considerado como multisémico y multicultural (pues no necesita un consenso que propiciaría su sincretismo), en el sentido de presencia simultánea y posible de lo múltiple, antagónico y diverso. Precisamente por ello, no es suficiente él mismo en todos los casos, o sería injusta su sola presencia en ciertos casos, especialmente en los más controvertidos e hirientes, si no es complementado por otras herramientas de equilibrio como el operador V. Obviamente, las orientaciones de estos operadores interaccionan en el mundo físico igual que en el digital, como ya lo hicieran los sentidos en el pasado para devenir actuales, y terminan por radicalizarse o hibridarse. El operador complejo, como instancia mundana, debe reflejar los cambios.

Mediante la utilización del adjetivo complejo, hacemos homenaje a la propuesta de complejidad de Edgar Morin (Morin, 1996, Solana, 2002 y 2005, y Acosta, 2010): un modo de cognición que admite todas las posiciones, incluso las opuestas, considerándolas complementarias y necesarias para la percepción del todo, pero sin que éste todo implique la reducción habitual del holismo pues cada uno de sus componentes es también valorado en su singularidad. La teoría de la complejidad nos da, pues, sus primeros frutos en este ámbito de la organización del conocimiento que busca el respeto y la presencia de las ideas ajenas, no en un marco de relativismo, indiferencia o permisividad absolutos, sino con plena conciencia de que

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

todas las culturas, ideologías y posiciones tienen derecho a la visibilidad y a emitir juicios respecto a las demás.

Sin embargo, como podrá observar cualquier estudioso de Morin, utilizo lo complejo con alguna restricción obligada por la oposición a lo transcultural (a pesar de que complejo y transcultural en modo alguno son conceptos opuestos: son porosos, se contienen y completan mutuamente). Quiero decir que, teóricamente, lo complejo integra los todos, las partes y las síntesis, por tanto, también lo transcultural. Desde la óptica moriniana, nuestro segundo operador —el transcultural— no sería sino una visión más, compositiva del primero. Sólo para dotar de eficacia a ambos operadores, y sus acciones técnicas y éticas derivadas, se aplica la equiparación de lo complejo a lo exhaustivo y sumatorio, esto es, incluyendo todas las perspectivas posibles, espontáneas —no negociadas—, existentes —registradas— sobre un asunto, frente al operador transcultural, ámbito reservado «explícitamente» a los resultados obtenidos mediante diálogo y consenso y, en consecuencia, con una potencialidad heurística y transformativa que brota de la misma constitución dialéctica del sistema.

El mayor y más ingenuo error de la historia de los lenguajes formales al servicio de la exomemoria, derivado de la aplicación de una obligada reducción positivista, ha sido pensar que la dictadura de un concepto único, normalmente empirista y verificacionista, de verdad, podría dar satisfacción a unos usuarios pasivos y agradecidos. Así, los modelos y teorías científicas dominantes han prevalecido en la organización de sus respectivas memorias disciplinares e, incluso, en la gestión de discursos documentados de índole «científica» que han debido acomodarse y empobrecerse dentro del marco impuesto por

teorías y discursos ajenos. Esta realidad clama la necesidad de un operador de red que garantice la participación.

Un segundo error, comprensible, ya que hubiera sido tomada como descabellada cualquier previsión sobre el hecho de que los avances del mismo maquinismo positivista crearían una crisis total en su propia concepción doctrinal del mundo, es que la infraestructura digital no solamente fortalece los puntos de legitimación del paradigma hegemónico y da más salidas a los objetivos del neoliberalismo si no que, sobre todo, abre líneas de fuga al propio sistema que pretende proteger, canalizando nuevas formas de insurgencia y descolonización.

Para el organizador de la exomemoria que, aun tomando partido, debe atarse al mástil de la racionalidad imperfecta del Ulises de Elster, la conciencia y el respeto al otro han de prevalecer en todas sus actuaciones. Sin embargo, no podrá esquivar fácilmente cualquier acusación de impartir principios morales. Y no por el mero desvío de responsabilidades, en ese sentido, sino por el compromiso de orden social superior que los mediadores de la exomemoria deben contraer con los creadores y legítimos usufructuarios de conocimientos y recuerdos que no pueden ser usurpados ni impedida su posibilidad de ser.

Así, un primer mediador «multiculturalmente» concienciado, respeta y transfiere todas las opciones pero no practica necesariamente el relativismo pues sitúa su punto de vista de mediador entre los demás y sólo el mero hecho de mediar le otorgará, sin duda, algún privilegio. Sin embargo, en una fase dirigida a los flujos de memoria generados ya bajo un operador más propiamente transcultural, el propio mediador sería capaz de reconocerse y enriquecerse en la potencial genética del mestizaje que tienen culturemas, epistemografías o mnemografías.

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

La consecución de un acuerdo, por ejemplo en materia de categorías transculturales, no deja de negar la diversidad, la singularidad y múltiples matices menores arrasados por esa pesada máquina del consenso, de ahí que el operador complejo potencie ciegamente el pluralismo. Si partimos de varios puntos de vista e intentamos llegar a acuerdos, pueden producirse tres dramáticas reducciones: a) que uno de los puntos de vista prevalezca de modo que los restantes ceden y se someten, subordinándose al elegido con la consiguiente pérdida de la riqueza de lo plural; b) que se opte por una tercera vía no presente que resulta beneficiada del acuerdo en detrimento de las presentes. Realmente la solución de la tercera vía es refutable ya que debiera ser un punto de vista más y c) que se subsuman los puntos de vista en una generalización que satisfaga sólo a una mayoría de las posiciones con lo cual hay grandes posibilidades de anestesiar o aniquilar la diferencia, el rasgo sensible y menor⁵⁵.

Si bien el consenso es necesario para configurar estrategias y procesos macro en la construcción de la memoria y en la instalación de transcategorías como polos de arrastre de otros estratos, no deja de intervenir en una dimensión ausente al discurso en cuestión, esto es, el consenso opera como sustentación ética, teórica y retórica de la exomemoria sin involucrarse en el propio magma que constituye la exomemoria. Es necesario, en consecuencia, buscar soluciones complementarias,

⁵⁵ A pesar de ello, cuando no es posible la obtención de un acuerdo imprescindible, a causa de la oposición de un representante, generalizar hacia el grado inmediatamente más amplio, es una estrategia provisional viable. Pero tal estrategia no debería quedar en la evanescencia del papel mojado que suele acaecer en muchos acuerdos políticos.

participativas y configurantes de todos los niveles implicados recursivamente en la construcción de la red: productores que son también usuarios, mediadores que son también productores, textos co—elaborados por todos ellos, contextos que los atraviesan, tecnologías que reflejan la subjetividad de los contextos humanos, procedimientos operativos basados en la reflexividad, metatextos y productos finales que sólo son otro comienzo de conectividad semiósica. Todo, en una red, es causa de un efecto que es su causa, como intuye Morin. A pesar de ello, inexplicables procesos de remotas histéresis (de causalidad oculta, de eslabones perdidos) siempre impedirán tener un conocimiento pleno de la totalidad.

Y en este punto es donde debemos reclamar la presencia simultánea de los diversos sentidos que las culturas e ideologías atribuyen a conceptos y expresiones, constituidos estos como elementos de búsqueda y rescate que forman parte de un lenguaje formal, como sistema abierto y representativo de la exomemoria. Ese balón de oxígeno para la recuperación del matiz, del sentido y de la discrepancia es lo que llamaremos operador complejo Λ . La hipótesis del operador Λ , se basa en las siguientes conjeturas:

- Un sistema abierto de representaciones abiertas debe y puede recoger todas las sensibilidades *de facto* y potenciales previsibles en la red.
- La tecnología permite que la construcción de mapas conceptuales, de epistemografías sistémicas, albergue diferentes posiciones y ópticas sobre los mundos de hecho registrados.

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

- La diversidad de ópticas, incluso de posiciones radicalmente opuestas, en un mismo sistema no se considera, como ya hemos dicho en relación al pensamiento complejo, un signo de contradicción sino de complementación de visiones sobre un asunto.
- No obstante a estas precondiciones, es necesario insistir en que el operador Λ destila cierto sesgo relativista, propio del multiculturalismo, corregible por un operador transcultural cuyas funciones han de ser limitadas, a la vez, por la independencia del operador complejo. Pero he considerado más apropiado no denominarlo multicultural, sino complejo, para no confundir su vocación abierta y plural volcada al mestizaje con esa otra visión estancada y yuxtapuesta de las culturas que suele verse bajo la etiqueta multiculturalismo. En cualquier caso, lo transcultural tampoco aparece plenamente, como se verá, en el caso del operador V , pues la transculturalidad, en esta misma concepción, nunca se doblega a procesos racionales destinados a la integración y al mestizaje. Aunque contribuya decisivamente a ella, la transcultura sólo mana y se consolida efímeramente a partir de la espontaneidad de la interacción. La mera formalización que pretendemos, siendo necesaria, ya la esclerotiza y distorsiona.
- Una concepción emancipadora de la exomemoria no debe plantearse aisladamente o en estrictos términos tecnológicos sino fundamentalmente a partir del estu-

dio de las relaciones mutuas y bajo la sintonía abierta de la desclasificación.

- El operador Λ aparece como una alternativa, no sustitutiva sino complementaria al consenso ofreciendo una representación que traslada todas las modalidades, sin privilegiar ni subsumir ninguna de ellas, neutralizando el efecto de la imposición de una pirámide moral o social. Funciona como un operador de relación más⁵⁶ que recoge llamadas habitualmente imprevistas o rechazadas por los gestores del sistema ubicados en otras coordenadas o en otros intereses.

En una situación de observador-lector singular, los haces interpretativos son inconmensurables e inabordables. Una teoría de la organización de la exomemoria, con la vocación desclasificada y transcultural que postulamos aquí, debe tener en cuenta estas singularidades, compendiándolas. Los sentidos singulares que aparecen en búsquedas que fluyen en un sistema organizado no son ilimitados, contrariamente a lo que ocurre en la comunicación ordinaria. En realidad, los haces de sentido terminan aglutinándose tras superarse un determinado umbral de repetición. Esto ya se ha demostrado empíricamente en el

⁵⁶ Este operador desarrolla, y no sustituye, las relaciones de asociación y coordinación que configuran los planos horizontales, no subordinados, de la epistemografía. Pero tampoco, como hemos expuesto más arriba, es un exclusor de los operadores jerárquicos cuando entendemos la jerarquía, no como la condición dominante en un lenguaje formal que presta toda su lógica particular a la arquitectura general, sino como una simple microasociación más (partitiva o clasemática) en la red de proposiciones (principios recogidos en García Gutiérrez, 1998 y 2002).

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

más tangible nivel terminológico. No obstante, los sentidos que puedan generarse a partir de términos y combinaciones de términos serán numéricamente muy superiores al propio inventario de términos incluidas las probabilidades de permutaciones y variaciones entre ellos. Pero el operador Λ no necesita averiguar cuántos sentidos operan en los trasvases de registros de exomemoria; necesita, simplemente detectarlos, incorporarlos, relacionarlos.

El mediador debe centrar su atención en detalles que suelen pasar desapercibidos a los buscadores y productores de macroestructuras, macroproposiciones, resúmenes y generalizaciones mitigando las ansias y la necesidad de un consenso a toda costa que aplana y extingue la diversidad, completando y enriqueciendo, desde el plano estésico, el holismo reductor de algunos acuerdos. Así,

- 1) no se someterá el sentido que ofrece el texto sobre conceptos del lenguaje formal a la mutilación prevista para estos casos por el propio lenguaje formal.
- 2) no se someterán los sentidos nómadas de las demandas a las restricciones de sentidos previstas en los lenguajes formales convencionales.
- 3) se extraerán los conceptos de los textos junto a sus sentidos y trasladará su diversidad a las epistemografías; se respetarán los conceptos y sentidos de quienes buscan información, incorporando, cuando no previendo, esos conceptos y sentidos en unas epistemografías sistémicas que deben visibilizarlos y potenciar su interacción equilibrante.

- 4) la «última» o más reciente visión contemporanista no será privilegiada respecto a otros paradigmas y posiciones históricas u «obsoletas».

Gráficamente, el operador Λ es un transportador de sentidos en una angulación de representación y búsqueda de 180° . En el grado cero del transportador, sin que la cifra 0° - 180° implique posición preferente o significado alguno, colocaremos un sentido cualquiera de los presentes a condición de que sea una posición radical. Debo señalar que tampoco empleo radical, aquí, con significación relevante salvo la de un posible y estable, aunque modificable, vértice de sentido a partir del cual es posible abrir la red proposicional. En el otro extremo del transportador ubicaremos los sentidos teóricamente más antagonistas sin mediar prejuicio o favorecimiento, pues el antagonismos y las dicotomías quedarán difuminadas o anuladas por la acumulación de centenares de posiciones intermedias. Ambos vértices conforman los extremos de un abanico (simbolizado en Λ) abierto en ángulo de 180° cuyas varillas, múltiples y variopintas, analíticas, representan los distintos sentidos, la inmensa gama de grises que existe entre lo blanco y lo negro, entre la afirmación y la negación y más allá de ellas.

La posición de las varillas y los extremos, no obstante, no supone pinza cultural o ideológica ya que las posiciones no tienen implicación en la recuperación más sencilla o más productiva a partir de un sentido sino que es un mero operador de organización interna. Naturalmente, la metáfora del abanico simplifica la realidad de la formación de una red conceptual de estas características que, además, debe estar sometida a reglas de formalización de categorías conceptuales (objetos, acciones,

lugares, temporalidad, etc.). La posición es, por tanto, inocua respecto a la política de recuperación si bien la organización del campo, del abanico, debe más bien concebirse como holograma tridimensional que asuma también el tiempo como la flecha irreversible que no deja a la red ser estructura estática sino proceso de cambio, configuración de haces adscritos a nudos, nudos y haces en constante mutación e interaccionando con otros cuerpos en disolución y aglutinación edificados en esta semiosis canalizada. Lo que propugna este operador es una cierta garantía democrática en el control de la nave de la exomemoria en una asumida deriva del pasado de cuyas nieblas y turbulencias sólo se beneficia la narración oficial.

La metáfora del abanico que recoge todas las visiones no puede reducir, como hemos dicho, la diversidad conceptual sujeta a diferentes temporalidades a una insuficiente, desde el punto de vista de la memoria plural, multisemiosis contemporánea. El operador Λ también abre sus ángulos al flujo del tiempo, a la multiplicidad de galerías de «distintos tiempos presentes». Por tanto, los sentidos que incorpora no están constreñidos por un cronotopo específico sino que cualquier proyección sobre un asunto, arraigada en momentos del discorrir histórico o de la geoterritorialidad, es instancia constituyente y relevante.⁵⁷ Así, en esa tematización del tiempo que entendemos como «periodización» y localización espacial, el operador recogerá, por ejemplo, la denominación «Lourenço

⁵⁷ El operador complejo evita, así, el demoledor re-etiquetado del pasado puesto que un operador crítico todopoderoso e insensible, y sin interlocutores vivos con quien negociar, sería la estrangulación del pasado por un presente bulmítico, provocando una indefensión de la historia sin precedentes.

Marques» no sólo como simple sinónimo de la actual capital del Mozambique independiente, Maputo (lo que supondría una mutilación de la historia del país), sino también los sentidos atribuidos a Lourenço Marques en toda su glorificación y contextualización colonial hasta el declive y conclusión del régimen colonial. Del mismo modo, Gades no será sinónimo de Cádiz, ni categoría subordinante. Gades y Cádiz, en la complejidad de sus tres mil años de historia, merecen el tratamiento singularizado de todos sus matices en sus contextos⁵⁸. Sólo, de este modo, la organización del conocimiento acompañará democráticamente el inexorable cambio del mundo de hecho.

Sería, ésta, una vigilancia metacognitiva que exige el operador Λ frente a las tendencias aniquilantes y resemantizadoras de la mera acción cognitiva primaria (pues al emplear Cádiz, como concepto cerrado, aniquilamos todas sus interpretaciones sincrónicas, eliminamos la multidimensionalidad de sus discursos y atravesamientos, ignoramos cada grano relevante de su sedimentación histórica). Al identificarnos más fácilmente —aunque no en toda circunstancia— con nuestros contemporáneos de otros países que con la mentalidad de nuestros propios abuelos, es necesario mantener esta vigilancia metacognitiva, por ejemplo, con el pasado recogido en las hemerografías. En el mantenimiento del historial de todas las posiciones residiría la garantía de una presencia democrática de muchas posiciones del pasado, ya sin opción a defenderse.

La superación de un paradigma por otro, de una teoría por su adversaria o de una cultura por la siguiente, obviamente

⁵⁸ ¿Podríamos representar la identidad histórica de Gades por /Cádiz/? y ¿podríamos suplantarlo la complejidad actual de Cádiz por /Cádiz/?

no anula la relevancia histórica ni el valor de los paradigmas precedentes, de la anterior teoría y, mucho menos, de la cultura raíz en términos de exomemoria. El único *handicap* de esta obligada sensibilidad diacrónica del operador Λ es que las visiones posteriores sobre determinados hechos registrados también son necesariamente registros o sentidos legítimamente registrados, por lo que sería utópico admitir una pureza de los «hechos de la memoria» si entendemos estos como palimpsestos creados por una pasta de acontecimientos elaborados en complejas redes de sentido junto a una diversidad de interpretaciones⁵⁹.

Esta cuestión afecta, esencialmente, a los hechos que han pasado del régimen de pretérito perfecto (un tiempo aún cercano, caliente, modificable) al indefinido (inexorablemente huido y a la deriva): cualquier hemeroteca histórica digitalizada sufrirá el aniquilamiento de esta resemantización, cualquier archivo virtual no será más el mismo porque en la historia del procesamiento de sus hojas volanderas y legajos no se mantuvo esta vigilancia y, por ello, el legado nos llega en toda su «ipseidad» aunque con la mutilación de las múltiples miradas interpretadoras que han sido vertidas sobre ellos a lo largo del tiempo, pero nunca registradas, impedidas por la censura o por el dogmatismo hegemónico. Esta política represora de la inter-

⁵⁹ Ni la memoria, ni la exomemoria, constituyen hechos en sí sino representaciones. Esto, naturalmente, incluye hasta la más fidedigna grabación audiovisual de un hecho, que sigue sin ser el hecho en sí mismo sino una representación tomada por la estrategia mental y los intereses de un realizador que dejará fuera una inmensa omisión, además de la segunda representación que supone la mediación tecnológica. La excepcionalidad estribaría en considerar genuina pieza de memoria a la representación, ya mediada técnicamente, en sí misma. O, por supuesto, al referente usado para calibrar la autenticidad.

pretación continúa hoy, y con mayor sutileza y rigor. Pero la construcción digital de la memoria en el tiempo presente es un hecho «en curso» que nos obliga a la sensibilización pluralista y a una inspección microarqueológica casi forense de un conocimiento entreverado, espiral, transverso.

Desde el primer momento de la construcción epistemográfica de la exomemoria debe establecerse una lógica bidireccional del concepto de red participativa. Por canalización debemos entender aquí, la multiplicidad de vías, aun con la fórmula simplificada de la circulación en doble vía, es decir, tanto la del participante que coloca un registro adscrito a sentidos singulares y propios de un lugar, un tiempo y un modo de pensar, sentidos a los que el sistema abierto debe dar acogida como la orientación particular de quien busca respuestas en el sistema, tanto de convergencia y refuerzo, como de antagonismo y divergencia, u otras terceras posibilidades no previstas.

Con esto último, se da cumplimiento a la función necesariamente inductora y seductora de las epistemografías, que no son meros espejos donde los participantes encuentran sus propios reflejos o los reflejos de los ajenos conocidos o intuitivos sino que se abren a otros cantos de sirena que tal vez llamen la atención sobre modalidades de realidad humana no imaginada por muchos humanos y, no obstante, ofrezcan caminos de cambio y liberación aunque, también, de conservadurismo y represión.

Firmemente creo que el principio de libertad de expresión no puede ser perseguido bajo ningún concepto. No entro en algunas variantes que exceden la expresión y la opinión, puesto que la amenaza o la recreación del daño, que no son meras expresiones aunque su marco de manifestación sea el

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

expresivo, deben ser consideradas como susceptibles delitos en todas las sociedades. Mas no toca a los mediadores de la exomemoria, sino a otras instancias, ocuparse de ese tipo de responsabilidades. También la justificación de la muerte, la tortura, la extorsión y el empleo de la violencia, venga de donde venga —«marginal» u «oficial»—, es reprobable por más que una cultura tradicional o el derecho a la autodefensa lo aprueben salvo si es para salvar la propia vida. Sin embargo, no se nos escapa la cantidad de matices y variaciones que pueden hacerse a esas afirmaciones categóricas. Precisamente, una finalidad del operador Λ es liberar al mediador de la responsabilidad del subjetivismo o de practicar la objeción de conciencia. Otra cosa es que la propaganda, de uno u otro lado, toscamente legitime medios radicalmente ilegítimos y que se termine intoxicando y reduciendo la complejidad del mundo a una mirada simple, esencialmente, desde el cíclope mono—ocular, grande, torpe y cínico de la televisión, curiosamente, el mayor contribuidor a la exomemoria audiovisual humana, todavía desbancando a la cinematografía y a Internet —su creciente competidora—, esto es, la más poderosa colección iconológica existente.

La exposición de ideas y el ofrecimiento de alternativas, ya sean éstas muy acordes o muy discrepantes con la posición individual o comunitaria, propongan éstas un modelo ultraconservador o ultraprogresista, son legítimas. Incluso en los casos de insurgencias, rebeliones y revoluciones, las justificaciones que hacen los bandos son legítimas y seguramente cuentan con el apoyo de sus respectivas comunidades. ¿Quién tiene la razón?, ¿qué actitud debe adoptar el epistemógrafo?, ¿por qué se niega la libre expresión a la posición opuesta en una exomemo-

ria que se construye, querámoslo o no, desde la diversidad? Las estrategias y acciones derivadas del interés por silenciar la opinión del adversario molesto⁶⁰ no son de ahora, aunque atónitos asistimos diariamente a un espectáculo local y global de ocultación y descarada censura bajo el cínico *motto* de la libertad de prensa. Y esto tiene directas repercusiones en la exomemoria:

- 1) los mayores productores de documentos —editoriales, prensa, emisoras, productoras, cinematografía, portales— introducen el sesgo de sus propietarios, cada vez más concentrados en número y lugares de toma de decisión, pero con mayor espacio, número de escaparates mediáticos y libertad sin fronteras para la difusión de sus lemas. Por tanto, asistimos a una narración muy desequilibrada de la memoria registrada humana atendiendo a los contenidos y visiones mayoritarios de los libros, periódicos o audiovisuales que se conservan y saturan los sistemas concentrados en pocas manos.
- 2) Los distribuidores y gestores de la exomemoria coinciden cada vez más con los productores de los conocimientos exomemorizados, lo que significa que la propia exomemoria es ya un espacio en vías de colonización que comparte los mismos avatares que el mundo de la información periodística, comercial o científica.

⁶⁰ Incluso adoptando partes de su discurso para digerirlo, neutralizarlo y sacar beneficios como hizo la industria norteamericana con la simbología *hippy* en los sesenta o *punk* en los setenta, vendiendo pegatinas con margaritas y ristras de imperdibles para la oreja en los hipermercados de las clases medias.

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

- 3) El neoliberalismo no se contenta con cerrar las fronteras a los inmigrantes y abrirlas a las mercancías, sino que permea las prioridades de los gobiernos neoliberales en materia investigadora, tecnológica, cultural y educativa, esto quiere decir, más concretamente, que los planes de estudios de los centros de formación de mediadores y usuarios de sistemas de conocimientos y memorias, ya de por sí sesgados, preparan a estos gestores en técnicas asépticas de procesamiento de la información haciéndoles ver que tras ésta no hay discurso ni interés. Forman, asimismo, a los usuarios del sistema, como meros clientes agradecidos por permitírseles acceder a un hipermercado virtual en su propia casa. Se construye, tras esos planes, una lógica del servicio y del «clientelazgo» y no de la inclusión descolonizada y de la participación crítica.

Las sociedades tendrán que construir adecuados programas de formación ciudadana en relación a las redes digitales de modo que la convivencia virtual y física con el pensamiento y la expresión heterodoxos no se considere anómala sino enriquecedora e, incluso, la presencia de expresiones antidemocráticas, que existe tanto en los sectores condenados por la legalidad como en los legitimados por las urnas occidentales, sea considerada como referencia necesaria y ejemplificadora para optar por otros derroteros.

En este contexto, como decía, entiendo que el operador complejo «libera» al gestor de la exomemoria de la pesada carga, para su conciencia, de introducir deliberadamente su sesgo de la realidad, por eso, le permite incorporar todos los

posibles como vías de acceso a un concepto, un enunciado o un registro. De este modo, y sin caer tampoco en los relativismos que promueven la *epokhé* escéptica o la *apatheia* estoica, esto es, paz mental y serenidad imperturbable que no pueden legítimamente conseguirse mirando para otro lado, el mediador de la exomemoria debe apartar los prejuicios positivistas de la clasificación del mundo e incluir, aun a su pesar, todas las perspectivas incluyendo su propia valoración y la legitimada por el operador sintético transcultural, caso de ser necesaria su intervención valorativa.

4.2 El operador transcultural V

Ocupémonos, ahora, del complicado asunto del consenso en la organización de la exomemoria. No todas las discrepancias entre culturas, ideologías o posiciones de cualquier rango, lo que para abreviar denominaremos como cultura o posición⁶¹ en general y en adelante, esto es, modos heterogéneos de entender o responder, relacionarse o actuar en el mundo, necesitan ser llevadas al consenso, o tan siquiera al diálogo.

⁶¹ Entendemos, por posición, en relación al operador transcultural, la actitud o perspectiva específica de una colectividad –derivada de las directrices de una matriz cognitivo-cultural (una episteme o paradigma si se quiere)- que defiende un representante en nombre de su comunidad de sentido (cultura, ideología, religión-creencias o, simplemente, afinidades: divorciados, exalcohólicos, deportistas y dopaje, genetistas pro-clonación, etc.). Una posición no puede ser explicitada retóricamente o en formato libre sino plegada a las condiciones de un cuestionario idéntico para todas las posiciones discrepantes.

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

De hecho, el *quid* del asunto no residiría sólo en cómo obtener acuerdos sino, sobre todo, para qué asuntos son imprescindibles.

Es más, a la vez que clamaremos por el consenso en determinados temas, proclamaremos los peligros de universalizar la mayor parte de los engranajes simbólicos de la vida humana, aunque tal objetivo forma parte de estrategias políticas y comerciales. De esta reflexión extraeré tres principios:

- 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. Desde un punto de vista paraconsistente, pueden adoptarse acuerdos concretos aun contradiciendo principios generales o llegar a acuerdos sobre categorías trascendentes que no impliquen necesariamente a todas las posiciones y sujetos. Salvedades, excepciones, posiciones minoritarias y otros irreductibles, supuestamente devaluados o secundarios, serían tan visibles como las convicciones mayoritarias y más difundidas.
- 2) La posibilidad de adoptar acuerdos interculturalmente no implica, sin embargo y necesariamente, su adopción obligatoria salvo para quienes directamente los suscriben, los representantes de posiciones, pues no habría una población sometida ni se trata de una norma jurisdiccional. La fuerza del acuerdo reside en la comunicación y la pedagogía de lo acordado a través de canales privilegiados de mediación transcultural.

- 3) La adopción de un acuerdo lleva implícita una cláusula de revisión y obsolescencia.

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 relacionadas con los derechos humanos. Pero el universalismo a ultranza supondría llevar, a múltiples autonarraciones y sensibilidades sobre el conocimiento y las memorias inscritas o exentas, al borde de la extinción.

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 sectorial» 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 encuentra acomodo teórico en lo que León Olivé ha denominado constructivismo pluralista (Olivé: 1990).

Antes de abordar algunos problemas y soluciones de la construcción de un diálogo orientado al consenso, terminemos de apuntalar algunas características del marco más amplio en el que se realizarán las actuaciones, un marco desclasificado:

- Se prioriza la relación de hibridación sujeto-objeto por encima de la relación dominante objeto-objeto desprovista de las subjetividades.

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

- Se rehabilitan los modos relacionales comunitarios de cada preteridad como fuentes de ordenación posible de las relaciones hacia objetos y entre objetos de la exomemoria.
- Se protegen los modos de relación diacrónica entre sujetos (cómo se ven y juzgan en el marco de la temporalidad) 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 entre objetos calibrados desde un mismo código societario o comunitario) como históricamente (articulación, por ejemplo, de objetos medievales con otros de funciones similares en el Neolítico).
- Se potencia un modo de organización basado en un indicialismo⁶² trabado en la lógica de la exoinmanencia y de la simulación de redes vivas (en el sentido de redes de hecho, aunque sus protagonistas lleven muertos mil años) por encima de la macroestructura de categorías trascendentes y teóricas.
- Se protegen todas las traducciones posibles (entre sujetos, entre comunidades, entre temporalidades, entre

⁶² En el sentido que Ginzburg toma de Peirce: la inferencia metonímica- pero también metafórica- a partir de índices y rasgos desapercibidos y menores. Vid el ejemplo sobre la perspicacia de Giovanni Morelli, del que parte Ginzburg para proponer el paradigma indicial y trabajar con microhistorias (Ginzburg, 1994, García Gutiérrez, 2004).

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 culturas subalternas en relación a las culturas elitistas. A partir de una concepción mestiza constituyente de todo proceso de interacción, una digitalidad al servicio de la transcultura promovería cruces e influencias entre estratos y grupos sin precedente verticalizando exponencialmente la tendencia de la mezcla hacia el infinito.

Procede ahora, por lo tanto, efectuar una teorización orientada a la consecución a la construcción de acuerdos transculturales. En ese proceso identificamos varias fases que deben ser exploradas e interrelacionadas dialécticamente:

1. Establecimiento de las formas, alcance, traductibilidad y porosidad de las categorías en juego.
2. Establecimiento de las características, representatividad y legitimidad de los representantes en el diálogo.
3. Establecimiento de las propiedades y condiciones del diálogo mismo y, por último,
4. Estimación de 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.

Por ello, considero que las herramientas político-semánticas propugnadas no niegan la globalización como tal,

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

en el ámbito que nos concierne en este trabajo necesitamos lo digital-mundial y el cosmopolitismo como horizontes de referencia, sino más bien los intentos de monopolización o neocolonización de los conocimientos de interés sociales a través de una memoria electrónica mercantilizada o subyugada por un poder opresor con independencia de su *locus* (estatal, regional, municipal, familiar...). Para evitar confusiones, y eliminar el sentido habitualmente peyorativo del concepto de globalización, utilizaremos el de mundialización en el sentido de Armand Mattelard (2005).

Existe la divergencia porque siempre hay una visión del mundo que se sustenta sobre una lógica oponible. Y negar la divergencia o desacreditarla termina por apagarla 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 liza a partir de algunas concesiones y cambios menores y asumibles por parte de las posiciones.

Adoptaremos lo transcultural como escenario indefinido del diálogo ético y tecnopolítico propuesto. Sin embargo, los objetivos que establecemos para el diálogo transcultural persiguen unos resultados que nunca serían aceptables para la ética formal kantiana y ciertamente sí lo serían para los promotores del utilitarismo, de los que habría que extirpar los pronunciamientos individualistas, como Bentham o John Stuart

Mill⁶³. Pues en la exomemoria, la democracia, la libertad, la emancipación, la diversidad y la dignidad de los conocimientos y memorias, y la participación directa y satisfactoria de los ciudadanos, justifican los medios dialógicos para obtenerlas.

Y en ese sentido recuperaremos 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 homologar una cuestión política y éticamente homologable y tomando conciencia de las repercusiones de la homologación, bien para introducir mayor presencia colectiva en la red mediante «acuerdos de coalición».

Los mediadores de la exomemoria, políticamente comprometidos a través de 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 epistemográfica y mnemográfica». Tal es el caso de las habituales políticas de la memoria de las dictaduras oficiales, de las asociaciones antidemocráticas, del neocapitalismo o de aquellos sutiles y diplomáticos modos de enmudecer, amenazar o eliminar, mediante mil estrategias impunes, las posiciones minoritarias o divergentes.

La plataforma sobre la que se desarrolla una metodología dirigida a la construcción de acuerdos parciales y abier-

⁶³ “La acción moralmente buena es la que tiende a maximizar la felicidad” afirma, J.S. Mill, en *El utilitarismo* (2007).

tos, 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, un diálogo libre de la tentación erística y dotado de un «generador de confianza» basado en la detección de estratagemas.

4.2.1 Principios de dialéctica transcultural

En los intercambios ordinarios, la mala fe es una práctica más habitual de lo que cualquiera estaría dispuesto a reconocer. 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 procedimiento de arbitraje. 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, elaborar 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 de una dialéctica transcultural sobre las cuatro reglas «incontestables» formuladas por Descartes en su célebre

Discurso del método (2002: 35, 82)⁶⁴, 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 una posición o 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, emancipación y justicia social.
- 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 sofisticadas y la territorialización hegemónica y exclusivista de

⁶⁴ He aquí la propuesta literal de Descartes: 1) no admitir como verdadera cosa alguna, como no supiese con evidencia que lo es, evitando cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presentase tan clara y distintamente a mi espíritu que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda, 2) dividir cada una de las dificultades que examinara en cuantas partes fuera posible y en cuantas requiriese su mayor solución, 3) conducir ordenadamente mis pensamientos empezando por los objetos más simples y fáciles de conocer para ir ascendiendo gradualmente hasta el conocimiento de los más compuestos e incluso suponiendo un orden entre los que no se preceden naturalmente. 4) hacer en todo unos recuentos tan integrales y unas revisiones tan generales, que llegase a estar seguro de no omitir nada (p.82ss.).

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, el hecho de estar omitiendo siempre y necesariamente algo antes de dar el siguiente paso.

La mejor posición de buena voluntad para el diálogo con nuestro oponente sería aquélla que partiera de la profunda convicción de aceptar el cambio y el beneficio de todos, mayorías y minorías, y no de necesitar hacer cambiar al otro. Ésta es una máxima y un requisito que deberían ser verificados en unos 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 empieza 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 meca-

nismos de rectificación y control de la pulsión erística⁶⁵. 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 exomemoria humana.

El cuadro de seis condiciones que, para un diálogo justo, propone Apel en su ética discursiva —la primera restricción sería la única de orden moral y las cinco restantes atenderían al orden racional—, es el siguiente:

- a) Las partes deben considerarse mutuamente como iguales y debe prestarse la misma consideración a las posiciones de todos los participantes.
- b) Debe haber ausencia de restricciones directas y de presiones institucionales o estructurales indirectas.
- c) La única forma admisible de persuasión debe ser el argumento racional.
- d) Ninguna proposición puede ser immune al cuestionamiento.
- e) Las proposiciones pueden darse como aceptadas solamente en el caso de que todas las partes estén de acuerdo.
- f) El diálogo debe ser abierto y ninguna autoridad podrá declarar una conclusión cerrada para siempre.

⁶⁵ Precisamente el autor señala “la Dialéctica erística como la teoría que estudia cómo procede la natural tendencia humana a querer tener razón siempre” (Schopenhauer, 2002:73). Derivados de esa teoría podemos extraer principios para evitar esa filosofía del triunfalismo o del derrotismo mutándola por una lógica del diálogo plenamente racional y compartida.

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

No obstante, la ética comunicativa apeliana depende de la buena fe de unos actores que, en el caso de la construcción democrática de la exomemoria, tienen algo más que defender que sus propios intereses particulares, los intereses de la diacronía democrática, y han de ser conscientes de la manipulación ilimitada que el marketing del poder dominante en cada cultura y posición ha solido hacer con el lenguaje, a lo que hay que sumar el hecho de la dificultad de tomar decisiones de raíz emotiva. Ésa sería razón suficiente para adoptar medidas antie-rísticas.

Sobre esta plataforma de ideales y de ideas, ya podemos establecer varios principios formales sustentantes, inspirados tanto en la hermenéutica crítica de Santos y en la ética comunicativa apeliana, como en la saludable desconfianza schopenhaueriana, analizadas y readaptadas para la consecución de acuerdos transculturales en un marco exento de las infamias y triunfalismos que suele haber en los foros de debate político en los que se compete por la toma del poder. En las modestas mesas transculturales, que no tienen pretensión de tomar poder alguno —pero sí de transformar el mundo— más que un poder nacional se juega la dignidad de los conocimientos y memorias de la humanidad entera. Veamos algunos principios de regulación formal del diálogo:

- a) Principio de homologación de principios: para hacer posible el debate es *conditio sine qua non* que sus objetivos coincidan en unos mínimos éticos: el derecho a la dignidad y a la emancipación, en todos los órdenes, debe presidir todas las actuaciones. Si no son acordadas estas precondiciones y otras imprescindibles en fun-

ción 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 incompletud: 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 traducción intertópica de asuntos y lenguaje: en todo debate se fijará un asunto y un lenguaje. Ambos elementos habrán de ser previamente homologados intertópicamente, pero no unificados, en un marco de traducción cultural compleja en el que se desvelen malentendidos y círculos viciosos. En ese aspecto habrá que buscar homologación a los propios sistemas de homologación, esto es, una metatraducción. Cuestionar, entonces, no sólo las posibilidades de éxito de la interpretación inmediata sino las mismas «pretensiones de validez» —por usar la expresión haber-

masiana— de los propios mecanismos de interpretación. Toda traducción radicará en tres impoderables: el peso autobiográfico en la lectura, la existencia cierta de márgenes de intraducibilidad y la comisión de errores inevitables. El resultado de la traducción estará, entonces, a la altura del porcentaje de fiabilidad que queramos atribuirle.

- e) 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 metafóricamente⁶⁶. 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.
- f) 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

⁶⁶ Incluso en el sentido bachelardiano de su teoría de la imaginación, construcción de imágenes mentales, más que de conceptos adquiridos mediante el lenguaje verbal.

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 «maximinización» 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».

- g) 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-desigualatoria— 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.
- h) 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.
- i) Principio de obsolescencia: los acuerdos habrán de ser revisados en el momento en que alguna posición cuestiona su vigencia o accedan al foro posiciones nuevas.

4.2.2 Propiedades de los operadores transculturales

Entendemos por operador transcultural un tipo de mecanismo lógico-semántico y ético-político utilizado en la organización colectiva de registros y en su recuperación de la exomemoria. Sus objetivos son:

- Elaborar las condiciones dialógicas para el consenso sobre un asunto.
- Ser introducidos en los operadores técnicos de organización del conocimiento y sus principios aplicados obligatoriamente a la gestión de registros por los mediadores comprometidos con las normas de un Consejo ético transcultural que habría de ser creado para velar por la construcción descolonizada de la memoria digital.
- No sustituir, modificar o eliminar los metadatos cuestionados en un registro —esto es, respetar las posiciones originales explicitadas como metadatos en un registro— sino complementarlos, 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 transcultural respaldada y certificada interculturalmente y,
 - 3) criticando y alertando del interés o vulnerabilidad del registro en relación a otras otras posiciones hegemónicas nacionales, internacionales, globales o propiamente transculturales.

Los formatos de representación de estos operadores transculturales se asemejarán a la morfosintaxis propia de los descriptores, hiperenlaces y metadatos que representan contenidos y posiciones aunque, para satisfacer los principios de la teoría de los conceptos abiertos, incluirán categorías léxicas menos convencionales como adjetivos y formas verbales (García Gutiérrez, 1998) de acuerdo al tipo de documento u objeto descrito (texto, audiovisual, holograma, etc.) y adoptarán, cuando fuere necesario, nuevas configuraciones formales, como apostillas, microcampos y vinculaciones adecuados a las necesidades de la significación.

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 los operadores sintéticas, si tanto en el concepto que cubren, como en su formalismo, mantienen vestigios morfológicos de las instancias matrices.

Las derivas que adopten las categorías transculturales, por tanto, escapan, y escapan afortunadamente, al control de los negociadores transculturales. Estos sí deben tomar cartas en el asunto cuando algunas derivas terminen conculcando principios o derechos humanos básicos, o alberguen censura, tergiversación, represión, para cuya denuncia pública habrían de crearse nuevas categorías de intervención o insistir en la

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

aplicación de las vigentes si el tiempo, o la participación de más representantes, no las hubiera hecho ya obsoletas.

Las categorías transculturales son necesariamente abiertas y están dispuestas a la modificación, al enriquecimiento y, sobre todo, a la vinculación multilateral en la epistemografías. Apenas son configuradas, diríamos que comienzan la andadura hacia la disolución. Mas una disolución que les otorgará un lugar privilegiado y visible en el historial de posiciones que facilita el operador complejo.

El ansia de permanencia hace que la categoría 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. 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 instante, la apariencia de la categoría a partir de su experiencia y negociaciones con el entorno.

La mayoría de las conclusiones que formulamos sobre otras posiciones se basan en la ignorancia absoluta del otro o en unos tópicos que, rencillas históricas que no deberíamos suscribir, más que por razones éticas o pluralistas aunque hayan sido protagonistas de ellas nuestros propios abuelos, han construido eficazmente en nuestro imaginario colectivo. El representante de una posición defiende una cultura, esto es, un imaginario colectivo, pero no los prejuicios que ese mismo imaginario ha elaborado respecto a otra cultura. Si lo hiciera, estaría invalidado para el diálogo intercultural.

4.2.3 Mediadores y mediaciones desclasificantes

A lo largo de este texto hemos hecho referencia constante y dispersa a los representantes que intervienen en la organización desclasificada de la exomemoria, bien mediante intervenciones directas, bien mediante facilitaciones autodiluyentes para que las posiciones silenciadas o silenciosas, que deseen visibilidad, puedan ser visibles. Y hemos denominado a esos representantes interlocutores, desclasificadores, epistemógrafos, traductores culturales, mediadores, en suma. Veamos, ahora, algunas de las cualidades y principios que debería incorporar su perfil.

En la comunicación es habitual utilizar estrategias que sólo busquen el refuerzo de la posición, los llamados sesgos de convicción, en tanto se camuflan las razones que pudieran debilitarla como, por ejemplo, al desviar la argumentación sobre el objeto en sí hacia una descalificación del interlocutor, una elemental triquiñuela erística. Es también muy usual la llamada contaminación mental: maximizar un sólo tópico o rasgo en algo o alguien para, a partir del mismo, defender o denigrar esa posición sin tener en cuenta su complejidad. Los mediadores han de ser personas de alta sensibilidad respecto a todo tipo de desvíos, propios y ajenos.

La mayor parte de las decisiones y elecciones racionales —las llamadas decisiones deliberativas (Marcus: 2009, por ejemplo)—, en realidad son producto de elecciones reflejas, elecciones basadas en el estado de ánimo, las apetencias o desgana y las inclinaciones subjetivas. En el seno del mismo debate pueden producirse situaciones de empatía, euforia o disforia que tengan como consecuencia deslizamientos posicionales o

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

tomas de decisión de apariencia racional pero esencialmente dirigidas desde la emotividad. No se trata, por tanto, de dialogar con la cabeza fría, como suele decirse, sino de garantizar, en ese sentido, la intervención aséptica en relación a los principios dialógicos, y naturalmente una defensa implicada de cada posición particular, a lo largo de todo el proceso. En la actitud respetuosa y en la profesionalidad de los interlocutores, respecto a las reglas, residirá el éxito o el fracaso del diálogo intercultural.

Los representantes en el diálogo habrán de estar homologados, habilitados y reconocidos por las demás partes. La homologación del nivel educativo, por ejemplo, es un aspecto muy relevante. Aunque no coincidamos con algunos objetivos de la dialéctica de Schopenhauer (el convencimiento o derrota del contrario y no, como queremos, la transparencia dialógica) 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 esencialistas⁶⁷, 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 trans-

⁶⁷ Ni siquiera justificados por el esencialismo estratégico, que difunden muchas minorías culturales o nacionales, del que habla Spivak. Agradezco a Mar Llera la aportación.

cultura habitualmente negados por el atavismo y el esencialismo.

Pero la «fronteridad» no implica permisividad o pusilanimidad en el debate sino, efectivamente, disposición al cambio cuando sea ventajoso para la dignidad y la descolonización. 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 neodespotismo ilustrado 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. Tal vez ése sea el malogrado trasfondo de la revolución cultural china de los años sesenta. 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. Una especie de representantes de los intereses culturales del mismo modo que los abogados representan nuestros derechos legales, sin menoscabo alguno para la dignidad del representado.

En el caso de la memoria registrada que aquí nos ocupa, por ejemplo, los propios mediadores de hecho de las colecciones digitales, esto es, bibliotecarios, archiveros, documentalistas, conservadores y cualquier otro profesional involucrado en la gestión de la exomemoria, desde una posición cultural concreta, podría superar este primer control de competencia y formar a participantes «no especializados» para que fueran

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

asumiendo la autogestión de sus memorias y los acuerdos que sobre ellas se alcancen. Repárese, también, que muchas veces no se trata de posiciones inconmensurables sino de incompatibilidad entre los representantes en el diálogo. Cambiar a los sujetos puede significar desbloquear una negociación.

Los interlocutores o mediadores transculturales, que Boaventura Santos denomina traductores, son figuras sometidas a complejos, delicados y confiables procesos de selección. Para Santos, tales traductores culturales deben realizar «un trabajo argumentativo que exige una alta capacidad intelectual. Se trata de intelectuales fuertemente enraizados en las prácticas y saberes que representan, teniendo de ellos una comprensión profunda y crítica (...). Esta dimensión crítica funda la carencia, el sentimiento de incompletud y la motivación para buscar en otros saberes y en otras prácticas, las respuestas que no se encuentran dentro de los límites de un saber o de una práctica dadas. Los traductores de culturas deben ser intelectuales cosmopolitas. Pueden encontrarse tanto entre los dirigentes de movimientos sociales como entre los activistas de base». Y añade Santos, una afirmación que comparto plenamente: «en el futuro próximo, la decisión sobre quién traduce se convertirá en una de las deliberaciones democráticas más decisivas en la construcción de la globalización contrahegemónica» (Santos, 2005: 184).

Los interlocutores-traductores, en la organización del conocimiento, una parte más de la producción cultural mundial, deberían tener a mano un generador de confianza, más allá de las apelaciones éticas, fundamentado en el siguiente cuadro sinóptico de reconocimientos y derechos que habrá de ser aceptado por todos los actores involucrados en el juego

dialógico tras un arduo entrenamiento en dialéctica transcultural (García Gutiérrez, 2005):

- Reconocimiento de la posibilidad de otras visiones sobre un asunto.
- Reconocimiento de la posibilidad de dialogar sobre cualquier asunto.
- Reconocimiento de la posibilidad de poder estar equivocados.
- Reconocimiento de la posibilidad de cambiar de posición (ante el mejor argumento)

Estos principios, sin embargo, no impiden el ejercicio de las siguientes reclamaciones por lealtad debida a la propia posición o representación:

- Derecho a que toda posición sea reconocida
- Derecho a defender cualquier posición en el diálogo
- Derecho a la posibilidad de que el otro cambie de posición

Los interlocutores representan emotiva pero, sobre todo, racionalmente una posición colectiva y, en virtud de esa racionalidad que ha de prevalecer para que el diálogo y el consenso sean posibles, deben ser capaces de realizar los siguientes ejercicios de flexibilidad simbólica, expuestos en una gradación de dificultad creciente:

- Actitud autocrítica y reflexiva de todas las posiciones culturales.

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

- Identificación de cada posición (respecto a un tema controvertido, por ejemplo) en un abanico hermenéutico cuyos polos los ocupan las posiciones inicialmente más opuestas⁶⁸. Autoclasificación y alterclasificación en el mismo esquema analizando las «disonancias» entre las posibles variaciones de lugar.
- Identificación de los lugares comunes argumentales y de las premisas de argumentación, que veremos más adelante.
- Identificación de los límites de cesión de las partes en primera y sucesivas instancias.
- Conocimiento profundo de la posición del contrario. Lo suficientemente sólido y extenso como para poder tener argumentos para convencerle del error.
- Si tenemos conocimiento profundo de la posición discrepante (pues, en caso contrario, no podríamos honestamente pensar que está equivocada), entonces estar en condiciones de simular la defensa de la posición contraria frente a la propia.
- Simular posiciones terceras, intermedias o eclécticas como puntos de posible encuentro o facilitación de apertura de brechas en las posturas inicialmente incommensurables. Simular, en ausencia de interlocución, perspectivas hipernacionales, hiponacionales y anacionales, hipernómicas y anómicas, creyentes y agnósticas, opresoras y oprimidas, tradicionales e insurgentes,

⁶⁸ A veces las posiciones más distantes no son las más opuestas. Con frecuencia, la mayor oposición se da entre posiciones cercanas, vecinas y hermanas. Roces constantes y raíces históricas comunes levantarían incompatibilidad simbólica donde sólo hay reivindicación material.

sobre un mismo asunto, por ejemplo, el terrorismo, el aborto, el velo, el feminismo, el nacionalismo, la cultura, las intervenciones bélicas, la educación. Autovigilar las respuestas que damos sobre centenares de asuntos políticos desde todas las dicotomías posibles para desmontar, luego, esas dicotomías y ocupar posiciones intersticiales.

- Mudar las perspectivas de las posiciones sobre un asunto polémico. Por ejemplo, si se dialoga en torno a subtemas del mismo, superar ese nivel introduciendo una discusión sobre otras categorías más abstractas⁶⁹. La versatilidad y la transversalidad, no distractivas,

⁶⁹ Como ejemplo de esta fase, más compleja, recurriré al método dialógico utilizado en la construcción del Thesaurus andaluz del Patrimonio histórico entre 1995 y 1998: puesto que la división positivista de lo patrimonial (artes y arquitectura, arqueología, antropología, etnografía o geología entre otros muchos territorios exclusivos) posibilitaba la absurda reclamación de conceptos y técnicas por parte de cada uno de los diez representantes disciplinares (los arquitectos, arqueólogos, historiadores del arte, geólogos y antropólogos, por ejemplo, reclamaban la propiedad del concepto arena, asentamiento o emplazamiento...) se optó por categorías abstractas (objetos, sujetos, acciones, técnicas, tecnologías, periodos...) que redistribuían epistemológicamente el inmenso escenario conceptual del patrimonio histórico andaluz, desmantelando toda reivindicación gremialista mediante una concepción global patrimonialista. Cada miembro del grupo se ocupó de trabajar en una categoría abstracta, independientemente de su especialización temática, y de los miles de conceptos arrastrados por ella pero, en la fase siguiente, todas las categorías fueron rotadas de manera que, supuestamente, cada interlocutor debía trabajar con lo que le había tocado en suerte, defendiendo esa posición de manera análoga a la propuesta de Rawls. Del mismo modo, les fue requerida una visión crítica de unas posiciones provisionales por las que habrían de transitar todos. Fue, éste, un auténtico trabajo transdisciplinar y transposicional (si bien dentro de la misma cultura andaluza y con objetivos prácticos) que tuve el honor de coordinar y ha servido de inspiración práctica para el diálogo teórico propuesto en estas páginas.

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

conforman una cualidad esencial del interlocutor transcultural.

- Rotación de la posiciones en la defensa y demolición de las categorías abstractas construidas en relación al tema.

La prueba de alterización, de algún modo, pretende los mismos objetivos teóricos de justicia social que Rawls (1997) buscaba con su posición original. Una vez superado este ejercicio, los interlocutores estarán capacitados para defender los principios y derechos generales con el mismo ahínco que defenderán su posición particular.

El establecimiento del diálogo, no obstante, no será posible si no se dan estas otras voluntades y condiciones:

- Reconocimiento, por varios interlocutores cualificados, de desequilibrios, injusticias, opacaciones y silenciamientos de asuntos, categorías o posiciones sobre asuntos. La actuación de los interlocutores, en este sentido, debe ser de oficio, además de recoger las reclamaciones razonadas de discriminación que puedan efectuar las posiciones.
- Reconocimiento de la necesidad incuestionable de llegar a acuerdos sobre un asunto tras una profunda deliberación que incluya la consulta a otros representantes de las propias posiciones y de otras no representadas. En la elaboración de consenso habrían de estar implicadas todas las representaciones posibles, incluyendo las que aún no existen, en virtud de la apertura al futuro del operador transcultural.

- Reconocimiento de los *tópoi* de cada posición y elaboración de un inventario multiposicional de *tópoi* que facilite la traducción transcultural posterior. Por su singular relevancia para el diálogo, dedicaremos a los *tópoi* el siguiente epígrafe.

Vayamos, para terminar, a un desarrollo de propuestas de investigación y acción más específicas. El mecanismo dialéctico, del que hemos hablado, imaginémoslo en primera instancia como un cuestionario multidimensional y complejo, debería ir provisto de zonas orientadas al autodesvelamiento reflexivo que afectan a un interlocutor necesariamente transparente respecto a las posiciones que representa y a los objetivos trazados. Las filiaciones y trayectorias de un interlocutor son plenamente legítimas pero también podrían invalidarlo para la representación de su comunidad en una negociación transcultural.

La zona de autocuestionamiento debería recoger respuestas de los posibles mediadores transculturales respecto a sus identificaciones irreductibles, sus aproximaciones difusas, sus rechazos, márgenes y experiencia vital. De su trabajo no se espera objetividad alguna sino buena voluntad, capacidad de diálogo y visión transvalorativa, promoción interactiva y transformativa hacia la diversidad.

Los interlocutores seguirán preceptos de un código ético transcultural basado en imperativos cosmopolitas y emancipantes con el objetivo de llegar a acuerdos. Así, mediante metadatos, anotaciones y avisos transculturales, refrendados por los interlocutores, se procedería a trasladar advertencias sobre desmanes e incumplimientos o se potencian las voces

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

silenciadas o solapadas por la redundancia de los mensajes, lenguajes y registros de los colectivos poderosos.

La elaboración de estas transcategorías, urdidas a nivel metadiscursivo, es el desafío inmediato de una teoría de la exomemoria que ha de remover los cimientos de cómo nos narran la historia y el presente y de cómo somos heteronarrados por ellos. Estos serían, a mi juicio, los asuntos que habrían de ser abordados:

- 1) Posiciones y transcategorías. Desvelamientos y auto-desvelamientos de prejuicios y tópicos. Aspectos generales del diálogo:
 - Código ético de interlocución transcultural.
 - Criterios de selección de interlocutores.
 - Representatividad suficiente y recusación.
 - Posición instintiva, posición cognitiva y posición metacognitiva de los interlocutores.
 - Identidad e identificaciones.
 - Requisitos, competencia y competencias de los interlocutores.
 - Arbitraje y seguimiento.
 - Inventario de prejuicios sobre raza, cultura, nacionalidad, religión, clase y género. Otros prejuicios y tópicos. Elaboración de tablas de traducción transcultural de prejuicios y tópicos.
 - Precondiciones y márgenes de cesión. Consenso sobre objetivos del diálogo. Aplicación de precondiciones.

- Propiedades y tipos de operadores transculturales: sintéticos (sincréticos, generales), críticos (valorativos, incriminatorios, transformativos)...
- Elaboración de categorías transculturales.
- Estrategias anti-erísticas. Formulación de alertas contra-argumentales.
- Marco dialógico: formato, ritmo, tiempo.
- Elaboración de acuerdos: representaciones, formatos, difusión.
- Obsolescencia, caducidad y revisión de acuerdos.
- Construcción de red internacional y constitución de Consejo ético transcultural.

2) Regulaciones y diseño de cuestionarios dialógicos:

- Área de reflexividad: relaciones intersubjetivas y cosubjetivas, intrasubjetivas y de sujeto-objeto.
- Área temática: homologación de lenguaje y *tóποι*, modos y variables de las traducciones culturales y contextuales de los asuntos.
- Área de posiciones: conciencia y declaración de paradigmas y matrices, explicitación de pertenencias y sesgos primarios y secundarios. Rasgos identitarios. Posiciones relacionales y compartidas.

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

- Área de objeciones y observaciones remitidas a segmentos específicos del diálogo. Prejuicios, rechazos, discriminaciones, objeciones y recusaciones.
- Área de vinculación respecto a otros consensos y antecedentes.
- Área de resultados. Morfología, gramáticas y semánticas de la representación. Acuerdos unánimes, mayoritarios amplios, mayoritarios simples, aproximaciones, derivaciones y votos particulares. Estudios de caso y aplicación de resultados en comunidades, posiciones e intersubjetividades de hecho y simuladas. Legitimidad, alcance y rango de imposiciones y sugerencias.

4.2.4 Interacción paralógica y construcción de *tópoi*

Al esgrimir las razones paraconsistentes para justificar la desclasificación (cfr 3.1.7), elaboramos una máxima: la incompatibilidad entre totalidades no impide la compatibilidad entre sus partes. Ese simple postulado arranca, avanza y revierte el principio de no contradicción. Sin embargo, se suele asumir plenamente lo contrario: la incompatibilidad en lo particular no impide la compatibilidad en lo general. Pues bien, el acuerdo sobre partes entre interlocutores que se encuentran en las totalidades, por continuar empleando el lenguaje reductor de esa Epistemología (de todos y partes), nunca debería darse por sentado. Y sí es factible que, representantes de totalidades

inconmensurables, se encuentre en la compartición de parcialidades y detalles. Detalles que, desde ese momento, son totalidades en tanto las totalidades se reducen a detalles. Los sujetos inmersos en el diálogo transcultural habrían de ser concienciados en la superación de ciertas premisas lógicas y tal superación formal contribuiría a dismantelar las más arcaicas intolerancias.

Por tanto, los entendimientos y encuentros, más allá de la matrices cognitivas y culturales, son posibles cuando una multitud de causas transversales y desapercibidas nos inducen a ellos. La misma voluntad de comunicación, de una comunicación como fin, sería motor suficiente para alcanzarlos. No obstante, y en la mayoría de las ocasiones, la buena voluntad y la espontaneidad se ven sometidas a las interferencias y resistencias simbólicas que se desprenden del choque de matrices. En esos casos, es necesario buscar, racional y calculadamente, lugares comunes —*tópoi* y *pretópoi*— que hagan posible el diálogo.

Si, en efecto, nuestra racionalidad se suele atener a los preceptos inflexibles de su lógica unilateral, es evidente que cualquier espacio demarcado por nuestro sistema de inferencia será un espacio impedido para una comunicación abierta y, por así decirlo, descolonizadora y poscolonial. Habremos, entonces, de remontar a veces el curso de la lógica hacia territorios pre-lógicos y paralógicos para rehabilitar la irracionalidad confinada en la inmensidad de nuestro lado oscuro. Habremos de salir, libres de formato, al encuentro amable de las pulsiones primarias para poder ensayar alguna forma de comunicación como fin en sí misma. La argumentación no será priorizada, entonces, sobre el encuentro intersubjetivo en olores, sabores, textu-

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

ras, miedos y desconfianzas. La percepción sensible y emocional, que tácitamente siempre ha formado parte de la comunicación, de la elección y de la decisión, formará ahora parte explícita de otras experiencias de intercambio. Si los interlocutores no fueran capaces de vivir la experiencia, habrían de simularla mediante arquetipos que exploren esos mundos previos.

¿Qué regla del juego puede colaborar en un efectivo proceso de comunicación, al límite, entre cosmovisiones inconmensurables?, ¿qué mundo mínimo podríamos compartir en el centro mismo de la inconmensurabilidad lógica para que haya intercambio y crecimiento mutuo?, ¿cuál sería el lugar común de realización de la comunicación humana?

Creo que es posible encontrarse en lugares prelógicos y paralógicos para generar sencillos procesos orientados hacia la comunicación como fin. Es posible intercambiar no invasivamente en los espacios todavía no territorializados por la racionalidad. Espacios en los que aún lo irracional campa a sus anchas. Las preguntas necesarias, entonces, serían ¿existen lugares prelógicos y paralógicos compartibles? y ¿es posible articular algún modo de intercambio productivo a partir ellos? La visión desclasificada del mundo podría abordar diferentes propuestas.

Elaborando estrategias sensibles —como las llama Muniz Sodré (2006)— que instalen y prioricen el afecto en nuestra dimensión prelógica y pretópica. El afecto es un espacio espontáneo con multitud de resortes «logófobos» y «logófugos». En él, tienen lugar emergencias emocionales e incontroladas que posibilitan intercambios prelógicos ricos e invisibles. Precisamente, una condición de su existencia es la

fugacidad: un impulso de fuga, de provisionalidad, de ingobernabilidad, de desaparición.

El universo irracional no está desprovisto de cordura, lo que ocurre es que no se deja acceder ni explicar en su totalidad racionalmente. Un felino no hace inferencias pero se comporta de modo adecuado a nuestra lógica en muchas ocasiones de peligro o necesidad. Hay, entonces, algún tipo de espacio compartido prelógico entre los mamíferos irracionales y los humanos, un espacio cerebral en el que se localizan las mismas pulsiones paleocefálicas de los saurios y los más primitivos brotes del afecto, una especialización necesariamente humana que hizo posible la evolución del córtex primario en neocórtex.

Mas también podemos elaborar intercambio urdiendo estrategias, de una razón hiperestésica, en dimensiones paralógicas. Localizar pasarelas paralógicas entre sujetos de diferentes culturas, tal vez ya no parezca ahora una tarea tan imposible como la que acabo de mencionar respecto al hecho de abandonar simuladamente la racionalidad, dando pasos prelógicos —«hacia atrás»— para lograr comunicarnos en otros espacios y con otros límites. Reconfigurar la otredad como utopía describable, puede ser un punto de partida distinto hacia la comunicación como fin.

Superar la reducción comunicativa a la que nos somete la lógica no es plausible muchas veces invocando la misma lógica y, mucho menos, imponiendo en el proceso cognitivo las rigideces de la Epistemología. Es más, no podemos abandonar nuestra lógica —ni siquiera nuestra tecno-lógica— a pesar de la urgencia de establecer procesos de comunicación con otras lógicas. Urgencia porque esas otras lógicas y culturas están en procesos avanzado de neocolonización. La exomemoria propia

se ha vuelto ya carne de neomoviolas, delirios del montaje mediático y de canales temáticos y nostálgicos que resemantizan el pasado o repiten y reinventan un pasado ajeno que terminará perteneciéndonos, a pesar de que nunca lo vivimos en los sentidos hegemónicos. Ya no hay recuerdos exentos de tecnointimidad. Indicios de vulnerabilidad inequívoca que la brecha digital occidental abre en todos los conocimientos y memorias, incluyendo la propia. El alienador ya no necesitará generar más miedos o apocalipsis universales, a pesar de que los medios alimenten uno cada día. Le basta con la hecatombe local de nuestra autocomplacencia cotidiana. Situémonos, entonces, en un emplazamiento menos exigente.

Sin duda, debemos regresar a la necesidad previa de establecer *tópoi* en los procesos interracionales como condición comunicativa. *Tópoi* prelógicos y paralógicos de calculada espontaneidad. Los *tópoi* vinculados, por ejemplo, a la supervivencia, al miedo o a la socialidad mantienen diversos rasgos ampliamente compartidos por más que surgirán múltiples excepciones y casos particulares: desde los suicidas del bienestar a los mártires palestinos. En la comunicación con ellos, los escenarios de topificación habrían de ser elaborados en lugares distintos y complejos como la fe, la depresión o el patriotismo.

La teoría de los *tópoi* ya estaba en Aristóteles aunque, como campo de la Retórica, sufrió la campaña de desprestigio que la Epistemología lanzó sobre el lenguaje ordinario, las estrategias discursivas y los modos ordinarios de conocer. A mediados del siglo XX, no obstante, se produce una rehabilitación de la teoría de la argumentación, esencialmente a tenor de la obra del investigador belga Chaïm Perelman (1989).

La propia Retórica es redignificada por Boaventura Santos (1989), desde la perspectiva de las ciencias, al desvelar el componente argumental de todo discurso, y el epistemológico es un discurso más, de modo que reivindica la utilización explícita de un recurso que sutilmente es utilizado por todos los científicos. En el universo de la teoría de la argumentación propone Santos su hermenéutica diatópica, esto es, la interpretación mediante una técnica basada en la detección de *tópoi* que, el propio sociólogo del derecho portugués, ha aplicado en la descripción de la dignidad a partir de tres concepciones diferentes: el concepto occidental de Derechos Humanos, el concepto islámico de *Umma* y el concepto hindú de *Dharma* (Santos, 2005: 176 ss).

Los *tópoi*, plural de la palabra griega *tópos*, son premisas argumentales anteriores a cualquier argumentación. De hecho, en una conversación es necesaria la tácita presencia de algún *topos* con el fin de que no se produzca un diálogo de sordos. Digamos que, para que el diálogo sea productivo, los interlocutores deben partir de algún lugar común por más lejos que pueda estar de la posición argumental específica.

Los *tópoi* no garantizan el consenso pero, al menos, permiten la comunicación y organizan el disenso. Por ello, los *tópoi* son figuras preargumentales tan beneficiosas como nocivas si no son manejados con cautela. El primer impulso del conocimiento humano procede del reconocimiento, esto es, de la identificación de algún *topos* en el nuevo espacio o en el interlocutor. El afán de comunicación puede provocar la presencia de *pseudotópoi* que coadyuven a la construcción de un consenso erigido sobre cimientos falsos. Así los *tópoi* se presentan como armas de doble filo. Los dados—por—supuesto, este-

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN
A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

reotipos y clichés también son *tópoi* que colonizan el diálogo y apagan la creatividad del sujeto.

Tres consideraciones deben tenerse en cuenta a la hora de trabajar con los *tópoi* como herramientas orientadas al establecimiento de diálogo y a la obtención de acuerdos:

- Los *tópoi* son premisas argumentales y existen en todas las culturas y cosmovisiones. Su detección, en consecuencia, es muy relevante y necesaria para establecer marcos dialógicos orientados a obtener consensos en el ámbito de la exomemoria. La desclasificación adopta la detección y aplicación de *tópoi* como una de sus herramientas básicas de trabajo.
- Los sistemas de organización del conocimiento que operan interideológica o interculturalmente necesitan elaborar y actualizar permanentemente inventarios de *tópoi* relativos a las ideologías, culturas y posiciones divergentes implicadas en el sistema. Para la elaboración de tal inventario es conveniente la presencia de todos los interlocutores que representen esas posiciones.
- Al operar con conocimientos y memorias de otro tiempo, reciente o remoto, pero sin interlocutores vivos, como hace la historiografía — y también los estudios de exomemoria— la necesidad de elaborar inventarios de *tópoi* es aún

más urgente. Sin la presencia de *tópoi* explícitos de las posiciones del pasado implicadas en un estudio realizado desde el presente, no es posible un adecuado mecanismo de traducción intercultural e intertemporal que garantice una narración sensible y justa con los mundos ajenos que formen parte del relato. En el caso de relatos y clasificaciones retrospectivas, en las que no haya representante posible, se simularán informáticamente las posiciones ausentes con las que debe dialogarse para reconstruir los escenarios.

Como queda evidenciado, los principios y materiales teóricos de trabajo para la construcción de una exomemoria alternativa y desclasificada no han sido más que esbozados en este libro. Restaría, nada menos, que diseñar las herramientas específicas para su desarrollo y, especialmente, la ejecución de un proyecto alternativo que ha de arrancar de un arraigado discurso que acumula cien años de ventaja del positivismo documental y de la tecnología que lo sostiene. Por más que, un pequeño avance en la conciencia desclasificante de los mediadores, sería ya un formidable logro.

4.3 Sugerencias para la organización posepistemológica de la exomemoria digital

Las tecnologías digitales auspician, más que propiamente pensamientos, modos únicos de pensar y por ello, de-

APLICACIÓN DE LA DESCLASIFICACIÓN A LA ORGANIZACIÓN DE LA EXOMEMORIA DIGITAL

cíamos, han de ser reinventadas y reapropiadas desde un pluralismo lógico y usos culturales que terminen formando parte de su propia naturaleza. Sería, ésta, una acción prioritaria de la desclasificación, aplicada ahora sobre la organización del conocimiento y de las memorias, desmontable en cinco líneas de actuación gradual, que resumo como sugerencias generales de investigación y acción:

- 1) Pensar la tecno-lógica global desde etno-lógicas y posiciones específicas, en relación a las necesidades de la organización del conocimiento y de la exomemoria, y no al contrario.
- 2) Incrementar la ocupación y difusión de contenidos autonarrativos en los formatos, soportes, lenguajes y lógica hegemónicos aunque no se consiga todavía, así, la plena igualdad de condiciones y posiciones enunciativas. La exclusión o autoexclusión de la digitalidad abocaría a la heteronarración pero la inclusión sin cautelas conduciría a la homologación unificante. La estrategia, a desarrollar, consistiría en participar en las tecnologías de clasificación unificante para devolver desclasificación emancipante.
- 3) Abordar la exomemoria y los relatos del propio pasado colectivo como etno-exomemoria, interviniendo en los proyectos de relación diacrónica mediante simulaciones diatópicas de los ausentes. Una simulación que impida la parodia del pseudodiálogo contemporanista que na-

rra y ahoga, exclusiva y unilateralmente desde el aquí y ahora, toda interpretación del pasado.

- 4) Facilitar a las etno-exomemorias y posiciones existentes, que lo soliciten, herramientas asimilables y auto-degradables de autonarración emancipante.
- 5) Introducir el espíritu descolonizador y escuchante de la desclasificación en tales herramientas, esto es, la activación del pluralismo lógico, la crítica y autocrítica transformativas, tanto en los modos de autonarración como en los inevitables procesos de heteronarración que se sometan a derechos, políticas y éticas transculturales.

Junto a estas prioridades restaría, aún, una gran labor pedagógica por realizar en las sociedades y culturas del saber: promover como valor esencial de los derechos humanos, y de la democracia misma, tanto el derecho a una autonarración no sujeta a pensamiento único global o local, como el derecho al silencio, a la invisibilidad, a la desaparición.

La evolución nos ha legado —¿goce para unos?, ¿infortunio, para otros?— la capacidad de saber. Pero sea placentera o dolorosa, esa capacidad, lo cierto es que con ella nos han sido dados, también, la conciencia, la responsabilidad y el coraje de transmitirla en toda su diversidad y apertura. Ése sería el compromiso ineludible al que nos invita la desclasificación.

Bibliografía

- Abbas, Ackbar (1997): *Hong Kong: Culture and the politics of disappearance*. Minneapolis: UMPress
- Abril, Gonzalo (2003): *Cortar y pegar*. Madrid: Cátedra.
- Abril, Gonzalo (2007): *Análisis crítico de textos visuales. Mirar lo que nos mira*. Madrid: Síntesis.
- Acosta, Ángel (2010): *La bisagra*. Sevilla: Alfar.
- Adorno, Theodor W. (2005): *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal
- Althusser, Louis (1985): *Curso de filosofía para científicos*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Apel, Otto (1985): *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Aristóteles (2000): *Retórica*. Madrid: Gredos.
- Arsuaga, Juan Luis (1999): *El collar del neandertal. En busca de los primeros pensadores*. Madrid: Temas de Hoy.
- Augé, Marc (1996): *El sentido de los otros*. Barcelona: Paidós.
- Bachelard, Gaston (1989): *Epistemología*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, Jean (1978): *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Baudrillard, Jean (1988): *El otro por sí mismo*. Barcelona: Anagrama.
- Baudrillard, Jean (2000): *El intercambio imposible*. Madrid: Cátedra.

- Bayón, Javier (2007): *Hacia una hermenéutica crítica: Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Beghtol, Claire (2002): A proposed ethical warrant for global knowledge representation and organization systems. In: *Journal of Documentation*, n.58, 5, p. 507-532
- Benjamin, Walter (2007): *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal
- Berger, P. y Luckmann, T (1997): *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Bertalanffy, L. Von (1976): *Teoría general de los sistemas. Fundamentos, desarrollos y aplicaciones*. México: Fondo de Cultura económica.
- Bhabha, Homi K. (2002): *The location of culture*. Reimp. London; New York: Routledge.
- Bonfill, Guillermo (1990): *México profundo. Una civilización negada*. México DF.: Grijalbo
- Burke, Peter (2006): *¿Qué es la historia cultural?*. Barcelona: Paidós
- Capra, Fritjof (1993): *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura convergente*. São Paulo: Cultrix.
- Capurro, Rafael (2000): Hermeneutics and the Phenomenon of Information. In: Carl Mitcham (Ed.): *Meta-physics, Epistemology and Technology. Research in Philosophy and Technology*, Vol. 19. New York: Elsevier, 79-85.
- Capurro, Rafael (2003): *Epistemología y Ciencia de la Información*. Conferencia presentada en el V Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação, Belo

Horizonte (Brasil) el 10 de noviembre de 2003.

<http://www.capurro.de/enancib.htm>

- Castells, Manuel (2010): *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza
- Chiornii, A.I. (1975): *Introducción a la teoría de la búsqueda de información*. La Habana: Idict.
- Cintra, A.M. et al. (1994): *Para entender as linguagens documentárias*. São Paulo: Polis; APB.
- Clifford, James (1999): *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Comte, Auguste (2003): *Curso de filosofía positiva. Discurso sobre el espíritu positivo*. Barcelona: Folio
- Costa, Newton C. A. da (1997): *O conhecimento científico*. Sao Paulo: Discurso.
- Cross, R.C.; Gardin, J.C. et Lévy, F. (1964): *L'automatisation des recherches documentaires. Une modèle général: «le syntol»*. Paris: Gauthiers—Villars.
- Deleuze, Gilles (2001): *Lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (2001): *¿Qué es la filosofía?*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Felix (1994): *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos.
- Derrida, Jacques (1996): *Mal de Archivo: una impresión freudiana*. Madrid: Trotta.
- Descartes, Renée (2002): *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*. Madrid: Tecnos.
- Dória, Francisco Antonio (2006): A ciencia sirviendo à filosofía. In: *Tempo Brasileiro*, n. 166-167, p. 159-162.

- Eco, Humberto (1999): *Kant y el ornitorrinco*. Barcelona: Lumen.
- Elster, Jon (1989): *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. México: FCE.
- Elster, Jon (1991): *Domar la suerte*. Barcelona: Paidós; ICE; UAB.
- Elster, Jon (2000): *El cambio tecnológico. Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social*. Barcelona: Gedisa.
- Estrada Díaz, Juan A. (2000): Del primado del cosmos al descubrimiento de la subjetividad interior. In: Gómez García, Pedro (coord.): *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Cátedra; Frónesis; Universitat de València, p.181-200
- Fernández—Molina, J. Carlos and Guimaraes, J. Augusto C. (2002): Ethical Aspects of Knowledge Organization and Representation in the Digital Environment: Their Articulation in Professional Codes of Ethics. In: *Proceedings of the Seventh International Isko Conference. Advances in Knowledge Organization/* M. José López Huertas (ed.), v. 8. Würzburg (Germany): Ergon Verlag, p. 487-492
- Ferrater Mora, José (1994): *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel, 4 v.
- Feyerabend, Paul (1997): *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. 3ª ed. Madrid: Tecnos.
- Fillmore, C. J.: The case for case. In: Bach, E. and Harms, R.T. (comp.): *Universals in Linguistic Theory*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968. p. 1-88

- Ford, Aníbal (1994): *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel (1979): *Microfísica del poder*. Madrid: Las ediciones de la Piqueta.
- Foucault, Michel (1999): *Vigilar y castigar*. Barcelona: Círculo de lectores.
- Freud, Sigmund (2002): *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza.
- Freud, Sigmund (2008): *El malestar en la cultura*. Madrid: Alianza.
- Fuentes, Carlos (1997): *El espejo enterrado*. Madrid: Taurus.
- Gadamer, H.G. (2000): *Elogio de la teoría*. Barcelona: Península.
- Galindo Cáceres, Jesús (coord.) (1998): *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación*. México DF: Addison Wesley Longman de México.
- García Canclini, Néstor (1990): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- García García, José Luis (1999): Razones y sinrazones de los planteamientos multiculturalistas. In: García Selgas, F.J. y Monleón, J.B. (eds.): *Retos de la postmodernidad. Ciencias sociales y humanas*. Madrid: Trotta, p. 315-323
- 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.

- García Gutiérrez, Antonio (2002): *La memoria subrogada: mediación, cultura y conciencia en la red digital*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- García Gutiérrez, Antonio (2002a): Knowledge Organization from a «Culture of the Border»: Towards a Transcultural Ethics of Mediation, In: *Proceedings of the Seventh International Isko Conference. Advances in Knowledge Organization*/ M. José López Huertas (ed.), v. 8. Würzburg (Germany): Ergon Verlag, p. 516-522
- García Gutiérrez, Antonio (2003): Proyectar la memoria: ordo nacional y reapropiación crítica. In: *Transin-formação*, vol 15, nº 1, p. 7-30
- García Gutiérrez, Antonio (2003a): La política europea de la memoria: una evaluación paraconsistente. — In: *El Rapto de Europa*, nº 3, p. 71—82, también en la revista electrónica *Ghrehb*, n.7: <http://revista.cisc.org.br/ghrehb7/>
- García Gutiérrez, Antonio (2004): *Otra memoria es posible. Estrategias descolonizadoras del archivo mundial*. — Buenos Aires: La Crujía. Vid la más reciente versión portuguesa en *Outra memória é possível: Estratégias descolonizadoras do arquivo mundial*. Petrópolis (Rio de Janeiro): Vozes, 2008.
- García Gutiérrez, Antonio (2005): *Fijaciones. Estudios críticos de políticas, culturas y tecnologías de la memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García Gutiérrez, Antonio (2007): *Desclasificados. Pluralismo lógico y violencia de la clasificación*. Barcelona: Anthropos.

- García Gutiérrez, Antonio (2008): Dialéctica de la exomemoria. In: *Contrapuntos y entrelíneas sobre cultura, comunicación y discurso*/ Valle, Carlos del et al. (eds.) Temuco, Valparaíso: Universidad de la Frontera, Universidad Austral, p. 232-260
- García Gutiérrez, Antonio (2009): *La identidad excesiva*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García Gutiérrez, Antonio (2009a): Localizar la memoria. In: *I/C Información y comunicación*, n. 7, p.85-111.
- García Gutiérrez, Antonio (2011a): Declassification in Knowledge Organization. In: *Transinformação*, v. 23, n. 1 p. 5-14
- García Gutiérrez, Antonio (2011b): Pensar en la transcultura. Madrid: Plaza y Valdés.
- García Marco, Javier (1995): Paradigmas científicos en representación y recuperación de la información. In: *Scire, Organización del conocimiento en sistemas de información y documentación*, n. 1, Zaragoza: Isko; Universidad de Zaragoza, p.99-112.
- García Selgas, Fernando J. y Monleón, José B. (eds.) (1999): *Retos de la postmodernidad. Ciencias sociales y humanas*. Madrid: Trotta.
- Gardin, Jean Claude (1974): *Les analyses de discours*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé.
- Gardin, Jean Claude et al. (1987a): *Systèmes experts et Sciences humaines*. Paris: Eyrolles.
- Gardin, Jean Claude et al. (1987b): *La logique du plausible. Éssais d'Épistémologie pratique en Sciences humaines*. 2ª ed. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

- Gardin, Jean Claude (1991): *Le calcul et la raison: Éssais sur la formalisation du discours savant*. Paris: École de Hautes Études en Sciences sociales.
- Ginzburg, Carlo (1994): *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Gómez García, Pedro (coord.) (2000): *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Cátedra; Frónesis; Universitat de València.
- González, Jorge (2002): Frentes culturales: para una comprensión dialógica de las culturas contemporáneas. In: *Cultura popular y medios de comunicación/ Bernal Rodríguez, Manuel (coord.)* Sevilla: Comunicación social ediciones, p.11-52
- González, Jorge (2007): Ciberkultur@ como estrategia de comunicación compleja desde la periferia. In: *Información y comunicación I/C*, nº 4
- Granger, Gilles Gaston (2002): *O Irracional*. São Paulo: Editora Unesp.
- Groy, Boris (2005): *Sobre lo Nuevo. Ensayo de una economía cultural*. Valencia: Pre-textos.
- Gruzinski, Serge (2000): *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós
- Guimaraes, J. Augusto C. y Fernández Molina, J. C. (2003): Los aspectos éticos de la organización y representación del conocimiento en la revista *Knowledge Organization*. In: *Tendencias en Organización del Conocimiento/ Trends in Knowledge Organisation Research/ J.A Frías y C. Travieso (eds.)*. Salamanca: Universidad, p. 809-815

- Guimarães, José Augusto C. y Pinho, Fabio A. (2008): Reflexiones acerca de las teorías sobre ética en la representación del conocimiento. In: *Biblios : Revista de Bibliotecología y Ciencias de la Información*, n. 32 <http://www.revistabiblios.com/ojs/index.php/biblios/article/view/171>
- Habermas, Jürgen (1998): *Facticidad y validez*. Madrid, Trotta.
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2002): *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Hegel, G.W.F. (2000): *Fenomenología del espíritu*. 7ª reimpr. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Hobbes, Thomas (2003): *Del ciudadano. Leviatán*. Madrid: Tecnos.
- Hobsbawm, Eric (2004): *Sobre la historia*. Barcelona: Crítica.
- Holloway, John (2002): *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Barcelona: Viejo Topo
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (2006): *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- Hume, David (2004): *Investigación sobre el entendimiento humano*. Madrid: Istmo.
- Izquierdo, José M^a (1990): *Esquemas de Lingüística documental*. Barcelona: PPO, t.I.
- James, William (1997): *Lecciones de pragmatismo*. Madrid: Santillana.
- Jameson, Fredric; Žižek, Slavoj (1998): *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós.

- Jodelet, Denise (1984): *Réflexions sur le traitement de la notion de représentation sociale en psychologie sociale*. In: *Communication. Information*. v. VI, n. 2-3, p.15-41
- Kamper, Dietmar (1998): *O trabalho como vida*. São Paulo: Annablume.
- Kant, Immanuel (2002): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Kuhn, Thomas S. (2000): *La estructura de las revoluciones científicas*. 19ª reimp. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Kymlicka, Will (2006): *Fronteras territoriales*. Madrid: Trotta.
- Latour, Bruno y Woolgar, Steve (1995): *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza.
- Leibniz, G.W. (2002): *Discurso de metafísica*. Madrid: Alianza.
- Lenkersdorf, Carlos (2002): Aspectos de educación desde la perspectiva maya-tojolabal. In: *Reencuentro*. México: UNAM, n° 33, p. 66-74
- León, José Antonio (2004): *Adquisición de conocimiento y comprensión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Lévi-Strauss, Claude (2009): *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lévy, Pierre (2000): *A inteligência coletiva. Por uma antropología do ciberespaço*. São Paulo: Loyola.
- Lewis, David (1986): *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.

- López Yepes, José (1978): *Teoría de la Documentación*. Pamplona: Eunsa.
- Llera, Mar; Sanpedro, Victor (eds.) (2003): *Interculturalidad: interpretar, gestionar, comunicar*. Barcelona: Bellaterra.
- Ludewig, Kart y Maturana, Humberto (1992): *Conversaciones con Humberto Maturana. Preguntas del psicoterapeuta al biólogo*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Luhmann, Niklas (1998): *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta.
- Lyotard, Jean François (1989): *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Lyotard, Jean François (1999): *La diferencia*. Barcelona: Gedisa.
- Maalouf, Amin (2001): *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza.
- Maffesoli, Michel (1997): *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Maffesoli, Michel (1985, 2007): *La connaissance ordinaire; précis de sociologie comprehensive*. Paris: Klincksieck.
- Marcus, Gary (2009): *Kluge. The Haphazard of the Human Mind*. London: Faber and Faber.
- Marina, José Antonio (2005): *La inteligencia fracasada*. Barcelona: Anagrama.
- Martín Barbero, Jesús (1988): *Procesos de comunicación y matrices de cultura: itinerario para salir de la razón dualista*. México: Gustavo Gili/Felafacs.

- Martín Barbero, Jesús (1999): Las transformaciones del mapa cultural. Una visión desde América Latina. In: *Ámbitos. Revista andaluza de Comunicación*, nº2, enero-junio, p.7-21
- Marx, Karl (1974): *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos filosóficos*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, Karl (1976): *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Cultura popular.
- Mattelart, Armand (2005): *Diversidad cultural y mundialización*. - Barcelona: Paidós.
- Maturana, Humberto y Varela, Francisco (1999): *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas de conocimiento humano*. Madrid: Debate.
- Mautner, Thomas (2000): *The Penguin Dictionary of Philosophy*. London: Penguin books.
- Mies, María y Shiva, Vandana (1997): *Ecofeminismo: teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria.
- Mignolo, Walter (2003): *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimiento subalterno y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- Mignolo, Walter and Schiwy, Freya (2007): Transculturation and the Colonial Difference: Double Translation. In: *Información y comunicación I/C*, nº 4
- Mill, John Stuart (2007): *El utilitarismo*. Madrid: Alianza.
- Montaigne, Michel de (1999): *Ensayos escogidos*. Madrid: Edaf.
- Moraes, Marcia (1998): Por uma estética da cognição: a propósito da cognição em Latour e Stengers. In: *In-formare*, v.4, n.1, p. 49-56

- Moraza, Juan Luis (1998): *Anestésica (algólogos)*. Sevilla: Centro Andaluz de Arte Contemporáneo.
- Morin, Edgar (1996): *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Nebreda, Jesús José (2000): El marco de la identidad, o las herencias de Parménides. In: Gómez García, Pedro (coord.): *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Cátedra; Frónesis; Universitat de València, p. 151-180
- Negri, Toni y Guattari, Felix (1996): *Las verdades nómadas*. San Sebastián: Garoa.
- Nietzsche, Friedrich (1997): *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Olivé, León (1999): *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós.
- Olson, Hope, Nielsen, Juliet and Dippie, Shona R. (2002): Encyclopaedist Rivalry, Classificatory Commonality, Illusory Universality. In: *Proceedings of the Seventh International Isko Conference. Advances in Knowledge Organization/* M. José López Huertas (ed.), v. 8. Würzburg (Germ.): Ergon Verlag, p. 457-464
- Olson, Hope (2003): Transgressive Deconstructions feminist/postcolonial methodology for research in Knowledge Organisation. In: *Tendencias en Organización del Conocimiento/ Trends in Knowledge Organisation Research/* J.A Frías y C. Travieso (eds.). Salamanca: Universidad. p. 731-740
- Ortega y Gasset, José (1967): *Misión del bibliotecario*. Madrid: Revista de Occidente.
- Otlet, Paul (1989): *Traité de Documentation: le livre sur le livre. Théorie et pratique*. Reimp. Liège: CLPCF.

- Peirce, Charles Sanders (1975): *Semiótica e filosofia (textos escolhidos de Peirce)*. São Paulo: Cultrix.
- Peña, Lorenzo (1992): Algunas aplicaciones filosóficas de lógicas multivalentes. *Theoria*, nº 16-18, p. 141-163 (<http://www.sorites.org/lp/articles/logica/aplicaci.htm> 22 p.).
- Perelman, Ch. y Olbrechts-Tyteca, L. (1989): *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*. Madrid: Gredos.
- Peretti, Cristina de (1989): *Jacques Derrida. Texto y deconstrucción*. Barcelona: Anthropos.
- Pinheiro, Lena Vania Ribeiro (1999): Campo interdisciplinar da Ciência da Informação: fronteiras remotas e recentes. In: *Ciencia da Informação, Ciências sociais e interdisciplinaridade/* Pinheiro, Lena Vania Ribeiro (org.). Brasília; Rio de Janeiro: Ibict/DDI/DEP, p. 155-182
- Platón (1997): *Fedro*. In: *Diálogos III*. Madrid: Gredos.
- Platón (1999): *Menón*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Priest, Graham (1987): *In contradiction*. Dordrecht: Kluwer.
- Prigogine, Ilya (2000): *Las leyes del caos*. Barcelona: Crítica.
- Ranganathan, S.R. (1967): *Prolegomena to Library Classification*. 3rd ed. Bombay: Asian Publishing House.
- Rawls, John (1997): *Teoría de la justicia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica-España.
- Ricoeur, Paul (1996): *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Roldán, Ismael (1999): *Caos y comunicación. La teoría del caos y la comunicación humana*. Sevilla: Mergablum.

- Rorty, Richard (1983): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Sacks, Oliver (1999): *Un antropólogo en Marte. Siete relatos paradójicos*. Barcelona: Anagrama.
- Said, Edward (1990): *Orientalismo*. Madrid (San Lorenzo del Escorial): Libertarias-Prodhufi.
- San Agustín (1974): *Confesiones*. In: Obras de San Agustín. Madrid: Bac.
- San Segundo Manuel, Rosa (2001): La información electrónica como articulación del capitalismo de la información y de la posinformación. In: *Binaria: Revista de comunicación, cultura y tecnología*, nº 1, 2001
- San Segundo Manuel, Rosa (2003): Constitución de la realidad en la era tecnológica de la posinformación. In: *Razón y palabra*, nº 31 (<http://www.razonypalabra.org.mx/antteriores/n31/r-sansegundo.html>)
- San Segundo Manuel, Rosa (2003a): Nueva concepción de la representación de conocimiento. In: *Tendencias en Organización del Conocimiento/ Trends in Knowledge Organisation Research/ J.A Frías y C. Travieso (eds.)*. Salamanca: Universidad. p. 395-402
- Santos, Boaventura de Sousa (1989): *Introdução a uma ciência pósmoderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- Santos, Boaventura de Sousa (2000): *Pela Mão de Alice: o social e o político na posmodernidade*. São Paulo: Cortez.
- Santos, Boaventura de Sousa (2001): *Um discurso sobre as ciencias*. 12ª ed. Porto: Afrontamento.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005): *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta.

- Saramago, José (1997): *Todos os nomes*. Lisboa: Caminho.
- Schopenhauer, Arthur (2002): *El arte de tener razón*. Madrid: Alianza.
- Silva, Víctor y Brown, Rodrigo (2004): *Escrituras híbridadas y rizomáticas*. Sevilla: Arcibel.
- Shiva, Vandana (2003) *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*. Barcelona, Paidós.
- Sloterdijk, Peter (2000): *Normas para el parque humano. Una respuesta a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, Peter (2002): *El desprecio de las masas*. Valencia: Pre-textos.
- Sodré, Muniz (1994): *Jogos extremos do espírito*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Sodré, Muniz (2000): *Claros e escuros: Identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis (RJ): Vozes.
- Sodré, Muniz (2001): *Sociedad, cultura y violencia*. Buenos Aires: Norma.
- Sodré, Muniz (2002): *Antropológica do espelho*. Petrópolis (RJ): Vozes.
- Sodré, Muniz (2006): *As estratégias sensíveis. Afeto, política e mídia*. Petrópolis (RJ): Vozes.
- Sodré, Muniz (2007): Diversidade e diferença. In: *Información y Comunicación, I/C*, nº 3, p. 5-15
- Solana Ruiz, José Luis (2000): Identidad cultural, racismo y antirracismo. In: Gómez García, Pedro (coord.): *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Cátedra; Universitat de València, p. 99-126

- Solana Ruiz, José Luis (2002): *Antropología y complejidad humana. La antropología compleja de Edgar Morin*. Granada: Comares.
- Solana Ruiz, José Luis (coord.) (2005): *Con Edgar Morin, por un pensamiento complejo*. Madrid: Akal/Universidad Internacional de Andalucía.
- Spinoza, Benedictus de (2009): *Ética, demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Alianza.
- Steiner, George (1991): *En el castillo de Barba Azul: aproximación a un nuevo concepto de cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Steiner, George (2001): *Gramáticas de la creación*. Madrid: Siruela.
- Taylor, Charles (1994): *La ética de la autenticidad*. Barcelona: Paidós.
- *Thesaurus del Patrimonio histórico andaluz* (1998)/ Antonio García Gutiérrez (comp.). Sevilla: Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico.
- Thoreau, Henry David (2001): *A desobediência civil e outros escritos*. São Paulo: Martin Claret.
- Tomasello, M. (1999): *The cultural origins of human cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Valéry, Paul (1994): *Poemas*. Madrid: Visor.
- Volpi, Franco (2002): Schopenhauer y la dialéctica. In: *El arte de tener razón/ Schopenhauer, Arthur*. Madrid: Alianza, p.75-116.
- Watzlawick, Paul y Krieg, Peter (2000): *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.

- Wersig, Gernot (1993): Information Science: the study of postmodern knowledge usage. In: *Information Processing and Management*. v.29, n.2, p. 229-239.
- Wilde, Oscar (2008): *De profundis*. Madrid: Siruela.
- Wittgenstein, Ludwig (2002): *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Tecnos.

Epistemología de la Documentación

es un texto denso, crítico, antidogmático e innovador, que busca remover los cimientos del «establishment» en las disciplinas relacionadas con la organización del conocimiento y la memoria colectiva.

El autor, deslizándose provocadoramente entre conceptos científicos, invocación filosófica y pulsión literaria, espera despertar en el lector la misma

«emoción racional»,

el mismo inconformismo y pasión por la indagación permanente que le han llevado a escribir este libro y por ello, tanto si comparte sus conjeturas como si no, pone su dirección de correo electrónico a disposición de todos aquellos que deseen profundizar en el debate e intercambiar ideas sobre el futuro de los conocimientos y de las memorias.

desclasificar@gmail.com

Este libro se acabó de imprimir
en el mes de
Enero de 2011

Epistemología de la Documentación es un texto que trata de ser pos-epistemológico sí, con Richard Rorty o Boaventura Santos, concebimos la epistemología como un «mero episodio de la cultura occidental». La problemática que plantea, parte del régimen de colonización al que han sido sometidos los conocimientos humanos desde los inicios de la modernidad y desde un hemisferio «desarrollado» y expansivo. Las disciplinas positivistas y funcionalistas que se ocupan de la organización del conocimiento, como Biblioteconomía, Documentación, Ciencia de la Información, Archivística e, incluso, Museografía, colaboran por partida doble con el sistema de clasificación derivado del valor universal que Occidente otorga a su lógica, a su cultura y a sus particularismos, ahora especialmente propagados por la tecnología digital y sus categorías implícitas y explícitas de ordenación.

En este libro se propone la desclasificación, más allá de la Epistemología, como una hermenéutica no sólo aplicada sino implicada en la organización del conocimiento. Se trata de un nuevo lugar de enunciación comprometido con el pluralismo lógico y la diversidad, atravesado por una ética transcultural, orientado a la emancipación, a la dignidad, a la rehabilitación y promoción de un inmenso conocimiento práctico, subalterno, muchas veces usurpado, resemantizado y comercializado por el mismo Occidente. Se trata de recuperar la mejor tradición enciclopedista y las categorías clasificatorias de la modernidad y ponerlas a dialogar, en igualdad de condiciones, con otras lógicas y culturas productoras de conocimientos de modo que el espacio digital y su clasificación del mundo se vuelvan lugares autonarrativos y auténticamente democráticos y sensibles, abiertos tanto a las minorías como a esas inmensas mayorías silenciadas.

La desclasificación se interesa por la mirada de la antropología cultural y filosófica, de la teoría política, de la retórica, de la teoría poscolonial, de la deconstrucción, del ecofeminismo. Rehabilita e incorpora la mirada del clasificado, del discriminado, de lo subordinado, de lo periférico. El texto se dirige, por tanto, a promover la conciencia crítica de la comunidad de investigadores, profesores, estudiantes universitarios, profesionales, productores y usuarios del conocimiento, de la memoria, de la información/documentación.

ISBN 978-84-614-5384-9



9 788461 453849

STONBERG
EDITORIAL