

La organización del conocimiento en el nuevo orden transcultural: del totalitarismo a la desclasificación (obstáculos epistémicos, regencia de la transcultura y desclasificación)¹.

Antonio García Gutiérrez.

Universidad de Sevilla

Resumo: Considerando organização do conhecimento como crença e a razão como burocracia, apresentam-se obstáculos epistêmicos que impedem a adoção de uma abordagem transcultural que subsidie aquilo que se poderia denominar desclassificação, que, em sua complexidade, não exclua nenhuma ferramenta pré, pós ou para epistemológica.

Keywords: Classification; Knowledge Organization; Epistemology; Deconstruction; Transculture

Knowledge Organization in the new transcultural order: from totalitarianism to declassification (epistemic obstacles, regency of transculture and declassification)

Abstract: Considering Knowledge Organization as belief and reason as bureaucracy, the epistemic obstacles that prevent the adoption of a cross-cultural approach to subsidize what might be called declassification are presented, which, in its complexity, do not exclude any pre-post- or para-epistemological tool.

3. Obstáculos epistémicos

El emperador Napoleón escuchaba con curiosidad la teoría del cosmos de Laplace advirtiéndole el hecho de no haber mencionado al Creador: *Sire -le respondió- nunca he necesitado esa hipótesis* (Hottois 2002). En el ámbito de la teología, Anselmo de Canterbury se aplicó a demostrar la existencia de Dios mediante su célebre argumento ontológico, en tanto Kant con elegante razonamiento lo desmanteló. El miedo a la Inquisición pudo estar detrás del dualismo, de la tajante separación de alma y cuerpo, de religión y ciencia, en muchos pensadores de los siglos XVI a XVIII (incluso el propio Descartes mandó publicar póstumamente algunas de sus obras como *Le Monde* y el cartesianismo fue entonces perseguido). Más libre de amenazas, Kierkegaard (1985), como hemos visto, recurre a la paradoja para justificar la imposible explicación de la fe mediante la razón y los neopositivistas desterraron la metafísica de sus objetivos ya a inicios del siglo XX: no se debe hablar de lo que no puede ser empíricamente verificable (Wittgenstein 1961). En la esfera pragmatista, William James² se declarará católico para excluir el problema de la fe religiosa en su

¹ Continuação de: *La organización del conocimiento en el nuevo orden transcultural: del totalitarismo a la desclasificación (la OC como creencia y la razón como burocracia)*.

² Es notorio que el propio William James, no sin cierto simpático cinismo aunque con plena conciencia pragmatista, abrazó la fe católica, para que el problema de la creencia religiosa dejara de serlo de modo que pudiera dedicarse, ya sin

itinerario epistemológico y el propio Rorty (1979) llegará al límite determinando con buenos motivos el espejismo de la filosofía arremetiendo contra el mentalismo. Derrida (1998) transgredirá ese límite suspendiendo, con la deconstrucción, todo origen y todo acabamiento y, en *Lógica del sentido*, para Deleuze (1990) el sentido no tiene lógica.

Más sectorialmente, Gaston Bachelard (1980) propondría la ruptura epistemológica, “eliminaría” el mundo, demarcando el itinerario purificado de la ciencia frente a los discursos cotidianos, en tanto Boaventura Santos (1989), practicando una segunda ruptura, haría regresar el sentido común en una línea convergente con la del sociólogo Jesús Ibáñez (1994) o la etnometodología de Garfinkel (1967). Desde un autocuestionamiento radical, Mills (2001) y, sobre todo, Alvin Gouldner (1980) llegarán a afirmar una objetividad imposible en la investigación social. Espero que, con todos estos ilustres antecedentes, me será permitido perpetrar una omisión altamente pertinente para poder pensar la desclasificación, como haremos en la sección 5, eliminado ciertos lastres epistemológicos: se trata de suspender la Realidad³ y la Verdad pues sus presencias improductivas suelen perturbar la indagación.

3.1 Suspensión de la Realidad

Mientras los representativistas aseguran que la mente refleja una realidad exterior objetiva, los constructivistas radicales sostienen que tal realidad no existe pues sería una estricta producción mental. Para la desclasificación, esta discusión sería inútil o innecesaria. Suspender la Realidad es una estrategia para evitar un “Absoluto” de la clasificación que somete nuestro mundo conceptual. Podemos nombrar la Realidad (algunas religiones ya lo han hecho a su modo) pero no hablar acerca de ella o trasladar lo que supuestamente nos dice (lo que también suelen hacer las religiones con absoluta normalidad). Entre otras cosas, porque la Realidad⁴ sería una totalidad de la que ha surgido, al menos uno, este mundo de la conciencia, plausiblemente entre billones de otros mundos distintos, convergentes o paralelos. Nunca sabremos si por destino, azar o accidente brota la conciencia en un universo concreto, o en varios, o en infinitos universos infinitos, pues averiguar esto sería tanto como abarcar la inabarcable totalidad o hablar desde su exterior.

La totalidad del conocimiento humano no sería más que una pérdida gota de sentido en un universo inconsciente. Todo ese conocimiento cabría en un solo punto, en un espacio menor del que ocupa un átomo en relación al cuerpo del que forma parte. Veámoslo desde un punto de vista paradójico: en ese átomo, a su vez, cabría todo un universo de experiencias, de sueños, de

ese lastre, a la tarea de pensar, así lo desvela él mismo en su obra *Pragmatism* (1995)

³ La Realidad, en ese sentido, será transcrita con mayúscula inicial para diferenciarla de nuestro mundo de hecho que, sinonímicamente, suele designarse también como realidad (inicial en minúscula)

⁴ Y en ese sentido, también me apartaría de la filosofía clásica alemana al distinguir la *Realität*, una instancia que nos trasciende pero comprensible solamente mediante una introspección sensible o “raciovitalista” en términos de Maffesoli (1997), del *Wirklichkeit*, el mundo real.

pensamiento y, especialmente, de sufrimiento. La contradicción no se disuelve: el dolor que acumula ese exclusivo punto atómico del universo supera al propio universo infinito que lo contiene. Y la clasificación ha sido ser uno de los instrumentos históricamente privilegiados de dominación, generador de dolor y de barbarie.

Al emerger la conciencia, la totalidad autoriza o admite el sentido, digamos que lo hace posible aun provisionalmente, pero a su vez lo inhabilita para comprender fuera de sí mismo (un “afuera” metafórico y reductor pues la Realidad constituye el sentido, por tanto, está también dentro y actúa a través de él). Decir todo esto ya es decir demasiado sobre lo indecible, de ahí la necesidad de evitar la Realidad para pensar desclasificadamente. No obstante, el mundo de hecho de la conciencia, un mundo ya decible y en el que “somos dichos”, expresaría en sí mismo una problemática de inconmensurabilidad insuperable en muchas “zonas de contacto” (Pratt *apud* Gruzinski 2002) entre las distintas totalidades que tratan de definir el sentido (epistemes, paradigmas, matrices cognitivas y culturales, ideologías), una problemática usualmente apagada mediante simplificaciones y reducciones implacables de las culturas y visiones que terminan por no encontrarse. La inconmensurabilidad (en su doble acepción de inmedibilidad y, en el sentido kuhniano (Kuhn 2012), de incompatibilidad) reside en los mismos límites del mundo de la conciencia, debiendo constituir la traducción matricial o interepistémica uno de los objetivos básicos de todo pensamiento científico. He ahí otra paraconsistencia, pues la inconmensurabilidad total sería, por definición, imposible ya que todo objeto o concepto no pertenece a una sola escala y, probablemente, en muchas otras, y a escala subatómica desde luego, los objetos y conceptos son abiertos y porosos, se entrelazan, intercambian y confunden. Los objetos y los conceptos siempre están sujetos a escalas, ellos mismos son escalas.

Me permitiré una pequeña y última 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 conjetura- 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 inabordabilidad de lo Real, solo nos restaría nuestro mundo de hecho, un mundo cuya percepción también será confinada por el aparato metaconceptual de cada cultura. A cambio de esta necesaria suspensión, me acogeré a la concepción hibridista de Latour (1993), según la cual y quebrando un dualismo cartesiano, no existiría frontera evidente entre las personas (sujetos) y los automóviles o los ordenadores (objetos), ya que los objetos han sido diseñados y construidos por los sujetos y estos, a su vez, se construyen desde esos mismos objetos que manejan, es decir, los objetos son y los sujetos somos hibridaciones. Tal evidencia causaría un serio trastorno incluso a la

incuestionable enunciación pronominal de orden esencialista (yo, nosotros, ellos...) ya que por el mero hecho de invocar pureza ontológica, estaríamos enunciando y, por tanto, clasificando, sesgada, equivocada, colonialmente.

La Realidad estaría 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, pero esa producción de sentido genera semiosis ilimitada, una carrera desbocada de signos interpretantes de otros signos cuyo control, aprehensión o reducción son imposibles. En medio de esos flujos, los seres humanos anclados a una creencia (la ciencia entre ellas) pretenden instaurar una (segunda) “realidad” ya dentro del mundo de la conciencia, a la que llamarán Verdad. Esa otra realidad no sería indecible como la Realidad pero sí falible. Su invocación constituye un obstáculo epistemológico más para la desclasificación, como será argumentado posteriormente en una segunda suspensión.

Mientras la Verdad es un inalcanzable *desideratum*, la mentira, la mala fe, la soberbia, la codicia, la vanidad y otras muchas pulsiones recogidas como grandes pecados capitales por las grandes religiones monoteístas, o por sentencias judiciales menores, las cuales, sin llegar a ser punibles delitos podrían encaminar a estos, constituyen a simple vista el tejido básico del poder fractalizado en el mundo de hecho y, por tanto, determinan los modos y objetivos de su clasificación. De ahí el interés que despiertan para la desclasificación, no para anularlas sino para tener en cuenta la corporeidad al adoptar una posición epistémica purificada.

Puesto que las instancias de nuestro mundo de sentido se rebelan ante el principio de no contradicción, esto es, todo podría ser susceptible de tener una enunciación y su contraria, parece absurdo atribuirnos la propiedad de la Verdad, del Mundo y, especialmente, el dominio sobre lo inalcanzable: la Realidad. Cuando pensamos, lo hacemos mediante conceptos incontrolables y la Realidad, la Verdad y otras Trascendencias se esfuman al verse traicionadas involuntariamente por ellos. Pero los humanos vivimos en, de, por y para los conceptos. Un mundo conceptual que se deriva de mutaciones de índole biocultural y ciega otros modos sensibles de percepción y expresión.

A fin de evitar la llamada disonancia cognitiva, nuestro cerebro necesita y acepta concepciones de cualquier naturaleza que instruyan todos los resquicios de nuestra normalidad cotidiana. El apego a la normalidad, en nuestra óptica, se producirá mediante la insistencia de conceptos aparentemente cerrados que nos proporcionará idénticos niveles de rechazo por lo extraño. Para mucha gente, del presente y del pasado, “lo normal” fue o es vivir incomprensibles guerras, hambruna perpetua, miseria programada a distancia, violencia y abusos sistemáticos, resignado sufrimiento obligado por la “norma”. Hasta un enfermo, un preso o un secuestrado se “acostumbran” a su situación. Así las cosas, lo “normal” no sería sino la más arbitraria de las

anormalidades. Y las exigencias de normalidad, como las de incuestionable coherentismo, no podrían, por tanto, ser apeladas más que desde posiciones subjetivas y sistémicas. Todo sistema necesita centralidad, isotopía y, en consecuencia, uno de sus principios constituyentes es la ley de la coherencia. Pero la coherencia no es un indicador universal y solo tiene sentido en el interior de un sistema y de unos indicadores nunca neutrales.

A pesar de lo dicho, los humanos tropezamos con la Realidad a cada instante: nuestra irracionalidad prelógica está firmemente soldada a la Realidad y su fuerza gravitatoria es tan intencional como efectiva. Por esa razón, religiones e ideologías laicas estigmatizaron “lo salvaje” mediante listas negras. El cristianismo lo recluyó en los pecados capitales, los imaginarios civiles en códigos desde los que lo condenan y el psicoanálisis en la demencia (Deleuze y Guattari 1987): los impulsos “salvajes”, aquellos precursores y hasta colaboradores iniciales del logos, serán reprendidos y reprimidos por el propio logos durante siglos ¿en qué lugar clasificado se ocultan sus ingentes basuras y desperdicios? ¿hasta qué punto podrá camuflarse el olor de sus incineraciones?

La tragedia humana consistió en que la sustitución de la Realidad por el mundo conceptual cerrado no produjo felicidad (ni siquiera palió el sufrimiento) más que para una exigua minoría, y esto a cambio de la regencia de violencia, amenazas y saqueos que superaría con creces al que la misma razón clasifica como salvaje, un mundo, ése, sin culpa, sin crueldad ni intención. 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 de una inteligencia (y es una osadía llamar a su poder, inteligencia o poder mismo) incomprendible para la nuestra. Tales inteligencias, no sabemos si interiores o exteriores a nuestro mundo, encontraron la forma de transmitir, un buen día, decálogos e inexplicablemente hermosas Escrituras que preclasificaron los mapas que habrían de ser recorridos por las mentes humanas en los siguientes milenios. Ésta es una forma posible de explicar el mundo. El coherentismo del metarrelato (Lyotard 1988) produce sensación de razonabilidad. Pero hay otras muchas explicaciones. Entre las de esa misma naturaleza, me quedaría con la que nos proporciona el, para muchos, irritante panteísmo de Spinoza cuando, en su *Ética* (2009), afirmaba, con sencillez, que los individuos no deseamos las cosas buenas sino que, justamente, son buenas porque las deseamos. Este simple aforismo posee una incalculable valor constitutivo para la desclasificación.

3.2 Suspensión de la Verdad

¿A quién le importaría la Verdad si vivimos en la normalidad de su simulacro? Si atendemos a las variadas concepciones de la verdad, lo verdadero, cuya totalidad es inalcanzable, deviene prescindible. El velo de *Māyā* —en este caso, nuestro sistema conceptual— hace innecesario operar

con la referencia de ese otro Absoluto. La Verdad fue asumida por el poder invocando astros, divinidades, maldiciones y catástrofes para imponerla. Los depositarios de la Verdad fueron los señores, los hechiceros, los chamanes, los clérigos, celadores que se ocuparon de destruir todo aquello que pondría en riesgo el dogmatismo y su continuidad. Más tarde sus portadoras fueron las “instituciones intermedias” durkheimianas y especialmente las tribunas educativa, científica, política y mediática. La Verdad, por tanto, es problemática desde su inicio mítico. Su condición de imposibilidad residiría justamente en la necesidad de representación conceptual.

Si entendemos como verdad la correspondencia y adecuación entre los enunciados y los hechos que refieren, lo que dirimiría tal relación serían otros enunciados favorables o contrarios, algo, por tanto, sujeto a interpretación, a sesgo. Bajo esa óptica, la verdad correspondería al enunciado más verosímil. La verosimilitud sería, en todo caso, uno de los sucedáneos aceptados por la desclasificación en ausencia de esa Verdad universal.

Si tomamos la verdad, desde otra perspectiva, como la aceptación de algo como verdadero, introducimos interferencias más severas: una cantidad indeterminada de personas que den por cierto un enunciado, alcanzar un acuerdo que legitime una posición, una incursión de la retórica para, mediante argumentaciones, demostrar un enunciado que no se demuestra por sí mismo ni a todo el mundo. Estaríamos, ahora, bajo una concepción de la verdad como acuerdo, otra visión práctica también asumible para el pensamiento desclasificado. Para que un enunciado o un hecho, acontecimiento que no está libre de enunciación y, por tanto, de retórica, sean verdaderos necesitaríamos unanimidad permanente, esto es, una comprobación imposible. Y siempre habrá un sujeto o una cultura, o una objeción en un solo sujeto o cultura ahora en el futuro, que invalidaría esas pretensiones.

Mas no es necesario moverse en episodios como el expuesto para determinar el valor de la verdad. Puesto que para que algo sea verdad irrevocable es necesario un metapunto de vista del que no disponemos los humanos (como el *différend* lyotardeano), la verdad en el sentido ordinario no estaría más que en estado de construcción, como afirman los falibilistas, o incluso solo podríamos hablar de fragmentos de verdad, de verdades a medias. La verdad es concreta, decía Brecht (y no sabemos qué es lo concreto, *vid* 3.4), o no es verdad. La verdad (*aletheia*) incluso podría no ser más que *dialetheia*, esto es, no verdadera (*cf.* García Gutiérrez, 2007: cap II).

En la vida cotidiana, nadie puede saber ni estar seguro de decir la verdad. El engaño y el autoengaño están instalados en las estructuras mentales y en nuestra concepción del mundo (incluso los animales “engañan” instintivamente para seducir, camuflarse o atemorizar. Todas las generaciones (también un falaz concepto), han pensado el mundo desde el engaño ingenuo o deliberado y han construido más mundo desde esos fundamentos. La mentira es promovida por la supervivencia, por el instinto, por la introversión, por la envidia, por la codicia, por el deseo, por los

intereses inconfesables. Pero es el miedo el principal motor de la mentira⁵. Incluso el miedo a decir la verdad.

La mayoría de las personas mienten a partir del autoengaño, mienten sin saberlo. La declaración de sinceridad puede ser, como dice Elster (1988), un perverso modo de ganar crédito ante los demás. La Verdad absoluta pertenece a la clasificación, y las verdades relativas, fragmentarias, en construcción, no son Verdad absoluta, entonces ¿para qué sirve su apelación sino como simple ejercicio retórico, oportunista o erístico? Con razón dirá, al respecto, el poeta Paul Valéry: el autoengaño puede alojarse en la más pura sinceridad (1960).

Y una última cautela: el que busca la Verdad absoluta (o la Autenticidad, o la Esencia), solo estará seguro de acercarse a ella en la absoluta falsedad. De la falsedad, como del insulto, podemos estar seguros respecto a su sinceridad. De la verdad, como del halago, siempre habremos de dudar: tienen más posibilidades 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.

3.3 Sobre conceptos y categorías

Los conceptos son herramientas cognitivas con las que intentamos y creemos pensar y representar el mundo e incluso la Realidad. Mas con ellos solo pensamos y representamos conceptos derivados de conceptos. Conceptos elaborados desde y hacia imágenes que son esencialmente imaginadas. A la mayor parte de los conceptos sería posible buscarle una oposición. Aunque no llevaran implícita una valoración, como es el caso evidente de los adjetivos bueno, hermoso, rico, simpático... también podría sometérselos a un régimen opositivo insertándolos en oportunos enunciados: si bien “coche” no es en principio oponible a “bicicleta”, es fácilmente objetable la locución “ir en coche” por la de “ir en bicicleta”. Por abundar un poco más, sería incluso posible crear conjuntos multiposicionales quebrando el binarismo de un reductor estar a favor o en contra: las alternativas opositivas a “ir en coche” podrían ser “ir a pie” o “ir en transporte público”. De hecho, podemos encontrar posiciones favorables a caminar en detrimento del autobús, etc., muchas de ellas formando parte de cada una de las miles de millones de secretas e intransferibles enciclopedias.

La historia del mundo de la conciencia es la historia de los conceptos y de su colonización incesante. Por eso interesa sobremanera la aproximación de los llamados “estudios postcoloniales” al ámbito de la KO. Tal vez sea cierto, como afirman críticamente Hardt y Negri (2000), que la

⁵ De acuerdo a descubrimientos neurocientíficos, el órgano responsable de la producción de miedo sería la amígdala cerebral. Hay sujetos que tienen parcial o totalmente inhibido el temor a causa de una obstrucción, malformación o patología de la amígdala ¿qué clasificación emanaría del miedo o de la total ausencia de éste?

frescura inicial de los teóricos de la postcolonialidad (Bhabha 1994, Spivak 1999, Mignolo 2000...) se haya enredado en el manglar de unas viejas categorías coloniales de las que sus propuestas pretendían alertarnos y librarnos. De hecho, considero perjudicial la oposición de metodologías de investigación emic/etic (o incluso su “complementación” como medio de obtener la “objetividad”) pues la mirada fuera/dentro ha de ser simultánea. La dificultad y el desafío es obtener esa mirada plural y, en cualquier caso, hermenéutica. La postcolonialidad atiende habitualmente a espacios y culturas usurpados por potencias extranjeras pero esas potencias también colonizan hacia su interior. Aunque solo fuera desde una óptica geopolítica, lo que ya es insuficiente, el discurso postcolonial debería complementarse con estrategias postnacionales aunque, no sabemos pensar sin el concepto de frontera, asegura Kymlicka (1995)

Los procesos coloniales tampoco comienzan y terminan en meras invasiones de territorios o culturas. Tanto el mundo biofísico, como el universo del conocimiento, son productos de recolonizaciones ilimitadas, ya sean deliberadas o fortuitas. Ningún organismo vivo consigue erradicar las bacterias porque si se despojara de unas, otras vendrían a colonizarlo y, si se desprendiera de todas, el organismo se habría transformado en post-orgánico puesto que las propias bacterias son condición y síntoma de los biosistemas. Lo mismo ocurre con instancias inmateriales, como el conocimiento o el pensamiento, que no consiguen evitar la colonización o contaminación exterior, pues éstas forman parte de su inexorable evolución. Lo que importa, a la postre, es que una política colonial dominante del conocimiento, en el caso que nos ocupa, no termine por sustituir, y hasta erradicar, prácticas de saberes considerados periféricos o impida transgredir los límites epistemológicos de la propia producción de conocimiento.

Las partículas conceptuales se entrelazan cuánticamente en el universo simbólico por más que neguemos su permeabilidad con angustiantes definiciones. Incluso, a veces, se da la paradoja de que los conceptos que valieron para un régimen político siguieron en vigor en su antítesis. El poder desalojado deja en herencia conceptos que, de ser eficientes, simplemente son readaptados y transvalorados por el nuevo poder ocupante. Nuevo *vs* viejo pero siempre es el mismo poder.

En la concepción postfoucaultea (Foucault, 2003) se repiensen las relaciones humanas como construcción constante y fractalizada mediante prácticas de poder, en el trabajo, en la familia, en la pareja, un poder colonizante que no es parte de los sujetos sino, más bien, de la naturaleza microfísica de la propia relación social. En ese sentido, lo postcolonial no existiría como estado definitivo sino que forma parte de la precarización en la que fluyen todas las instancias físicas y simbólicas. Por tanto, los objetivos, las herramientas y nuestra propia posición perceptiva, enunciativa, ética y política –epistémica, en suma-, ante cualquier objeto de observación, tendría que estar obligadamente atravesada por una voluntad descolonizadora (García Gutiérrez 2008) y sensible que solo reconoce el estado como cambio y la indomabilidad de su paradójico e inestable

régimen.

La cultura, la identidad, la memoria, la racionalidad, la información, el conocimiento y su clasificación serían instancias colonizadas que difunden colonización. Las estructuras que, para Bataille o Althusser, siempre hablan por nuestra boca, penetran particularmente en lo que conocemos y cómo conocemos, en lo que clasificamos y organizamos. He ahí uno de los desafíos teóricos fundamentales del pensamiento desclasificado: la producción de un conocimiento abierto, estésico, compasivo, escuchante, un conocimiento auto- y heterodescolonizador.

Conocemos a través de conceptos que no están exentos, como las mencionadas bacterias, de ansias ignotas de colonización. Colonizamos al conocer, al enunciar y al organizar el conocimiento mediante conceptos. Mediante conceptos cerrados, resemantizados y actualizados supuestamente narramos historias abiertas o remotas. Mediante conceptos rígidos predecimos futuros flexibles. Mediante conceptos estáticos describimos flujos y cambios. Son conceptos conocidos los que toman como rehén lo desconocido. De ahí que una conciencia descolonizadora, de la que no puede permitirse prescindir la teoría de la organización del conocimiento, habría de presidir cualquier movimiento inevitablemente colonizador, especialmente si es involutivo. Ésta sería una paradoja teleológica expresable con la inigualable fuerza de un oxímoron: la desclasificación como proyecto de recolonización descolonizante.

Las instancias del mundo se entrelazan como rizomas, con rupturas espontáneas, ausencias y alianzas inimaginables y azarosas, y es el logos lo que las convierte en armónicas, deterministas y autorreferenciales mediante un cierre de filas de los conceptos cuyos intersticios abismales y los flujos de sus porosidades son encubiertos por gramáticas, contextos y usos pragmáticos. Si decimos mil millones, cien millones o, incluso, cien personas, nuestra mente simula una imagen conceptual de la que habrá de zafarse inmediatamente para no quedar desbordada por una brevedad inacabable, por un laconismo ilimitado. Operamos con imágenes deliberadamente difusas, incluso para algo tan supuestamente concreto, pero tópicamente inabordable, como una cifra de dos dígitos.

No podemos tener ni siquiera una cartesiana idea, precisa, clara y distinta, del mundo abierto, entrelazado e inabarcable que representan diez kilómetros o una pequeña aldea. No somos capaces de aprehender simultáneamente la totalidad o la densidad de nuestra propia casa, del lugar donde trabajamos, de nuestra especialidad. Nos movemos lineal, precaria y discontinuamente por esos conceptos cerrados con pretensiones de totalidad, pero cuando asimos una leve parte se nos escapan todas las demás y la totalidad misma, que nunca sería igual a la suma de las partes, también totalidades, y ni siquiera a la totalidad que fue o podría llegar a ser en un instante o bajo otra óptica.

Con sorprendente naturalidad nos aplicamos a utilizar conceptos que hablan de instancias posibles solo porque osan invocarlas. Ni tan siquiera, amparado por estas objeciones, podemos adherirnos al viejo y confortable dilema nominalista. Para el nominalismo no existen los universales:

mujer, humanidad, esclavitud...sino entidades concretas: las mujeres, las personas, los esclavos, pero ¿qué son estas entidades ya contables sino instancias todavía inconcebibles (y esto sin pensar en el universo cuántico)? El problema de los universales no residiría en la idea imposible a la que nos lleva un concepto general sino en la imposibilidad de cualquier concepto concreto que pretenda clausurar el mundo que refiere. ¿Qué coincidencia habría entre dos interlocutores casuales con diferente experiencia sobre la concepción de Rio de Janeiro?, ¿o sobre uno de sus distritos, calles o palacios, o sobre la modesta familia que vive en una *favela*? ¿es posible asir en una sola palabra, o frase, o libro o biblioteca, la complejidad de todos los atravesamientos históricos, magnitudes o asociaciones complejas que constituye Rio o cualquiera de sus subcomponentes en el espacio o en el tiempo?, ¿qué mundo diverso y aprehensible representa el concepto de cariocas, o brasileños, o latinoamericanos, más allá de una cifra y unas cuantas pertenencias o recuerdos desigualmente compartidos?, ¿eran brasileños los habitantes de Brasil hace 100, 500, 3000 años aun no guardando semejanza cultural con los brasileños de ahora?, ¿serán brasileños sus habitantes dentro de 10 siglos?, ¿cómo recoge una concepción cerrada la diversidad diacrónica y sincrónica de un lugar, su sociedad y las generaciones que lo habitaron?, ¿recogerá, un concepto, trayectorias y cambios?, ¿no son las trayectorias y cambios partes de la concepción del mundo?, ¿qué significado preciso tienen los conceptos de sociedad, sujeto o generación, por ejemplo, en una trayectoria y cambio?, ¿es suficiente un fotograma, un concepto bidimensional, para expresar una fuga, una causa, una finalidad, un sentido, una duda, una contradicción, una apertura? Si no es suficiente ¿cómo es posible que salvemos tal laguna sémica y seamos capaces de cerrar y clasificar conceptos? La clasificación resuelve mediante trazo grueso y anestésico lo que, para el pensamiento desclasificado, resulta flujo imparabile y vocación sensible. Las taxonomías que elaboramos son, en realidad, metafísicas taxidermias.

El problema no reside, entonces, en la imposibilidad de los universales, como denunciaban los nominalistas, sino en la imposibilidad de los conceptos mismos como entidades cerradas sumisas a estructuras cerradas. La limitación –aunque tenemos muchas limitaciones- no es mental sino epistemológica. El cerebro humano ha demostrado históricamente transgredir la concepción cerrada del mundo en las revoluciones, en la heurística, en el arte y hasta en la resolución pragmática de los dilemas cotidianos.

El mundo que percibimos está hecho de unos materiales a los que damos nombre (Olson 2002). Esos materiales no tienen jerarquía. Solo los nombres o los conceptos se suceden y jerarquizan en la gran e incuestionable herencia conceptual que es la cultura. Los materiales que constituyen el mundo, y que nombramos, no están hechos de sí mismos sino de otros materiales a los que, en algún momento y escala de la composición, ya no podremos dar nombre pero no por ello dejan de determinar la naturaleza de los primeros. Más, incluso, que los materiales accesibles o

nombrados.

Los materiales innombrables o innombrados participan y son participados de los materiales nombrados. Pero pertenecen a otros mundos, muchas veces, a otras dimensiones. Un simio nunca podrá explicarse cómo fue el virus que lo extinguió. Un virus nunca tendría acceso al mundo del simio aunque es responsable de su muerte. Mas un virus también es ajeno a los materiales que le dan vida o le privan de ella. Y esos materiales, pronto perderemos la noción de su biocondición, serán pasto de instancias ignotas que los acosan, condicionan y suspenden.

Todos y partes no dejan de ser simultáneamente partes y todos, causa y efectos no dejan de ser efectos y causas que fluyen en todas las dimensiones y direcciones destruyendo y reconstruyendo sentido. Por ello, el escollo principal de la clasificación sería superado si lograra zafarse de toda pretensión de subordinar el sentido y comenzara a acompañarlo con incertidumbre y paraconsistencia. Pero, entonces, ya no sería clasificación lo que estaríamos practicando sino pensamiento desclasificado.

En tanto los conceptos son nociones, instancias que nos permiten interaccionar mental y directamente con el mundo, las categorías serían 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 trascendentalidad universal. En nuestra óptica, la categoría no sería un concepto meramente formal o neutral, sino un concepto lleno e implicado.

Cuando insertamos un ejercicio metacognitivo supraordenador en la concepción del mundo que referimos, esto es, una mirada intencional sobre nuestra mirada, una palabra sobre nuestra palabra, una concepción sobre otra, estamos categorizando. Llamaremos metaconceptos a unos conceptos cuya funcionalidad primaria de aprehender el mundo transmuta en una funcionalidad secundaria, pero directiva, de aprehender otros conceptos. Tal acción, desapercibida en la vida cotidiana, sería decisiva para el desarrollo cognitivo, la pérdida de la Realidad y la dominación del planeta.

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 de las complejas estructuras de la intención. 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 del pensamiento metaconceptual vendría parejo, entonces, a la sensación de seguridad, a la suficiencia de protección. 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

clasificar todo. El “infonoma” metonímico estaba en marcha. Con la liberación y difusión de los recursos meta, desde el metalogos, el humano se aplicó a la dominación de su propia herramienta cognitiva, dando un gigantesco paso en la dirección opuesta a la Realidad pero de prometedoras expediciones y conquistas en su propio mundo. En la cultura occidental, la ciencia es el sumo sacerdote depositario del metalogos, de la producción de categorías y, ya, de metacategorías, de “recursos meta”, que cada vez profundizan más el distanciamiento.

3.4 Profundidad y concreción

Saber más, saberlo todo. Nos aproximamos con lente pornográfica al más allá y al más acá. Pero, ¿a qué profundidad saciaremos nuestra sed? Complicado dilema: decía, nuevamente Valéry, para nuestra decepción: “*la profondeur est dans la peau*” (Valery, 1960:215).

La profundidad no sería, entonces, más que un efecto “óptico” de un psiquismo situado. La sensación neural de subir o bajar por una escala no existe más que en nosotros mismos pues, de hecho, la naturaleza o los objetos que observamos no disponen de ella. Así, el conocimiento profundo o superficial de un objeto no viene inducido por el objeto sino que es nuestra acumulación de información la que determina el lugar que ocupa la nueva información adquirida. Por lo tanto, cuando hablamos de profundidad se trata de un lugar exclusivo del sujeto respecto a la escala que maneja. Su propio grupo o comunidad puede considerar otras posiciones para esa información dependiendo de sus respectivos estados de conocimiento. Por más que adquiero conocimiento, siempre estoy en una superficie.

Profundidad sería una metáfora y una medida relativa: como metáfora del mundo físico, se vincula a las nociones de altura o abismo. Como medida relativa, también en la orografía el grado de profundidad depende de la situación del observador. Un pez abisal que habita a cinco mil metros de profundidad, no habita en la profundidad, habita en el lugar que le corresponde. Entonces, la profundidad siempre es atribuida por un observador que se halla distante y se sorprende por la distancia. La profundidad sale en auxilio de nuestra perplejidad. ¿A qué profundidad habríamos de llegar, entonces, para saciar nuestro deseo? Simplemente, regresando al cuerpo: hasta el conocimiento que alcancen nuestros dedos.

“Nunca generalices” rezaba en una ocasión, con resignación sarcástica, un brillante graffiti nominalista. Como hemos visto antes, generalizar es enunciar con valor universal (la mujer) aunque concretar es también generalizar aunque con valor local (esta mujer). Los lenguajes que usamos no dudan en promover la generalidad como valor por defecto de sus estructuras. Sería imposible decir qué es generalizar o concretar sin generalizar. La concreción “esta mujer” contiene y se abre paradigmáticamente también a un universo genérico, pero sintagmáticamente (en el eje de sus asociaciones) alberga otros universos que vienen a complicar el problema, al igual que lo haría “esta

mujer americana, californiana, neoyorkina...incluso “esta Jane”.

Al generalizar, subordinamos y silenciemos todos los mundos posibles bajo el dictado de uno privilegiado. Y todo concepto o argumento son necesariamente generalizantes, invasores de otros espacios, ajenos a las dimensiones y consecuencias de la ocupación. No podemos pensar sin generalizar y, por tanto, no podemos estar seguros de nuestros conceptos al tener un ajuste incierto respecto al mundo de hecho que representan. Y acercando la lente, o alejándola, no se resuelve la situación. Generalizar es una acción angustiante si se toma conciencia fenomenológica de ella: contiene un gigantesco déficit de Realidad. A mayor generalización, mayor ocultación de lo real. Aun siendo la generalización un matiz para el vasto mundo del conocimiento, detesta el matiz, lo persigue y extermina. Considera matiz a cualquiera otra generalización. No la reconoce y la devora. Lo general se devora a sí mismo, es su propio festín canibalesco.

Pero para crecer hacia el dogmatismo universal, su mito milenario, la generalización necesita de los matices (pero ¿dónde acabará lo general?¿cómo medir su espacio?). Si no devora lo concreto, la generalización no es posible. Y, por ello, tras haber consumido todo lo particular solo le queda digerirse a sí misma. La condición de su existencia se transforma, entonces, en condición de extinción.

Por lo general, lo general no crece hacia un arriba o hacia un afuera metafóricos y reductores. Lo hace en todas direcciones (y en sentidos no direccionales), incluyendo hacia su propio núcleo. Todo se generaliza y el resultado es a su vez generalizable. A base de la imposibilidad de concretar, el sistema nos deposita el algoritmo generalizador para cualquiera otra circunstancia. Y vemos que, efectivamente, la generalización funciona y nos redime. La generalización es analgésica, anestésica, amnésica (por eso se soportan la inconveniencia o algunas memorias).

Tal lógica generalizante planea por los confines del pensamiento legitimándose en la práctica, hasta tal punto, que lo más concreto sería, simultáneamente, lo más general. Y lo más profundo, a nuestros ojos ajenos, lo más superficial. Por ello, la explicación se sirve tan abusivamente de una generalización que difícilmente escapa de la contradicción⁶. Cuanto más grueso hacemos el trazo, menos posibilidad aparente tenemos de errar. Sin embargo, es justamente cuando más erramos.

4. Regencia de la transcultura

Durante decenas de miles de años, las culturas, esto es, los modos humanos de relacionarse con el mundo físico y simbólico, estuvieron determinados principalmente por el territorio y por el

⁶ Si, por ejemplo, afirmo: “siempre me equivoco”, me contradigo mediante una contradicción. Si una sola vez en la vida no me equivocara (e.g. digo “lloverá mañana” y, de hecho, llueve) la sentencia inicial quedaría invalidada pues no me he equivocado, pero al mismo tiempo validada pues al decir siempre me equivoco, en efecto me equivoco. Lo inaudito es la normalidad pragmática con la que sobrellevamos nuestras contradicciones.

clima. Estas ecoculturas o **geoculturas**, de las que quedan escasos vestigios, representaron el mayor estado de diversidad comunitaria del planeta desde los albores del sapiens (Tomasello 2003; Arsuaga 2004) hasta la modernidad industrial. La primera gran configuración cultural, ahora en vías de disolución. Las indumentarias, la alimentación, las tecnologías de comunicación o de guerra, tanto como el imaginario simbólico, rituales, prácticas y creencias, dependían del ecosistema. Pero en la desgarrada cartografía cultural del “último siglo” colonial, ya cañoneada por miles de años previos de ocupación masiva (desde Gengis Khan o Hernán Cortés a la ocupación de la India, de África, de Indochina, del midwest, de Australia...o de la neocolonización económica contemporánea) irrumpe la tecnología analógica, instrumentos que emiten información masiva en modo unidireccional, sin posibilidad de respuesta, como extensión de los efectos todavía minoritarios de una escritura impresa reservada a las elites cultas o con acceso a la lectura. Con ella, en las estribaciones del siglo XX se instaura la **infocultura** en varias regiones del planeta, una segunda configuración de gran calado para el cambio cultural pero de escasa duración, en la que las geoculturas comienzan a desligarse de las nutrientes del territorio para ser determinadas por la teleinformación, una nueva e irreversible reorientación de las conciencias. La infocultura arrasa en prácticamente todas las culturas nacionales a través de sus tecnologías analógicas (radio, cine y televisión, fundamentalmente) y sustituye las bases de la alimentación simbólica de millares de geoculturas en menos de cien años.

En un devastado paisaje geocultural por efectos de la infocultura entre otros instrumentos (comercio, producción transnacional y deslocalización, descolonización neocolonizante, democratización forzada, proyectos de sustitución en lugar de autoevolución cultural, etc.), se expande la tecnología digital que, gradualmente, introduce la participación reequilibrando la hosca supremacía de la información unidireccional con la promesa pluralista del intercambio horizontal. Con estas tecnologías, en menos de dos decenios comienza a instaurarse en todo el planeta una tercera configuración cultural, a la que llamaremos **transcultura**. La tecnología digital no solo absorbe las producciones de cualesquiera otras tecnologías analógicas sino que la nueva cultura que propicia, la transcultura, se fundamenta en la interacción, esto es, en el intercambio acelerado, global, deslocalizado y atemporal de valores y categorías desarraigados y procedentes de unas geoculturas en disolución y de cada vez más compleja trazabilidad.

En tanto las geoculturas propiciaron modos de clasificación verticales y míticos durante milenios, la revolución industrial que trajo de la mano las tecnologías analógicas (incluida la primera computación orientada al cálculo y la conservación) y la infocultura supusieron una transición y una sectorialización de las lógicas de organización apareciendo una gran diversidad de sistemas universalistas que respondían al mismo patrón epistemológico. Con la tecnología de comunicación digital, sin embargo, se produce el “giro interactivo”, una paradójica unificación/

dispersión de categorías incontroladas, de deslocalización de las comunidades verticales tradicionales por comunidades horizontales, de sutiles jerarquizaciones y dominaciones transversales de impredecibles consecuencias (salvo la evidencia del fin del sistema cultural jerárquico que subsistió hasta nuestros abuelos). Es en ese entorno convulso, aleatorio y promiscuo en el que empieza a gestarse el precario mestizaje transcultural (García Canclini 2005).

La comunicación digital es una comunicación necesariamente mediada por la cultura de la tecnología que la hace posible. Una tecnología occidental totalista (y, por tanto, totalitaria) que tampoco duda en clausurar la evolución de tecnologías propias que le preceden o suceden y de soportes, formatos o lenguajes de otras culturas. Pero cualquier tecnología es, ante todo, una “tecnológica” nunca aséptica ni banal, neutral o vacía e inyecta los parámetros de la cultura en la que fue inventada. La digitalidad no traslada explícitamente pertenencias, obligaciones o temáticas concretas, más allá de protocolos y formalismos “técnicos”, pero sí toda la cosmovisión de sus creadores, sus lenguajes, géneros, formatos, valores, lógica y jerarquías.

Los fragmentos de las culturas minoritarias que restan terminarán subiendo al tren de la modernidad digital. Su tiempo ya está contado y, si no subieran, también lo estaría. ¿Será ése el deseado camino hacia el Espíritu Absoluto, con el que tanto soñara Hegel (2009), para su imaginario occidental? o ¿tal vez un anodino individualismo transcultural sea todo lo que obtengamos de la colonización digital? La respuesta residirá en la inteligencia con la que sepamos manejar el cortante doble filo de la transcultura.

Las infraestructuras y equipamientos digitales, y aún estamos en su prehistoria, trasladan una codificación que contamina lógica, simbólica e imperceptiblemente a los sujetos que ingenuamente interactúan. Todo ello llevará, en pocos años y gradualmente, a un punto de inflexión y al colapso de un sistema multicultural, which is fading away, y a una trayectoria irreversible hacia la transcultura, una matriz cognitiva diferente que no puede ser considerada un tipo más dentro las taxonomías culturales.

La transcultura es una nueva forma de vivir la cultura, de relacionarnos con el mundo, sin aparentes dominadores ni dominados simbólicos gracias a una comunicación horizontal sin límites, pero en un sistema y con unos instrumentos de comunicación que ya no dependen de individuos ni de substrato cultural reconocibles. La transcultura inundará todos los confines del planeta, incluso los gigantescos y crecientes vertederos de marginación humana en los que el arraigo simbólico sería la única “posesión” que les quedaría por perder. Paradójicamente, los desposeídos serán los últimos depositarios de algunos vestigios de la vieja geocultura, pero la misma marginalidad que conlleva la transcultura propiciará su desaparición.

A pesar de todo, tal vez por considerarla inevitable, me gustaría pensar la transcultura como un espacio de nuevas oportunidades para el debate simbólico que los sujetos postcoloniales,

postnacionales, postétnicos, post-territoriales, celebrarán en neocomunidades horizontales emancipatorias surgidas como nuevos foros de negociación del sentido (salvando las perversas brand communities, desde luego)⁷. A mi modo de ver, cinco características y consecuencias generales e inmediatas se extraen de lo expuesto: 1) La penetración de tecnologías digitales en culturas y lugares sin mediar procesos de traducción ni adaptación. 2) la interrupción en seco de la autoevolución cultural mediante la sustitución acelerada de las herramientas de comunicación autóctonas por medios de comunicación digital. 3) la penetración sigilosa de un potente mundo simbólico y axiológico exterior en culturas desmanteladas y con baja o nula capacidad de resistencia y respuesta. 4) el diálogo desigual de estas culturas con los códigos globales produciendo un rápido mestizaje con los valores y prácticas locales que apenas alcanzará una generación, provocando una quiebra irreversible de la columna vertebral que, al menos en el sentido tradicional, toda cultura necesita. 5) extinción de la diversidad de modelos de auto-organización comunitaria de los que los procesos dominantes pudieran también aprender o contrarrestarse, en el sentido de la “ecología de saberes” que propugna Boaventura Santos (2009).

4.1 La digitalidad como meta-no-lugar

Los no-lugares, según la célebre teoría de Marc Augé (1995), son espacios desconectados y vaciados de la cultura local, de sus ritmos, temporalidades o territorios y han colonizado el planeta. Los aeropuertos, gasolineras, hipermercados, malls, son no-lugares, espacios diseñados desde una lógica comercial, que nos acogen, ayudan a situarnos y a sentirnos cómodos incluso en medio de culturas extrañas. Del mismo modo que los “lugares” de las geoculturas nos facilitaron modos tradicionales de pensar mediante clasificaciones estables, la concepción de los no-lugares, espacios de anonimato e indiferentes al territorio, nos ayudan a interpretar desclasificadamente una transcultura inestable en cuya génesis intervienen.

La inicial intención de un no-lugar es la provisionalidad. Se destinan a sujetos en tránsito, pero esa provisionalidad es ya una propiedad permanente y su lógica modular y aparentemente aséptica se ha extendido por todo el planeta. Desde las agudas observaciones de Augé, iniciando los noventa, los no-lugares eran nodos, islas que conformaban un desigual y distante archipiélago que en la actualidad se ha interconectado mediante peri-no-lugares como autopistas, rotondas o accesos provistos de la misma lógica. Los peri-no-lugares, digamos de segunda generación serían, esencialmente, vías de enlace que facilitan la conexión dinámica entre los no-lugares-nodos. Los conectores de una red neosimbólica en expansión imparable hacia la reconfiguración de las raíces mismas de las culturas. De hecho, los nuevos no-lugares, como la urbanización periférica de todas

⁷ Para Berger y Lukmann (1995), el sentido entra en crisis justamente con el pluralismo de ofertas simbólicas propio de las sociedades contemporáneas.

las ciudades grandes, medianas o pequeñas, la “parque-tematización” de los cascos antiguos, la desubicación de los ancestrales mercados en torno a los cuales se realimentaban las relaciones comunitarias, suplantando radicalmente los modos de vida autóctonos mediante una totalidad extraña que cada día forma más parte de las costumbres y los imaginarios de suramericanos, asiáticos o africanos reclasificados.

A esas primera y segunda deslocalización física y cultural de los modos de vida de las geoculturas agónicas se añade una tercera embestida: la digitalidad. Los augurios de Augé, hechos antes de la implantación masiva de Internet y de las redes sociales, se encontrarían plenamente satisfechos: los no-lugares tradicionales forman parte tradicional del paisaje global fagocitando, con su simbología comercial, la simbología cultural. La digitalidad viene a reforzar esa misma lógica.

En el espacio, encontramos tradicionalmente millares de geosímbolos (como Giralda, Koutubia, Tour Eiffel, Empire State, Cristo do Corcovado, Machu Picchu, la muralla china, Parthenon, Trafalgar square...), balizas orientativas de una época ya en disolución y transvaloración simbólica constante. Ahora se suman y superponen a ellos los no-lugares: espacios desvinculados de las geoculturas, de cualquier tiempo o territorio como las coloridas llamadas publicitarias de los restaurantes globales de *fast food* (*MacDonald's*, *Burger King*...) o las banderolas, paneles elevados y gigantesca cartelera de los centros comerciales, parques temáticos e hipermercados (*Carrefour*, *Ikea*, *Disneyland*...) que nos ayudan a situarnos también en el peri-no-lugar abierto de vías rápidas, rotondas, circunvalaciones, urbanizaciones y edificaciones impersonales. Incluso entrañables callejas, caseríos, plazas y centros históricos se vacían de habitantes y simbología, quedando como un simple decorado de un no-lugar, reservado a turistas y franquicias, que alguna vez fue habitado por una cultura viva. Lo mismo ocurre en la temporalidad con los cronosímbolos: el tiempo siempre fue demarcado por conmemoraciones, festividades, aniversarios y rituales vinculados a worldviews ya vaciados culturalmente y desplazados o resignificados por la cronosimbología de las rebajas, las ofertas estacionales de viaje o los días que comercializan las relaciones afectivas.

Muchos monumentos culturales o históricos, debidamente parque-tematizados para el consumo turístico global, pasan gradualmente a formar parte del imaginario comercial. Hasta el punto de que ya no hay imaginario, espacio o tiempo cultural dissociable de lo comercial. La intensidad del desigual intercambio entre valores culturales y comerciales hará ya imposible un reconocimiento de las categorías originarias si no es mediante la intervención de técnicas forenses aplicadas a una arqueología de lo simbólico. Y tal situación se intensifica en la transcultura.

La nueva lógica del marketing, cuyos geo y cronosímbolos ayudan a resituar a millones de personas a lo largo y ancho del planeta, sobre los escombros de la simbología local, contribuye decisivamente a la implantación de un nuevo *nomos* en el espacio de comunicación virtual. Los no-lugares se apoyan y refuerzan ya sobre una base intangible emergente: un meta-no-lugar (el no-

lugar de los no-lugares), en el que millones de individuos interaccionan, desarraigan y mezclan valores y símbolos culturales y comerciales incesantemente, decisivamente. Ese meta-no-lugar, por excelencia, que reconfigura la totalidad de las relaciones simbólicas, es la digitalidad.

Los sistemas y tecnologías de la comunicación son inseparables de las culturas. Secularmente fueron las geoculturas las que los crearon de acuerdo a necesidades específicas y para sus propios fines. Pero la implantación de la digitalidad no da margen de negociación o resistencia cultural alguna sino que, muy por el contrario, promueve la sustitución inmediata del imaginario local por la adicción a una comunicación ilimitada e incluso anónima, favoreciendo una mayor vulnerabilidad de subjetividades y comunitarismos tradicionales. El “arraigo” sin raíces de la transcultura tendría mucho que ver con esa “necesidad” irresistible de comunicación global.

En esta hipótesis, y me gustaría dejar claro que no la mueve nostalgia alguna, no podríamos hablar ya de culturas colectivas en los viejos formatos sino de culturas diluidas y transversales o, mejor, de nómadas transculturales, sujetos simbólicamente precarios e incluso ausentes o indiferentes a las culturas de sus propios progenitores. Occidente no sería ya un centro geográfico específico de la cultura dominante porque hace tiempo que dejó de ser centro y cultura diferencial. La occidentalidad se promueve ya digitalmente desde cualquier no-lugar transcultural y, por tanto, está culturalmente desposeída.

4.2 Un mundo hiperregulado

En uno de mis cotidianos y acelerados desplazamientos, desde el lugar de trabajo –todavía en el peri-no-lugar urbano- al supuesto no-lugar de residencia de una extraperiferia cualquiera, unos cinco km. de autopista y otros tantos de carreteras locales a lo sumo, hice un cómputo de señales y reclamos de prohibición, obligación, información, invitación o recomendación. Tras una primera observación meramente cuantitativa del trayecto, obtuve como resultado más de trescientas indicaciones llamativas: señales de tráfico, carteles de dirección y localización, publicidad de productos, neones de hoteles, restaurantes, hipermercados y otros comercios, paneles digitales de temperatura y hora e incluso advertencias sobre el montaje de decorados de alguna fiesta local inevitablemente comercial. Trescientas indicaciones en 10 km., treinta señales por km, una cada treinta metros aproximadamente, y hablo de carreteras peri-urbanas y no de avenidas o calles. En ellas, la densidad signica sería muy superior⁸.

Instrucciones, prescripciones, proscripciones, normas, medidas: vivimos en un espacio nómico⁹, hiperregulado, donde la norma es otro modo de hiperclasificación. El exceso de señales al que hemos llegado nunca es suficiente. Las señales se repetirán como recordatorio, cada vez en

⁸ En España se estima que hay promulgadas unas 150.000 leyes, decretos y regulaciones estatales, regionales, provinciales y locales sin contar las normativas de las miles de instituciones y empresas privadas.

⁹ *Nomos*: para la filosofía griega, significaba regla, norma moral y política (especialmente la ley de la *polis*).

menos espacio y menor lapso de tiempo. Entre señal y señal siempre quedará, para reguladores y regulados, un inmenso intersticio, un *in-between* (Bhabha, 1994) capaz de absorber más señalización, una adicción a la norma que nos inyecta la propia sobre-regulación. Este exceso no solo 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 automatismo nómico.

La consolidación del espacio hiperregulado, esto es, el arraigo de la percepción de un orden natural e imprescindible entre los sujetos y entre los sujetos y las cosas, como condición de una estabilidad supuestamente necesaria para sobrevivir y desarrollar proyectos de vida, lleva aparejada una perversa cláusula de normalidad normativista que produce la sensación generalizada de que toda regulación es buena y básica y a ello contribuye la burocracia oficial en complicidad con la lógica comercial.

Ante tal escenario y para tal mentalidad –la mente nómica-, cualquier orden que venga a reordenar los microespacios, resquicios, enmiendas y apostillas de lo ya ordenado, sería bienvenido. Entre dos señales en el espacio o en el tiempo, siempre quedará lugar o intervalo suficientes para señalar mediante órdenes, consejos, recordatorios. El problema, con todo, no estriba en el mero hecho de regular sino en erigir una regulación dada como universal cuando en realidad solo responde a unas intenciones y a una época determinadas, a autoexigencias y reclamaciones históricas o nacionales, a ensoñaciones y delirios globales de un imaginario necesariamente local.

El triunfo planetario de la razón nómica no consistió solamente en instalar una determinada visión del mundo en otras culturas, sustituyendo sus órdenes y jerarquías internos por modos de hetero-organización, sino en hacerlas adictas de por vida al consumo de jerarquía, de clasificación y de normas ajenas, de sistemas aparentemente desprovistos de criterios. La normalización digital tiene apariencia objetiva, neutral, universal, solidaria y su parafernalia fascina. Con la digitalidad, la infraestructura básica para la normalización simbólica sin fronteras estaría tendida.

5. Desclasificación

Hemos dedicado, la sección anterior, a pensar la transcultura. Tal ejercicio se deriva de indicios, intuiciones y conjeturas elaborados involuntariamente desde una maquinaria epistemológica y a partir de automatismos clasificatorios fundados en el orden que establece. Pero la epistemología, de acuerdo con Rorty (1979), no sería más que un mero episodio de la cultura occidental¹⁰ por lo que, pensar la transcultura desde ella solo sería una falacia. No obstante, el ejercicio ha servido para evidenciar la ausencia y necesidad imperiosa de nuevas concepciones y

¹⁰ De hecho, la epistemología es una manifestación de la modernidad que potenció y aceleró la homologación de la propia diversidad cultural que habitaba occidente, a través de la producción masiva de ciencia, normas y tecnologías, antes de aplicarse al borrado mediante cálculo o indiferencia de otras cosmovisiones.

gramáticas flexibles que indiquen itinerarios de emancipación en la transcultura.

Los siguientes apartados mostrarán algunas herramientas desclasificadoras de distinta naturaleza apostadas en las abandonadas fronteras y periferias de nuestra matriz cognitiva y postcultural, fundamentalmente en lugares polifónicos, paraconsistentes (da Costa 1997) y ontológicamente mestizos. La desclasificación, con sus recursos indirectos y débiles, no solo permitiría una redescipción alternativa de la voraz transcultura sino que facilitaría, a los individuos y comunidades, herramientas para resistir, apropiarse y reclasificar en ella.

5.1 Algunos recursos postepistemológicos

Hemos visto que la clasificación convencional se basa en una subyacente lógica dicotómica de la que brotan jerarquizaciones y asociaciones ancladas a una visión particular e indiferente al pluralismo cultural, ideológico y cognitivo. La dicotomía sería, por tanto, un frente abierto para la acción desclasificadora. A continuación, expondremos brevemente algunas estrategias de control y reversión dicotómica, y con mayor detenimiento abordaremos, en dos secciones posteriores, estrategias que recogen procedimientos dialógicos y paraconsistentes. En lo que concierne a la desclasificación de dicotomías, disponemos de varias opciones:

- Edgar Morin, desde su metodología compleja (1992, 2008), propone la conciliación de los opuestos considerándolos colaboradores necesarios. Así, orden no sería lo contrario de desorden sino su ineludible complemento: no hay orden sin desorden, no hay luz sin oscuridad, no hay cara sin cruz en una moneda. Aun considerando el notorio avance cognitivo y la utilidad que en algunos casos produce la conciliación de los opuestos, esa armónica salida a veces no podría ir mucho más allá de los buenos deseos de salvación de una pareja que ya no funciona o que nunca debió existir.
- Boaventura Santos propone “considerar los términos de las dicotomías fuera de sus articulaciones y relaciones de poder que los vinculan como un primer paso hacia su liberación, revelando otras alternativas que han sido oscurecidas por las dicotomías hegemónicas. Considerar el Sur como si el Norte no existiera, considerar a las mujeres como si los hombres no existieran, considerar a los esclavos como si los esclavistas no existieran” (Santos, 2005:160). En esta relevante propuesta, debe advertirse que una extirpación radical de los opuestos, sin cautelas, podría llevarnos a reducciones o hinchazones cognitivas: tal vez “pensar sin”, en muchos casos, no logre mejorar “pensar contra”.
- a partir de la deconstrucción de dicotomías, se ha desarrollado un proceso de reconstrucción de oxímora y de oxímora hiperbáticos (inversiones) (García Gutiérrez 2007), induciendo la cooperación de los elementos de muchas oposiciones automáticas, tales como: centro/periferia, de modo que se transforman en dos eficientes recursos epistemológicos y heurísticos: periferia central (Bangalore o Sao Paulo, por ejemplo) y centro periférico (sea el Bronx o los más pobres distritos de LA). La construcción calculada de oxímoron es una poderosa herramienta metacognitiva del

pensamiento desclasificado en ciertas ocasiones.

- finalmente, puede generarse multivalencia, ambigüedad o polisemia en cada concepto de forma que la dicotomía siempre resulte controladamente desbordada o anulada. La multiplicidad de sentidos en un concepto implica una cláusula de ruptura inmediata de sus posibles dicotomías. Por ejemplo, en la dicotomía Norte/Sur debe considerarse que no existe el Norte absoluto ni el Sur absoluto. Incluso desde un punto de vista del desarrollo industrial, hay Norte en el Sur y Sur en el Norte. Todos los conceptos generalizan y en un cierto umbral sémico necesariamente se autonegan (*cf*: 5.3). Para la desclasificación, es muy relevante esta conciencia de precariedad conceptual.

5.2 Estrategias pluralistas y dialécticas

En esta sección, que vamos a centrar más en ámbitos relacionados con posiciones culturales, sociales y políticas, describiremos un cierto tipo de operadores de organización del conocimiento que, hipotéticamente, ayudarían a quebrar los unilaterales y homogeneizantes esquemas de dependencia cuya presencia es subliminal y masiva. Para ello, se proponen teóricamente dos operadores transversales que, de un modo desclasificado, organizan mundos estructurados por la construcción de la historia o la memoria oficial, muchos campos de las sociohumanidades y de los discursos mediáticos. Tales operadores teóricos tendrían que ser incorporados bien forzando o sustituyendo y eliminando las funciones jerárquicas y reduccionistas de los operadores tradicionales de clasificaciones, thesauri y ontologías.

Lo que se entiende aquí como operador es un instrumento lógico-semántico transversal (y, no debiera olvidarse, su inevitable naturaleza ética y política), cuya función primordial sería el establecimiento de relaciones entre registros y servir como enlace entre estos y los participantes de una red determinada. Por ejemplo, las herramientas jerárquicas BT y NT y la asociativa RT, habituales en thesauri, son operadores de organización conceptual que satisfacen criterios epistemológicos y políticos subyacentes.

La diferencia básica de este tipo de operadores univalentes y cerrados, en relación a la propuesta, reside en la lógica que los fundamenta. Los operadores desclasificatorios son recursos de intervención y facilitación cuyo fin es garantizar la descolonización y el flujo igualitario de la información al mismo tiempo que advertir a los ciudadanos sobre aquellos registros que contravienen las decisiones y acuerdos interculturalmente establecidos, tales como los derechos humanos, cuestionar ciertas instancias dominantes o influyentes mediante avisos y opiniones de los mediadores (documentalistas, bibliotecarios y archiveros) como auténticos y legítimos coproductores textuales al adjudicar metadatos a los contenidos que representan (*cf* el operador crítico en García Gutiérrez y Martínez Ávila, 2014) y promover una transformación social orientada a la emancipación y el pluralismo en la construcción del conocimiento.

Al ser abierta, la lógica de los operadores propuestos aquí, incluye la lógica cerrada de los tradicionales operadores de relación BT, NT, y RT, o cualquier otro, sin oponerse a ellos ya que los inspira la desclasificación. Así, por ejemplo, bajo la desclasificación podríamos continuar usando operadores de jerarquía clasiva o partitiva, todo/parte o especie/género, sujetos a la extirpación de su lógica de subordinación y supraordenación como orden sistémico primario, operando como meros recursos parciales de proximidad conceptual y siempre que no provengan de la reproducción de jerarquías políticas, sociales o epistemológicas hegemónicas.

De acuerdo a las consideraciones teóricas determinadas en las secciones anteriores, la desclasificación de sistemas de KO en los sectores mencionados contaría con un operador antidogmático, descolonizador y hermenéutico (García Gutiérrez 2002b, 2014a, 2014b), esto es, basado en el imperativo de la participación democrática directa de todas las posiciones y mundos posibles que lo necesiten -incluyendo las oposiciones y contradicciones en relación a una concepción y una previsión de apertura y revisión de los vínculos para las que aparezcan en el futuro- construido pluralmente de tal manera que se asegure la presencia de todas las cosmovisiones y se propicie la diferencia incluso de aquellas posiciones consideradas injustas, molestas o antidemocráticas. Bajo la prioridad del pluralismo lógico e ideológico, pero también facilitando la interacción y transformación que orientan la promoción del cambio social, se propone el operador complejo Λ (lambda, llamado así en homenaje a la teoría compleja de Edgar Morin). Tal operador sería esencial, por ejemplo, en la construcción de mapas conceptuales en los cuales aparecen nociones controvertidas como terrorismo, velo islámico, gente “ilegal” o aborto, por mencionar solo algunas temáticas polémicas. El operador lambda garantizaría la presencia de todas las interpretaciones y la igualdad de oportunidades de todas las concepciones. El operador complejo no está diseñado para intervenir o controlar visiones o significados en relación a un asunto (*vid.* García Gutiérrez 2008, 2011a, 2011c).

Por otra parte, se propone un operador anti-relativista que actuaría de un modo compensatorio, es decir, tomando posición frente a injusticias, excesos, abusos o desigualdades inscritas en la exomemoria global, interviniendo en los conflictos de intereses entre las posiciones locales y los acuerdos interideológicos e interculturales, previamente establecidos como resultado de diálogos multilaterales orientados al consenso. El operador transcultural V, obtenido como producto de esos acuerdo, sería responsable de tales funciones mediante avisos y orientaciones en los metadatos (*vid.* García Gutiérrez 2007, 2008, 2011a, 2011c).

Veamos en varios casos clarificadores la actuación de ambos operadores, operadores que no se oponen entre sí sino que interseccionan, supervisan y complementan recíprocamente. El operador complejo Λ , cuya más notoria función sería detectar confrontaciones, contradicciones, oposiciones, dicotomías y antonimias en procura de garantizar su coexistencia, incluye todos los posibles

significados de un asunto o los significados de asuntos no compartidos, especificándolos de modo que todos ellos puedan ser reconocidos y recuperados en la red por parte de cualquier sujeto inscrito en un grupo de opinión, cultura, ideología o en nombre de su intransferible subjetividad. Se trata, por tanto, de un operador próximo a un “multiculturalismo *de facto*” en términos del epistemólogo mexicano León Olivé (1999), a la co-presencia inicial de todas las posiciones en igualdad de condiciones y con la misma posibilidad de visibilidad (respetando, por otra parte, el derecho y la voluntad de invisibilidad o de desaparición).

En relación al operador transcultural V, se trata del producto sintético de un diálogo permanentemente abierto y democrático entre las representaciones de las diversas posiciones (políticas, culturales, discursivas, etc.) a través del que se negocian o conjuntan las homologaciones e integraciones de ciertos asuntos que las afectan desde ciertas premisas argumentales (y no desde meros argumentos concretos) o *tópoi*¹¹. Por tanto, este operador V implica alcanzar un acuerdo respecto a un asunto y su formalización como categoría transversal o transcategoría cuya adopción es recomendada a todas las posiciones (la condena de la violencia, por ejemplo), constituyendo una norma ética global que podría interferir en los registros locales que la infringen, no invalidándolos o censurándolos puesto que estos disfrutarían siempre de la protección ofrecida por el operador complejo, sino alertando a los ciudadanos participantes sobre el principio ético global conculcado por un contenido o posición.

Ambos operadores son profunda y realmente democráticos, por cuanto Λ traslada todas las posiciones y cosmovisiones, sin exclusión, como itinerarios de representación y localización de los registros, esto es, garantizando la presencia igualitaria de todas las posiciones respecto a un tema, y

¹¹En la hermenéutica diatópica de Boaventura Santos (2005) justamente se rehabilita el concepto de *tópoi* y se le atribuye una poderosa dimensión práctica. Historiadores, antropólogos, investigadores sociales en general pero, en el ámbito de nuestro interés, los organizadores del conocimiento, son proclives a realizar reducciones drásticas del mundo y, especialmente, del “mundo de los otros”. En ese sentido, costumbres, sistemas, culturas e incluso civilizaciones completas son pasto de reducciones metonímicas implacables. En el caso de las culturas contemporáneas, la reducción del otro al “lugar común occidental” es habitualmente practicada con asombrosa naturalidad pero, a pesar de los daños infligidos a su universo material y simbólico, ese “otro” está presente e incluso podría ser capaz de defenderse. La reducción, sin embargo, sería irreversible e inapelable si se practica sobre culturas, prácticas o conocimientos de otro tiempo, incluso si estos corresponden a lo vivido por nuestros propios conciudadanos ya ausentes.

Tanto para la interpretación de las culturas contemporáneas como de las desaparecidas, la hermenéutica diatópica propone la construcción de premisas argumentales o *tópoi* (plural de *tópos*), previas a la construcción de los argumentos propios de un diálogo (pues, en realidad, el análisis de otras culturas o, por extensión, sensibilidades debe basarse en criterios dialógicos). Los *tópoi* serían lugares pre-dialógicos acordados (o simuladamente acordados) a partir de los cuales es posible establecer los argumentos y, por tanto, garantías en el diálogo y una aproximación a la igualdad de oportunidades. No se trataría, en consecuencia, de traducir linealmente al otro, como hizo la antropología colonial, sino de darle una voz que haga posible una auténtica traducción cultural (*cfr.* Santos, 2005: cap. 5). Las posibilidades investigadoras y prácticas de este procedimiento abren horizontes prometedores e innovadores en la organización democrática del conocimiento.

V es esencialmente regulativo y ejecutivo, esto es, equilibra el posible tratamiento injusto de ciertas posiciones en la red, de tal modo que los abusos no quedarían impunes si la comunidad transcultural puede evitarlo mediante avisos y recriminaciones. Como resultado, el operador transcultural comparte principios inequívocamente democráticos, al igual que el operador complejo, puesto que su aplicación estaría solo autorizada por una decisión democrática (síntesis transcultural) adoptada por la mayoría de las posiciones, un consenso que debe ser ampliado y revisado periódicamente.

Mientras que el operador transcultural es el antídoto del relativismo del que el operador complejo podría ser acusado, lo que no determinaría el mayor mérito cultural o moral de un registro, concepción o posición particulares, sino la autoridad moral de una decisión mayoritaria o incluso unánime de los participantes en un debate intercultural o interideológico, el operador complejo, del mismo modo, sostiene el equilibrio hermenéutico de un operado transcultural que podría ser acusado de falta de apoyo o legitimidad insuficiente, toda vez que una de las contradicciones de la democracia mayoritarista consiste en que a veces una mayoría puede sepultar los derechos de una minoría. Si el operador complejo lleva a una fricción mutua de todas las posiciones y perspectivas de la que pueden emerger nuevos itinerarios e intraposiciones (en el tercer espacio o lugares intersticiales en términos de Bhabha 1994), de imprevistas y espontáneas connivencias, el operador transcultural se sustancia en una racionalidad dialógica insobornable en busca de convergencia.

El operador complejo se vincula a un nivel sistémico, es decir, a una “epistemografía” (*vid* García Gutiérrez 1998, 2002a) con una red conceptual abierta. La visibilidad completa de la función democrática de este operador solo aparece a nivel sistémico, y no en cada registro particular. En cuanto al operador transcultural V, incluso actuando a nivel sistémico también, su realización completa se alcanza solamente cuando es específicamente asignado a un registro afectando la descripción analítica proporcionada mediante otros recursos utilizados por la posición y sus intereses locales. Sin embargo, su eficiencia reside en un constante activismo llevado a cabo por debates interculturales y el uso adecuado al que es dirigido por mediadores política, social y culturalmente comprometidos. Tal compromiso viene regido por los principios de diálogo ético que se exponen a continuación y que, como formantes de una premisa preargumental o *tópos* pre-epistemológico, habrían de ser acordado.

En su ética discursiva, Otto Apel (1996) proponía un cuadro de seis condiciones para un diálogo justo, la primera restricción sería la única de orden moral y las cinco restantes de orden racional:

- a) las partes deben considerarse mutuamente como iguales y debe prestarse la misma consideración a las posiciones de todos los participantes.
- b) 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 inmune al cuestionamiento.
- e) las proposiciones se aceptan solamente si todas las partes están de acuerdo.
- f) el diálogo es abierto y ninguna autoridad podrá declarar una conclusión cerrada para siempre.

No obstante, la ética discursiva apeliana depende de la buena fe de unos actores que, en el caso de la organización de la exomemoria, tienen algo más que defender que sus propios intereses particulares, los intereses de una memoria plural, y han de ser conscientes de la manipulación ilimitada que la propaganda totalitaria del poder dominante en cada cultura ha solido aplicar al lenguaje, a lo que hay que sumar el hecho de la dificultad de tomar decisiones sobre materiales vinculados a emociones. Ésa sería razón suficiente, garantizar la confianza, para adoptar medidas antierísticas de la dialéctica schopenhaueriana (Schopenhauer, 2013).

Los interlocutores–traductores, en la organización del conocimiento, una parte más de la producción cultural mundial, deberían tener a mano un mecanismo que garantice la 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 ejercicio dialógico tras un arduo entrenamiento en dialéctica transcultural (*cf.* García Gutiérrez, 2005, 2007, 2011c, 2014a, 2014b):

- 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.
- identificación de cada posición (respecto a un tema controvertido, por ejemplo) en un abanico hermenéutico cuyos polos los ocupan las posiciones inicialmente más opuestas.
- autoclasificación y alterclasificación en el mismo esquema analizando las “disonancias” entre las posibles variaciones de lugar.
- identificación de los posibles argumentos comunes 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 (pensar desde el “otro lado” de la frontera).
- simular posiciones terceras, intermedias o eclécticas como puntos de posible encuentro o facilitación de apertura de brechas en las posturas inicialmente inconmensurables. Simular, en ausencia de interlocución, perspectivas hipernacionales, hiponacionales y anacionales, hipernómicas y anómicas, creyentes y agnósticas, opresoras y oprimidas, tradicionales e insurgentes, 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. El mediador desclasificado debe estar entrenado para cualquier simulación en el entorno cambiante de la transcultura.
- 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 abstractas o generales. La versatilidad y la transversalidad, no distractivas, conforman una cualidad esencial del interlocutor transcultural.
- rotación de las 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 de justicia social que John Rawls (1971) buscaba con su concepción teórica de “posición original”. Una vez superado este ejercicio, los interlocutores transculturales 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, opacamientos 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 un margen para las que aún no existen o no se han expresado, en virtud de la apertura al futuro del operador transcultural.

– reconocimiento de los *tópoi* de cada posición y elaboración de un inventario de *tópoi* que facilite la traducción transcultural posterior.

5.3 Estrategias paraconsistentes

La cantera dicotómica es inagotable y partimos de la hipótesis de que detrás de cada dicotomía (de todo pensamiento, entonces) late una contradicción. El universo disponible de contradicciones es gigantesco y, sin embargo, no suficiente para los objetivos de este embate: la contradicción no existe en la naturaleza (o tal vez sí, pero nunca lo sabremos), es un asunto meramente epistemológico. Somos los humanos de una determinada axiología cultural -tal vez en este preciso instante ya todos los humanos estén uncidos por la transcultura- quienes vemos contradicciones en lo que nos rodea, en los demás o en nosotros mismos. La contradicción que emana de una oposición puede ser tan artificial como la oposición misma pero podría ofrecer un inexplorado espacio postepistemológico (García Gutiérrez 2006, 2011a, 2011b, 2011c, López Huertas 2013).

Conformarse con evidenciar contradicciones en el discurso o en los actos ajenos es un ejercicio poco productivo: por más que Marx demostrara científicamente el final del capitalismo, basándose en sus contradicciones internas, parece haber errado la predicción. Es posible que el final del capitalismo solo sea verificable junto a la extinción de la vida humana en un planeta arrasado. La desclasificación, por tanto, no perdería el tiempo en denunciar contradicciones: uno de sus procedimientos consistiría en describir el mundo desde ellas reconociendo su innegable rol constitutivo. Naturalmente, debe entenderse la KO como una redescipción en el sentido que atribuye Rorty (1989) a esa figura en un marco de conversación ilimitada.

Veamos tres estrategias teóricas de la desclasificación como modo de conocimiento paraconsistente, transgrediendo los límites de los tres principios de la lógica convencional que nos rige y rehabilitando una contradicción calculada como recurso postepistemológico (García Gutiérrez 2007, 2011a, 2011b, 2011c, 2013):

1. Toda instancia tiene un régimen abierto y puede ser, a la vez, otra y múltiple, más allá de las posibilidades de las polijerarquías. Infinidad de entrelazamientos nocionales acechan a las instancias configurando y reconfigurando las proposiciones en un eje sintagmático (el de las combinaciones gramaticales, para el estructuralismo) que devora la verticalidad paradigmática. Ninguna propiedad es esencial para una concepto ni ha de ser privilegiada sobre las demás. Concretamente, William James advertirá: “there is no property absolutely essential to any one thing ...The essence of a thing is that one of its properties which is so important for my interests that

in comparison with it I may neglect the rest” (W. James, 1927, II: 333, 335 apud Dousa, 2010:4).

Cuando aludimos mediante un automatismo a las partes, clases, propiedades o funciones de una casa o de un coche, de una institución, de una ciudad, de un ordenador, de los ciudadanos, estamos clasificando el mundo esencialistamente. El verbo ser, explícita o tácitamente, conexiona 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, Juan es abogado... Estas operaciones esencialistas consisten en organizar (se) el mundo a partir de una lógica unicista y reductora, pues afirma negando u ocultando los mundos posibles que invoca la lógica modal y, sobre todo, los mundos de hecho. Esa lógica práctica es un recurso de la clasificación convencional. La fórmula desclasificada sería, por tanto: **una instancia no solo es, siempre es también**. Llamaremos, a esta primera fórmula sintetizada, **estrategia de extensión ontológica**. Al extender los límites de la esencia, esta estrategia los borra, depurifica, hibrida, contamina imaginarias esencias, abre y devalúa las jerarquías. Su objetivo es la impugnación del principio sagrado de identidad: $A=A$ y la abolición de la sumisión conceptual a supuestas instancias supraconceptuales. He aquí varios argumentos desclasificados: “A” nunca es igual a sí misma ya que la lógica del cambio impide la permanencia de un estado. La representación de “A” sería igual a sí misma fuera del tiempo pero, fuera de la temporalidad, no hay concepción de “A”, ni concepción alguna. “A” sería una representación de algo exterior a “A”, que no es “A”. La jerarquía es una ordenación convencional entre los conceptos y, por tanto, responde a un orden epistemológico dado que no es “natural” y ni siquiera interculturalmente compartido.

2. Abordemos, ahora, una segunda formulación, derivada de la anterior: **si una instancia no solo es, sino que siempre es también, entonces posiblemente también no sea en otros mundos posibles y, en al menos uno de ellos, necesariamente no sería**. Las posibilidades de no-ser fluyen entre las posibilidades de ser, y subrayo bien el plural: posibilidades de no-ser. Sabemos que existen numerosas manifestaciones de ser, introducidas por “es también”, tal vez tantas posibilidades como situaciones enunciativas y, sin embargo, no por desconocer el dominio del no-ser, podemos reconocerle al no-ser tan solo una posibilidad absoluta: simplemente “no-ser”. El no-ser es producto de la insuficiencia o del reduccionismo perceptivo de la conciencia esencialista y, por tanto, seguramente tan voluble, elástico, reversible como el ser y con muchas otras propiedades indecibles, que no pueden ser dichas, o ser dichas todavía (como el vacío o la nada, un mundo que empieza a ser “dicho” por la física subatómica). Y esto, sin perjuicio de que aquello negado (por el no-ser) podría ser posiblemente mucho más complejo que el mundo afirmado (por el ser).

Deduzcamos descondicionando, y dejando ímplicito el modo contrafáctico¹² (Lewis 1973),

¹² Esto es, la enunciación privilegiada por la lógica modal de los mundos posibles y que adoptamos aquí, por ejemplo (si fuera, si lloviera, habría, sería...).

del argumento “si una instancia no solo es, sino que siempre es también, entonces en al menos un mundo posible necesariamente no sería”, la segunda fórmula sintética: **una instancia que es también, en un mundo posible también no es**. Llamaremos, a este segundo postulado, **estrategia de contradicción necesaria**. El objetivo de esta estrategia es objetar y forzar la conculcación, hasta la última resistencia epistémica contraria, del principio clásico de no contradicción. Veámosla sobre algunos ejemplos anteriores: el centro también no es centro, la periferia también no es periferia, el norte también no es norte, el sur también no es sur, lo bello también no es bello, lo feo también no es feo, los fieles también no son fieles, los infieles también no son infieles...

3. Por último, llamaremos a una tercera formulación desclasificadora **estrategia del tercero incluido**, y actúa sobre los casos que permiten una visión simultánea de los dos polos de la dicotomía: “Ser o no ser” ya no es la cuestión, **la cuestión sería “ser y no ser”**. Una instancia “o es o no es”, principio del tercero excluido, introduce una fisura dualista en la base misma del pensamiento. Proponer –y forzar- que una instancia pudiera ser y no ser a la vez, en multitud de ocasiones, la repara.

Seríamos, entonces, simultáneamente racionales e irracionales (sin oponer o concebir complementariamente tales instancias), juzgadores y juzgados, educadores y educados, depredadores y depredados (por más que la especialización profesional positivista se empeñe en lo contrario, la riada del sentido todo lo inunda). Seríamos todavía mucho más, aplicando la inversión hiperbática: observadores observados y no sólo observados observadores, dominadores dominados y no sólo dominados dominadores. Esta circunstancia no afectaría exclusivamente a roles humanos sino también a cualidades físicas o a cualquier otra instancia o propiedad podría ser susceptible de paraconsistencia: guapos y feos, altos y bajos, generosos y egoístas. La superficie es profunda y la profundidad superficial: los abisales están exactamente donde han de estar ¿a qué profundidad inversa estaría una barco para ellos? El norte siempre es sur y todo occidente es también oriente. En el planeta, en el espacio exterior, y especialmente en el mundo cuántico, subir, bajar, estar o no estar, son tan sólo cuestión de narración, de enunciadores y enunciatarios. Las bifurcaciones y sesgos son producto de perspectivas y situaciones. Una instancia no tiene más valor que el que le concede su “instante”, ni más sentido que el que le otorga una perspectiva inamovible y, por tanto, dogmática, cerrada, imposible (y contradictoria) en sí misma.

Distingamos inicialmente lo circunstancial de lo esencialista aunque solemos transitar por multitud de instancias entrecruzadas, solapadas, dispersas, contradictorias. En las acciones cotidianas (incluso la del polo más débil de cada par), las enunciaciones son tan efímera como la acción ejecutada y no osaríamos organizar el mundo más allá de alguna generalización injusta (y a veces, reconozcámoslo, terapéutica). Debemos reconocer, entonces, que la enunciación estas determinada por una aspiración o invocación esencialista, especialmente si se trata del esencialismo

estratégico al que alude Spivak (1999) como arma poscolonial de autoafirmación y emancipación. Ocurre cuando apelamos a un idealismo de cualquier signo y tipo: político, racial, cultural, sexista, religioso, nacional...con potencial universalista. Sin embargo, la llamada esencialista, por ejemplo en lo que a identidades o culturas occidentalizadas se refiere, está curiosamente ligada hoy a identidades posmodernas que han perdido contacto con cualquier esencia o, en todo caso, la única pureza con la que contarían sería su puro mestizaje (*cfr* García Gutiérrez 2009).

Repárese bien que incluso cuando digo “soy antiesencialista” estoy determinado por el esencialismo intrínseco al verbo ser. Al definir una cosa, o a Nosotros mismos, el lenguaje nos tiende la trampa del ser: yo soy, Nosotros somos, esto es...la “eseidad” nos aboca siempre a algún tipo de esencialismo, incluso si se trata de antiesencialismo. En ese caso, el verbo ser nos obliga a una contradicción. De ahí que definir implique siempre buscar una esencia, además de unos límites que orientan la clasificación. De ahí que la desclasificación antes que definir, prefiera dilucidar, atravesar, nomadear o incluso re-escribir.

Los ecos de las tres estrategias desclasificadoras se imponen para dismantelar, por ejemplo, el “nosotros los racionales”:

- estrategia de apertura ontológica: Nosotros somos también...racionales (ej.: no somos nunca solo racionales sino muchas otras cosas, además de racionales)
- estrategia de contradicción necesaria: Nosotros somos racionales pero no somos racionales (Nosotros usamos la razón pero hacemos cosas sin razón e incluso no razonables)
- estrategia del tercero incluido: Nosotros somos racionales y somos irracionales (Nosotros somos simultáneamente racionales y no racionales y no una cosa o la otra).

En cuanto a la jerarquía, arquitectura lógica (y política) de la clasificación convencional del mundo, la desclasificación rompería con su base opositiva todo/parte y especie/género al considerarlas como una variedad de dicotomía asimétrica. Y lo mismo ocurre con el sometimiento de los adjetivos y propiedades a los sustantivos y a otros supuestos cimientos cognitivos. En la cognición desclasificada, todas las esencias serían canjeables y solubles, todos los conceptos precarios y negociables.

Un automóvil rojo no sólo sería “esencialmente” automóvil sino también, “esencialmente” rojo. El sustantivo habría de perder sus privilegios seculares sobre la cualidad: el automóvil rojo es un buen representante del concepto vehículo pero también de la rojedad y de muchas propiedades y extensiones implícitas en la noción de automóvil rojo: de las partes, componentes y funciones de todo automóvil y también de la genealogía que le ha llevado a ser lo que es y de lo que representa la enciclopedia subjetiva: ejemplo de modernidad, de desarrollo, de polución, etc.. Tal vez solo nos fijemos en un automóvil por la intensidad de su color, porque es metálico o porque se mueve a gran

velocidad, lo que devaluaría, desde esa percepción, el estatuto “paradigmático” del propio concepto de automóvil a la vez que lo enriquecería “sintagmáticamente” con perspectivas, cualidades y matices desde nuestra enciclopedia particular de asociaciones. Habitualmente, el sustantivo ha ocupado una centralidad que opaca el pensamiento adjetivo, periférico. De ahí que sea una prioridad de la desclasificación rehabilitar todo ese aparato “secundario” del lenguaje.

Protréptica de la desclasificación

El mundo que vivimos no emana solamente del discurso de la bondad o de la proclamación de la convivencia: el odio, la codicia, la violencia o el engaño que propicia la voluntad de poder lo han comandado con más éxito y, por tanto, germina en la naturaleza básica de todos los conceptos y categorías, del lenguaje y de la clasificación. La desclasificación daría un torpe paso si no se mantuviera alerta y no reconociera las estructuras totalitarias de la intención que impregnan los materiales e instrumentos con los que debe operar. Ni siquiera debe ser su meta eliminarlas, pues no tiene posibilidad alguna de cambiar lo perverso y negativo de la condición humana, aunque sí de mitigar sus efectos, re-politizando (de *polis*) el pensamiento, propiciando la conciencia autocrítica, despegando al sujeto del individualismo en favor de su “individuación”. Y fijando la esperanza, como pacífica *swadeshi*, en un contagio por porosidad, por mimetismo.

A una determinada vanguardia de KO desprovista de complejos, oportunismos o miedos, le corresponde abordar la (des)clasificación, cualquiera que sea su campo de actuación, con el mismo objetivo que tomamos de Holloway (2010): cambiar el mundo sin tomar el poder.

Bibliografía

Apel, Otto. 1996. *Ethics and the theory of rationality*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Arsuaga, Juan Luis. 2004. *El collar de Neandertal*. Barcelona: Debolsillo.

Augé, Marc. 1995. *Non-places: introduction to an anthropology of supermodernity*. London; New York: Verso.

Bachelard, Gaston and Dominique Lecourt. 1980. *Epistémologie*. Paris: Presses Universitaires de France.

Berger, Peter and Thomas Luckmann. 1995. *Modernity, pluralism and the crisis of meaning: the orientation of modern man*. Gütersloh: Bertelsmann Foundation Publishers.

Bhabha, Homi K. 1994. *The location of culture*. London & New York: Routledge.

Costa, Newton Carneiro Affonso da. 1997. *O conhecimento científico*. Sao Paulo: Discurso.

Dousa, Thomas M. 2010. "Classical pragmatism and its varieties: on a pluriform, metatheoretical perspective for knowledge organization." *Knowledge organization* 37: 65-71.

- Deleuze, Gilles. 1990. *The logic of sens*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles and Felix Guattari. 1987. *A thousand plateaus: capitalism and schizophaenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques. 1998. *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía: la retirada de la metáfora*. Barcelona: Paidós
- Elster, Jon. 1988. *Ulysses and the sirens: a theory of imperfect rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, Michel. 2003. *The essential Foucault. Selections from essential works of Foucault 1954-1984*. New York: New Press.
- García Canclini, Néstor. 2005. *Hybrid cultures. Strategies for entering and leaving modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- García Gutiérrez, Antonio. 1998. *Principios de lenguaje epistemográfico*. Sevilla: Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico.
- García Gutiérrez, Antonio. 2002a. *La memoria subrogada. Mediación, cultura y conciencia en la red digital*. Granada: Editorial de la Universidad de Granada.
- García Gutiérrez, Antonio. 2002b. "Knowledge organization from a "culture of the border": towards a transcultural ethics of mediation." In: *Challenges in knowledge representations and organization for the 21st century: integration of knowledge across boundaries: proceedings of the seventh international ISKO conference (Granada, Spain, July 10-13, 2002)*, ed., María José López-Huertas. Advances in knowledge organization 8. Wurzburg: Ergon Verlag, p. 516-22.
- García Gutiérrez, Antonio. 2005. *Fijaciones. Estudios sobre políticas, tecnologías y culturas de la memoria*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García Gutiérrez, Antonio. 2006. "Científicamente favelados: uma visao critica do conhecimento a partir da epistemografia." *TransInformação* 18: 103-12.
- García Gutiérrez, Antonio. 2007. *Desclasificados. Pluralismo lógico y violencia de la clasificación*. Barcelona: Anthropos.
- García Gutiérrez, Antonio. 2008. *Outra memoria é possível. Estratégias descolonizadoras do arquivo mundial*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes.
- García Gutiérrez, Antonio. 2009. *La identidad excesiva*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García Gutiérrez, Antonio. 2011a. "Declassification in KO: A postepistemological essay." *TransInformação* 23: 5-14.
- García Gutiérrez, Antonio. 2011b. *Pensar en la transcultura*. Madrid: Plaza y Valdés.
- García Gutiérrez, Antonio. 2011c. *Epistemología de la documentación*. Barcelona: Stonberg.
- García Gutiérrez, Antonio. 2013. "La organización del conocimiento desde la perspectiva poscolonial. Itinerarios de la paraconsistencia." *Perspectivas em ciência da informação* 18, no.4: 93-111.
- García Gutiérrez, Antonio. 2014a. "Contribuciones de las dialéctica a la organización del

- conocimiento." *Scire. Organización y representación del conocimiento* 20, no.1: 33-51.
- García Gutiérrez, A. 2014b. "Declassifying Knowledge Organization." *Knowledge Organization* 41, no.5, 393-409.
- García Gutiérrez, Antonio, and Daniel Martínez-Ávila. 2014. "Critical organization of knowledge in mass media information systems." *Knowledge organization* 41, no.3: 205-16.
- Garfinkel, Harold. 1967. *Studies in ethnomethodology*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Gouldner, Alvin Ward. 1980. *The coming crisis of Western sociology*. London: Basic books.
- Gruzinski, Serge. 2002. *The mestizo mind*. New York: Routledge.
- Hardt, Michael, and Antonio Negri. 2000. *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 2009. *The phenomenology of spirit*. Lawrence, Kan.: Digireads.com Publishing.
- Holloway, John. 2010. *Changing the world without taking power*. London: Pluto Press.
- Hottois, Gilbert. 2002. *De la renaissance à la postmodernité: une histoire de la philosophie moderne et contemporaine*. Bruxelles: De Boeck Université.
- Ibañez, Jesús. 1994. *El regreso del sujeto: la investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI.
- James, William. 1995. *Pragmatism*. New York: Dover Publications.
- Kierkegaard, Søren. 1985. *Philosophical Fragments*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kuhn, Thomas. 2012. *The structure of scientific revolution: 50th anniversary edition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural citizenship: a liberal theory of minority rights*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. 1993. *We have never been modern*. Cambridge Mass. Harvard University Press.
- Lewis, David. 1973. *Counterfactuals*. Cambridge, Harvard University Press.
- López-Huertas, María José. 2013. "Reflexions on multidimensional knowledge: its influence on the foundation of knowledge organization." *Knowledge organization* 40: 400-7.
- Lyotard, Jean François. 1988. *The differend: phrases in dispute*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Maffesoli, Michel. 1997. *Elogio de la razón sensible: una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona, Paidós.
- Mignolo, Walter. 2000. *Local histories/global designs: coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Mills, C. Wright. 2001. *The sociological imagination*. London: Oxford University Press.

- Morin, Edgar. 1992. "From the concept of system to the paradigm of complexity." *Journal of social and evolutionary systems* 15: 371-85.
- Morin, Edgar. 2008. *On complexity*. Cresskill, N.J.: Hampton Press.
- Olivé, León. 1999. *Multiculturalismo y pluralismo*. México: Paidós.
- Olson, Hope. 2002. *The power to name: locating the limits of subject representation in libraries*. Dordrecht, The Netherlands; Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Rawls, John. 1971. *A theory of justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, Richard. 1989. *Contingency, irony and solidarity*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Santos, Boaventura de Sousa. 1989. *Introdução a uma ciência pósmoderna*. Rio de Janeiro: Graal.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2005. *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta.
- Santos, Boaventura de Sousa. 2009. *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. México: Siglo Veintiuno; Buenos Aires: CLACSO.
- Schopenhauer, Arthur. 2013. *The art of controversy*. Lanham: Start Publishing LLC.
- Spinoza, Benedictus de. 2009. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1999. *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tomasello, Michael. 2003. *Origins of human communication*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Valéry, Paul. 1960. *L'idée fixe. Œuvres II*. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, Ludwig. 1961. *Tractatus logico-philosophicus*. London, Routledge & Paul; New York, Humanities Press.