
Contribuciones de la dialéctica a la organización del conocimiento

Contributions of dialectics to knowledge organization

Antonio GARCÍA GUTIÉRREZ

Universidad de Sevilla
algarcia@us.es

Resumen

La organización del conocimiento, y las disciplinas científicas matrices que la nutren, se ha cimentado en el objetivismo, una concepción arraigada en el positivismo que fundamentara a los fundadores belgas y prosiguiera con el funcionalismo que sostiene el paradigma tecnicista desde el que se describen o resuelven los problemas derivados de su objeto de estudio. Sin embargo, operar con materiales simbólicos y discursivos tan complejos como el conocimiento, la experiencia o la memoria, especialmente a través de sus inscripciones y registros (exomemoria) en redes digitales masivas, precisa estudios desde posiciones política, ética y culturalmente sensibles. La exploración de la dialéctica no solo aporta claves esenciales para entender ciertas operaciones decisivas de la organización del conocimiento como acciones hermenéuticas altamente mediadas sino que también ofrece los instrumentos que garantizan el pluralismo y la democracia en las temáticas y discursos que lo merecen. El espacio digital ofrece nuevas oportunidades a la diversidad pero también una amenaza de unificación sin precedentes para las culturas, la democracia y el disenso. La instalación de una conciencia dialéctica en la investigación y las prácticas de organización del conocimiento y de la memoria, como pretende este artículo, contribuye a la protección y promoción de derechos humanos fundamentales mediante el diálogo regulado entre distintas y legítimas posiciones.

Palabras clave: Organización del conocimiento. Dialéctica. Exomemoria. Operador transcultural. Cultura. Ideología. Pluralismo. Diálogo.

1. Introducción

La organización del conocimiento es una configuración transdisciplinar propia de las nuevas ciencias socio-humanas en la línea de los estudios culturales o de los *women's studies*, entre otras complejas alianzas horizontales constituidas para la resolución de objetos específicos. Sin embargo, la organización del conocimiento también habría de ser articulada con el grupo de las "ciencias emancipatorias", en el sentido que a estas ciencias atribuye Habermas (1971), cuyos objetivos no estarían muy distantes de las

Abstract

Knowledge organization, and its nurturing scientific disciplines, have been built on objectivism, a perspective rooted in positivism on which the Belgian founding fathers of Information Science developed their theories, and which has been continued through functionalism, the philosophical basement that holds together the technicist paradigm from which the problems of its domain are nowadays usually described or solved. However, operating such complex symbolic and discursive materials as knowledge, experience or memory —especially through their footprints and records (exo-memory) in the massive digital networks— requires studies carried out from sensible ethical, cultural and political positions. Dialectical exploration does not only provides essential clues to help us to understand some of the most decisive knowledge organization operations as highly mediated hermeneutics, but also provides us with the tools to ensure pluralism and democracy in the subjects and discourses that deserve it. The digital space offers new opportunities for diversity, but also an unprecedented threat of unification of cultures, democratic positions and dissent. Installing a dialectical consciousness into the core of knowledge organization and memory research and practice, as claimed by this article, will contribute to the protection and promotion of basic human rights through the regulated dialogue among the different and legitimate positions.

Keywords: Knowledge organization. Dialectics. Exomemory. Transcultural operator. Culture. Ideology. Pluralism. Dialog.

viejas estrategias de la economía política: determinar las huellas del dominador y de la dominación en todas las instituciones humanas, siendo los registros del conocimiento, la experiencia y la memoria objetivos actualmente muy privilegiados por la hegemonía.

En este trabajo abordaremos la contribución que puede hacer la dialéctica a la investigación y prácticas de la organización del conocimiento desde el pluralismo. El enfoque dialéctico elegido se centrará en las estructuras e instrumentos del diálogo o de la conversación para establecer acuerdos, y no en su aprovechamiento desde

una perspectiva, digamos, poshegeliana (concerniente a la evolución hacia el absoluto mediante contraposiciones de tesis y antítesis), o de sus derivaciones (desde el materialismo dialéctico marxista a las lógicas de la contradicción) que nos conducen a horizontes y desafíos nada desdeñables pero que serán omitidos aquí. Específicamente, la exploración (y explotación) de esa “otra” dialéctica ha sido tratada recientemente en otros trabajos sobre el uso de la contradicción como recurso epistemológico (y, por tanto, también epistemográfico) a los cuales remitimos (*cfr.*, especialmente, García Gutiérrez, 2007, 2011a y 2011b).

Establecido en parte y tras esta breve declaración de intenciones, el lugar de enunciación adoptado por este investigador, nos aplicaremos a determinar la relevancia de la dialéctica y de los procesos argumentativos en la organización plural de los conocimientos o memoria registrados y de sus vinculaciones con conceptos matrices del pensamiento más antiguo como verdad, objetividad, cultura, diálogo, ética, dignidad, colonialidad, democracia, pluralismo, ciudadanía, emancipación en el marco de una estructura actualizada por el más reciente y pujante espacio sociocultural: la digitalidad.

Nuestro mundo actual fija uno de los pilares de su identidad y autoconocimiento en la preservación y circulación de sus propios registros. Pero los recuerdos, conocimientos, experiencias no son objetos materiales inmutables sino estructuras simbólicas, esto es, relatos generados y resemantizados constantemente —e incluso interferidos por la imaginación, al decir de Paul Ricoeur (1999)— por la redes de sentido que los acogen. Por eso, es más fiable para la investigación científica en general el registro de una memoria o conocimiento que la memoria o el conocimiento mismos, a pesar de las limitaciones de aquél y la ilimitada riqueza semiótica de estos. Con la digitalidad, no obstante, surge una nueva era para las inscripciones humanas producto de autonarraciones o de mediaciones —a las que denominaremos exomemoria (1)—, y también nuevos modos de conservar, jerarquizar, organizar, definir, comparar e incluso de mirar atrás: la saturación de nuestras propias imágenes, por ejemplo, propicia diferentes percepciones y estructuras sociales y culturales del conocimiento, de la experiencia, del recuerdo y del olvido.

El espacio digital ha sido creado por el poder y no es algo natural ni altruistamente otorgado a la ciudadanía, ni tampoco ha sido conquistado por ésta mediante procesos de apropiación que no hayan sido diseñados con el beneplácito del sistema. La tecnología nunca es un soporte

neutral sino un eficaz motor de “normalización” que traslada la lógica de la cultura para/en la que fue diseñada. Como advierte Sodré (2006), nunca reconociéndole un rol revolucionario solo reservado a las ideas, toda tecnología es bien antes una “tecno-lógica”. Es un error, por tanto, creer que hay diversidad o pluralismo por el mero hecho de que, por ejemplo, la voz o el conocimiento indígena o marginal se transmita en la red. Desde luego, las comunidades silenciadas ganan difusión, pero la difusión sometida al lenguaje de lo digital implica formataciones y conversiones culturales irreversibles.

Teniendo en cuenta, por tanto, que a la tecnología digital hay que forzarle los beneficios —el peaje ya es evidente— dado su éxito global incontestable (lo que no debe ser obstáculo para pensar pre-, pos- e incluso paradigitalmente, por un lado, y que no hay déficit en las culturas o sujetos que desean permanecer fuera de lo digital, por otro), la ciudadanía planetaria debe entrenarse en estrategias de apropiación cuando no de resistencia y, siguiendo a James Clifford (1999), hacerlo con las mismas herramientas unificantes elaboradas por el poder. ¿Cuál es el rol de la organización y de los organizadores del conocimiento en estos nuevos escenarios? ¿Pueden ser políticamente asépticos? ¿Son los resultados subjetivos de sus operaciones ideológicas, pero supuestamente objetivas, científicamente fiables? ¿No habría que otorgar cartas de legitimidad científica a nuevos modos de subjetividad productiva, explicitable y verificable?

Archiveros, bibliotecarios, documentalistas, organizadores del conocimiento, son mediadores en plena transformación de sus oficios y, naturalmente, los investigadores del mismo ámbito no cuentan con menor precariedad respecto a sus objetos de estudio. Es evidente que la posición enunciativa sólidamente cimentada y jerarquizada que nos ha proporcionado la epistemología positivista está siendo arrasada por una difusa matriz cognitiva (episteme, diría Foucault) fundamentada en flujos, en expectativas, en lo rizomático, en lo contradictorio, en lo masivo. La ruptura oficial con el positivismo, no obstante, tomará su tiempo. En su época, el propio genio crítico de Marx no fue capaz de prescindir de un positivismo que igualmente era responsable del colonialismo capitalista que formaba parte de sus pesadillas. Aun así, la reflexividad y la autocrítica pueden ser un inicio para encarar los nuevos escenarios. Desertiones, sediciones, promiscuidades, nomadismos y otras expresiones metafóricas, sistémicamente incorrectas, aplicadas a la epistemología y al conjunto de las ciencias pueden ser las claves

de un cambio de posición enunciativa que nos permita visualizar, acompañar e incluso aprovechar el nuevo espacio-tiempo que nos ha sobrevenido tras la detonación digital.

En el área de la archivística, la documentación, la museografía o la biblioteconomía, por citar los nombres de algunas disciplinas positivistas que se ocupan de organizar las inscripciones humanas, el desafío es doble: los investigadores y los profesionales no solo son usuarios de lo digital sino también sus forzados gestores. El resultado de sus operaciones puede tener trascendencia global inmediata y masiva por lo que su responsabilidad social, la relevancia de su trabajo o la adquisición de conciencia cosmopolita son asuntos de primer orden en la investigación, la instrucción y las prácticas con sus (co)producciones y reproducciones simbólicas.

La red es un espacio político —una polis virtual instantánea-, en consecuencia, cualquier estudio serio que de ella, o de cualquiera de sus aplicaciones o dimensiones, se haga, no puede desvincularse de una posición enunciativa exenta de fundamentos ideológicos. Para investigar la información o la comunicación —sentenciaba Martín Barbero (2010) desde los estudios culturales latinoamericanos— hay que definir de qué lado se está. ¿Es la digitalidad algo distinto a un espacio de comunicación? Parece, por el contrario, que lo digital está atravesado por la comunicación misma. Como en todos los espacios comunicativos, y volviendo a Marx, fuerzas descomunales como las del poder político y económico-financiero internacional echarán raíces cosificando las interacciones comunicativas y sacándoles rendimiento como mercancías.

Ante la imposibilidad de articular un pensamiento auténticamente democrático y plural de la organización de los conocimientos y memorias registradas bajo las viejas, estancas y monolíticas categorías positivistas surgen los “estudios de exomemoria”, expresión análoga a “organización del conocimiento” que incluye un profundo “giro” o sesgo antropológico, político, ético y social en su interior. Tales estudios estarían orientados por una teleología emancipatoria. Así pues, la emancipación humana —incluso desde una perspectiva neo-utilitarista, pues no hay que tener miedo a las palabras— y todo lo que el concepto conlleva, se establece como causa última de nuestra aproximación y estará presente en todos nuestros instrumentos e itinerarios.

Debe considerarse que toda reclamación de emancipación es legítima. Nuestro mundo sería más justo si la imaginación política se dedicara a buscarle salida a tales reclamaciones de libertad en lugar de negarlas o confinarlas. De he-

cho, podemos estar convencidos de que más que poner excusas para el diálogo emancipatorio, habríamos de elaborarlas o inventarlas para que éste tuviera lugar sin cesar y entrenar a cada generación en la vindicación y práctica de este saludable derecho. Posiblemente, esta idea constituye una insensatez para el pensamiento conservador que solo ve en el cambio la disolución de su mundo y el terror de lo desconocido. Pero es esa misma ideología conservadora la que nunca dudó en aventurarse en expediciones coloniales y guerras insensatas e incluso la que ha diseñado el espacio digital sin calcular sus consecuencias.

En la época digital que acabamos de iniciar, no obstante, existen serios riesgos de incremento del pensamiento único que galopó vociferante junto a las recientemente desfenestradas tecnologías analógicas pero que cabalga sigiloso —aunque mucho más amenazador— infiltrado en la digitalidad a las que allanaron el camino. El consenso ya no correría peligro en el planeta y sí, por el contrario, el disenso, la diferencia epistemológica profunda, la cosmovisión intraducible, el derecho inalienable a la invisibilidad e incluso a la desaparición (antes de ser transformado lo distinto en lo mismo). Todo, en la digitalidad, ha sido ofrendado a su profunda lógica binaria.

El giro antrópico que ha de ser introducido en nuestros estudios, obliga a una drástica revisión de los presupuestos epistemológicos imperantes que, de hecho, desembocan en su disolución en favor de un pluralismo enunciativo que trabaja sobre la incertidumbre, lo fallible, el pluralismo lógico, por tanto, el dialogismo permanente y la conceptualidad abierta y que, incluso, admite la paraconsistencia y la contradicción como recurso exploratorio cognitivo. Muy resumidamente, ese proyecto es lo que hemos llamado “desclasificación” en otro lugar (2007, 2011b) y subyace a las propuestas que, desde una mirada dialéctica, esbozaremos aquí.

A pesar de que en otros trabajos abordamos la necesidad de garantizar el pluralismo y la democracia de los registros digitales, mediante el establecimiento de principios e instrumentos teóricos transversales (aplicables en clasificaciones, thesauri, ontologías, análisis documental, etc.) recogidos bajo la denominación (inspirada en Edgar Morin) de “operador complejo” (2004), en el que nos ocupa nos centraremos en la búsqueda del consenso organizado a través de un desarrollo dialógico de su complementario, el operador transcultural. El operador transcultural tiene como objetivo garantizar el consenso en ciertos asuntos y, aun no alcanzando la misma prioridad y objetivos del operador

complejo (la libertad de expresión, nada menos) contribuye a su consecución y permite funcionalidades necesarias para facilitar las interacciones. Puesto que para llegar a acuerdos (2) es necesario el diálogo entre interlocutores, este trabajo se ha centrado en la dialéctica como ciencia del diálogo y, particularmente, en su dimensión erística fundándonos en la justificada desconfianza de Arthur Schopenhauer (2002).

Hablar sin embargo de consenso, implica también entrar en una infinita y deseable escala de grises, es decir, en “grados de acuerdo” que vinculen a las comunidades de conocimiento o memoria en discrepancia. No obstante, resulta que no todos los asuntos susceptibles de discrepancia —incluso extrema— entre culturas, ideologías o posiciones (3) necesitan del consenso, o tan siquiera del diálogo. De hecho, el *quid* del dilema no residiría solo en cómo obtener acuerdos sino en qué asuntos y discursos los merecen. Es más, a la vez que clamaremos por el consenso en determinados temas, proclamaremos los peligros de universalizar las cosmovisiones y las matrices cognitivas y culturales que sustentan la diversidad simbólica. Tal objetivo parece camuflarse al servicio del pensamiento único. De esta reflexión elevaremos dos postulados:

5. Si la inconmensurabilidad (en el sentido de Kuhn) absoluta entre culturas, ideas o posiciones existiera —y tal vez fuera posible su existencia asistemática al nivel de matriz cognitiva— no sería incompatible con la adopción de acuerdos en los niveles de inmanencia y posiciones concretas.
6. La posibilidad de adoptar acuerdos entre posiciones distintas no implica, sin embargo y necesariamente, su adopción.

El acuerdo es necesario y posible en los asuntos en los que las posiciones débiles o marginales sucumben ante la propaganda hegemónica global o local, por ejemplo, o en cuestiones centrales o tangenciales al ámbito de la Declaración de los Derechos Humanos, por cierto una Carta necesitada de actualización sobre nuevas bases dialógicas como las aquí abordadas que sume interlocutores y visiones posnacionales. El universalismo a ultranza supondría llevar, a múltiples autonarraciones y sensibilidades de las culturas presentes o pasadas, a la extinción. La vigilancia y autovigilancia, por tanto, son imperativas para un organizador del conocimiento que puede encontrar mediante la rehabilitación de la dialéctica, herramientas y estrategias eficaces en la época digital. Si el acuerdo es necesario solo en ciertos casos, falla el universalismo como paradigma general y habre-

mos de acudir a otras matrices heurísticas. En ese aspecto, es mejor llegar a un “universalismo parcial” que respete los derechos, esto es, consensuar un asunto dentro de la universalidad interior propia de toda cultura, antes que forzar universalismos generales que normalmente se someten al ideal regulativo de la cultura hegemónica. Este principio se corresponde, en parte, con lo que el epistemólogo mexicano León Olivé ha denominado, acertadamente, constructivismo pluralista (Olivé, 1999).

La “vía dialéctica” ha sido habitualmente marginada por la epistemología general —así lo veremos seguidamente en su evolución genealógica— y por las disciplinas positivistas al servicio exclusivo del paradigma tecnocrático, pero ha tenido buena acogida en el paradigma hermenéutico y, por tanto, en la desclasificación. La dialéctica, sin embargo, es un inmenso cajón en el que se mezclan desde la ortodoxia al sofismo. De ahí que dediquemos el epígrafe siguiente a discernir qué tipo de dialéctica nos sería útil para elaborar, sobre su vértice, un operador transcultural destinado a obtener consenso en la organización y circulación de los registros digitales, no lesivo a los intereses del operador complejo, garante del pluralismo y del disenso sino, por el contrario, buscando su equilibrio. Y, como veremos, no le quedará otra salida a nuestras pretensiones que acudir a la dialéctica de peor reputación: la erística. Solamente si logramos desentrañar y delatar el comportamiento erístico en todo falso diálogo orientado a “imponer consenso” los derechos ciudadanos lograrán prevalecer.

2. Dialéctica transcultural

En trabajos anteriores (2002a y 2011b) hemos abordado los fundamentos políticos de la memoria digital con referencia concreta a las actuaciones e instrumentos desarrollados para la elaboración de índices y metadatos, esto es, de esas estructuras intermediarias que permiten el acceso, a la vez que lo manipulan, la recuperación y participación de los ciudadanos en la exomemoria. Los dos principios más sobresalientes (obviada nuestra causa política última —la emancipación— pero inherentes a ella) que deben preceder a toda actuación serían, por tanto y en ese orden, dignidad y democracia. Sin embargo, ambas aspiraciones son indisolubles a la vez que simultáneamente alcanzables. Entendemos por democracia del conocimiento digital, la presencia participativa *de facto* de todas las posiciones y mundos posibles en relación a la organización de un asunto. Este principio vendría a ser instrumentado por el mencionado operador complejo. La libertad de

opinión en las estructuras del conocimiento organizado es incuestionable. Toda posición, hasta la “menos aceptable” y la más execrable, tienen un derecho natural a formar parte de los conocimientos y recuerdos digitales o digitalizados. Oponerse a este principio inviolable constituiría un colaboracionismo con la censura y el neo-totalitarismo digital. Entonces, las preguntas serían: si tales registros deben circular ¿han de hacerlo con impunidad? y ¿deben los organizadores y mediadores de la exomemoria ejercer algún tipo de intervención —sin censura— o practicar el relativismo? Adelantemos que la propuesta que desarrollaremos en este trabajo va en la dirección de una vigilancia social —a través del operador transcultural— compatible con la libertad absoluta de circulación de registros en la red garantizada por el operador complejo.

Consideramos, por otra parte, la dignidad —en la perspectiva kantiana (2002)— como la irreductible autonomía de la persona no sometible a cambio o precio. En los casos en los que la dignidad individual o colectiva esté sujeta a riesgos y agresiones, de procedencia extra o intracultural, se hace necesario arbitrar una intervención metaconceptual en las redes de conocimiento representado por un operador transcultural (4) sobre el que señalaremos, a falta del encuadre más específico que abordará este trabajo, que habrá de potenciar las opiniones enmudecidas, fusionar las posiciones discrepantes mediante consenso, criticar la violación de los derechos humanos y otras normas básicas (medioambientales o atentatorias contra la mujer o la infancia, por ejemplo) e, incluso, sancionar la opresión o el incumplimiento de los acuerdos transculturales previamente establecidos. Las preguntas obligadas, ahora, y que solo podremos resolver parcialmente en este texto serían: ¿quién puede erigirse como mediador legítimo para ejecutar las intervenciones en un patrimonio ajeno? y ¿cómo operacionalizar internacionalmente (5) la intervención?

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

Procede ahora, por lo tanto, la profundización teórica orientada a la consecución de tales operadores transculturales. En ese proceso identificamos varios polos que deben ser explorados al detalle e interrelacionadamente en una aproxi-

mación dialéctica a la organización del conocimiento que en el presente trabajo abordaremos: en primer lugar, las formas, alcance, traductibilidad y porosidad de las categorías en juego; en segundo, las características, representatividad y legitimidad de los representantes en el diálogo; en tercero, las propiedades y condiciones del diálogo mismo; y, por último, los asuntos en relación a sus anclajes espacio-temporales y contextuales dominantes y las repercusiones sobre comunidades y sensibilidades inevitablemente ausentes en todo proceso representativo. Pues la memoria o el conocimiento visibilizados corresponden a los registros del más fuerte y pueden ser más difundidos pero cuantitativamente inferiores a lo silenciado, lo desapercibido o lo desaparecido.

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

Ahora bien, y ése es el territorio sobre el que operaremos, la transcultural (6) puede proceder de moldes racionales cuando deliberadamente se busca el consenso entre visiones antagónicas. Se trataría de abordar una versión racional y de laboratorio para unos flujos que se observan indomables. Para ello, negamos o no necesitamos la concepción universal de la verdad o de la razón y, por tanto, marginamos toda metodología orientada bajo el principio de una lógica dogmática o jerárquica. Si solo hubiera un modo de ver o elaborar el mundo (y si lo hubiera sería poco útil) no existiría la dialéctica, tal como la aplicaremos aquí a partir de Schopenhauer, pues una razón universal haría prácticamente innecesario el debate y la propia argumentación. La misma historia de la ciencia demuestra cada día como se revocan teorías irrevocables (aunque, al fin y al cabo, consoladoras, útiles e incluso suficientes en un contexto dado) (7).

En ese sentido acudiremos a la dialéctica como herramienta de la interacción racional en procura de un acuerdo satisfactorio para todas las partes involucradas en un asunto, bien para homogeneizar una cuestión éticamente homologable, bien para introducir mayor presencia colectiva en la red mediante acuerdos provisionales y sectoriales. En puridad se trataría de usar el control del diálogo entre culturas o ideologías —para generalizar ambos conceptos empleamos el archisemema “posición”— que por motivos elementales debe ocurrir mediante mecanismos y en foros en los que los interlocutores “se suman” a una discusión sobre un asunto. Lo que haya de salir de esa discusión podría ser una categoría consensuada, llamaremos a esta categoría transcultural, que definitivamente no estaría urdida en la transcultura misma, como proceso vertiginoso y espontáneo, sino a partir de interacciones racionales interculturales no impositivas. He ahí cómo de la multiculturalidad o conjunto de culturas ilusoriamente separadas y definidas y, especialmente, de las abiertas al cambio e intercambio colaborativo, puede asentarse un sentido natural de lo mestizo (flujo transcultural) no considerado como necesariamente hostil contra sus progenitores sino, por el contrario, una resistencia racional de la mentalidad democrática activa ante los procesos de homogeneización o de sustitución que sobre los conocimientos y memorias registrados pretende el monismo simbólico global ahora en un espacio digital, al contrario de lo que parece (y quiere parecer) a primera vista, mucho más manipulable y controlable.

Los autonarradores de registros digitales y sus mediadores, organizadores del conocimiento y epistemógrafos (8), comprometidos mediante principios éticos, específicamente abordados por los estudios de Guimaraes y Fernández Molina (2002 y 2010), obtendrían recursos legitimados por la ciudadanía para proceder a una vigilancia que garantizase la presencia digital, no solamente de cualquier opinión digna o democrática, sino incluso de aquellos registros de contenido vejatorio o liberticida que pretenderían hacer daños irreparables a la propia “democracia mnemográfica”. Tal es el caso de las políticas de la memoria de las dictaduras oficiales, de las asociaciones antidemocráticas, del neocapitalismo o de aquellos sutiles y diplomáticos modos de enmudecer o eliminar, mediante mil estrategias impunes, las mayoritarias posiciones fragmentadas en minorías o simplemente, la diversidad o el derecho a discrepar.

La plataforma sobre la que se desarrolla una metodología dirigida a la construcción de acuerdos parciales y abiertos, en todo caso, a la revisión

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

2.1. Itinerarios dialécticos

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

Franco Volpi recoge el fragmento del libro IV en el que Capella describe al inquietante personaje (Volpi, 2002, p. 81):

[...] su tez es pálida, su mirada huidiza y penetrante; su cabello, espeso pero bien trenzado, adorna por completo y esmeradamente su cabeza; lleva las vestiduras y el palio de Atenea y, en la mano, porta los símbolos de su poder: en la izquierda, una serpiente enroscada en enormes espirales; en la derecha, unas tablillas con representaciones espléndidas y variopintas, unidas por un gancho oculto, y mientras que la mano izquierda esconde bajo el palio sus insidias viperinas, la derecha, por el contrario, se muestra a todos.

No cabe duda sobre el carácter peyorativo de la representación de la dialéctica para Capella, a quien se le atribuye nada menos que el papel de correa de transmisión entre la filosofía romana y “pagana” y la hegemonía cristianizante de mediados del primer milenio.

Inmediatamente, debemos comparar esta concepción negativa de la dialéctica con otras posiciones que precedieron a la de Capella en el tiempo para darnos cuenta de la polémica e, incluso, del régimen de contradicciones por el que ha fluctuado el concepto. Para ello, me basaré en algunos hitos recogidos en el sinóptico y clarificador texto de Volpi. En ocasiones se ha identificado la dialéctica con la lógica, o ciencia de los modos del razonamiento, llegando a constituirse como la propia fuente del saber. Concretamente, Sócrates la configura al servicio de la ciencia, aunque en un sentido abierto y

crítico, pues el procedimiento debe intentar refutar todas las posiciones que intentan monopolizar la posesión de la verdad. Sin embargo, en la perspectiva más dogmática, Platón se desprende de todos los artilugios que contaminen al método dialéctico en su itinerario hacia la forma verdadera, hacia la verdad única. Por ello, la dialéctica platónica ya aparece liberada de retórica, cuyo objetivo es la persuasión del otro independientemente de la obtención de la verdad; de la psicagogia, que comparte finalidad con la retórica aunque utilizando recursos emotivos y poco racionales que persuadan apelando a la emotividad y al corazón; y, desde luego, de la erística, cuyo desvergonzado objetivo es triunfar en el diálogo mediante argucias de la interlocución que no muestran escrúpulos con la mentira y la perversidad con las que se deleita, ya en el extremo, la sofística. Esto no impide que el método platónico de refutación de hipótesis se asemeje al procedimiento de Zenón, si bien la diferencia estriba en la búsqueda de la verdad universal platónica frente a los devaneos y burlas del brillante sofista de Elea.

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

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

la dialéctica constituye el eje del discurso epistemológico para su discípulo, Aristóteles, forma parte del discurso doxológico o de la mera opinión.

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

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

- la de aquéllos que creen en la verdad única y solo se afanan en su obtención;
- la de los que solo quieren asegurar que los modos y la pureza del raciocinio sean correctos, “verdaderos”, independientemente de las realidades físicas o noológicas;
- la de esos otros cuyo fin es convencer o persuadir utilizando recursos retóricos y psicagógicos (9) para conseguir sus fines;
- y, por último, la de esos otros cuyo objetivo es, simplemente, salir victoriosos del debate para lo que practican todo tipo de artimañas mediante el engaño deliberado.

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

Kant rechaza radicalmente la dialéctica como procedimiento para obtener conocimiento científico y la atribuye a la acción de sofistas y charlatanes argumentando que, puesto que es una lógica que se mezcla con los contenidos y la auténtica lógica solo puede ocuparse de los modos de razonar con independencia de los objetos del mundo, la dialéctica se convierte en una lógica de la apariencia, influyendo netamente en las filosofías divergentes que tanto Hegel como Schopenhauer mantenían sobre el procedimiento. Sin embargo, como dice Volpi (2002, p. 112) (10), mientras Hegel hace de la dialéctica una lógica de la contradicción y el alma de su filosofía, Schopenhauer aporta una dialéctica modesta, a nivel humano y vinculada a la facultad del lenguaje. Es esta concepción, rabiosamente sensible con las astucias cotidianas e

inmediatas, la que más nos interesa descifrar respecto al diálogo transcultural, a ras humano y de la inmanencia, objetivo con vistas al establecimiento de una memoria digital digna y democrática cuyas bases pretendemos perfilar.

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

En el camino de obtención de una categoría transcultural, ¿se trata de convencer? En absoluto. La mejor posición de buena voluntad para el diálogo con nuestro oponente sería aquella que partiera de la profunda convicción de aceptar el cambio y no de hacer cambiar al otro. Esta es una máxima y un requisito que deberían ser verificados en los interlocutores en los que no confía demasiado Schopenhauer: “cuando A se da cuenta de que los pensamientos de B sobre el mismo objeto difieren de los suyos propios, no empieza por revisar su propio pensamiento para encontrar el error, sino que presupone éste en el pensamiento ajeno” (*ibid.*, p. 73). A pesar de revelar aquí Schopenhauer su pesimismo en cuanto a la naturaleza humana, su pensamiento no invalida un procedimiento externo que, precisamente por no confiar en las debilidades, establece mecanismos de rectificación y eliminación de la erística (11). Con ello, abordamos la necesidad de establecer mecanismos de vigilancia y autovigilancia de los representantes de posiciones en cuyas manos está la responsabilidad de representar, más allá de lo local, los intereses generales de la exomemoria humana.

El método dialógico derivado de la erística, recortado por nuestros fines, sería precisamente el que persigue un procedimiento negativo, un conjunto de dispositivos de alerta que denuncien el comportamiento erístico ajeno o propio, en suma, un “generador de confianza” que propicie y garantice la “buena fe” en el debate entre posiciones. Pero ¿por qué habría de interesar a alguien poner a prueba la buena o mala fe de su posición en un diálogo? Los motivos de la decisión nos los sugiere Jon Elster: “de la emergencia de estrategias altruistas o egoístas dominan-

tes en las decisiones intencionales se ha venido ocupando, desde hace décadas, la llamada teoría de juegos. Particularmente, interesa de ella su aproximación a la (Elster, 2000, p.76-77)

[...] interacción intencional entre agentes intencionales [...] La adaptación animal es estrictamente individualista y nunca podría favorecer una conducta que es beneficiosa solamente cuando todos la adoptan. En contraste, los seres intencionales pueden elegir en términos de sus expectativas.

De hecho, siempre hemos vivido en un mundo construido de expectativas: durante milenios y hasta hace poco tiempo en Occidente, era la expectativa de arder en el infierno —y no un altruismo religioso *per se*— lo que orientaba las conductas. Actualmente, son las expectativas del mercado las que rigen y, se cumplan o no, conducen a consecuencias reales. En definitiva, vivimos el presente desde sus expectativas hasta el punto de que la expectativa es un componente fundacional de la realidad. Pero Elster (1989, p. 39) (12) va más allá de esta afirmación:

Los actores humanos no solamente toman sus decisiones sobre la base de sus expectativas de futuro, sino también sobre la base de sus expectativas acerca de las expectativas de los demás.

La posibilidad de generar estrategias de acción en función, no solo de deseos, sino especialmente de expectativas, nos gusten o no, es propia de unos sujetos marcados por una racionalidad imperfecta y la esperanza de obtener compensaciones (13). Esta creencia, que acabamos de expresar, no implica que la búsqueda habitual del mal menor para permitir la convivencia signifique una renuncia al egoísmo siempre invocado por la irracionalidad en tanto sus necesidades no se vean colmadas. En el caso de conducta irracional, estaríamos hablando de necesidad en sentido causal, pues el animal “no sabe” de finalidades ni estrategias. Es la racionalidad la que imprime en “lo necesario” la fijación de una meta como expectativa: en nuestro caso, renunciar a la imposición de la propia visión del mundo sobre los demás, para evitar que nos sea impuesta la ajena.

3. La verdad como acuerdo

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

condición parece merecer una buena explicación.

San Agustín ya utilizó una demoleadora lógica para definir la verdad en un pasaje sin desperdicio que se reproduce a continuación por su malabarismo excepcional (14):

[...] pues si me engaño, existo, ya que, quien no existe, no puede engañarse; y si me engaño, por ello mismo existo. Y puesto que existo si me engaño, ¿cómo puedo engañarme al creer que existo?, ya que es algo totalmente cierto que existo si me engaño. Por lo tanto, puesto que yo, la persona que se engaña, habría forzosamente de existir incluso si me engañara, en verdad no me engaño en el conocimiento de que existo. Y, por consiguiente, tampoco me engaño en que sé que lo sé, pues, del mismo modo en que sé que existo, sé también esto otro: que lo sé.

La vida de Descartes, por su parte, transcurrió entre huidas —velados auto-exilios— y buscadas soledades para conseguir el clima reflexivo en el cual poder erradicar la duda y el engaño. Su duda metódica emerge como el bastión del pensamiento moderno empeñado en una verdad única desprendida de cualquier error o falsedad. Toda la tradición científica y tecnológica occidental queda sometida al rigor de los principios cartesianos pero también igualmente sometidos, al ser relegados y negados por esos mismos principios, el pensamiento filosófico, el sentido común o el arte. Descartes, en su ingenioso universo de fantasías, contrario a toda realidad plural, llega a inventar —a fingir, dice— un “ser burlón y perverso” que en todo momento procura engañarle. Y afirma agustinianamente: “un genio maligno podría engañarme sobre lo que me parece evidente, por tanto, siempre sería válida, al menos, la evidencia del *cogito* porque ‘si me engañan, soy’ “. Y prosigue el sabio francés: “solo Dios puede garantizar que mis evidencias no se vean engañadas”. Con tal finalidad, Descartes (2002, p. 148) (15) configura un método que tiene por objeto no aceptar nada que sea dudoso o probable, ir a los principios sustentantes para partir de una posición pura e iniciar el proceso de la verdad:

No será necesario que demuestre que todas mis opiniones son falsas [...]. Bastará que rechace aquellas en las que encuentre razones para ponerlas en duda [...]. Puesto que la ruina de los cimientos arrastrará necesariamente consigo la del edificio todo, bastará que dirija primero mis ataques contra los principios sobre los que descansaban todas mis opiniones antiguas.

Pocos filósofos han desarrollado de una manera tan influyente —salvo Aristóteles “según” la Escolástica, a la vez que entrañablemente ingenua, una concepción de la verdad como Descartes. Pues su purificación ontológica no lograba

librarse del principal sesgo, o en términos más prácticos, no pudo zafarse del terror a una Inquisición ya ensañada con Bruno y Galileo, hechos conocidos por Descartes, para expresarse libremente. De hecho, para demoler todas sus opiniones, Descartes argumenta que ha de mantener necesariamente una “moral provisional” a partir de la cual sea posible olvidar los prejuicios y construir una mente renovada. Tal moral iría presidida por una máxima: “seguir las leyes y las costumbres de mi país, conservando la religión (católica) en que la gracia de Dios hizo que me instruyeran desde niño” (Descartes, 2002, p. 86). Descartes procede a argumentar estas y otras máximas, más laicas y sensatas para la búsqueda de la objetividad, con una serie de silogismos que dudo convencieran mucho a su propia inteligencia aunque lograron no enemistarle en vida con el amenazador tribunal. No obstante, él mismo pidió a sus allegados la publicación póstuma de algunas de sus obras, por ejemplo *El mundo*; y, como sabemos, a su muerte la Inquisición se aplicó a la persecución del pensamiento cartesiano y de los cartesianistas, considerados filo-ateos o herejes. ¿No deberíamos dudar, por tanto, sobre la sinceridad de su pensamiento, un pensamiento auto-reprimido y sumiso respecto al *statu quo*? Necesariamente el miedo, especialmente el autonegado, determina el nivel de franqueza y la libertad de expresión.

Si traemos a colación a Descartes, es porque no solamente se inaugura con él toda una lógica de la verdad y, por tanto, del conocimiento científico cierto, sino especialmente porque parece que estamos viviendo un auténtico neocartesianismo en lo que se refiere a la construcción de una mecánica y una metafísica extrapolada al espacio digital. Y probablemente, entonces, desmontando los principios cartesianos, dualistas, universalistas, logremos abordar los problemas de la exomemoria de un modo más nítidamente plural y abierto. Por ello, de haber alguna, la máxima de este trabajo consistiría en la traslación de todo concepto de una verdad siempre provisional hacia la obtención de acuerdos. O, en cualquier caso, aceptar como condición previa que la verdad es el acuerdo. Vincularemos la organización del conocimiento y de la memoria no a una verdad doctrinal sino a las necesidades más terrenales de igualdad y justicia. Esto hace también que los principios de pluralismo y democracia puedan sustituir, eventualmente, a otros como la objetividad o la buena voluntad, si no llevan a consenso práctico una verdad dogmática e inútil.

Tal redireccionamiento táctico de lo verdadero, favorecido por una racionalidad moral dialogada

que desarma los presupuestos dominantes en las culturas y personalidades autoritarias, potencia la presencia de posiciones divergentes y contrarias en el seno de la exomemoria digital, apostando por una evolución armónica orientada al consenso, pero, si se permite el aparente oxímoron, a una estabilidad dinámica, desprendida de cualquier intencionalidad de pureza. La verdad así concebida, nace con los días contados, convive con la transformación constante y necesaria, se sabe precaria y efímera en el falibilismo de William James (2007), pero presentaría la solidez —envidiada por un pensamiento doctrinario sin arraigo real o corpóreo— de la legitimidad ética que otorga el respeto a todas las posiciones y a los acuerdos suscritos entre ellas. Avanzando en la misma línea, Rorty (1989) asegurará que el mundo está constituido por un conjunto de descripciones y redescripciones permanentes siendo, lo que para algunos es verdad totémica, simplemente una descripción más. Justamente por eso, para el propio Rorty la conversación, esto es, la interacción azarosa e ilimitada entre descripciones es una institución más relevante para comprender el mundo que la búsqueda infructuosa de la verdad o del propio conocimiento verdadero.

Así, el universalismo devendría neo-universalismo condicionado de la mano del operador transcultural. Pues si bien mantendría la vocación planetaria en cuanto a su aplicación, la diferencia central estribaría en que:

- nada es dado *a priori*: la categoría transcultural (y no universal) es producto de la construcción dialógica, *a posteriori*. No hay fórmulas estables ni mundiales de lo verdadero.
- ningún principio es eterno o inmutable: se someten a las fluctuaciones de los debates y a las nuevas resoluciones obtenidas.
- no pretende eliminar ni sustituir opiniones, sino advertir y criticar a aquéllas que contravengan los acuerdos y principios adoptados.
- la estructura de los “imperativos ético-dialógicos” es compositiva, esto es, se alimenta de sucesivas capas que provienen de la suma o resta de posiciones nuevas susceptibles de modificar el acuerdo. No debe entenderse aquí una resta como involución, sino en el sentido de flexibilidad para restaurar consensos previos que puedan acoger nuevas posiciones.

Quedaría un solo principio universalista, en su acepción añeja, que la libertad debe aprovechar para sí y en aras de su supervivencia: el pensamiento pluralista como acuerdo óptimo (universal) para todos. Pero un pequeño matiz auto-

riza esta concesión: solo ese pensamiento plural garantiza la existencia del pensamiento autoritario u opuesto a sus fines en tanto que no se daría lo contrario.

La transcultura, antítesis de la estabilidad y de la pureza aun manteniendo un mínimo constitutivo de estabilidad y pureza para permitir que nuestro cerebro las capte, es un flujo de interacciones volátiles, espontáneas y asimétricas entre posiciones, rasgos culturales, valores y creencias con una orientación, imprecisa y no deliberada habitualmente, hacia la mezcla y la mutación de instancias. Con la digitalidad, la transcultura se convierte en el factor esencial de la transformación de los imaginarios, inexorablemente orientados al mestizaje simbólico. Pero del mestizaje surge una efervescencia de imprevisibles posiciones con derecho de expresión. Puede comprobarse esta situación de modo menos acelerado en multitud de hechos históricos, relacionados con los procesos coloniales, en textos como los de García Canclini (1990), Clifford (1999) o Gruzinski (2000) que ilustran los procesos de hibridación con ejemplos sobre cómo tanto de la romanización de Iberia como de la iberización americana surgen estilos, visiones, discursos que, sin negar la filiación, adquieren sus propias derivas e intercambios.

Reemplazando el objetivo de la verdad por el del acuerdo (no obligatorio, no inmediato) evitamos ir más lejos en una disputa estéril, como la definición de la verdad o la adjudicación metonímica y exclusiva del sentido a una parte. La orientación de nuestra reflexión, a partir de este momento, debe ir, por tanto, dirigida a la mayor obtención de respaldo posible en cuanto a temas controvertidos desde un punto de vista emocional o racional, por más que Edgar Morin (1996) elogia la racionalidad pero advierte seriamente contra la enfermedad de la racionalización.

Una aproximación dialéctica de la organización de los conocimientos habrá de partir de las siguientes precondiciones:

1. Para ser plenamente democrática, esto es, para constituirse mediante un régimen transcultural y participativo, la organización de la exomemoria necesita la consecución de consensos a partir de procesos dialógicos, supervisados y controlados, entre posiciones con mayor o menor grado de mediación o representación según el discurso en cuestión.
2. Toda posición se manifiesta en beneficio propio, calculado o no e, incluso, de mala fe, como el peor de los casos de inconsciencia,

insensibilidad, autodefensa o mera supremacía, en los procesos orientados al acuerdo.

3. En consecuencia, solamente mediante la autoconcienciación erística de cada una de las posiciones será posible “maximizar” (Elster, 1989) (16) los riesgos de un acuerdo favorable al hegemonismo. En ese sentido, uno de los primeros campos de exploración ineludible es la dialéctica restringida a la concepción de Schopenhauer, la erística, al intuirse el desvelamiento y, entonces neutralización, de algunos de los recursos estratégicos de dominación en el debate. De ese modo, sería posible establecer dispositivos de alerta erística en el desarrollo de discusiones en relación al establecimiento de categorías, descriptores, metadatos... de la memoria en el ámbito intercultural, internacional y global.

3.1. Un marco de precondiciones

La dialéctica que necesitamos va orientada al acuerdo argumental y no a la obtención de adhesión a toda costa del interlocutor. Excluye, por tanto, otros destinos dialécticos habituales como la mera persuasión, el engaño, la imposición o la derrota del oponente. Respecto a esta dialéctica del consenso, podríamos decir sin temor a equivocarnos, que la consecución de un acuerdo que represente a los actores involucrados en un discurso dado tiene prioridad sobre la imposición u obtención de la verdad a cualquier precio; o bien, que el único concepto de verdad que cuenta sería la instauración y el propio significado del acuerdo mismo. Pero un acuerdo sujeto a un principio de cambio necesario, una vigilancia sin cuartel para que el acuerdo no se transforme en dogmatismo o tradicionalismo intocables.

¿Hay algún otro modo, mejor que éste, para evitar la barbarie de la memoria, la violencia del conocimiento o la imposición de un único pensamiento global o local, el silenciamiento, el extrañamiento, la desvinculación y la desorganización de los ciudadanos? Esto no implica la ilusión de creer en un diálogo exento de retórica y psicagogia, o, incluso, de erística, en las interacciones racionales que propugnamos. Muy por el contrario, se trata de alcanzar plena conciencia de la contribución de las emociones (tan ligadas a lo identitario y a las creencias religiosas y patrióticas, por ejemplo) en la organización plural de una exomemoria no meramente racional y permitir que la emoción también forme parte de los métodos y contenidos del recuerdo y del acuerdo.

Del lado irracional de cada “trans-acción” emana un producto nuevo, independiente de la fusión o de la imposición buscadas. Pero, también, de

cada acción racional es posible obtener acuerdos que redireccionen los acuerdos indeseables cuando contravengan los principios establecidos. Por ello, es necesario que el diálogo orientado al acuerdo no fluctúe exclusivamente sobre el azar y la emotividad de la conversación, como algún relativista metodológico pudiera proponer, sino que se atenga a una señalización, siempre revisable, cuyo objetivo es la construcción de transcategorías operativas de cierta estabilidad, aunque no una estabilidad inmutable como solemos encontrar en los sistemas clasificatorios y organizativos convencionales de las constantes musealizaciones y monumentalizaciones de nuestras producciones y expresiones simbólicas.

No se trata, con una regulación dialéctica, de aniquilar los “intereses” personales o colectivos de los interlocutores: sus asuntos y posiciones. Anular tales intereses, en una ceguera positivista hacia el sujeto como condición previa al diálogo, significaría, precisamente, negar el diálogo, no reconocer la existencia de posiciones diferentes o de un conflicto sobre el que es preciso tomar decisiones democráticas argumentadas. Por ello, lejos de acallar los intereses, debe realizarse un esfuerzo de explicitación de los mismos en forma de premisas previas al diálogo (lugares compartidos o *tópoi* que abordaremos más adelante).

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

Ya decía Schopenhauer que necesitamos una disciplina como “la dialéctica científica que tiene como tarea establecer y analizar aquellas estratagemas de la mala fe en la discusión para reconocerlas y aniquilarlas en los debates” (Schopenhauer, 2002, p. 28). Así pues, necesitamos “un itinerario”. Pero no un camino que nos asegure la verdad, con la que vive obsesionado el

objetivismo, y ni siquiera ya el consenso a cualquier precio, sino, esencialmente, un acercamiento mediante el diálogo que simultáneamente garantice la generación de todas las combinatorias posibles de la singularidad y del pluralismo.

Establecer antítesis sobre las fases del método de la duda cartesiano (del que cree poder erradicarla mediante purificaciones ontológicas irreversibles) puede ser un buen comienzo para sentar los principios del procedimiento dialógico. Se exponen, a continuación, las bases críticas de la dialéctica transcultural sobre las cuatro reglas "incontestables" formuladas por Descartes en su célebre *Discurso del método* (2002, p. 35, 82), pero practicada ya una inversión de sentido, útil para nuestros objetivos:

1. Admitir todas las verdades/posiciones como necesarias y posibles. La duda e incerteza no constituirán censura. Las verificaciones de una posición sobre el error o engaño de otras no otorgarán *a priori* mayor peso en la decisión. En el debate se partirá de un grado cero, estableciéndose por consenso los principios sustentantes de la verdad efímera que habrá de operar entre los mediadores que la suscriban voluntariamente. El mecanismo de persuasión será la argumentación no erística y la educación dialógica enmarcadas en principios transculturales de dignidad, libertad y justicia.
2. No fragmentar sistemáticamente las posiciones para la solución de un problema o la obtención de un acuerdo como vía normal. La fragmentación cartesiana favorece la proliferación de intencionalidades erísticas o sofísticas y la territorialización hegemónica y exclusivista de las parcelas del saber como ocurre en la ciencia moderna.
3. No aplicar orden *a priori* alguno en el procedimiento dialógico y, especialmente, evitar, a tenor de la regla anterior, el abordaje de los asuntos desde partes y fragmentos de las posiciones. Imponer el orden de la complejidad (orden anarquista, diría Feyerabend; caos determinista, iría más allá Prigogine) sobre "todo aquello que no se preceda (o sí lo haga) naturalmente" como señala Descartes.
4. Tener conciencia y asumir, al contrario de lo que nos alienta a hacer el ilustre filósofo francés, estar omitiendo siempre algo antes de dar el siguiente paso.

Sobre esta plataforma ya podemos establecer varios principios sustentantes, inspirados tanto en la hermenéutica crítica de Santos como en la

saludable desconfianza schopenhaueriana, analizada y readaptada con el mismo empeño, necesarios para que pueda haber diálogo y sea posible acceder a un acuerdo con independencia del concepto de verdad en aquellos asuntos que lo merezcan:

1. *Principio de homologación teleológica*: Para hacer posible el debate es *conditio sine qua non* que sus objetivos coincidan en unos mínimos éticos y políticos como justicia, pluralismo y dignidad. Si no son acordadas estas precondiciones y otras imprescindibles en función de cada objeto de negociación, el diálogo se convierte en parodia o pasatiempo. Pues, como señala Schopenhauer, "para poder discutir es preciso estar de acuerdo en alguna cosa: *contra negantem principia non est disputandum* (no cabe discusión con quien niega los principios)" (Schopenhauer, 2002, p. 32). Al menos, estar de acuerdo en la necesidad de dialogar y querer hacerlo limpiamente.
2. *Principio de flexibilidad o incertidumbre*: Es necesario que todas las partes se muestren dispuestas con la misma energía tanto para defender sus posiciones como para aceptar el cambio siempre que la modificación no contravenga el principio anterior. Se sigue del principio anterior que los interlocutores deben expresar públicamente el reconocimiento de la posibilidad de estar equivocados o de representar una posición equivocada, o muy sesgada, o difícilmente sostenible o generalizable como categoría.
3. *Principio de homologación de representantes*: Los interlocutores en el debate sobre un asunto deben estar dialécticamente homologados. Aunque no coincidamos con los objetivos de la dialéctica de Schopenhauer (el convencimiento o derrota del contrario y no, como queremos, el acuerdo plural), hemos de tener en cuenta su premisa: "discutir es de provecho mutuo para la rectificación de los propios pensamientos. Pero los contendientes deben ser bastante similares en cuanto a erudición e inteligencia" (*ibid.*, p. 68) dentro de los límites de los asuntos que vayan a tratar. A esto hay que añadir algo más, pues no vemos factible un debate entre representantes de las tradiciones más arcaicas, aislacionistas o purificacionistas de una cultura con oponentes de la misma tozudez: los interlocutores idóneos han de proceder, al menos en primera instancia, de la cultura de frontera, una ubicación abierta y permeable en la que se forja la pasta del mestizaje habitualmente negado por el atavismo. Pero la "fronteridad" no implica permisividad o pu-

silanimidad en el debate sino, efectivamente, disposición al cambio cuando sea ventajoso para la dignidad y la libertad. En efecto, si ya advertía Maalouf (2001) que un ciudadano de París tiene más en común con alguien de Tokio o San Francisco que con su propio abuelo, debo añadir que un académico andaluz se entenderá mejor con otros académicos africanos que con su propio vecino. Y en este punto no se propugna un clasismo o elitismo encubierto, pues un debate en igualdad solo se dará cuando los oponentes tengan la misma competencia argumentativa. El labrador nunca confiaría en un académico de finas manos. El académico nunca confiaría en un comerciante que solo piensa en el lucro. Pero si no es posible conseguir una homologación de la competencia dialógica entre labradores, comerciantes y universitarios, habrá que buscar para cada asunto representantes que sí dispongan de ella. Esto hace que los mediadores (un organizador del conocimiento autorizado jugando el rol de representante desapasionado o “abogado cultural”) sean los interlocutores más idóneos. En el caso de la memoria registrada, bibliotecarios, archiveros, documentalistas, conservadores y cualquier otro profesional involucrado en la gestión de la exomemoria, desde una posición cultural concreta podrían superar este primer control de competencia y formar, en ciertos discursos que requieren autonarración directa, a los participantes “no especializados” para que vayan asumiendo la autogestión de sus memorias y los acuerdos que sobre ellas se alcancen. Debe repararse que muchas veces no se trata de posiciones inconmensurables, sino de mera incompatibilidad entre los interlocutores en el diálogo. Cambiar a los sujetos puede significar desbloquear el camino de un acuerdo.

4. *Principio de homologación de asuntos y lenguaje:* En todo debate se fijará un asunto y un lenguaje. Ambos elementos habrán de ser previamente homologados, pero no unificados, en un marco de traducción cultural compleja (*vid.* epígrafe 4) en el que se vislumbren los malentendidos y círculos viciosos. En ese aspecto habrá que buscar homologación a los propios sistemas de homologación, esto es, metatraducción. Cuestionar, entonces, no solo las posibilidades de éxito de la interpretación inmediata sino las mismas “pretensiones de validez” de los propios mecanismos de interpretación. Toda traducción radicarán en tres impoderables: el peso autobiográfico en la lectura, la existencia cierta de márgenes de intraducibilidad (del irreductible “diferendo” de Lyotard al no existir un metapunto de vista universal) y la comisión de errores inevitables. El resultado de la traducción estará, entonces, a la altura del grado de fiabilidad que queramos atribuirle.
5. *Principio de co-contextualidad:* Derivado del anterior, este principio dictamina la solidez de los marcos de interpretación en función de la concienciación de un sistema respecto a la matriz cognitivo-cultural o “episteme” del otro. Los contextos no son traducibles, mueren en el intento al ser visibilizados por otro sistema. Todo lo más, habremos de conformarnos con una descripción de esos universos en “nuestras propias palabras” usadas metafóricamente. Curiosamente, lo que suele escaparse a la traducción literal es de vital importancia para el ojo autóctono. Pero el contexto no reside solo en el nivel de macroestructura sino en el de los detalles menores y desapercibidos, especialmente estos últimos, en los que la cultura recobra toda su idiosincrasia. La única forma posible de recuperar los contextos es en una combinatoria sensible de lo simbólico, entre traducción e indicialismo (Ginzburg, 1994). En cualquier caso, no es incompatible llegar a acuerdos sobre asuntos concretos en el contexto de un desacuerdo general (caso del contencioso sobre Gibraltar).
6. *Principio de utilidad:* Para hacer posible el diálogo, es necesario que previamente al acuerdo e, incluso, si éste no se obtuviera, los representantes estén convencidos de la “utilidad” del consenso y del propio diálogo en el sentido de aportar un cambio positivo para la comunidad o para el entorno, esto es, una “maxi-minización” en el sentido de que lo que se pierde siempre sería menor en relación a lo que se ganaría de llegarse a acuerdo, aun cambiando antiguos e íntimos hábitos por otros extraños y nuevos; recuérdese, en este sentido, el célebre “dilema del prisionero” (Elster, 1989) tratado por las teorías de la racionalidad.
7. *Principio de igualdad:* Igualdad real de oportunidad dialógica dentro de la diferencia de cada posición pero, además, sensación simbólica de igualdad. La sensación de igualdad es fundamental —y no solo la vigilancia visiblemente anti-desigualatoria— entre los interlocutores, especialmente, la sensación de una continuidad de la igualdad tras el acuerdo. Lo contrario es la impresión de haber perdido terreno en tanto que el oponente ha ganado, es decir, la sensación de fraude o sumisión tan humillante en el embate erístico.

8. *Principio de aplicación:* Las posiciones deben comprometerse a introducir y aplicar los acuerdos voluntariamente suscritos en todas las esferas de mediación e influencia en la exomemoria.
9. *Principio de provisionalidad permanente:* Los acuerdos habrán de ser revisados en el momento en que alguna posición cuestione su vigencia, accedan al foro posiciones nuevas o bien obligatoriamente en periodos establecidos en función de la previsión de obsolescencia de cada asunto.

3.2. De los interlocutores

El cuadro de seis condiciones que, para un diálogo justo, propone Otto Apel (1985) en su ética discursiva —la primera restricción sería la única de orden moral y las cinco restantes atenderían al orden racional—, es el siguiente:

1. Las partes deben considerarse mutuamente como iguales y debe prestarse la misma consideración a las posiciones de todos los participantes.
2. Debe haber ausencia de restricciones directas y de presiones institucionales o estructurales indirectas.
3. La única forma admisible de persuasión debe ser el argumento racional.
4. Ninguna proposición puede ser immune al cuestionamiento.
5. Las proposiciones pueden darse como aceptadas solamente en el caso de que todas las partes estén de acuerdo.
6. El diálogo debe ser abierto y ninguna autoridad podrá declarar una conclusión cerrada para siempre.

No obstante, la ética comunicativa apeliana depende de la buena fe de unos actores que, en el caso de la organización plural de la exomemoria, tienen algo más que defender que sus propios intereses particulares, los intereses de la diacronía democrática, y han de ser conscientes de la manipulación ilimitada que el marketing del poder dominante en cada cultura y posición ha solido hacer con el lenguaje, a lo que hay que sumar el hecho de la dificultad de tomar decisiones de raíz emotiva. Ésa sería razón suficiente para adoptar medidas antierísticas.

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 juego dialógico tras un arduo entrenamiento en dialéctica trans-cultural (*cf.* García Gutiérrez, 2005):

- reconocimiento de la posibilidad de otras visiones sobre un asunto;
- reconocimiento de la posibilidad de dialogar sobre cualquier asunto;
- reconocimiento de la posibilidad de poder estar equivocados; y
- 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, y
- 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 (17);
- autclasificación y alterclasificación en el mismo esquema analizando las “disonancias” entre las posibles variaciones de lugar;
- identificación de los lugares comunes argumentales y de las premisas de argumentación, que veremos más adelante;
- identificación de los límites de cesión de las partes en primera y sucesivas instancias;
- conocimiento profundo de la posición del contrario, lo suficientemente sólido y extenso como para poder tener argumentos para convencerle del error;
- si tenemos conocimiento profundo de la posición discrepante (pues, en caso contrario,

no podríamos honestamente pensar que está equivocada), entonces estar en condiciones de simular la defensa de la posición contraria frente a la propia.

- simular posiciones terceras, intermedias o eclécticas como puntos de posible encuentro o facilitación de apertura de brechas en las posturas inicialmente 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;
- rotación de las posiciones en la defensa y demolición de las categorías abstractas construidas en relación al tema;
- 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 (18). La versatilidad y la transversalidad, no distractivas, conforman una cualidad esencial del interlocutor transcultural.

La prueba de alterización, de algún modo, pretende los mismos objetivos de justicia social que Rawls (1997) buscaba con su concepción teórica de “posición original”. Una vez superado este ejercicio, los interlocutores estarán capacitados para defender los principios y derechos generales con el mismo ahínco que defenderán su posición particular.

El establecimiento del diálogo, no obstante, no será posible si no se dan estas otras voluntades y condiciones:

- Reconocimiento, por varios interlocutores cualificados, de desequilibrios, injusticias, opacaciones y silenciamientos de asuntos, categorías o posiciones sobre asuntos. La actuación de los interlocutores, en este sentido, debe ser de oficio, además de recoger las reclamaciones razonadas de discriminación que puedan efectuar las posiciones.
- Reconocimiento de la necesidad incuestionable de llegar a acuerdos sobre un asunto

tras una profunda deliberación que incluya la consulta a otros representantes de las propias posiciones y de otras no representadas. En la elaboración de consenso habrían de estar implicadas todas las representaciones posibles, incluyendo las que aún no existen, en virtud de la apertura al futuro del operador transcultural.

- Reconocimiento de los *tópoi* de cada posición y elaboración de un inventario multiposicional de *tópoi* que facilite la traducción transcultural posterior. Por su singular relevancia para el diálogo, dedicaremos a los *tópoi* el siguiente epígrafe.

4. Los *tópoi* como premisa dialéctica en la organización del conocimiento

En su hermenéutica diatópica, Boaventura Santos rehabilita el concepto de *tópoi* y 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 occidentales pero ya ausentes.

Tanto para la interpretación de las culturas contemporáneas como de las desaparecidas, la hermenéutica diatópica propone la construcción de premisas argumentales, 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), denominadas *tópoi* (plural del griego *topos*). 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 (*cf.* Santos, 2005: cap. 5). Las posibilidades investigadoras y prácticas de este procedimiento abren horizontes prometedores e innovadores en la organización plural del conocimiento.

Los *tópoi* no garantizan el consenso pero, al menos, permiten la comunicación y organizan el disenso. Por ello, los *tópoi* son figuras preargumentales tan beneficiosas como nocivas si no son manejados con cautela. El primer impulso del conocimiento humano procede del reconocimiento, esto es, de la identificación de algún *topos* en el nuevo espacio o en el interlocutor. El afán de comunicación puede provocar la presencia de pseudo-*tópoi* que coadyuven a la construcción de un consenso erigido sobre cimientos falsos. Así, los *tópoi* se presentan como armas de doble filo. Los “datos-por-supuesto”, estereotipos y clichés también son *tópoi* que colonizan el diálogo y apagan la creatividad del sujeto.

Tres consideraciones deben tenerse en cuenta a la hora de trabajar con *tópoi* como herramientas orientadas al establecimiento de diálogo y obtención de acuerdos:

- Los *tópoi* son premisas argumentales y pueden ser detectadas en todas las culturas y cosmovisiones (19). Su detección, en consecuencia, es muy relevante y necesaria para establecer marcos dialógicos orientados a obtener consensos en el ámbito de la exomemoria.
- Los sistemas de organización del conocimiento que operan interideológica o interculturalmente necesitan elaborar y actualizar permanentemente inventarios de *tópoi* relativos a las ideologías, culturas y posiciones divergentes implicadas en el sistema. Para la elaboración de tal inventario es conveniente la presencia de todos los interlocutores que representen esas posiciones.
- Al operar con conocimientos y memorias de otro tiempo, reciente o remoto, pero sin interlocutores vivos, como hace la historiografía —y también los estudios de exomemoria—, la necesidad de elaborar inventarios de *tópoi* es aún más urgente. Sin la presencia de *tópoi* explícitos de las posiciones del pasado implicadas en un estudio realizado desde el presente, no es posible un adecuado mecanismo de traducción intercultural e intertemporal que garantice una narración sensible y justa con los mundos ajenos que formen parte del relato. En el caso de relatos y clasificaciones retrospectivas, en las que no haya representante posible, habrán de elaborarse

modelos que simulen las posiciones ausentes con las que debe dialogarse para reconstruir los escenarios.

Hemos entendido antes, por operador transcultural, un tipo de mecanismo lógico-semántico y ético-político utilizado como vértice consensuado de organización de registros de la exomemoria. A diferencia de lo que convenimos en llamar categoría, esto es, propiamente la perspectiva o expresión de una posición, operador sería el instrumento que configura y formaliza la categoría en el sistema que soporta la exomemoria. Este rasgo distintivo no es óbice para la utilización de ambos términos como sinónimos en algunos enunciados por su equivalencia general. Sus características son:

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

En función de esas características, y como resultados del diálogo, se obtendrán tres tipos de operadores transculturales: a) sintéticos, que proceden del consenso sobre divergencias meramente formales (como un “normalizador” conceptual o regulativo en ausencia de discrepancia); b) complementarios, esto es, coadyuvantes de notas, apostillas o reservas de una o varias posiciones respecto a la posición consensuada dominante; y c) críticos, que expresan la posición irreductible de posiciones respecto a los acuerdos adoptados por mayoría y no por unanimidad de los participantes (como dimensión “compleja” del operador transcultural). La forma de expresión que adoptarán estos operadores transculturales se asemejará a la configuración propia de los metadatos que describen contenidos pero en un emplazamiento distinto. En función de su grado de diferencia o alejamiento respecto a las posiciones de origen, estaríamos

ante categorías netamente mestizas si su expresión apunta a una radicalmente nueva proposición respecto a las posiciones iniciales; por lo que éstas deben hacer un esfuerzo de conversión y actualización, variante de las más arriba denominadas categorías sintéticas, si tanto en el concepto que cubren como en la expresión se mantienen vestigios genealógicos de las instancias matrices.

5. Conclusión: hacia un programa de investigación para el desarrollo dialéctico de la organización del conocimiento

Vayamos, para terminar, a un desarrollo de propuestas de investigación y prácticas sobre un operador transcultural que busca el consenso, sin olvidar que son medidas complementarias a las adoptadas por el operador complejo, no desarrollado en este estudio, que garantiza el disenso a toda costa. El mecanismo dialéctico del operador transcultural —imaginémoslo en primera instancia como un cuestionario multidimensional y complejo— debería ir provisto de zonas orientadas al autodesvelamiento reflexivo que afectan a un interlocutor necesariamente transparente respecto a las posiciones que representa y a los objetivos trazados. Las filiaciones y trayectorias de un interlocutor son plenamente legítimas, pero también podrían invalidarlo para la representación de su comunidad en la negociación en pos de una etiqueta transcultural.

La zona de autocuestionamiento debería recoger respuestas de los posibles mediadores y representantes respecto a sus identificaciones irreductibles, sus aproximaciones difusas, sus rechazos, márgenes y experiencia vital. De su trabajo no se espera objetividad alguna sino buena voluntad, capacidad de diálogo y visión transvalorativa, promoción interactiva y transformativa hacia la diversidad.

Los interlocutores seguirán preceptos de un código ético transcultural basado en imperativos cosmopolitas y emancipantes con el objetivo de llegar a acuerdos. Así, mediante metadatos, anotaciones y avisos transculturales, refrendados por los interlocutores, se procedería a trasladar advertencias sobre desmanes e incumplimientos; o se potenciarían las voces silenciadas o solapadas por la redundancia de los mensajes, lenguajes y registros de los colectivos poderosos o hegemónicos.

La elaboración de estas transcategorías, urdidas a nivel metadiscursivo, es el desafío inmediato de unos estudios que han de colaborar

con la rehabilitación del pluralismo en la organización de los conocimientos y de la memoria.

Estos serían, los asuntos que habrían de ser abordados de manera más urgente:

1) Aspectos generales del diálogo: posiciones y transcategorías, desvelamientos y autodesvelamientos de prejuicios, estereotipos, establecimiento de *tópoi*.

- Código ético de interlocución transcultural.
- Criterios de selección de interlocutores.
- Representatividad suficiente y recusación.
- Posición automática, posición cognitiva y posición metacognitiva de los interlocutores.
- Requisitos, competencia y competencias de los interlocutores.
- Arbitraje y seguimiento.
- Inventario de prejuicios sobre raza, cultura, nacionalidad, religión, clase y género; otros prejuicios. Elaboración de tablas de traducción transcultural de prejuicios y estereotipos.
- Precondiciones y márgenes de cesión, consenso sobre objetivos del diálogo y aplicación de precondiciones.
- Propiedades y tipos de operadores transculturales: sintéticos (sincréticos, generales), críticos (valorativos, incriminatorios, transformativos...).
- Elaboración de *tópoi* orientados a temáticas y objetivos concretos.
- Estrategias anti-erísticas y formulación de alertas contra-argumentales.
- Marco formal dialógico: formato, ritmo, tiempo.
- Elaboración de acuerdos: representaciones, formatos, difusión.
- Obsolescencia, caducidad y revisión de acuerdos.
- Construcción de red internacional y constitución de un consejo ético transcultural.

2) Regulaciones y diseño de cuestionarios dialógicos:

- Área de reflexividad: relaciones intersubjetivas y cosubjetivas, intrasubjetivas y de sujeto-objeto.
- Área temática: homologación de lenguaje y *tópoi*, modos y variables de las traducciones culturales y contextuales de los asuntos.

- Área de posiciones: conciencia y declaración de paradigmas y matrices, explicitación de pertenencias y sesgos primarios y secundarios; rasgos identitarios; posiciones relacionales y compartidas.
- Área de objeciones y observaciones remitidas a segmentos específicos del diálogo: prejuicios, rechazos, discriminaciones, objeciones y recusaciones.
- Área de vinculación respecto a otros consensos y antecedentes.
- Área de resultados: morfología, gramáticas y semánticas de la representación; acuerdos unánimes, mayoritarios amplios, mayoritarios simples, aproximaciones, derivaciones y votos particulares; estudios de caso y aplicación de resultados en comunidades, posiciones e intersubjetividades de hecho y simuladas; legitimidad, alcance y rango de imposiciones y sugerencias.

Notas

- (1) Entenderemos por exomemoria toda inscripción, conocimiento, experiencia, memoria u objeto manufacturado por la especie humana mediante cualquier tecnología, del buril a lo digital, externo al cerebro y susceptible de evocar recuerdos o producir nuevo conocimiento y de ser organizado por mediadores. Como se ve, el espectro es muy amplio quedando fuera del área de estudio la biomemoria —salvo en lo referente a sus mecanismos de organización extrapolables a la gestión de la exomemoria (cfr. García Gutiérrez, 2004, 2011a)
- (2) A un cierto tipo de consenso obtenido por debate plural con todas las garantías y no al “rodillo del consenso” que denuncia Sloterdijk (2010) (la “dictadura del consenso”, de acuerdo a la expresión de Elías Canetti) o a ese otro consenso obtenido por agotamiento de todos los argumentos que, a mi modo de ver, insinuó en alguna ocasión Habermas.
- (3) Entendemos, por posición, la actitud o perspectiva específica —derivada de las directrices de una matriz cognitivo-cultural (una episteme o paradigma, si se quiere)— que defiende un representante en nombre de su comunidad de sentido (cultura, ideología, religión-creencias o, simplemente, afinidades: divorciados, ex-alcohólicos, motoristas, anticlonación, vegetarianos, etc.). Una posición no puede ser explicitada retóricamente o en formato libre sino plegada a las condiciones de un cuestionario idéntico para todas las posiciones discrepantes.
- (4) El operador transcultural se ocuparía de la obtención de un acuerdo horizontal en los asuntos en los que es imprescindible, por ejemplo, definir el terrorismo, reclamar los derechos de la mujer o proteger a la infancia contra la explotación feudal o neoliberal.
- (5) Por más que “lo internacional” es tan cuestionable, al menos, como “lo nacional”; de ahí que deban reclamarse también interlocutores anacionales y posnacionales.
- (6) Usamos el concepto de transcultura como el lugar de interacción acelerada y constante de categorías y valores de culturas ya en disolución (cfr. García Gutiérrez, 2011a).
- (7) El conocimiento que tuvieron los humanos del Neolítico era todo el que pudieron conseguir y fue suficiente para ellos, exactamente igual que para los humanos del siglo XXI: Lo que sabemos es lo máximo para nuestra trayectoria vital. Es inútil andarse lamentando con “nostalgias futuristas” como la de “si mis abuelos hubieran conocido tal medicamento...” pues, seguramente y en compensación, nuestros abuelos conocieron cosas muy positivas que ya desaparecieron para nosotros. Pensar que nuestra teoría actual o una cosmovisión contemporánea es la panacea supone caer en una profunda ingenuidad: la que se fundamenta en que todo lo que nos precedió fue malo y lo que nos sucederá será peor. En mi opinión, el pasado no tiene menos déficits que este presente instantáneamente pretérito.
- (8) Estos mediadores facilitarían a “los narrados” los instrumentos para su autonarración, instrumentos a los que —como a la escalera wittgensteiniana— habría que propinar una patada una vez subidos al muro.
- (9) La psicagogia es una vieja técnica de convicción —ya recogida por Aristóteles— que no usa argumentos sino estrategias que apelan a la emoción antes que a la razón, bien actualizada por la publicidad para incitar al consumo.
- (10) Existen numerosas posiciones y extensiones sobre la dialéctica. *Vid.*, por ejemplo, la dialéctica del acuerdo (ὁμολογία) de la que habla Sócrates en el *Menón*, la dialéctica hegeliana o el concepto marxista de materialismo dialéctico.
- (11) Precisamente el autor señala “la Dialéctica erística como la teoría que estudia cómo procede la natural tendencia humana a querer tener razón siempre” (Schopenhauer, 2002, p. 73).
- (12) Coincidimos con Elster en que tal ilusión panóptica se asemeja a una mónada de Leibniz, y en cierta forma al principio hologramático moriniano, pues “cada individuo refleja la totalidad desde su punto de vista” (Elster, 1989, p. 40).
- (13) Para Schumpeter, el nivel de cultura, desarrollo o inteligencia económica de los actores no puede vencer una lógica profunda de las mentalidad mercantilista, por cuanto “el campesino vende su ternero tan astuta y egoístamente como el miembro de la Bolsa sus acciones” (*apud* Elster, 2000, p. 105).
- (14) San Agustín: *Civitas Dei*, XI, 26 *apud* Descartes (2002).
- (15) Entre los detractores más agudos del cartesianismo podríamos citar a Gilbert Ryle (1967) quien en su libro *El concepto de lo mental* llama a la separación ontológica cartesiana entre mente y cuerpo “la teoría oficial del fantasma en la máquina”: “espero probar que esa teoría es totalmente falsa, falsa no en detalles sino por principio. Es un gran error, un error categorial. Concibe los hechos de la vida mental como si perteneciesen a una categoría cuando en realidad pertenecen a otra.” (apéndice al texto de Descartes, 2002).
- (16) De acuerdo con algunas teorías de la racionalidad, la decisión “maximini” consiste en elegir la mejor entre las peores soluciones.
- (17) A veces las posiciones más distantes no son las más opuestas. Con frecuencia, la mayor oposición se da entre posiciones cercanas, vecinas y hermanas. Roces constantes y raíces históricas comunes levantarían incompatibilidad simbólica donde solo hay reivindicación material.
- (18) Como ejemplo de esta fase, más compleja, recurriré al método dialógico utilizado en la construcción del *The-saurus andaluz del Patrimonio histórico* entre 1995 y

1998: Puesto que la división positivista de lo patrimonial (artes y arquitectura, arqueología, antropología, etnografía o geología entre otros muchos territorios exclusivos) posibilitaba la absurda reclamación de conceptos y técnicas por parte de cada uno de los diez representantes disciplinares (arquitectos, arqueólogos, historiadores del arte, geólogos y antropólogos, por ejemplo, reclamaban la propiedad del concepto arena, asentamiento o emplazamiento...), se optó por categorías abstractas (objetos, sujetos, acciones, técnicas, tecnologías, periodos...) que redistribuían epistemológicamente el inmenso escenario conceptual del patrimonio histórico andaluz, desmantelando toda reivindicación gremialista mediante una concepción global patrimonialista. Cada miembro del grupo se ocupó de trabajar en una categoría abstracta, independientemente de su especialización temática, y de los miles de conceptos arrastrados por ella pero, en la fase siguiente, todas las categorías fueron rotadas de manera que, supuestamente, cada interlocutor debía trabajar con lo que le había tocado en suerte, defendiendo esa posición de manera análoga a la propuesta de Rawls. Del mismo modo, les fue requerida una visión crítica de unas posiciones provisionales por las que habrían de transitar todos. Fue, éste, un auténtico trabajo transdisciplinar, transposicional y dialógico en pos de la organización del conocimiento sobre patrimonio cultural andaluz.

(19) Santos (2005) observó los *tópoi* sobre la *Dharma* hindú, la *Umma* islámica y los Derechos humanos occidentales buscando pasarelas transversales que facilitaran una "traducción cultural".

Referencias

- Apel, Karl-Otto (1985). La transformación de la filosofía. Madrid: Taurus, 1985.
- Clifford, James (1999). Itinerarios transculturales. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Currás, Emilia (1993). Información-Ciencia de la Información como sistema en interacción dialéctica. // Cuadernos de la ADAB. 1:2, 367-380
- Currás, Emilia (1999). Dialéctica en la Organización del Conocimiento. // Organización del Conocimiento en Sistemas de Información y Documentación. 3, 23-43
- Descartes, René (2002). Discurso del método y Meditaciones metafísicas. Madrid: Tecnos, 2002.
- Elster, Jon (1989). Ulises y las sirenas: Estudios sobre racionalidad e irracionalidad. México: FCE, 1989.
- Elster, Jon (2000). El cambio tecnológico: Investigaciones sobre la racionalidad y la transformación social. Barcelona: Gedisa, 2000.
- García Canclini, Néstor (1990). Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1990.
- García Gutiérrez, (2002a). Knowledge organization from a "culture of the border": Towards a transcultural ethics of mediation. // Lopez-Huertas, María José, (ed.). Challenges in knowledge representations and organization for the 21st century: integration of knowledge across boundaries. Wurzburg: Ergon Verlag, 2002a. 516-522.
- García Gutiérrez, Antonio (2004): Otra memoria es posible: estrategias descolonizadoras del archivo mundial. Buenos Aires: La Crujía, 2004.
- García Gutiérrez, Antonio (2005). Fijaciones: estudios críticos de políticas, culturas y tecnologías de la memoria. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.
- García Gutiérrez, Antonio (2007). Desclasificados: pluralismo lógico y violencia de la clasificación. Barcelona: Anthropos, 2007.
- García Gutiérrez, Antonio (2011a). Pensar en la transcultura. Madrid: Plaza y Valdés, 2011a.
- García Gutiérrez, Antonio (2011b). Epistemología de la Documentación. Barcelona: Stonberg, 2011b.
- Ginzburg, Carlo (2010). Mitos, emblemas, indicios: morfología e historia. Barcelona: Gedisa, 2010.
- Gruzinski, Serge (2000). El pensamiento mestizo. Barcelona: Paidós, 2000.
- Guimarães, José Augusto Chaves; Fernández-Molina, Juan Carlos (2002). Ethical aspects of knowledge organization and representation in the digital environment: Their articulation in professional codes of ethics. // Lopez-Huertas, María José, (ed.). Challenges in knowledge representations and organization for the 21st century: integration of knowledge across boundaries. Wurzburg: Ergon Verlag, 2002. 487-492.
- Guimarães, José Augusto Chaves; Fernández-Molina, Juan Carlos (2010). Ética en organización y representación del conocimiento: aspectos teóricos. // Nuovi annali della Scuola Speciale per Archivist e Bibliotecari. 24 (2010) 235-51.
- Habermas, Jürgen (1971). Theory and practice. Boston: Beacon Press, 1971.
- James, Williams (2007). Pragmatismo. Madrid: Alianza, 2007.
- Kant, Immanuel (2002). Fundamentación para una metafísica de las costumbres. Madrid: Alianza, 2002.
- Maalouf, Amin (2001). Identidades asesinas. Madrid: Alianza, 2001
- Martín Barbero (2010). De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía. Rubí: Anthropos, 2010.
- Morin, Edgar (1996). Introducción al pensamiento complejo. Barcelona: Gedisa, 1996.
- Olivé, León (1999). Multiculturalismo y pluralismo. México: Paidós, 1999.
- Rawls (1997). Teoría de la justicia. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Ricoeur, Paul (1999). La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido. Madrid: Arca; UAM, 1999.
- Ryle, Gilbert (1967). El concepto de lo mental. Buenos Aires: Paidós, 1967.
- Rorty, Richard (1989). La filosofía y el espejo de la naturaleza. Madrid: Cátedra, 1989.
- Santos, Boaventura de Sousa (2005). El milenio huérfano. Madrid: Trotta, 2005.
- Schopenhauer, Arthur (2002). El arte de tener razón expuesto en 38 estratagemas. Madrid: Alianza, 2002.
- Sloterdijk, Peter (2010). El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna. Valencia: Pre-textos, 2010.
- Sodré, Muniz (2006). As estratégias sensíveis. Afeto, política e mídia. Petrópolis (RJ): Vozes, 2006
- Volpi, Franco (2002). Introducción. // Schopenhauer, Arthur (2002). El arte de tener razón expuesto en 38 estratagemas. Madrid: Alianza, p 75-116.

Enviado: 2014-05-13.

Aceptado: 2014-06-07.

