

# Paroxismos de las identidades, amnesias de las memorias ¶

José Jairo Montoya Gómez ¶

Colección **OBRA** SELECTA



UNIVERSIDAD  
**NACIONAL**  
DE COLOMBIA

VICERRECTORÍA ACADÉMICA  
**EDITORIAL**



**Paroxismos  
de las identidades,  
amnesias  
de las memorias**

Algunas pistas sobre las alteridades



**Paroxismos  
de las identidades,  
amnesias  
de las memorias**

Algunas pistas sobre las alteridades

**José Jairo Montoya Gómez**

- Universidad Nacional de Colombia
- Editorial Universidad Nacional de Colombia
- **José Jairo Montoya Gómez**  
Profesor Facultad de Ciencias, sede Medellín  
Universidad Nacional de Colombia

### **Editorial Universidad Nacional de Colombia**

Director

Luis Ignacio Aguilar Zambrano

### **Comité Editorial**

Gustavo Zalamea Traba, profesor Facultad de Artes, sede Bogotá

Julián García González, director sede Orinoquia

Luis Eugenio Andrade Pérez, profesor Facultad de Ciencias, sede Bogotá

Luis Ignacio Aguilar Zambrano, director Editorial Universidad Nacional de Colombia

Primera edición, 2010

ISBN 978-958-719-340-4

ISBNe: 978-958-761-809-9

**Diseño de la Colección Obra Selecta**

Marco Aurelio Cárdenas, profesor Facultad de Artes, sede Bogotá

### **Edición**

Editorial Universidad Nacional de Colombia

direditorial@unal.edu.co

www.editorial.unal.edu.co

**Bogotá, 2010**

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Montoya Gómez, José Jairo, 1950-

Paroxismos de las identidades, amnesias de las memorias : algunas pistas sobre las alteridades / José Jairo Montoya Gómez - Bogotá : Universidad Nacional de Colombia, 2010

108 p.

1. Antropología cultural 2. Identidad (Concepto filosófico) 3. Memoria colectiva  
4. Sociología urbana I. Tit. II. Serie

CDD-21 306 / 2010

# Contenido

Prólogo: olvido y cultivo	9
Capítulo 1. Amnesias de las memorias	17
1.1 Mnemosyne desterr(itorializ)ada	17
1.2 El despliegue de la(s) memoria(s)	22
1.3 Un tercer reino, una tercera memoria	26
1.4 Mnemotecnia y transmisión	29
Capítulo 2. Memoria(s) e identidad(es)	33
2.1 Memoria y auto-olvido	33
2.2 Memoria e identidad	37
2.3 Fragmentación o amnesias de las memorias	44
2.4 Hacia una topología de las memorias	53
Capítulo 3. El paroxismo de las identidades	59
3.1 El “cual sea” como “hombre común”	59
3.2 La emergencia del sujeto ciudadano	64
3.3 La profecía de Rousseau: monstruos y farsantes de la ciudad	67
3.4 <i>Urbs, civitas y polis</i> : las estrategias de una teoría sobre la ciudad	71
3.5 Construcción urbanizada o construcción social de la urbanidad	74
3.6 Telépolis o la desterritorialización contemporánea de la ciudad	77
3.6.1 Sujeto simultáneo	83
3.6.2 Sujeto tele-vidente	84
3.6.3 Sujeto desterritorializado	85
3.6.4 Sujeto fragmentado	86
3.7 El turista, el transeúnte, el extranjero: el nuevo habitante de la ciudad	89
Coda	93
Referencias bibliográficas	97
Índice onomástico	101
Índice temático	103



## Prólogo

*La memoria es el perro más estúpido:  
le lanzas un palo y te trae cualquier cosa.*  
Ray Loriga<sup>1</sup>

1. Como de costumbre –y digo así porque parece ser ya una constante en nuestra larga historia de Occidente cuando de pensar el presente se trata–, llueven hace rato *apocalípticos* e *integrados* sobre esa multiplicidad de fenómenos que configuran algo así como nuestra condición actual. Los unos, aterrados por esa suerte de débito que acosa inexorablemente nuestras maltrechas identidades y subjetividades; los otros, felices al constatar cómo esos procesos acelerados de integración –e integración a todos los niveles– nos conducen hacia experiencias de globalización que, ancladas en los avances y desarrollos tele-tecnológicos, parecen borrar todas las fronteras de los particularismos, es decir todos los obstáculos atávicos que imposibilitan la realización y concreción del ideal comunitario por excelencia.

Cuestión de opción política, sin duda. Porque en el fondo, lo que allí se juega son maneras de apostarle a la comprensión, justificación y legitimación de lo que Régis Debray designó con toda propiedad dispositivos tecnonaturales en y con los cuales una sociedad preserva y potencia sus realizaciones concretas; que es tanto como decir, las maneras como desplegamos nuestra misma condición humana. Al fin y al cabo tales dispositivos son los que de consuno configuran “mundo” al configurarnos a nosotros como humanos. Digámoslo de otro modo: nuestra condición actual nos pone ante la experiencia ineludible de una “realidad” que parece desinflarse cada vez más, en aras de una virtualización de sus concreciones, de una desmaterialización de sus soportes y de sus aparatos institucionales, y de una especie de aligeramiento en sus procesos mnemotécnicos.

Es dispendioso llevar a cabo una explicación de tales procesos: aquí se la juega efectivamente el actual trabajo del conocimiento científico-tecnológico,

---

1 Ray Loriga, *Tokio ya no nos quiere*. Barcelona: Plaza y Janés, 2000, p. 60.

a veces no evidente ni de suyo comprensible, aunque no por ello menos eficaz y rotundo. Pero no es imposible llegar a captar la contundencia de esta especie de “des-realización”, cuando han sido justamente muchas de las actuales experiencias artísticas las que han *ex-puesto* su eficacia y sus efectos. Recábase no más en el llamado “cine ficción” y en buena parte de la literatura actual para constatar cómo el *pathos* de nuestra experiencia actual se las juega justamente en esta suerte de “disolución” de cualquier fundamento tranquilizador.

Y para la muestra, un botón: *La misteriosa llama de la reina Loana*, la reciente novela de Umberto Eco, es la puesta en obra del drama del hombre contemporáneo; mejor dicho del doble drama vivido por la pérdida de una memoria personal –ligada a lo que pudiéramos llamar con toda propiedad la identidad individual del sujeto– que disuelve cualquier posibilidad de una temporalidad sostenida, a pesar de conservar en toda su plenitud esa memoria histórica, de largo aliento, que parece afinar los lazos de inserción del sujeto en su sociedad. Una experiencia humana que busca sus raíces en el seno de una civilización de masas cuyas lógicas dejan sin piso alguno cualquier apuesta por la raíz.

“Bodoni –el protagonista– busca su ‘vida singular’ indagando en una memoria colectiva formada por materiales típicos de la cultura de masas”, atiborrada “con Sandokán y Fantomas”<sup>2</sup>, cómics, cine hollywoodense, revistas de moda o marcas de productos de consumo. Y Umberto Eco –el voyerista<sup>3</sup> de nuestra época– despliega una relectura de aquellos “materiales que estaban destinados a modalidades de consumo distintas”, ahora con el propósito de reapropiarse

de ellos, indicando el “camino de salvación” del hombre masificado, que debe abandonar su condición de receptor de estímulos constantes sin posibilidad de sedimentación, para llegar a ser el autor de su propia experiencia vital, sin

---

2 Helena Lozano Miralles, “La carpeta olvidada”. En Umberto Eco, *La misteriosa llama de la reina Loana*. Bogotá: Ed. Lumen, 2005, p. 489.

3 Más allá de su eficacia literaria, ¿no es acaso este el nombre apropiado para un analista que como Eco ha sabido desentrañar los inter-textos de esa gigantesca enciclopedia de la cultura?

intermediarios, y construir así, a partir de la enciclopedia colectiva y pública, un yo significativa, una identidad individual e íntima<sup>4</sup>.

No es en vano el que haya sido el mismo Umberto Eco quien puso en debate a apocalípticos y a integrados. Y no lo es, porque esta investigación novelada –o esta novela-investigación, poco más da para nuestros intereses– en torno a nuestro presente, no hace más que señalar el hecho de que justo en estos momentos de “olvidos de la memoria” –el momento en el cual parecen desfallecer todos los procesos que se consolidan alrededor de su poder mnemotécnico–, nos hallamos ante el paroxismo de su cultivo.

Recuperar, cuidar, cultivar, defender, promover, y ello desde todos los ámbitos posibles –vale decir: como políticas de Estado, como núcleos de resistencia, como proyectos políticos a largo plazo, como mecanismos de cohesión, como hitos imborrables o nichos identitarios–, son los nombres que le damos a su cultivo y su cuidado, como contrapeso a los supuestos fenómenos desintegradores por los cuales pasa la experiencia contemporánea.

Cultivo y olvido: entre ambos procesos se despliega pues nuestro presente, enrostrándonos a cada paso que los debates políticos, éticos, estéticos y pragmáticos en torno a nuestra manera de estar juntos, pasan por el ámbito de la(s) memoria(s). Digámoslo más explícitamente: identidades y alteridades, universalismos y particularismos, globalizaciones y localismos, no son más que los efectos duales en los cuales queremos apresar esa “potencia misteriosa” de la enigmática diosa *mnemosyne* que tenía y tiene aún el poder de singularizarnos como humanos.

Cuestión de despliegue y de transformación de los dispositivos tecnonaturales en el sentido preciso del término; porque justo en el momento en el cual se *aligeran* los soportes de transmisión de los procesos mnemotécnicos de “la cultura” –redes, nodos, interfases, virtualizaciones, simulaciones, etc. etc.–, sale a flote el debate de la memoria. Y con ello, un cambio en los registros para pensarnos como individuos o como colectividades: del registro de la civilidad al registro de la mnemotecnia; del

---

4 Helena Lozano Miralles, “La carpeta olvidada”. Óp. cit., p. 489.

registro de la subjetivación al de la identidad; del registro de la otredad al de la alteridad.

Cultivo y olvido: allí en su mutua implicación, desplegaremos pues esta reflexión sobre las memorias, las identidades y las alteridades, que es tanto como apostar a pensar nuestro presente.

2. Un hecho paradójico atraviesa hoy de manera cada vez más explícita los debates en torno a “la cultura”. Formulémoslo en términos de la pregunta que implícitamente está induciendo una(s) respuesta(s): ¿Por qué hoy, cuando parecen disolverse todos los dispositivos de diferenciación en aras de la reivindicación del carácter global de la condición humana, aparecen con más insistencia los discursos y las prácticas que reivindican los particularismos?

Enunciemos algunos rasgos que contextualizan esta paradoja:

- Es innegable que hemos asistido a un lento desplazamiento de la ya clásica oposición *universal/particular*, a la cuestión de la *identidad y la alteridad* en lo que a la configuración de lo humano se refiere. Más allá de los matices que tal desplazamiento ha tenido en la mayoría de los análisis teóricos (filosóficos, éticos, políticos, económicos, estéticos, culturales, etc.), puede vislumbrarse más bien la puesta en cuestionamiento de un proyecto con pretensiones universales (como el ya famoso proyecto moderno), que efectivamente legitimó tanto ética como políticamente la reducción de cualquier forma de sociabilidad a un ideal universal y avasallador<sup>5</sup>.

Efectivamente tal proyecto moderno debía conducir irremediamente a la pérdida de pertinencia de toda legitimación racista para justificar su “imposición”, pero dejaba en todo caso latente el supuesto de una irreductibilidad al proyecto, basada justamente en el carácter particular de

---

5 Baste simplemente recordar aquí la ya abundante literatura en torno a este debate de la modernidad. Poco importa para nuestros intereses que la opción elegida reivindique, complete, olvide, rechace, recomponga o niegue la pertinencia de tal proyecto. Lo que nos interesa es rescatar la problematización práctica y teórica de ese ideal de universalidad –y en todos los ámbitos– que cruza de cabo a rabo y en todos sus matices a la cultura moderna.

cada una de las agrupaciones humanas que aparecían ahora signadas como “culturas diferentes”. Así lo atestigua el mismo desarrollo del debate de las llamadas “ciencias del espíritu”, que lograron configurar durante todo el siglo XX la ya famosa diferencia entre ciencias comprensivas y ciencias explicativas, y que hicieron de esta “diferenciación” su misma legitimación; mejor dicho, que se inventaron la diferencia como legitimación de su existencia como saberes: allí se localiza todo el debate entre ciencias “hermenéuticas” y ciencias “explicativas –entre la verdad y el sentido–, cuyas oposiciones y cuyos enfrentamientos concurren no sólo en la diferencia entre ciencias duras y ciencias blandas, sino entre dos modos de acercarse a la explicación de los fenómenos humanos.

La antropología implícita en las ontologías de corte fenomenológico- hermenéutico –dice José Luis Pardo–, que aspiraba, por así decirlo, a captar el sentido de la existencia humana desde dentro de la experiencia, sólo puede continuar ese programa fragmentando el espíritu en mil y una visiones del mundo incommensurables, cada una con su porción immanente de sentido (o sea, desde esta perspectiva, de “verdad”), y cada una de esas porciones pugnando en un “conflicto de las interpretaciones” (o de las tradiciones culturales) que puede pensarse como un diferendo irresoluble (en sus versiones más “fuertes”) o como la necesidad de un diálogo tendente a una “fusión de horizontes” (en las más “débiles”), presentando este oleaje hermenéutico como propuesta metodológica (o, para algunos, antimetodológica) para las ciencias humanas, tenidas entonces por epistemológicamente blandas y difícilmente discernibles de la literatura de ficción<sup>6</sup>.

- Basta mirar sin embargo las cada vez más aceleradas y cambiantes formas de sociabilidad para constatar que estamos ante otro escenario para repensar esta paradoja. Los actuales procesos migratorios, no sólo por su intensidad sino también por las modalidades nuevas que reviste<sup>7</sup> –procesos que no son más que otra manifestación de la tendencia a la globalización–, han sacado a flote como forma de compensación poderosos movimientos hacia la diversificación, “basados en el fortalecimiento de identidades con raíces

---

6 José Luis Pardo, *Estructuralismo y Ciencias Humanas*. Madrid: Akal ed., 2001, pp. 8-9.

7 Se calcula en casi doscientos millones el número de migrantes en el mundo, y según la Organización de las Naciones Unidas, una de cada mil personas emigra anualmente en el mundo.

históricas y culturales, e incluso en la aparición de otras nuevas, que aparecen como respuestas adaptativas de colectivos con intereses específicos<sup>8</sup>. Manuel Delgado lo enuncia claramente: “Todo tipo de prácticas y discursos, tanto cotidianos como institucionales, constatan un claro aumento del rechazo hacia aquellos que son vistos como inaceptablemente diferentes de la mayoría, rechazo en el que cada vez más la interiorización por motivos culturales, viene a suplir los viejos prejuicios raciales”<sup>9</sup>. Lento, pero contundente desplazamiento de las formas de legitimación de una identidad racial o nacional, hacia la legitimidad de la cultura como supuesto enclave identitario y su correlato opositivo pero complementario –la alteridad–, como instrumento justificador de la diferencia.

Justo es aquí donde hace su aparición el problema de la memoria. Mejor dicho de las memorias como luego veremos, pues en el fondo lo que en esta disyuntiva entre identidad y alteridad se juega son estrategias de cohesión y de reconocimiento que pasan no tanto por supuestos enclaves naturales o cuasi-naturales que los sustenten, sino por mecanismos de poder y de control que actualizan lo que Pierre Levy denominó como tercer vector de hominización: la virtualización de la violencia<sup>10</sup>; es decir, la complejidad de las relaciones sociales, bien *ad intra* del grupo –como forma de cohesión y de jerarquización–, bien *ad extra* del mismo –como legitimación de su identidad inexpugnable.

Con razón dice Patxi Lanceros: “No sé si la curiosidad por lo extraño es ‘natural’; lo cierto es que las formas de reaccionar ante lo extraño y de operar sobre ello son culturales (y van desde la indiferencia –sincera o fingida– hasta la intervención con vistas al sometimiento, pasando por todos los modelos intermedios imaginables de relación e intercambio)”<sup>11</sup>.

---

8 Manuel Delgado (ed.), *Inmigración y cultura*. Barcelona: Centro de Cultura contemporánea, 2003, p. 6.

9 Manuel Delgado (ed.), *op. cit.*, p. 5.

10 Véase Pierre Levy, *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós, 1999, pp. 72 y ss.

11 Patxi Lanceros, *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Bilbao: Hiria liburuak, 2000, p. 53.

“Cada cual llama barbarie a lo que no forma parte de su costumbre”, decía con toda pertinencia Montaigne.

Y justo aquí también, en esa mutua co-pertenencia entre cultura, memoria, identidad y alteridad, y en el espacio que contemporáneamente han constituido como terreno del debate en torno a nuestros actuales “modos de ser” y de “estar juntos”, ubicaremos este ejercicio reflexivo.

Ya lo hemos insinuado: identidad y alteridad no son más que estrategias de reconocimiento y de cohesión que responden a un mismo plexo: el de la(s) memoria(s) tanto individuales como colectivas; de allí que existan tantas formas de identidad y alteridad como maneras de desplegar este campo de las memorias en dispositivos espacio-temporales concretos. Fuera de allí sólo queda alimentar la ilusión de que ambas –identidad y alteridad– son el punto de partida de una supuesta individualidad sustancializada en un Sujeto –particular o colectivo, qué más da– que así les da consistencia y reconocimiento. No tenemos memoria; “consistimos en memoria porque es en la memoria donde estamos como sujetos”, dice José Antonio Marina<sup>12</sup>.

El problema radica ahora en saber de qué memoria es que hablamos.

---

12 José Marina, “La memoria creadora”. En José María Ruiz-Vargas (comp.), *Claves de la memoria*. Valladolid: Ed. Trotta, 1997, p. 43.



# Capítulo 1

## Amnesias de las memorias

### 1.1 Mnemosyne desterr(itorializ)ada

Extraña experiencia es aquella que producen ciertos textos cuando su lectura nos coloca, a veces sin muchos sobresaltos, como “en nuestra propia casa”; como extraña es también la sensación experimentada cuando esta “familiaridad” se convierte en el ambiente sosegado que se respira cuando parece que “hablamos de lo mismo”.

Basta cambiar el decorado y actualizar ciertos actores para comprender por ejemplo que ya Platón nos puso a hablar en lenguajes bastantes similares, y por tanto a comprender de manera sospechosamente idéntica esa experiencia asombrosa que tenemos los mortales de recordar.

He oído contar –dice Sócrates en *Fedro*– que en Naucratis de Egipto vivió uno de los antiguos dioses de allá, aquel cuya ave sagrada es la que llaman ibis, y que el nombre del dios mismo era Theuth. Este fue el primero que inventó los números y el cálculo, la geometría y la astronomía a más del juego de damas y los dados, y también los caracteres de la escritura. Era entonces rey de todo el Egipto Thamus, cuya corte estaba en la gran ciudad de la región alta que los griegos llaman Tebas de Egipto, y cuyo dios es Ammón, y Theuth vino al rey y le mostró sus artes, afirmando que debían comunicarse a los demás egipcios. Thamus entonces le preguntó qué utilidad tenía cada una, y a medida que se inventor las explicaba, según le parecía que lo que le decía estaba bien o mal, lo censuraba o lo elogiaba. Así fueron muchas, según se dice, las observaciones que, en ambos sentidos, hizo Thamus a Theuth sobre cada una de las artes y sería muy largo exponerlas. Pero cuando llegó a los caracteres de la escritura: “Este conocimiento, ¡oh rey! –dijo Theuth–, hará más sabios a los egipcios y vigorizará su memoria: es el elixir de la memoria y de la sabiduría lo que con él se ha descubierto”. Pero el rey respondió: “¡Oh ingeniosísimo Theuth! Una cosa es ser capaz de engendrar un arte, y otra ser capaz de comprender qué daño o provecho encierra para los que de ella han de servirse, y así tú, que eres el padre de los caracteres de la escritura, por benevolencia hacia ellos, les has atribuido facultades contrarias a las que poseen. Esto, en efecto, producirá en el alma de los que lo aprendan el olvido por el descuido de la memoria, ya que fiándose a la escritura, recordarán de un modo externo, valiéndose de caracteres ajenos; no desde su propio interior y de por sí. No es, pues, el elixir de la memoria, sino el de la rememoración, lo que has encontrado”<sup>1</sup>.

He aquí el espacio de familiaridad que este texto nos produce: la memoria es una facultad y una facultad interna para ser más precisos. La rememoración es un arte, mejor dicho, una habilidad cuya destreza y técnica en el manejo se justifica en la utilidad que produce; el artificio que allí se construye es un producto externo, un añadido que por su eficacia puede incluso producir el peor daño a la memoria: hacerla olvidar.

---

1 Platón, *Fedro* 274e sig. En *Obras completas*. Madrid: Aguilar, 1972, pp. 881-882.

Basta cambiar el escenario del Egipto misterioso por los territorios telepoliticos de nuestras megalópolis; basta mutar al rey Thamus por las multinacionales que controlan hoy la “expansión de nuestras memorias” y al dios Theuth, inventor y artífice, por esos centros de investigación –mass mediática, clínica, neurológica, psicoanalítica e incluso cultural–; basta en fin cambiar los caracteres de la escritura por los registros telemáticos de la *videosfera* o la *hiperesfera*, para constatar que la sensación de familiaridad entre Grecia y nosotros es uno de esos fenómenos que los historiadores de la Escuela de los Annales caracterizaron como de larga, de muy larga duración.

Pero vale la pena rescatar de este “espacio familiar” algunos elementos que desde la penumbra acompañan la reflexión sobre eso que hemos dado en llamar la “facultad de la memoria”:

- Todo proceso inventivo surge de una “exterioridad”, que así lo coloca frente a una interioridad supuesta como dada y evidente.
- Toda invención como artificio lleva por tanto la marca de su estigma: puede dañar, alterar e incluso eliminar lo que consideramos natural, y por eso debe estar en los márgenes, en el afuera, en la periferia.
- Toda invención es producto de un “hacer” y, en tanto tal, es la prótesis de una supuesta naturaleza (física o humana, poco importa) que se legítima obviamente por su eficacia.

Mirada positiva que ya desde el saber griego quiere apresar estos “inventos” (aunque más bien deberíamos decir que quiere apresar la comprensión de todos los seres) por sus formas de operar; o lo que viene a ser lo mismo: convertir la función-útil del instrumento, del uso, en el registro de legitimación de toda la realidad. Naturaleza sí, pero naturaleza “artesanal” al decir de Félix Duque, en tanto se piensa no sólo a ella como tal naturaleza sino también al hombre como artífice –es decir, como animal racional– y a los otros hombres como animales políticos, reunidos en el espacio de sociabilidad de la *polis*.

Por eso Grecia<sup>2</sup> se inventó la memoria como facultad afincada en el interior de un cuerpo o de un espíritu, según variemos de registro textual. Por eso tuvo que darle cuerpo bajo la estrategia de la mnemotecnica, para poderla pensar en sus efectos, aun así no lograrse acallar esas voces que tiempo atrás la habían pensado como divina. Al fin y al cabo, “en las diversas épocas y en las diversas culturas –como dice Jean Pierre Vernant– existe solidaridad entre las técnicas de rememoración practicadas, la

---

2 Sería más exacto hablar de esa región del Mediterráneo que cubre también el Cercano Oriente.

organización interna de las funciones, su puesto en el sistema del yo y la imagen que los hombres se hacen de la memoria”<sup>3</sup>.

Si Grecia –y con ella nosotros– se inventó la memoria como una facultad, si pudo sustancializar ese fenómeno misterioso que “nos hace” al hacernos recordar, fue justamente porque la pensó desde una mirada antropocéntrica. Colocado el centro de gravedad de la comprensión del mundo en el eje articulario de una socialidad que ponía su equilibrio en la esfera de lo público (de la *polis*), “naturaleza”, “hombres” y “dioses” debían encontrar en otro espacio diferente a las cosmogonías los relatos de su justificación. Y así, todos aquellos fenómenos que se hacían comprensibles por vía del relato mítico o del oráculo divino debían someterse ahora a esta nueva forma de verdad: la de la visibilidad sensible que en sus “aspectos” (*eidei*) deja aparecer ese otro mundo: el mundo como *phísis*, es decir, como arte-facto.

Mnemosyne tenía que ser una diosa. La conquista progresiva de un pasado que dota de identidad tanto individual como colectiva escapa a todo proceso repetitivo, capaz de comprenderse desde la diaria experiencia. Por eso debía aparecer –como tantos otros fenómenos psicológicos– bajo la forma de un poder sagrado, “superando incluso al hombre y sobrepasándole aun cuando éste experimente su presencia dentro de sí mismo”<sup>4</sup>.

Mnemosyne era pues inspiración; mejor dicho, madre de la inspiración. Poseídos por las Musas, sus hijas, los hombres habitan el mundo. Ella es la que produce esos “delirios” que generalmente por vía de la sublimación hacen “vivable el vivir” y en los cuales los mortales encuentran sus territorios de existencia. No se la puede apresar en los oficios cotidianos porque tales oficios son hijos de la destreza, del *ars*, de la *techné*; se la vislumbra a través de ellos y por ellos, justo porque sus “producciones y sus efectos” son los que dan cuerpo a la existencia colectiva e individual de los hombres. Sus hijas, las Musas, así lo atestiguan: sus poderes inventivos y sus efectos creativos revelan inmediatamente que ellas mismas –como su madre– no son más que invenciones que nos hemos construido para vivir y que en su in-sistencia “etérea” no hacen más que exteriorizar ese cúmulo de creaciones que a la postre con-solidan y con-figuran lo que llamamos tradición.

Esta diosa es la que muere, digámoslo ahora sí, en aras de la “*episteme*”, en aras del saber griego. Aunque en rigor no muere sino que queda oculta bajo las tramas de un saber positivo que quiere no sólo apresarla sino comprenderla –así tenga que reducirla– en sus efectos. Dígalo si no esa presencia tantas veces inoportuna e impertinente que siempre se constata en esa pléyade de discursos, elocuciones y teorías con pretensiones de cientificidad, que han insistido en elaborar un “saber positivo” sobre ella

---

3 Jean-Pierre Vernant. “Aspectos míticos de la memoria y del tiempo” En *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 89.

4 Jean Pierre Vernant, óp. cit., p. 90.

y que han tenido que optar más bien por hacer de los espacios de su ausencia el único territorio en el cual es posible hablar de ella.

Sin embargo hay aquí en este hecho una indicación que puede servirnos para pensar sobre la memoria sin necesidad de anclarla en una facultad humana.

Mnemosyne no es simplemente un recurso retórico-poético; es una estrategia –ella sí plenamente humana– que lucha por apresar ese halo de misterio que rodea la condición humana misma. Mnemosyne es una de las formas que hemos inventado para intentar elaborar unas preguntas que tienen la particularidad de haber encontrado respuestas sin haber sido ellas incluso formuladas, a saber: Y nosotros... ¿qué o quiénes somos?, ¿qué nos constituye? ¿por qué somos los únicos seres vivos animados que nos preocupamos por un tal saber?

Aunque en rigor Mnemosyne no resulta ser un invento nuestro –somos por el contrario una invención de esta diosa, lo que equivale a decir que no somos sujetos dotados de una facultad de memoria–, somos sujetos por ella en tanto sólo “consistimos” en ella.

Si George Simmel al examinar las condiciones de nuestra existencia pudo señalar con justeza que tragedia es esa necesidad de nuestro impulso espiritual de reificarse en una institución (una marca, una huella) para poder transmitirse, nosotros podemos constatar que nuestro *pathos* está precisamente en esa necesidad de inventarnos un presente en un pasado y para un futuro.

Queremos y debemos encontrar respuesta a una experiencia radical: la de ser sujetos de una carencia originaria que nos constituye como humanos.

El hombre es un animal inquisitivo –dice Félix Duque–. Aquello por lo que pregunta es *él mismo*. Desde los mitos y tradiciones orales de la más remota banda de cazadores-recolectores hasta las más refinadas especulaciones filosóficas de un Heidegger o literarias de un Joyce o un Musil, el hombre se pregunta por su ser y hacer y, con esta pregunta –con independencia de las dispares respuestas– corta, al menos idealmente las relaciones con el universo y se repliega sobre sí mismo, viéndose como individuo (“Yo”) o como grupo diferenciado (“Nosotros”). De este modo, y como se cantó una vez, y para siempre, en el segundo estásimo de la *Antígona* sofoclea, el hombre se autodenomina *to deinótaton*: lo más pavoroso y admirable a la vez. *Pavoroso*, porque en esta retirada sobre sí mismo el hombre se enfrenta a todo lo demás como *lo otro*, lo mismo si esta alteridad se pliega a su desear u obrar o se resiste a su acción o pensamiento. En esta escisión, el hombre descubre, al mismo tiempo que a sí mismo, a la *naturaleza* como aquello a él enfrentado. *Admirable*, porque en ese repliegue, el hombre considera su propia historia (al menos en el devenir que hemos dado en llamar Occidente y que hoy triunfa a nivel planetario, quizá para mal, nunca lo sabremos), como la de una continua dominación y aglutinación de la naturaleza por el hombre<sup>5</sup>.

El relato bíblico judeo-cristiano de la expulsión del paraíso condensa en la figura de la desobediencia a un dios –ahora gran artesano-constructor– la experiencia humana de esta especie de des-territorialización, y por vía de la asunción de la culpa construye la esperanza de habitar por fin otra tierra, obviamente una vez realizada la expiación.

---

5 Félix Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid: Tecnos, 1986, pp. 53-54.

Le tememos a este proceso vital que nos ha desterritorializado de la Tierra. Y le tememos porque nos angustia esa experiencia de tener que “perseguir la vida por otros medios diferentes a la vida misma; de tener que construir otros mundos para poder vivir. Si somos seres de una exteriorización, lo somos justamente en la medida en que para ser humanos nos hemos de colocar fuera de nosotros, en las prótesis”, como lo dice Bernard Stiegler<sup>6</sup>.

No en vano esta exteriorización constitutiva de nuestra condición humana nos coloca ante una “experiencia de ser” que construye en torno a dos puntos de referencia el espacio de nuestro reconocimiento; “experiencia de ser” que hace del nacimiento el acontecimiento inaugural dador de respuesta a la pregunta por el origen y que convierte a la muerte en la puerta de entrada a una trascendencia<sup>7</sup>. Si en la experiencia del nacer aflora lo admirable, en esta de la muerte asoma lo pavoroso de la sentencia de Sófocles. Por eso, al decir que esta exteriorización nos constituye, simplemente estamos reconociendo que antes de ella no hay en rigor condición humana alguna. Allí está la razón por la cual esta “inmanencia de la muerte en la vida” o el hecho de que lo vital no pueda perpetuarse más que invirtiéndose en la muerte, exige un registro que en su presencia desterritorializadora (o exteriorizada) lo contenga: especie de ritual que en su contundencia señala la necesidad de exorcizar una finitud ahora convertida en el territorio de la existencia.

Desterritorializados como especie, nuestro destino tanto individual como colectivo deberá construir sus propios territorios. Y allí Mnemosyne hace su aparición:

Túmulos, menhires, protuberancias; el bípedo que entierra sus muertos, coloca algunos guijarros o piedras sobre el lugar de inhumación –dice Régis Debray–. El chimpancé emite señales, instrumenta eventualmente una rama de un árbol; pero no monumentaliza nada, toda vez que no sepulta a sus congéneres. El monumento nace de la muerte y contra ella advierte a los mortales (del latín *monere* –advertir, recordar); materializa la ausencia a fin de hacerla “vistosa”, llamativa y significativa. Exhorta a los presentes a conocer aquello que ya no está más, y a reconocerlo (justamente) en el monumento<sup>8</sup>.

Colocada en esta exterioridad, la diosa Mnemosyne difícilmente puede ser acorralada en los confines de una facultad sin que en tal confinamiento pierda esa su “fuerza misteriosa”, en aras de una eficacia

---

6 Bernard Stiegler, “Leroi-Gourhan. L’inorganique organisé”. En “Pourquoi des médiologies?” *Les cahiers de Médiologie*. Nº. 6, pp. 131 y ss.

7 “Cada ser humano está confrontado en el curso de su vida a dos grandes enigmas: el de su nacimiento y el de su muerte. De un lado, cómo ha nacido y de dónde viene; del otro, qué llegará a ser. Cada sociedad intenta organizar un conjunto de respuestas a estas preguntas con el fin de mitigar el sufrimiento que les está ligado. Y lo hace a través de rituales rigurosamente codificados. Los lazos de filiación dan a cada nuevo arribo al mundo un patrónimo y una genealogía; y toda cultura desarrolla un conjunto de prácticas a través de las cuales ella honra a sus muertos”. Serge Tisseron, “Antimémoire”. En “La confusion des monuments”. *Les cahiers de médiologie*. Nº. 7. p. 152.

8 Régis Debray, “Trace, forme ou message?”. En “La confusion des monuments”. Óp. cit., p. 5.

instrumental. O dicho en forma inversa: a lo mejor esa condición de experiencia psíquica que incluso es factible intentar localizar neuronalmente adquiera otra dimensión cuando se le despliega más bien como “capacidad de conservar y recuperar los elementos de la experiencia interna o externa”. Así las cosas –como dice José Antonio Marina– el apacible desván de la memoria tiene que ser guardado en el baúl de los recuerdos y ser sustituido por un complejo activo de destrezas y habilidades que nos permite múltiples actuaciones del pasado”<sup>9</sup>.

## 1.2 El despliegue de la(s) memoria(s)

Cuando André Leroi-Gourhan esbozó una vía alterna, diferente a las indagaciones de la psicología animal y de la etnología, para la búsqueda de las funciones desplegadas por el instinto y la inteligencia en la evolución de las sociedades antrópicas, no sólo encontró en la memoria el punto de articulación de los agrupamientos de los vivientes, sino que dejó planteada la necesidad de de-sustancializar sus respectivos ámbitos. Ni el instinto, ni la inteligencia –dice– “pueden ser considerados como causas sino más bien como efectos, puesto que el instinto no explica el comportamiento instintivo sino que caracteriza fisiológicamente el resultado de prácticas complejas y de orígenes variados”<sup>10</sup> y –completamos–, puesto que la inteligencia tampoco explica comportamientos inteligentes y porque en consecuencia la memoria tampoco explica los procesos del recordar ni implica facultades especiales que le darían sin más el estatus de una sustancia psíquica.

Y es que mirado el problema desde los agrupamientos de los vivientes, la sustancialización de la memoria en una facultad opera sobre la confusión de los planos de articulación de los seres vivos, cuyo resultado conduce a encontrar en el viviente humano la condensación de una propiedad que apiña por lo menos tres niveles de afloración de los ahora sí efectos-memoria:

- Una memoria somática, memoria genética, propia de la especie y cuyo soporte de inscripción de las cadenas de actos es el genoma.
- Una memoria germinal, memoria epigenética, propia del individuo y que junto a la anterior caracterizan los seres vivos sexuados.
- Una memoria “exterior”, transmisible de generación en generación, y que aparece en aquellos vivientes que “han de mantener la vida por otros medios diferentes a la vida misma”; es decir que emerge con y a partir del hombre, en tanto es ella la que marca su especificidad con respecto a los otros seres. Memoria

---

9 José Antonio Marina, “La memoria creadora”. Óp. cit., p. 37.

10 André Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*. Venezuela: Universidad Central de Caracas, 1971, p. 217.

exterior que hace de esta “exteriorización” en los “órganos técnicos”, el soporte de sus procesos<sup>11</sup>.

Sólo un antropomorfismo pudo hacer de la “memoria humana” el punto de articulación de estas memorias ahora susceptibles de ser jerarquizadas. Cercana a la “imaginación” y a la “fantasía” –esas otras facultades que la acompañaron en su invención–, su lugar en la estructura cerebral pronto se revelaría como un problema de disección que sólo el escalpelo de la filosofía pretendería seccionar. Aún más: sus continuos devaneos la situaron rápidamente en esa región azarosa de lo incontrolable, justo en el mismo momento en que la razón se convirtió en la marca distintiva de la hominización. No en vano, “si Platón y Aristóteles pudieron señalar que la memoria es un componente del alma, ella no se manifiesta empero a nivel de su parte intelectual, sino sólo desde su parte sensible”<sup>12</sup>.

Repitémoslo nuevamente: si la memoria es una facultad y si ella existe como una propiedad de la inteligencia, ello sólo acontece como consecuencia de una mirada antropocéntrica que construye sus argumentos a expensas del olvido o del desconocimiento de las lógicas diferenciales e irreductibles de lo viviente.

Leroi-Gourhan ya había puesto de manifiesto este olvido cuando se propuso rescatar en la memoria más bien su condición de “soporte sobre el cual se inscriben cadenas de actos” y al proponer estratificar sus dispositivos de inscripción a partir de la diferenciación de las formas de agrupamiento zoológico y social de los seres vivos. Sólo que la especificación de los tres soportes de la memoria que él encuentra en su análisis responde en rigor a la caracterización de dos formas de grupalidad: para la fijación de los comportamientos de las especies animales (agrupamiento zoológico), la memoria específica; y para la transmisión de las formas de agrupamiento social, la memoria étnica como reproducción de comportamientos societales y la memoria artificial, “electrónica en su forma más reciente, que asegura sin recurrir al instinto o a la reflexión (es decir a las dos memorias anteriores) la reproducción de actos mecánicos encadenados”<sup>13</sup>.

Si por el contrario desplazamos la atención más bien hacia la afloración de lo que hemos llamado efectos-memoria, podremos comprender por qué razón el rasgo distintivo que caracteriza los soportes de “nuestras memorias humanas” es su condición de “exterioridad”.

Si el stock genético consolida la memoria de la especie y el epigenético configura la memoria del individuo (dentro de la especie misma), ambas aparecen inscritas como condición del viviente sexuado; la primera, conservando en su transmisión hereditaria la memoria del viviente; la

---

11 Véase Bernard Stiegler, *óp. cit.*, pp. 132 y ss.

12 Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991, p. 146.

13 André Leroi-Gourhan, *óp. cit.*, pp. 217-218.

segunda, conservando en su realización las formas de adaptación a un entorno. Por el contrario, las memorias que nos constituyen como humanos tienen más bien la condición de un marcaje, una huella, una inscripción que se aprende y se aprehende en tanto sus registros son efectos de esos procesos de “desterritorialización” que nos constituyen.

Todos los animales superiores –dice Stiegler– tienen una experiencia individual, engramada –inscrita– en su memoria nerviosa, que les permite adaptarse individualmente a tal o cual entorno local. Si se adiestra un animal y este animal muere, nada de lo que se (le) ha adiestrado es transmisible a su especie, porque la experiencia individual de los seres vivos no es heredada por la especie y desaparece con cada muerte individual. Si no hay nada de acumulativo en la experiencia individual de los animales, las especies no heredan la experiencia de los individuos que la componen. Por el contrario, es la posibilidad de transmitir la experiencia individual la que hace posible el proceso de exteriorización. Y es eso lo que se llama cultura<sup>14</sup>.

Digámoslo con palabras de Régis Debray:

El drama del animal –dice–, o mejor dicho su ausencia de historia y de drama, radica en el hecho de que no puede salir de sí mismo. Sus “artefactos” –el nido, la termitera, la pocilga– siguen siendo parte integrante, inseparable, de su nicho ecológico. Sólo el hombre puede poner un objeto fabricado fuera de sí, sustrayéndole a su esfera inmediata de existencia: objeto independiente, mueble e intercambiable con otros (François Dagognet)<sup>15</sup>.

Se comprende ahora por qué razón es necesario desapiñar, desmembrar o desarticular estos niveles de transmisión de cadenas operatorias que materializan la perdurabilidad del viviente. Los campos funcionales en los cuales opera este transmitir dibujan territorialidades que, si bien se imbrican, no por ello se confunden en la configuración de los seres vivos. Por eso nuestra “perdurabilidad humana” se la juega en varios campos, con lógicas y estrategias diferenciales y con efectos claramente diferenciables.

Si Mnemosyne fue acallada como diosa en aras de una positividad que la convirtió en facultad, lo fue porque la experiencia intuida de ese extrañamiento radical quiso saturarse y suturarse con un saber que, al constituir la como semejante facultad, se inventó a su vez un exterior un afuera –la naturaleza– frente al cual aparece con toda su exclusividad la figura del hombre en su condición de Ser privilegiado. Sólo que Mnemosyne no desapareció. Su condición originaria de (madre de la) inspiración, de invención, de ficción y de artificio, cambió si se quiere de ropaje para re-aparecer ahora como “técnica”.

Y reaparece porque ella –la técnica– también fue acorralada cuando se la comprendió como simple prolongación de lo humano, y se justificó para bien o para mal, tanto su “destierro” –al considerarla el espacio de perversión de una naturaleza originaria– como su “sublimación” –al

---

14 Bernard Stiegler, *óp. cit.*, p.132.

15 Régis Debray, *Introducción a la mediología*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 39.

glorificarla como voluntad de poder del cual el hombre se vale para someter y dominar la indomable naturaleza primigenia.

Félix Duque lo ha señalado con toda precisión: en el circuito de la distinción ya clásica entre *theoría*, *praxis* y *poiesis* como ámbitos de realización del humano,

la función que... cumple la *techné* es ambivalente, y refleja (como no podía ser menos) el doble papel del inventor: *despreciado* (pues el *banáusos* se vuelca hacia el mundo, hasta mostrar en su propio cuerpo las huellas de la materia que transforma y que le transforma) pero a la vez *necesario* (y ello, en primer lugar, porque suministra la base material que permite la activa contemplación ociosa: *scholé*; pero también, en segundo lugar, porque constituye el mejor –y, en el fondo, único– ejemplo de la tensión hacia el ideal logrado; *per impossibile*: una materia activa que se pusiera a sí misma en obra, sin residuo).

Así, es cierto que para Platón –y para la lengua griega del siglo V– *technázein* significa “astucia, engaño”. Y ello, en un doble sentido: uno, peyorativo. La *techné* es un juego pueril, pues toma por cosas verdaderas la copia efímera de lo físico, a su vez *ectypos*, es decir, efímero (*Leges*, X, 889, a-d). Sombra de una sombra, la *techné* des-vía de la verdadera ocupación. Pero también, y al mismo tiempo, rectamente considerada es la técnica, el camino real que nos conduce a la verdad, pues suministra la concatenación jerárquica por la cual se asciende de un arte a otro superior: el desvío es aquí necesario, y el engaño mismo es engañado para, a su través, llegar a la verdad. (*Rep.* I, 342). De este modo, la *techné* puede ser develada como... *habitud*o debida al espíritu (*Crat.* 414 c) que se encarna en un “saber-hacer”... Es esta concepción de la *techné* la que puede llevarnos a una genuina meditación sobre la técnica de la naturaleza.

En efecto, todo organismo se mantiene vivo en la medida en que asimila el medio exterior, transformándolo y transformándose a sí en esa apropiación: los animales nos muestran ya la sabiduría de los misterios eleusinos (bodas del cielo y la tierra) en el “simple” hecho del devorar (Hegel, Prólogo de la *Fenomenología del espíritu*): en la furia desatenta de la destrucción. La etología y la ecología actuales nos obligan aquí a matizar. Al menos los animales superiores, socialmente organizados, no destruyen desalentadamente. Los complejos rituales de reproducción y depredación muestran, al contrario, con qué “atención” está regulado el juego que mantiene un nicho ecológico en equilibrio. Esta atención deviene *consciente* en el hombre, que frena y neutraliza la satisfacción inmediata de sus impulsos mediante una astucia o desvío y, poniendo el *instrumento* como mediación entre él y la naturaleza, regresa a sí mismo a través de este engaño, y se ve, de este modo como distinto a la naturaleza. Por vez primera puede decir “yo”. Por vez primera puede, también considerar lo material como lo Otro, como *cosas*.

Esta contemplación tranquila del esfuerzo técnico de la naturaleza nos conduce directamente al vector que atraviesa y da sentido a los distintos estadios naturales que ha realizado (y en los que se ha realizado) la especie humana: la progresiva separación del organismo humano del proceso directo de producción y su sustitución por medios, cada vez más amplios, de planificación y control<sup>16</sup>.

Si la antropologización de la memoria logró anclar su eficacia en los atributos de una facultad psíquica, y si su “sustancialización” permitió jerarquizar sus niveles, la materialización de sus dispositivos nos permite por el contrario desplegar el territorio de unos efectos-memoria cuyos campos funcionales configuran estratos operatorios en los cuales ella toma cuerpo. Fuera de tales efectos, la memoria en rigor no existe; o existe cuando más como una auténtica construcción metafísica que ha tenido que transmutar las causalidades de sus operaciones: (buscar causas allí donde en rigor no hay más que efectos). No en vano allí donde se reconocen los devenires de una

---

16 Félix Duque, óp. cit., pp. 44-46.

transmisión, esa mirada positiva por excelencia que es la metafísica, encontró los atributos de una capacidad misteriosa y por ende extra-corpórea.

### 1.3 Un tercer reino, una tercera memoria

La civilización –dice Leroi-Gourhan– reposa sobre el artesano, el *tecnítes*, y la situación de éste en el dispositivo funcional corresponde a unos hechos que el etnólogo ha definido incompletamente. Su función es, entre las demás fundamentales, la que menos se presta a las valorizaciones honoríficas. A través de toda la historia y en todos los pueblos, incluso cuando su acción se integra estrechamente en el sistema religioso, él figura en segundo plano. En relación a la “santidad” del sacerdote, el “heroísmo” del guerrero, a la “valentía” del cazador, al “prestigio” del orador, a la “nobleza” de las tareas rurales incluso, su acción es sencillamente “hábil”. Es él quien materializa lo que hay de más antrópido en el hombre, pero se desprende de su larga historia el sentimiento de que representa solamente uno de los dos polos, el de la mano, al antípoda de la meditación<sup>17</sup>.

PAROXISMOS  
DE LAS IDENTIDADES,  
AMNESIAS  
DE LAS MEMORIAS

Que el etnólogo no haya comprendido en toda su dimensión el papel jugado por este “*tecnítes*” en el contexto de los dispositivos funcionales de las socialidades humanas, quiere simplemente decir que aún perdura esa visión platónica que en la condena del artesano pudo encontrar la legitimación para una concepción dicotómica de la realidad; visión dicotómica que más allá de sus derivas epistemológicas, estéticas y éticas, consolidó –y desde la política– la condena del artificio. Mejor dicho, que se inventó el concepto de naturaleza a partir de la estigmatización del producir habilidoso y del objeto artificial producido, ambos ahora comprendidos como simples simulacros.

Y no es por azar que sea justamente en el tratado de la *Física* donde Aristóteles, situado obviamente en otro espacio diferente al de su maestro Platón, oponga a los seres naturales, esos objetos-producto de un hacer práctico, en los cuales no podía reconocerse en rigor un estatus ontológico, en tanto las causas y principios de su (razón de) ser revelan que “proceden literalmente de una ausencia de ser, es decir de la nada”<sup>18</sup>. Como tampoco es por azar que la taxonomía de los seres realizada por Aristóteles haya terminado por instaurar los dos grandes reinos de la naturaleza: el de los seres inertes y el de los seres orgánicos, en cuyos dominios lógicamente no podían tener cabida estos productos del artificio, reinos y exclusión que parecen perdurar –lógicamente con variantes– durante casi veinticinco siglos de la historia de nuestro pensamiento.

---

17 André Leroi-Gourhan, óp. cit., pp. 170-171.

18 Georges Canguilhem ha señalado en esta forma de caracterización de lo ontológico la presencia del modelo biológico en la teoría aristotélica. Sin embargo, una lectura de los libros VII y XII de la *Metafísica* pueden señalar más bien la presencia del modelo “artesanal-estético” en la diferenciación de los seres. La especificación de las cuatro causas o principios del ser tiene evidentemente “a la vista”, el “venir a ser propio de la obra poética”. Véase al respecto Félix Duque, “La mirada y la mano”. En Martín Heidegger, *Observaciones relativas al arte –la plástica– el espacio. El arte y el espacio*. Pamplona: Cátedra Jorge Oteiza. Universidad Pública de Navarra, 2003, pp. 32 y ss.

A partir del siglo V antes de nuestra era y hasta el siglo XIX, desde el punto de vista del pensamiento tanto filosófico como científico, los objetos técnicos son una especie de no-seres. Ellos emergen literalmente de la nada y no constituyen por tanto objeto de un pensamiento exclusivo alguno. Tanto la *Física* de Aristóteles como la *Filosofía Zoológica* de Lamarck consideran que para todo saber auténtico, es decir científico, no existen más que dos grandes clases de seres (“ser” traduce aquí el *ta onta*, la expresión griega que designa en la *Física* y en la *Metafísica* “las cosas que son”): los seres inertes, de interés para la física, y los seres orgánicos, de interés para la biología; es decir los seres organizados (los vegetales, los animales y los hombres). Entre estas dos categorías de seres, aquellos que son de interés para la física y aquellos que son de interés para las ciencias de lo viviente, no hay absolutamente nada<sup>19</sup>.

Vistas las cosas así, es fácil comprender por qué razón la memoria terminó afinándose específicamente en los seres vivientes “animados”, que tenían en ella la propiedad de registrar, de guardar y de recordar sensaciones y percepciones –allí el mundo animal– o de rememorar en los fantasmata, imágenes y recuerdos depositados en ella y actualizados por la capacidad reflexiva propia del humano. Condenado el artificio y estigmatizado como pura exterioridad (aparente, y engañosa para más señas), se perdió también el carácter de soporte y de huella que hemos rastreado como condición *sine qua non* de toda memoria.

Sin embargo, los trabajos emprendidos por historiadores, paleontólogos, etnólogos y arqueólogos en torno a la llamada civilización material han permitido comprender que esas producciones del hacer *poiético*, esos objetos técnicos, tienen una historia que responde a leyes morfogenéticas y que constituyen en rigor no la manifestación exterior subordinada, y por tanto dependiente de una capacidad racional, sino lo que Bernard Stiegler ha denominado un tercer reino: el de los seres inorgánicos (no vivientes) organizados (instrumentales) como materializaciones del mundo de la técnica, cuyo despliegue es el que permite definir al hombre, al definir al mismo tiempo a la naturaleza<sup>20</sup>. Si

el hombre no es hombre más que en la medida en que se coloca fuera de sí<sup>21</sup>, en sus “prótesis”, es porque esta realización técnica se presenta como el verdadero origen absoluto de naturaleza y hombre<sup>22</sup> que crea de consuno al hombre y a la naturaleza... de tal manera que ésta se va configurando al hilo de la acción del hombre sobre su entorno, como el hombre va creándose al hilo de la cristalización y redistribución de las fuerzas naturales<sup>23</sup>.

Y por eso, a pesar y contra Platón mismo, tendríamos que decir que es este “proceso inventivo”, esta exteriorización de un viviente des-territorializado, “extrañado” de la tierra, el que inventa al hombre mismo, al inventar también lo otro: es decir, un entorno.

---

19 Bernard Stiegler, óp. cit., p. 130.

20 *Ibíd.*

21 *Ibíd.*

22 Félix Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Óp. cit., p. 36.

23 Félix Duque, óp. cit., pp. 26-27.

No hay pues aquí pre-existencia ni de lo uno ni de lo otro: por el contrario,

este proceso de invención –dice Félix Duque– resulta inteligible desde una lógica de *relacionalidad* –más específicamente, desde una relación transductiva<sup>24</sup>–, no desde una lógica de *identidad* que descansa en la idea de *sustrato* (*hypokeimenon, subjectum*)” (y que requiere la presencia ya no de dos sino de tres factores: 1. Un grupo articulado socialmente; 2. Un entorno que suministra la energía (en última instancia térmica: calorías) necesaria para la conservación y reproducción del grupo; 3. Un plexo de útiles que media la transformación social de la material y (la transformación) material de la sociedad<sup>25</sup>.

PAROXISMOS  
DE LAS IDENTIDADES,  
AMNESIAS  
DE LAS MEMORIAS

Colocado en esa región intermedia y liminar, este tercer reino de seres inorgánicos organizados constituye una auténtica máquina semiótica desplegada a la vez en un dispositivo técnico como *materia organizada* y en un dispositivo social como *organización material*. No en vano Régis Debray localiza en este dispositivo de mediación las estrategias del transmitir.

Transmitir –dice– es, por lo tanto, *informar lo inorgánico* fabricando reservas identificables de memoria, mediante técnicas determinadas de inscripción, contabilidad, almacenamiento y puesta en circulación de las huellas; y, por otro, organizar el *socius* en la forma de organismos colectivos, dispositivos antirruido, totalidades persistentes y trascendentes a sus miembros, que en ciertas condiciones puede auto-reproducirse, y costos específicos siempre elevados, como esos seres vivos no biológicos que son con títulos muy diferentes, una escuela de pensamiento, una orden religiosa, una iglesia, un partido, una academia<sup>26</sup>.

Si se mira ahora desde aquí la clásica taxonomía de los “reinos de la naturaleza”, podemos constatar que aquello que concebíamos bajo el concepto de vida ha mutado definitivamente de territorio<sup>27</sup>: su comprensión como

una evolución donde las formas de organización no cesan de diferenciarse, de enriquecerse y de diversificarse, permite ahora plantear a partir de esta exteriorización –que marca la aparición de este “tercer reino”– cómo los procesos de diferenciación vital se prosiguen no solo por la diferenciación de seres vivientes, sino por la diferenciación funcional de los objetos técnicos y de las organizaciones sociales que ellos posibilitan construir<sup>28</sup>.

---

24 Retomando a Simondon, Stiegler define esta relación transductiva como “una relación que *constituye* sus términos; lo que quiere significar que un término de la relación no existe por fuera de la relación, estando constituido por el otro término de la relación”. Véase Bernard Stiegler, *op. cit.*, p. 131.

25 Félix Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. *Op. cit.*, p. 37.

26 Régis Debray, *Transmitir*. Buenos Aires: Manantial, 1997, pp. 27-28.

27 Vladimir Vernadsky, por ejemplo, ha introducido en su lugar el concepto de “materia viva” para dar cuenta de “la totalidad de los órganos vivos”... “que en el transcurso del tiempo geológico... cambia morfológicamente de acuerdo con las leyes de la naturaleza”, cuya historia se “expresa como lenta modificación de las formas de los organismos vivos que genéticamente se encuentran conectados entre sí de forma ininterrumpida, generación tras generación” y cuyo “cambio en la estructura morfológica conduce inevitablemente a un cambio en su composición química”. Vladimir I. Vernadsky, “La biosfera y la noosfera”. En *La biosfera*. Madrid: Visor, 1997, p. 212.

28 Bernard Stiegler, *op. cit.*, p. 131.

Lo que equivale a decir para nuestros intereses que es desde estas formas de *organización funcional* desde donde podremos plantear el problema de las memorias para reconocer en sus anclajes, formas de organización de la materia cuyos efectos tienen la dinámica diferencial de *transmitir*, ahora sí, los cuerpos de tradiciones en los cuales nos reconocemos tanto individual como colectivamente.

## 1.4 Mnemotecnia y transmisión

Vistas las cosas así, se puede señalar sin lugar a equívocos que la memoria –entendida esta expresión en su sentido más originario– surge y se consolida como la aparición de estos procesos inventivos que hemos comprendido, en su dimensión ampliada, como el mundo de la técnica. Lo anterior nos permite hacer mínimamente dos consideraciones necesarias: En primer lugar, no tiene caso intentar buscar esta memoria en los registros biológicos y fisiológicos del “sujeto”, o en las supuestas determinaciones raciales de la cultura, ambas variantes combinatorias y por lo demás complementarias de una mirada que ha terminado más de una vez en un racismo soterrado. Y no viene al caso porque lo que vincula con propiedad a esta memoria es su condición de proceso de exteriorización; no en vano ella surge de una desterritorialización. En segundo lugar, las metáforas “biologistas” construidas al amparo de la extrapolación de los anclajes neurofisiológicos de la capacidad de recordar, y elaborados como supuestos conceptos rigurosos que le darían al tratamiento de la memoria el sesgo de cientificidad, no sirven más que para obstaculizar la comprensión del despliegue de las “memorias humanas”, en el sentido preciso y plural del término, justamente al impedir captar y en consecuencia al pasar por alto los dispositivos diferenciales de sus registros. Si algo en común puede rescatarse de estas “memorias”<sup>29</sup>, no es tanto la capacidad del recuerdo –un efecto que tiene incluso raigambres muy precisas en estos tres estratos mencionados–, cuanto la potencialidad del transmitir. Más que el efecto contenedor de un depósito, lo que las atraviesa es esa condición dromográfica de sus dispositivos.

Quizá por ello Bernard Stiegler puede afirmar que la técnica es ante todo una tercera memoria, que él llama epifilogenética, al mostrar cómo por ser producto de una experiencia, ella es de origen epigenético; pero al ser a su vez flanqueada como experiencia individual, es igualmente filogenética en tanto “hace posible una transmisión y una herencia, un *phylum* que constituye la posibilidad de una cultura”<sup>30</sup>.

Que la técnica –ese espacio intersticial de la exteriorización del hombre– sea una memoria, ya es un buen derrotero para explorar en las

---

29 La memoria genética de la especie, la epigenética del individuo y la epifilogenética de los grupos humanos.

30 Bernard Stiegler, *óp. cit.*, p. 132.

memorias genéticas de la especie y en las epigenéticas de los individuos una dimensión que no necesita convertir su anclaje en principio identitario alguno, y que por el contrario permite invertir la lógica causal que lo ha inventado como tal principio. Dicho de otra manera: así como la técnica es un dispositivo constituido por los procesos de exteriorización (lo cual hace ya que carezca de sentido distinguirla de la cultura y oponerla a la naturaleza), la identidad es también un efecto de las memorias, o más escuetamente dicho: es un efecto-memoria (lo cual hace ya inoperante su remisión a proceso sustancializador alguno).

“El arte de transmitir –dice Regis Debray– es el arte de hacer cultura, que consiste en la suma de una estrategia (diríamos mejor de unas estrategias) y unas(s) logística(s), una *práxis* y una *techné*, o de un direccionamiento institucional y una instrumentación semiótica”<sup>31</sup>.

El arte de transmitir –decimos ahora nosotros– es el arte de construir la(s) memoria(s) de la(s) cultura(s), los registros de unas prácticas que tienen en ellas no la manifestación “espiritual” de un grupo, sino la posibilidad de acumular para per-durar. “La cultura –dice Bernard Stiegler– no es otra cosa que la capacidad de heredar colectivamente de la experiencia de nuestros ancestros aquello que ha sido condensado después de largo tiempo”. Sólo que aquello que ha sido menos comprendido es que la técnica –o más precisamente, la matriz técnica como la denomina Félix Duque<sup>32</sup>– en tanto memoria vital exteriorizada, “es la condición de tal transmisión”<sup>33</sup>.

Si volvemos ahora la mirada a esa condena del “arte de recordar” como suplantador de la memoria que profería Platón en el diálogo el *Fedro*, podemos comprender que tras ella se camuflaba la condena del artificio, del *tecnítes*, de la invención. Efectivamente, esta memoria de la cultura –tercera memoria desterritorializada– es en rigor una mnemo-técnica: una técnica que guarda memoria.

Si el útil en general es un soporte de memoria sin haber sido hecho específicamente para conservar la memoria, a partir del neolítico –esa primera configuración de un estadio tecnonatural que marca y es marcado por la presencia del homínido– aparecen nuevas técnicas que tienen propiamente por finalidad memorizar la experiencia. La emergencia de estas mnemotécnicas, que se extienden sobre muchos milenios, constituye un acontecimiento crucial, porque ellas permiten transmitir no sólo experiencias ligadas a los comportamientos motores y de supervivencia, sino propiamente a contenidos simbólicos, incluso a argumentos, a verdaderas visiones de mundo religiosas o profanas, colectivas o individuales<sup>34</sup>.

Si la matriz técnica guarda la memoria del grupo es justamente porque al grupo lo congrega esta “mediaesfera” constituida por “cuerpos medios e intermedios”, cajas negras de una producción de sentido”<sup>35</sup>.

---

31 Regis Debray, *Transmitir*. Óp. cit., p. 29.

32 Véase Félix Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Óp. cit., §4. “La técnica como matriz”, pp. 24 y ss.

33 Bernard Stiegler, óp. cit., p. 132.

34 *Ibid.*

35 Regis Debray, *Transmitir*. Óp. cit., p. 22.

Memoria-huella, memoria-trazo, memoria-marca, y nada más. Porque esas huellas no guardan nada; ellas constituyen el tesoro guardado; de allí su eficacia inventora y su poder ficcional. No recuerdan un pasado que fue y que por su “obra y gracia” vuelve; por el contrario, nos sitúan en el lugar de una perlaboración que produce en nosotros esa extraña sensación de que, “creyendo recordar –como dice Antonio Muñoz– honradamente decididos a ello, con mucha frecuencia estamos inventado o recordando recuerdos y no hechos reales. Esta memoria-huella se crea hasta su propio origen.

Basta mirar de soslayo esas huellas sobre las cuales hemos descargado la responsabilidad o nuestra sublimación de ser marcas identitarias de la “memoria cultural” para corroborarlo. La palabra *monu-mento* recoge en su grafía una pista que puede servirnos como indicio de su condición de marca: el prefijo “*monu*” (de moneo) tomado del verbo transitivo latino, indica la acción de un advertir, avisar, recordar, que unido a la terminación *mentum* carga esta huella mnemotécnica de esa sustantivación con la cual ha pasado al uso cotidiano.

El hombre del *cogito* –dice Debray– se sabe *cogitans*. El *homo monens* lo hace aún mejor: da qué pensar por el simple hecho de que exterioriza su interioridad. Monumentaliza. *Monere* se remonta a la raíz indoeuropea *men* (presente también en *mental*, *mención*, y *comentario*). El término tiene más de un sentido, que se encadenan: 1) hacer que uno evoque lo que fue, estimularlo al recuerdo; 2) advertir o comprometer a alguien a hacer algo, en el presente; y 3) predecir o anunciar una eventualidad, en el futuro. El monumento sería entonces al pensamiento de un colectivo, lo que la palabra, enunciación físicamente sensible, es a la lengua, totalidad inteligible aunque abstracta<sup>36</sup>.

Quien dice monumento habla de un trazo, una marca, que si bien recoge en su materialidad una tradición, vehicula una carga que se transmite: la memoria, es decir la invención de puntos de reconocimiento, poco importa ahora si son pasados, presentes o incluso futuros.

Monumento-huella “sin motivación ética o estética; inintencional” en tanto no está hecho para que se le pueda recordar, sino para ser un útil; sin pretender incluso gozar del estatuto de ser obra original o estética. Su valor –dice Régis Debray– es “muy a menudo metafórico o metonímico; no reenvía a una institución sino a un medio: a un saber hacer, a un estilo”. Modesto o prosaico, este monumento-huella “está mezclado con lo cotidiano, con lo terrenal con la vida”<sup>37</sup>. Por eso más que verse, su presencia material produce bulla, suena y resuena en el contacto con los otros cuerpos.

Cuenta Cicerón en el *De Oratore* (2,86) que fue el poeta griego Simónides de Ceos, aquel poeta que cambiaba versos por dinero, el que inventó la mnemotécnica.

36 Régis Debray, *Introducción a la mediología*. Óp. cit., p. 45.

37 Régis Debray, “Trace, forme ou message?”. En “la confusion des monuments”. *Cahiers de médiologie*. Nº 7.

Durante un banquete ofrecido por Escopas, un noble tesalio, Simónides declamó un poema de alabanza a Cástor y Pólux. Escopas dijo al poeta que no pagaría más que la mitad del precio convenido; que pidiese la otra mitad a los mismos Dióscuros. Poco tiempo más tarde se avisa a Simónides que dos jóvenes preguntaban por él; él salió pero no encontró a ninguno. Pero, mientras estaba fuera, el techo de la casa se derrumbó sepultando a Escopas y a sus convidados, volviendo irreconocibles sus cadáveres. Simónides los identificó recordando el orden en el cual estaban sentados a la mesa, de modo que pudieron restituir los despojos a los respectivos familiares<sup>38</sup>.

De paso, fue a partir de Simónides cuando a la par con las huellas se colocó también a la memoria en el espacio de una topografía de la cual aún no hemos podido rescatarla.

PAROXISMOS  
DE LAS IDENTIDADES,  
AMNESIAS  
DE LAS MEMORIAS

Regis Debray ha propuesto por el contrario otro registro para pensar estas marcas. Al diferenciar este monumento-huella del monumento-forma (el monumento histórico tradicional) y del monumento-mensaje (ese objeto cargado de un pasado simbólico real o mítico), propone una metáfora auditiva para comprender sus diferencias: “Se podría decir –afirma Debray– que en el monumento-forma la piedra canta; en el monumento-mensaje la piedra ora o declama y en el monumento-huella la piedra murmura, susurra al oído. Si la monumentalidad está en la ópera, podemos hacer de la huella el recitativo, de la forma el aria y del mensaje el coro”<sup>39</sup>. Si el monumento susurra es porque en su canturreo se encuentra el repetir de una huella que “deja huella”, que “hace huella”. Ritornelo continuo que en su repetir transmite y que al transmitir crea esa ilusión de un pasado que en el fondo la misma cantinela se lo inventa. No en vano Mnemosyne es la diosa de la inspiración, pues en realidad *la memoria* no es más que pura *invención*.

---

38 Jacques Le Goff, óp. cit., p. 147.

39 Regis Debray, “Trace, forme ou message?”. Óp. cit.

## Capítulo 2

# Memoria(s) e identidad(es)

### 2.1 Memoria y auto-olvido

Ya lo sabemos: los procesos de confinamiento no son patrimonio exclusivo de las estructuras punitivas de un aparato de Estado que inventa o simplemente readecúa sus instituciones para ejercer una tal acción. Diseminados por todas partes, esos procesos configuran puntos de articulación y de reconocimiento, engranajes de complicidad y mecanismos de exclusión en todas las esferas de la vida privada y colectiva. Incluso habría que decir con más propiedad que constituyen en últimas la condición de emergencia de estas experiencias humanas. Tal ha sido la suerte que ha corrido ese misterioso “poder de conservación del pasado” que Aristóteles denominó *mnemé* y que aparece ya para nosotros sustancializado en una especie de facultad humana.

No tiene interés para nuestros propósitos explicitar los límites precisos entre imaginación, fantasía y memoria, máxime cuando los matices que a veces se acentúan como elementos identitarios de ellas parecen ser no tanto marcas de su identidad cuanto gradaciones de procesos, efectos diferenciales de elaboración y producción o manifestaciones visibles de esa compleja relación que guardan los seres vivos con su entorno. Por lo demás no hay nada de novedoso en esto. El mismo Aristóteles así lo había avizorado en su tratado *Del Alma*, al insistir más bien en la continuidad y contigüidad de un proceso que en las instancias de unas facultades<sup>1</sup>.

Lo que sí es un hecho es el encierro al cual fueron sometidas estas tres “facultades”, pues reconocidas la sensación y el pensamiento como los puntos límites de la experiencia humana frente a la “realidad”, la imaginación, la fantasía y la memoria quedaron ubicadas en ese espacio intermedio, ambiguo por lo indeterminable y confuso por lo indeterminado que constituye en últimas el espacio privilegiado de lo ficcional.

Damos por descontado el hecho de que estamos hablando de una experiencia claramente ubicable y por tanto muy particular en torno a lo que nos ocupa, lo cual implica entre otras cosas que este confinamiento de la memoria viene aparejado de toda una serie de transformaciones mentales y sociales que reconocemos hoy como el suelo nutricio de la cultura

---

1 Véase W. D. Ross, *Aristóteles*. (Trad. de Diego F. Pró). Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1957. Sobre todo el capítulo V. “Psicología”, pp. 187 y ss.

occidental. Más allá o más acá de esta “cultura” (si así puede llamarse) y de estos límites, los problemas deben ser planteados de otra manera. O dicho con más propiedad: podemos hablar del confinamiento de la memoria en nuestra cultura porque otras experiencias humanas en otras formas diferentes de organización colectiva (bien sea temporal o espacialmente consideradas) nos han revelado dimensiones insospechadas en esta configuración de lo que llamamos memoria.

“En las diversas épocas y en las diferentes culturas –dice Jean Pierre Vernant– existe una solidaridad entre las técnicas practicadas de rememoración, la organización interna de la función, su puesto dentro del sistema del yo y la imagen que los hombres se hacen de la memoria”<sup>2</sup>. Más allá de esto, sólo podemos afirmar con Meyerson que “la memoria, en la medida que se distingue del hábito, representa una difícil invención: la conquista progresiva por parte del hombre de su pasado individual, al igual que la historia, constituye para el grupo social la conquista de su pasado colectivo”<sup>3</sup>.

Que la memoria pertenezca no sólo al mundo de los hechos sino al de las invenciones nos indica ya ese rasgo ficcional que se ha querido privilegiar en su forma de funcionamiento. Y si asumimos por ahora esa diferencia entre una “memoria hereditaria” propia de la especie y esta “memoria adquirida” que acaba conformando las agrupaciones humanas, podemos reconocer en ella algo más que un simple depósito de experiencias ya hechas, precisamente porque su poder *inventivo* “construye mundos”, al poner en juego la opcionalidad de sus equipamientos. Es ahí donde reconocemos el espacio de la ficción; es decir, de la *virtualización*.

No en vano todas las formaciones culturales encuentran en esta especie de “incorporal” que llamamos memoria uno de los pilares para su conformación. Y es que en ella resuena esa carencia fundamental que atraviesa la experiencia humana como su elemento constituyente: separado del “mundo” y mediatizando las relaciones con el entorno, la creación de sentido aflora como el acto humano por excelencia, o lo que a la postre viene a ser lo mismo, sólo al dotar de sentido al mundo, damos sentido a la existencia<sup>4</sup>.

Mitos, religiones, “razones”, han planteado más de una vez y al lado de la experiencia poética este “destierro” de la condición humana. Desprendida de cualquier referencia a un lugar que lo afinque como su espacio propio, esta desterritorialización prístina es la que exige del sujeto humano su territorialización en el dominio abierto y móvil de lo simbólico. Y esta territorialización se logra justamente por la memoria, dispositivo gracias al cual somos capaces de “situarnos dentro del cuadro de un orden general, de restablecer en todos los planos la continuidad entre sí y el

---

2 Jean Pierre Vernant, óp. cit., p. 89.

3 Citado por Jean Pierre Vernant, en *ibíd.*

4 Véase Félix Duque, *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Óp. cit., § 9. “La pregunta por el origen”, pp. 53 y ss.

mundo, re-ligando sistemáticamente la vida presente al conjunto de los tiempos, la existencia humana a la naturaleza entera, el destino del individuo a la totalidad del ser”<sup>5</sup>. No en vano Mnemosyne es la madre de las Musas, aun así esta aseveración resuena para muchos pensamientos positivos como el producto de una imaginación mítico-religiosa. Y lo es porque en rigor la memoria no se adquiere. Lo que se adquiere cuando más es el adiestramiento en una de las múltiples formas que ella adopta y que bajo la figura de la reminiscencia se ha convertido, ese sí para un pensar positivo, en el arte mnemotécnico, es decir, en un instrumento del psiquismo.

La memoria se concede, pues al concederse se da vida, se trae a la presencia aquello que sólo tiene existencia en su radical ausencia. Por ello la memoria funda y al fundar instaura dominios de identidad y de reconocimiento. Así lo había entrevisto Bergson cuando hacía coextensiva la memoria auténtica a la conciencia y reivindicaba su ubicación temporal no en un pasado traído al presente, cuanto en un pasado definitivo que sólo se alcanza cuando de golpe “nos colocamos en él”. Y así lo había comprendido Marcel Proust cuando hizo de su creación poética una auténtica puesta en escena del poder de la memoria.

Ahora bien: sólo cuando esta experiencia temporal originaria en la cual se fragua la condición humana queda apresada en los recovecos de la experiencia particular del tiempo y cuando los avatares de la existencia individual exhiben el surgimiento de unos “valores directamente ligados a la vida afectiva del individuo y sometidos a todas las vicisitudes de la existencia humana: placeres, emociones, amor, bondad, juventud”<sup>6</sup>, sólo en ese momento la memoria adquiere el estatuto de una “facultad humana” y su cultivo se convierte en el arte de la mnemotecnica.

Pero aquí Mnemosyne ya habrá dejado su lugar a esa capacidad de reminiscencia, a ese ejercicio de la anamnesis que de ahora en adelante servirá como marco de referencia para la memoria. Y no por casualidad este giro coincide con la conversión de la memoria en una “facultad del alma” encargada de almacenar y clasificar los recuerdos de las experiencias humanas. Sustancializada y corporeizada, pasó así al dominio de la psicología, que afincó en ella una función más del psiquismo humano y la convirtió en un instrumento que concurre en el aprendizaje de un oficio: “el recordar” el pasado individual del hombre.

Imposible localizarla en la interioridad de la psique o en la exterioridad de los sentidos; su lugar estará signado por el desplazamiento perpetuo que ella deberá recorrer entre ambos extremos. O como dice Jean Pierre Vernant,

no teniendo ya por objeto al ser, sino las determinaciones del tiempo, la memoria se encuentra de este modo desplazada del puesto que ocupaba en la cima de la jerarquía de

5 Ibid., p. 112.

6 Jean-Pierre Vernant, óp. cit., p.109.

las facultades. Ya no es sino un pathos del alma que, por su unión con el cuerpo, está sumergida en el flujo temporal. Entre la intelección, noésis y la percepción del tiempo existe una incompatibilidad radical que separa la memoria de la parte intelectual del alma y la arrastra en su parte sensible<sup>7</sup>.

Por eso podemos comprender ahora que el “cultivo de la memoria” tenga ya para nosotros los visos de un auténtico aparato “semiótico” que convierte su ejercicio en una técnica, su función en un instrumento y su “actualización” o adquisición en un arte: el arte de la mnemotecnia. Lo que faltaría por ver es si paradójicamente allí donde pareciera que la hemos apresado, comprendido y analizado, ya la memoria ha quedado relegada a su total olvido, en cuyo caso estas experiencias contemporáneas que parecen desarticularla, fragmentarla e incluso disolverla, no serían más que el agotamiento de esta “mirada positiva” que al quererla sustancializar, la convirtió en una facultad del alma.

Y es muy factible que así sea, pues hay un hecho por lo demás bastante significativo que cruza la casi totalidad de las reflexiones sobre la memoria y que puede indicarnos nuevas formas de acercarnos a ella. Salvo muy contados casos asociados generalmente a las indagaciones filosóficas sobre las relaciones de los vivientes con su entorno o a las experiencias del recordar que nos ha legado el espacio poético-literario, a esta experiencia vital de la “memoria” sólo accedemos por la vía indirecta de su ausencia. No en vano su poder y su eficacia se captan más plenamente allí donde su presencia es esquiva. Las diversas afasias, y sobre todo los procesos de amnesia así lo testimonian: esas incapacidades para retener experiencias nuevas (amnesias anterógradas) o para recordar los acontecimientos anteriores a aquellos sucesos que motivan el olvido (amnesia retrógrada)<sup>8</sup>, ponen de manifiesto con esta privación el principio fundamental de la memoria como anclaje. Los trastrocamientos de las asociaciones por contigüidad o por semejanza<sup>9</sup> que son fundamentalmente las experiencias configuradoras de un principio de reconocimiento para el sujeto en y por el lenguaje fundamentalmente, señalan también los puntos límites en los cuales puede reconocerse el amplio espectro del poder de la memoria, es decir, de la eficacia del recuerdo y de la evocación en la configuración de la identidad tanto individual como colectiva.

Pero aún más: si la memoria se “actualiza” preferentemente en el relato y si sólo accedemos a estos fenómenos de su ausencia por la vía privilegiada del lenguaje, es porque a lo mejor también a ella le es esencial para su plena realización como memoria lo que el lenguaje reivindica como

---

7 Ibid., p. 117.

8 Véase Alan Baddeley, “Les mémoires humaines”. *La recherche. (La mémoire)*. Paris, Julliet, Août, 1994, pp. 730 y ss.

9 Véase Roman Jakobson, “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”. En Roman Jakobson y Morris Halle, *Fundamentos del lenguaje*. Madrid: Ayuso-Pluma, 1980, pp. 99 y ss. Roman Jakobson, *Lenguaje infantil y afasia*. Madrid: Ayuso, 1974, pp. 175 y ss.

rasgo crucial de su existencia: el auto-olvido esencial<sup>10</sup>. Así como se requiere que el lenguaje no tenga “conciencia explícita de sí mismo” para que se realice a plenitud como lenguaje, también es muy probable que sólo cuando la memoria patentiza el olvido de sí misma pueda uno constatar su poder y su eficacia. Y de la misma manera que al interrogar al lenguaje por lo que él hace, ya no “habitamos en él” sino que lo utilizamos como una especie de instrumento o de herramienta; al intentar apresar la memoria la convertimos en una facultad más, comprensible incluso solamente por esos procesos de “no memoria”, que son al fin y al cabo “herramientas o instrumentos” no aptos para el recuerdo y la evocación.

Es la ausencia de la memoria la que permite reconocerla como tal, bien sea esa ausencia el auto-olvido esencial que hace que no necesitemos ni debamos necesitar “tener memoria de que tenemos memoria”, o bien sea esa ausencia el resultado de procesos que por contrapartida revelan, como luego veremos, los rasgos fundamentales que en ella reconocemos.

A lo mejor esta primera ausencia como auto-olvido sólo pueda captarse en la experiencia de ese pensar mítico, religioso y alegórico que hace de ella más bien una “estancia de ánimo”<sup>11</sup> o en la experiencia poética y literaria que nos ha legado hermosas páginas sobre ella, pero de una u otra forma, más allá en todo caso de cualquier mirada “positiva” en torno a ella. Y probablemente esa segunda ausencia (como procesos o dispositivos de recuerdo-olvido) sea la que se consolide en las artes mnemotécnicas como auténticos procesos de anamnesis, es decir, como formas de “cultivar” una facultad, con procedimientos que actúan a la manera de antídotos a su des-cultivo o descuido.

## 2.2 Memoria e identidad

De ahí que resulte difícil hablar de ella en forma positiva en ámbitos diferentes a los de los procedimientos para su preservación y desarrollo. Pero aquí estamos ya en el terreno de esas “tecnologías” que por propiciar conocer cómo opera y para qué opera el objeto manipulado, crean frecuentemente la ilusión de comprender la razón de ser de dicho objeto.

Es comprensible que el “*olvido por extirpación*” o por “disminución” tenga en su haber ciencias positivas que den cuenta de la pérdida y de las posibles formas de recuperación de esa capacidad del recuerdo convertido así en facultad humana. Pero el *olvido por “corrupción”*, ese frecuente y cotidiano olvido tanto individual como colectivo que siempre nos acompaña, es esquivo a cualquier positivismo. No hay en aquello que se olvida y que posibilita su recuerdo, facultad alguna que lo cimiente. Hay sí

---

10 Así lo ha desarrollado Hans Georg Gadamer en su artículo “Hombre y lenguaje” (1965). En *Verdad y método II*. (Trad. de Manuel Olasagasti). Barcelona: Ed. Sígueme, 1992, pp. 145 y ss.

11 Tal como lo han mostrado los trabajos desarrollados por Marcel Detienne, Pierre Vidal-Naquet, Jean Pierre Vernant, en torno a la cultura de la antigua Grecia.

una capacidad, o si se prefiere, un soporte de inscripción –como dice Leroi-Gourhan–, un auténtico anclaje en el cual nos reconocemos y reconocemos (o desconocemos) a los otros.

Pero además, la memoria puede ser una máquina incorporal. En su análisis de la sociedad contemporánea, Gilles Deleuze y Félix Guattari han elaborado la noción aparentemente contradictoria de “máquina incorporal” con la cual explicitan esos complejos mecanismos de poder, de deseo, de relaciones, de intercambios, de subjetividades, de formas de individuación, etc., que sin necesidad de estar materializadas en objetos e instituciones evidentes, constituyen los lugares de agenciamiento de las relaciones individuales y colectivas<sup>12</sup>. La memoria puede ser una “máquina incorporal” de esta naturaleza. En vano se la busca mientras nos limitemos a describir las técnicas y los artificios de recuerdo que existen justamente gracias a ella y que ella “actualiza” constantemente. Inútil tratar de encontrarla en el inventario de los efectos que produce. Más que una propiedad de la inteligencia o una facultad humana, la memoria es un *dispositivo* que únicamente está presente en los efectos múltiples de la rememoración.

Si estamos acostumbrados a pensarla como un depósito inventariado de recuerdos, es justamente porque estos efectos de rememoración consolidan puntos de encuentro y núcleos que constituyen especies de “microsociedades” a través del intercambio y el registro. Sólo que al poner el énfasis en la monumentalidad, la pesantez y la pesadez de lo recordado, hemos olvidado esa condición de red, de flujo, de vía y de tránsito de este dispositivo-memoria. Con razón dice José Luis Pardo que “la memoria no es una facultad del alma, sino el alma un producto de la memoria. No es que el alma sea un receptáculo y una cavidad, sino más bien que llega a serlo, que el alma llega a constituirse como cavidad interior, a fuerza de retener, de recordar, de almacenar las sensaciones, de no perder sus recuerdos”<sup>13</sup>. Dicho en otras palabras, la memoria no designa un estado de cosas sino más bien un acontecimiento: el acontecimiento-memoria, cuyos efectos nucleares atrapan y atan a los individuos y a los sujetos. Más que una facultad mediadora, es un campo funcional dinámico y creador al cual puede asignarse aquello que Pere Salabert reivindica para la imaginación: ser una “cualidad indispensable al funcionamiento (del complejo aparato cognitivo), una suerte de movimiento condicionante y de sostén para el proceso global de conocer”<sup>14</sup>.

---

12 Véase, por ejemplo: Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica, S. A. 1985, sobre todo el capítulo III, “Salvajes, bárbaros, civilizados”, pp. 45 y ss. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 1988. Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral Ed. S.A., 1971. Sobre todo las series: “De los efectos de superficie”. pp. 13 y ss.; “De la doble causalidad”, pp. 125 y ss. y “Del acontecimiento”, pp. 189 y ss.

13 José Luis Pardo, *Las formas de la exterioridad*. Valencia: Pre-textos, 1992, p. 63.

14 Pere Salabert S., *Declives éticos, apogeo estético y un ensayo más*. Cali: Colección Tiempo Estético. Universidad del Valle-Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, 1995, p. 116.

Un campo funcional produce acontecimientos al actualizar sus elementos. Así deviene la memoria: actualizada en esa puesta en obra de sus dispositivos, “asigna a cada individuo su lugar y su identidad social [y] también establece su configuración más idiosincrásica al determinar la parte de alteridad singular del individuo y hasta la parte ‘íntima’<sup>15</sup> que le corresponde. De ahí su poder y su eficacia. Sólo que ya estamos también en capacidad de entender por qué tanto la materialización en una facultad como su sustancialización en una propiedad del alma son las que la recubren de ese “halo misterioso” que siempre se le asignó. Problema de “metafísica” o de ciencia positiva, poco importa por ahora; en todo caso sí un problema de confinamiento.

La característica de “animal simbólico” que se atribuye desde antiguo como rasgo distintivo del hombre, no es más que el resultado de la expresividad de la naturaleza, que no es sino una suma intotalizable de gestos anónimos. Lo sentido en la percepción son los des-hechos del hombre (lo que el hombre no ha hecho, lo que se hace y le deshace como conciencia reflexiva y subjetividad egológica) y su desdicha. Tal es el sentido de los hábitos gestos, de los Espacios<sup>16</sup>.

Y no es para menos, porque ambos acontecimientos –el devenir expresivo de la naturaleza y el devenir intotalizable de los gestos– confluyen en la experiencia humana para marcar distancias e imponer mediaciones en la relación que el hombre teje con su entorno. Mejor dicho, porque es esta mediación simbólica la que lo constituye en una especie viviente sui géneris. Sólo que ella ni anula ni suprime las relaciones no mediatizadas que el hombre, como cualquier otro viviente, instaura con su medio.

Utilizando una sugestiva imagen tomada del arte militar, Alan Baddeley se ha valido de la noción de *estrategia* para precisar los dos mecanismos mediante los cuales la evolución ha dotado a los organismos vivientes de los “medios de supervivencia en un entorno complejo y potencialmente dañino”. La primera estrategia consiste –dice él–

en una adaptación fina de un organismo a su entorno, con respuestas genéticamente programadas. Esta estrategia es aquella del virus, de las bacterias, de los insectos. La otra estrategia consiste en dar curso libre a la capacidad del organismo para adaptarse a su medio gracias a los procesos de aprendizaje y memoria. Los seres humanos han llevado esta estrategia hasta el extremo. Lo que no quiere decir que el hombre no le deba nada a su bagaje genético, ni deja suponer que los insectos son inaptos (incapaces) del aprendizaje<sup>17</sup>.

Pues bien, es aquí, en esta doble estrategia, en este flujo y reflujo del devenir sensible del viviente y del devenir sentido del entorno, y en el consecuente hiato que los separa y que a la vez los une, en donde

---

15 Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. (Trad. de Alberto Luis Bixio). Barcelona: Gedisa, 1995, p. 85.

16 José Luis Pardo, *Las formas de la exterioridad*. Óp. cit., p. 163.

17 Alan Baddeley, “Les memoires humaines”. Óp. cit., p. 730.

encontraremos la memoria<sup>18</sup>. Mejor dicho, las memorias, porque estas estrategias se acercan más a la lógica de los dispositivos que a la sustancia de una facultad. Como estrategias de adaptación, las memorias consolidan núcleos de identidad que permiten a su vez el que nos reconozcamos similares a otros seres. Como “libre juego de la capacidad adaptativa”, ellas posibilitan la transformación de este principio de reconocimiento en el principio de similitud que nos hace justamente diferentes a los otros. *Semejanza* en una memoria hereditaria que nos vincula en los lazos zoológicos a la especie; *similitud* no en una sino en unas memorias adquiridas que hacen de nuestro agrupamiento un agrupamiento social en el pleno sentido de la palabra. Es a esta memoria adquirida, a esta memoria exteriorizada, a esta memoria que nos hace similares en la diferencia y que el ejercicio del aprendizaje fija en sus más variados niveles en nuestra experiencia subjetiva, a la cual hacemos referencia.

Fijación y conservación; aprendizaje y memoria: en ambos procesos y soportes, por lo demás claramente diferenciables<sup>19</sup> en tanto en los primeros se trata de unos procesos susceptibles de modificar un comportamiento ulterior y en los segundos de una capacidad de reencontrar experiencias pasadas, en ambos procesos decimos, se las juega nuestro reconocimiento como sujetos, y sujetos de agrupamientos humanos específicos.

En uno de los textos más bellos y por ello también más polémicos que Henri Bergson dedicó a la memoria, afirma:

La memoria... no es una facultad de clasificar los recuerdos en un cajón o de inscribirlos en un registro. No hay registro, no hay cajón, aquí no hay siquiera propiamente hablando, una Facultad, porque una facultad se ejerce de modo intermitente, cuando ella quiere o cuando puede, mientras que el amontonamiento del pasado sobre el pasado prosigue sin tregua. En realidad el pasado se conserva por sí mismo, automáticamente<sup>20</sup>.

Ciertamente no es un cajón, ni un depósito, y muy probablemente no es simplemente una facultad. Pero sí es un *soporte*; y un soporte que requiere la materialidad del registro para su puesta en obra.

Si la vieja máxima que postulaba al ser como per-se-verar conserva en su sentencia un hondo sentido de lo que hemos llamado identidad, podemos decir entonces que sólo se persevera en el ser por la memoria; mejor dicho, por esos múltiples encuentros, intercambios y transacciones que como efectos-memoria permiten afinar un espacio y un tiempo para los sujetos.

---

18 Se comprenderá que la polisemia de esta palabra “sentido” tienda aquí más hacia la sensibilidad que hacia la significación, aunque no por ello deja de estar presente en su utilización la doble condición de ser a priori de la significación y acto mismo de significar. De una y otra manera, “el término está cargado de un índice espacial inmanente al sentir, al pensar y al actuar, a la misma racionalidad del experimentar”, como dice Giuseppe Zarone en su libro *Metafísica de la ciudad -encanto utópico y desencanto metropolitano*. Valencia: Pre-textos, 1993, p. 23.

19 Véase Alan Baddeley, *óp. cit.*, p. 730.

20 Henri Bergson, *Memoria y vida*. Textos escogidos por Gilles Deleuze. Madrid: Alianza editorial, 1977, p. 47.

La vía indirecta puede darnos una pauta para comprenderlo: los estudios realizados por Roman Jakobson en torno a las alteraciones lingüísticas de la afasia, dejan entrever que estas pérdidas de “memoria lingüística” desestabilizan también la identidad de los sujetos hablantes. Reconocía Jakobson dos tipos fundamentales de trastornos afásicos: el *trastorno de la semejanza* cuya principal deficiencia reside en la “selección y sustitución, con relativa estabilidad de la combinación y de la textura” y el *trastorno de la contigüidad*, cuya principal deficiencia “reside en la combinación y textura, con relativa conservación de la selección y la sustitución normales”<sup>21</sup>. Pues bien: hay aquí también una pista para comprender cómo la constitución del ser en el perseverar implica por una parte la *contigüidad*, gracias a la cual se establecen esos lazos temporales y de sentido que proporcionan la identidad, y por otra la *semejanza*, en torno a la cual se constituyen los lazos espaciales, topológicos y relacionales, que son los que permiten ubicar nuestra diferencia. Sólo que contigüidad e identidad, semejanza y diferencia, no son “datos ni imaginarios ni firmes. Se trata más bien de construcciones posibles y siempre precarias. De ahí que construir y perseverar la contigüidad (y la semejanza) y la identidad (y la diferencia) del experimentar, sean retos y tareas con las que se enfrenta toda conciencia que quiere acceder al ser”<sup>22</sup>.

Hemos intentado ubicar las estrategias de las memorias en ese flujo y reflujo del devenir sensible del viviente y del devenir sentido del entorno. Podemos ahora precisar un poco más esos dispositivos que al ponerse allí en juego le posibilitan al ser humano construir sus identidades y sus diferencias, sus principios de reconocimiento y pertinencia y sus puntos de desconocimiento y de otredad.

“El hecho humano por excelencia –dice André Leroi-Gourhan– es tal vez menos la creación del útil que la domesticación del tiempo y del espacio, es decir, la creación de un tiempo y de un espacio humanos”<sup>23</sup>. Y lo es porque en esta humanización espacio-temporal es justamente en donde se despliega la opcionalidad de los flujos de la sensibilidad que, repitámoslo, hacen del hombre un ser que deviene sensible justamente porque el entorno deviene sentido.

Kant lo comprendió así al mostrar cómo el orden de los fenómenos del mundo está gobernado por la espacio-temporalidad; mejor dicho, al señalar que espacio y tiempo “no son fenómenos en sentido estricto, sino formas puras de la intuición sensible”<sup>24</sup>, que sin provenir de los fenómenos son, sin embargo, las condiciones bajo las cuales ellos se presentan para el sujeto

21 Roman Jakobson, “Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos”. Óp. cit., p. 114.

22 Ramón Ramos, “Maurice Halbwachs y la memoria colectiva”. En *Revista de Occidente* N° 100, p. 65.

23 André Leroi-Gourhan, óp. cit., p. 303.

24 Emmanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. (Trad. de José del Perojo). Buenos Aires: Losada S.A., 1973, p. 174.

como mundo fenoménico<sup>25</sup>. No es necesario someter esta humanización espacio-temporal al dominio de la “estética trascendental”. Bastará para nuestros intereses señalar que estas relaciones espacio-temporales en las cuales ingresan tanto el hombre como el entorno a la manera de flujos devinientes, no son producto del sujeto sino las condiciones de posibilidad de que los fenómenos lleguen a afectarnos, en tanto configuran nuestra afección, nuestra afectabilidad. Este doble flujo compuesto de espacios y tiempos pre-objetivos y pre-subjetivos constituye la sensibilidad, es decir, el “lugar” en el cual los fenómenos devienen sentidos y adquieren sentido.

Por eso –afirma José Luis Pardo– esta sensibilidad ocupa un lugar por naturaleza fronterizo entre lo interior y lo exterior, o aún mejor dicho, esta sensibilidad no es ni interna ni externa, pero es la condición de posibilidad de distinguir entre interioridad y exterioridad, de diferenciar entre adentro y afuera. Puesto que la sensibilidad es pliegue entre el interior y el exterior, ha de contener necesariamente una forma de la exterioridad (el espacio) y una forma de la interioridad (el tiempo). Esa capa superficial que es la sensibilidad tiene, por así decirlo, dos “movimientos”: arrollándose sobre sí misma, constituye una interioridad que se define como “tiempo”, una escena interior en la que se suceden unas a otras las apariciones; al contrario, desplegándose y desenvolviéndose, constituye una exterioridad extensa y figural en la que coexisten los cuerpos<sup>26</sup>.

Resulta ahora comprensible por qué razón la psicologización de la memoria debía terminar privilegiando el tiempo como lugar de su acontecer y desterrando en consecuencia la “espacialidad” a los dominios de lo puramente externo. Al buscar un refugio para la interioridad del alma, se encontró en la memoria el mejor dispositivo de los recuerdos y el lugar seguro para una supuesta intimidad.

Muy por el contrario, esta humanización del espacio y el tiempo nos revela más bien que la memoria es la interiorización de la exterioridad: mirada desde el individuo, sus dispositivos traman ese haz de relaciones en las cuales la individuación como forma de expresión del perseverar permite construir la identidad; y la mismidad como forma de expresión del trascender se construye justamente cuando se reconoce al otro, a la otredad. No en vano habla José Luis Pardo de dos caras de la subjetividad al diferenciar el sujeto-cuerpo como superficie de inscripción inconsciente en la que la exterioridad de las fuerzas inscribe espacios de sensibilidad, y el sujeto-conciencia, como “interioridad inexpugnable cuya mirada confiere sentido al mundo y lo vuelve inteligible”<sup>27</sup>. Mirada desde el agrupamiento

---

25 La sección 1 y 2 de la *Estética trascendental*, parágrafos 2 al 8, desarrolla este aspecto que aquí simplemente mencionamos. Véase óp. cit., pp. 175-200.

26 José Luis Pardo, *Las formas de la exterioridad*. Óp. cit., p. 34. “Esa trama pre-subjetiva de los afectos y las pasiones, de los hábitos y los contratos naturales –dice también Pardo en su texto *El sujeto inevitable*– no procede de una ‘naturaleza’ concebida de modo ‘naturalista’ (como realidad salvaje y bruta)... sino que se encuentra atrapada en una red de mediaciones institucionales y discursivas en donde se asientan esas fuerzas pre-subjetivas que constituyen el ser del sujeto en los márgenes de su conciencia y al margen de su representación”. José Luis Pardo, “El sujeto inevitable”. En Manuel Cruz (comp.). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós, 1996, pp. 148-149.

27 José Luis Pardo, *Las formas de la exterioridad*. Óp. cit., p. 40.

en sociedad, sus estrategias no son más que esos puntos de cruce, esos encuentros nodales, esas intersecciones que se actualizan bien en el transcurrir del relato, bien en el discurrir de los lugares, formando en el primero esas auténticas humanizaciones del tiempo que son los mitos de la colectividad (las narraciones, los relatos) y produciendo en la segunda esas formas del habitar, del morar y del construir que son la materialización de la humanización del espacio. Dicho en clave hermenéutica –tal como lo propone Patxi Lanceros–:

Puede decirse que lo real-social se constituye a través de la propia *mediación* de las (referidas) imágenes (fundamentales) (tipificadas y estereotipadas *ad usum publicum*), de tal forma que aparece como código o norma: terreno de juego de-limitado y regulado en el que se ejercita y desarrolla sus actividades el cuerpo social, tomando a la vez conciencia (individual y colectiva) de grupo organizado en y por los límites y las reglas<sup>28</sup>.

CAPÍTULO 2  
MEMORIA(S)  
E IDENTIDAD(ES)

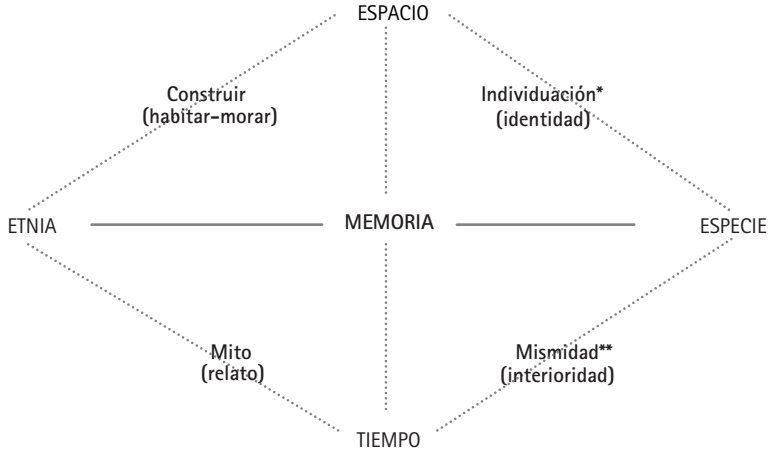
En todo caso, sea desde el polo individual o colectivo, espacial o temporal, ella, la memoria, aparece no como una propiedad de la inteligencia, sino más bien como “soporte en el cual se inscriben cadenas de actos”<sup>29</sup>, para hacer del individuo un sujeto –una “condensación de identidades y regularidades que nos es posible describir”, como dice Agustín González<sup>30</sup>– y del agrupamiento una etnia, tal como puede visualizarse en el siguiente gráfico:

---

28 Patxi Lanceros, *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Óp. cit., pp. 91-92.

29 André Leroi-Gourhan, óp. cit., p. 217.

30 Agustín González, *Eso que somos. La identidad en la sociedad que viene*. Barcelona: Ed. U. de Barcelona, 2002. Valdría la pena a estas alturas, recordar la necesidad de diferenciar la identidad privada (intimidad si se quiere), origen del derecho a la diferencia, de la identidad pública (la paradójica identidad que se publicita), origen del derecho a la igualdad, dada por normas, deberes y derechos del grupo al que pertenecemos. De allí que ser diferentes (identidad privada) no es excluyente de ser iguales (identidad pública). “No es que tengamos imaginación, memoria y hábitos –dice José Luis Pardo–: ellos son nuestro ‘sí mismo’, ese sí mismo que difiere del ‘Yo pienso’ y que le precede; nuestro ser llega literalmente hasta donde llega nuestra memoria (somos lo que hemos podido retener del pasado, el pasado que tenemos presente), hasta donde llega nuestra imaginación (sobre lo que de nosotros podemos proyectar hacia el futuro, lo que podemos imaginar desde el presente como futuro previsible), hasta donde llegan nuestros hábitos (ya que nuestro ser consiste en proyectar el pasado hacia el porvenir), y todas estas afirmaciones tienen, además de sentido metafísico, también un sentido ‘biológico’ o ‘psico-biológico’. Este es el ser que nos es ‘dado’ (por la naturaleza), este es nuestro modo de ser, de perseverar en la existencia, la ‘sustancia’ de la que estamos hechos y que nosotros no hemos hecho, la diferencia que sentimos ser cuando nos sentimos nosotros mismos”. José Luis Pardo, “El sujeto inevitable”. Óp. cit., pp. 138-139. Véase Félix Duque, “Esculpir el lugar”. En Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*. Barcelona: Anthropos, 2006, pp. 95 y ss.



\* Forma de expresión del per-se-venir<sup>31</sup>

\*\* Forma de expresión del trascender

### 2.3 Fragmentación o amnesias de las memorias

Demos por sentado que el dispositivo contemporáneo privilegiado de las formas de sociabilidad es la ciudad; mejor dicho, que la eficacia y la contundencia de tal dispositivo emergen como la condición de posibilidad de lo que llamamos cultura contemporánea, justamente porque los procesos de subjetivación y de sociabilidad que nos configuran pasan por sus tramas y sus anclajes. No hay en ello nada extraño si recordamos que su emergencia como forma espacio-temporal de agrupamiento social es contemporánea de la aparición de un pensamiento racional, a la positivización de la memoria y a la formulación del problema del individuo, tal como lo ha demostrado el trabajo laborioso de Jean Pierre Vernant. Pero vayamos por partes.

Es probable que Platón jamás hubiese pensado que la imagen de la ciudad construida por él como ideal de la *polis* perfecta pudiese llegar algún día a su paroxismo para estallar en consecuencia en miles de fragmentos, no tanto por ser la realización defectuosa del modelo –situación que por lo

---

31 Paul Ricoeur propone una hermenéutica del sí-mismo que bien puede ser contrastada con lo que aquí decimos. En la distinción interna del “mismo (*même*) bajo la figura de la identidad personal”, diferencia entre la “mismidad” (*mêmeté*) y la ipseidad (*ipséité*), como “dos maneras... de perseverar, de manifestar la perseverancia en el tiempo de un núcleo personal: según la mismidad o según la ipseidad”. Y añade: “A la perseverancia del carácter se opone el mantenimiento de un sí-mismo a pesar de los cambios que afectan a los deseos y a las creencias, de cierto modo, en el encuentro de la perseverancia del carácter”. Paul Ricoeur, *Identidad*. En A. Ortiz-Osés y P. Lanceros. *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004, p. 233.

demás es su principio de legitimación-, cuanto por la desaparición del fantasma especular que le da consistencia. Paroxismo por exceso podemos llamar a esta experiencia contemporánea que ha terminado por convertir al planeta en una ciudad expandida.

Y es que la ciudad ideal, la ciudad de Dios, el burgo medieval, la ciudad planificada y ordenada, la ciudad moderna y funcional, variantes de este sueño platónico de la *polis* perfecta, esa ciudad ha llegado hoy al paroxismo, justamente cuando en la ciudad vivida que siempre fue (y aún es pensada como) su realización imperfecta hace estallar por saturación el modelo que la ha engendrado. Implosión residual ha llamado Jean Baudrillard a este fenómeno contemporáneo que en su mismo proceso ha puesto al descubierto el carácter simulado del modelo mismo.

Porque, en efecto, la oposición entre un espacio construido y elaborado artificiosamente como la ciudad y una naturaleza en estado originario a cuyo alrededor tantos sueños ideo-ecológicos se han alimentado, pierde cada vez más su pertinencia en esta experiencia expandida de las metrópolis contemporáneas o en esta telépolis global como la describe Javier Echeverría, para poner al descubierto incluso el carácter “artificial” del mismo concepto de naturaleza. La separación de los bárbaros, extranjeros, extraños o su figura moderna de los inmigrantes –o desplazados– que son excluidos como “otredad” frente a una supuesta identidad sustantiva que así los estigmatiza, también se desdibuja poco a poco y no sin tropiezos en el ámbito de esos espacios físicos y simbólicos que hace rato nos plantean procesos de subjetivación totalmente nómades, lábiles, movedizos, reconociendo en el “turista”, el vagabundo o el extranjero, la figura positiva de esta nueva “forma de singularidad”.

La ciudad planificada, ordenada y regulada, esa ciudad “imaginada” que se ha contrapuesto a la ciudad laberinto, a la urbe caótica, desproporcionada y conflictiva, y que ha servido como soporte legitimador para los análisis y las propuestas sociologizantes que aún replican el mito platónico de una ciudad ideal con simulacros reales pero perversos, esa ciudad soñada se distancia de tal manera de la ciudad vivida, que ya parece haber perdido hoy toda su pertinencia.

Y es que la metrópoli contemporánea no es simplemente el resultado de un proceso de expansión de las ciudades como podría creerse cuando se la mira desde los proyectos modernos que incluso en buena parte de nuestro siglo han buscado legitimarla y por ende domesticarla. Sus devenires no son la realización tortuosa e imperfecta de una ciudad ideal que siempre gusta de ocultarse, como tampoco son la espera siempre aplazada de una ciudad soñada que nunca se realiza. Muy por el contrario, la ciudad ha estallado y en su implosión estalló el modelo que la había concebido; mejor dicho, la “emergencia de la forma metropolitana de la ciudad” como la llama Giuseppe Zarone<sup>32</sup>, nos pone ante la evidencia de que nunca hubo ni hay

---

32 Véase Giuseppe Zarone, óp. cit., p. 7.

una “ciudad oculta” tras las ciudades vividas y construidas, salvo sólo como la consecuencia de esquivar su presente, desplazándolo hacia un pasado perdido o aplazándolo en un futuro deseado. Y es que esas ciudades soñadas no son más que el efecto de la condena del carácter “artificial” de ese espacio social humanizado que llamamos ciudad, en aras de una supuesta naturalidad que lo explicaría. Hasta aquí ha llegado ese poder del mito bíblico que pensó la ciudad como deriva maldita de una originalidad perturbada.

La ciudad es un artificio, un constructo humano que pone en sus marcas visibles y en sus trazos no visibles la impronta de su continuo presente. Solo que “el artificialismo –como afirma Clément Rosset– no resulta artificial hasta que se disfraza de naturaleza; sin ese disfraz es verídico e inocente. Verídico por no disfrazado, inocente por ignorar la naturaleza que podría ocurrírsele quebrantar”<sup>33</sup>. La ciudad vivida, o dicho con más propiedad, las múltiples ciudades que deambulan por los espacios fisiográficos ciudadanos, resultan ser artificiales, caóticas, conflictivas, porque se las ha disfrazado con el ropaje de una ciudad imaginada que las ha hecho falsas y culposas, al amparo de los relatos mítico-racionales que la explican y la redimen como falsos simulacros de una expansión-realización que no acaba; mejor dicho que, en su propia lógica, nunca podría acabar.

Si hablamos hoy de la crisis de los grandes relatos, los relatos de y sobre la ciudad son una clara ejemplificación de este acontecimiento. Solo que tendríamos que precisar un poco más esta aseveración, máxime cuando lo que parece estar en crisis no es tanto esa “humanización de la temporalidad”, que en su discurrir-devenir logra el discurso contado, cuanto ese doble reflujo de lo que en ellos se relata. En efecto, aguas abajo –y ello para seguir utilizando una metáfora bien móvil–, los relatos crecen incontrolablemente a causa de las exégesis cada vez más doctrinales de las que son objeto y con las que buscan una “originariedad perdida”; aguas arriba, ellos rehacen –y por anticipado– su futuro recorrido histórico, su discurrir, para mitificarlo, es decir, para convertirlo en objeto de deseo. Ese doble reflujo en el cual pueden reconocerse sin muchas dificultades los caminos y vericuetos de las técnicas interpretativas que hemos consolidado, bien podría mirarse como la consecuencia del temor que produce pensar el presente. No en vano difícilmente se encuentra una “actualidad” que en su momento no haya sido pensada como crítica y conflictiva, y que como máscara efectiva permite esquivarlo, bien porque se le mire como la materialización defectuosa de un pasado, bien porque se constate que aún no realiza un futuro soñado. “Anomia de la regresión nostálgica al pasado y fuga hacia un futuro posmoderno indiferente”, como sostiene Alejandro Piscitelli<sup>34</sup>. Pues bien: La “crisis de los grandes relatos” puede ser la

---

33 Clément Rosset, *La antinaturaliza. Elementos para una filosofía trágica*. Madrid: Taurus, 1974, p. 22.

34 Alejandro Piscitelli, *Ciberculturas en la era de las máquinas inteligentes*. Buenos Aires: Paidós-Contextos, 1995, p. 251.

expresión provocadora de esta apuesta a pensar el presente de su discurrir, que no es más que la constatación de que es el relato mismo el que constituye los espacios de reconocimiento y los puntos de identidad en los cuales nos reconocemos.

Si “la filosofía es hija de la ciudad”, lo es porque en el espacio de las relaciones específicas que instaure el ámbito ciudadano se consolidan los esquemas con los cuales nos pensamos a nosotros mismos. Reconocemos allí una “ciudad que deviene pensamiento”, cristalizando en su devenir los mitos fundacionales de la *polis*. Por eso es muy probable que Platón entreviese cómo el ejercicio de la filosofía convertido en sus manos en el arte del manejo de la ciudad, no fuera más que la materialización de la política.

CAPÍTULO 2  
MEMORIA(S)  
E IDENTIDAD(ES)

Pero los términos de esta expresión se han invertido, y hoy podemos afirmar que la emergencia de las metrópolis y megalópolis contemporáneas nos conducen más bien a la constatación de que “la ciudad es hija de la filosofía” en tanto ésta ha elaborado los relatos que le han dado consistencia como espacio-tiempo humanizado, es decir, como artificio. Y allí hemos de reconocer un “pensamiento que deviene ciudad”, o más específicamente, un “habitar la ciudad” que cristaliza en los relatos. Más allá o más acá de ellos, no hay experiencia ciudadana alguna.

Planetarización de la urbe o urbanización del planeta como experiencia de “un mundo que se urbanizó” y de una ciudad que se expandió como forma privilegiada de sociabilidad. Y no es para menos; las proyecciones demográficas calculan que más del 80% de la población mundial se aglomera en torno a las ciudades, imponiendo incluso al 20% restante –que se supone aún “rural”, más por falta de aglomeración que por otra cosa–, condiciones de dependencia no sólo de supervivencia material –lo cual poco cambia las relaciones que siempre se han instaurado entre ambas– sino de homogeneización cultural, ésta sí un fenómeno típico de nuevas época.

Con los matices propios que esta expansión tiene, lenta en unos casos, acelerada en otros; traumática para unos, menos conflictiva para los otros, esta planetarización vertiginosa de la ciudad es la que ha ido borrando las marcas de su fisiografía para dar lugar a esa experiencia metropolitana, incluso telepolita que hace rato estamos viviendo; mejor dicho, que ha terminado por disolver incluso el espacio circunscrito en el cual se hacía pensable para acabar –y por exceso– fagocitando a estos opuestos que le daban consistencia.

Las fronteras que parecían acotarla como territorio definido, y que en su condición de tal demarcaban el afuera del adentro, son absorbidas continuamente por esa “máquina ciudadana” que bajo el esquema de la incorporación y utilizando los más variados mecanismos (equipamiento urbano, redes viales, circuitos comunicacionales, aparatos institucionales de reconocimiento, imaginarios socio-cívicos de integración, etc.) quiere poco a poco domesticarlas, mejor dicho “urbanizarlas” en el sentido de

imponerles el registro y la doma del “adentro” de la ciudad, para acabar haciendo de ella un espacio sin fronteras, un territorio totalmente nómada y movedizo, en cuyo continuo desplazamiento desterritorializa sus “centros” para convertirlos también en periferia.

Los trazos que parecían demarcar en su misma trama las estructuras jerárquicas de su organización social han perdido esa impronta del habitar sedentario y cuidadosamente organizado, para dejar deambular por ellos un continuo fluir de espacios, de tiempos, de comportamientos estéticos, de memorias y de intercambios que como una inmensa red tejen la urdimbre de esa ciudad tan cercana al laberinto.

Las “marcas visibles” de su entorno, cargadas muchas veces de esas memorias legendarias que cristalizaban así puntos fijos de identidad y de reconocimiento ciudadano, pierden su condición de monumentos para ganar en su lugar la de signos lábiles y móviles continuamente re-semantizados por la experiencia polivalente de la ciudad misma.

Resulta imposible pensar una “fragmentación” tal del espacio ciudadano, si así puede llamársele, sin contar con la presencia cada vez más explícita y evidente de esas redes “a distancia” que traman su urdimbre y que en esta desterritorialización creciente han terminado más bien por urbanizar el tiempo. “Archipiélagos de ciudad” es lo que encontramos hoy dispersos en esas proliferaciones de subconjuntos de ciudades conectadas “desde y a lo lejos” por estos soportes “tele-gráficos” que han terminado también por modificar sus dispositivos mnemotécnicos. “Memorias-tele” podríamos decir, y en el doble sentido de la palabra en tanto son memorias sin “soporte matérico” que las haga evidentes, y en cuanto son memorias desterritorializadas que pueden estar en cualquier espacio y en cualquier tiempo. Una experiencia como esta no borra ni elimina las memorias ciudadanas que tradicionalmente se reconocen en las ciudades. Conviviendo con ellas, abre nuevos campos mnemotécnicos que más bien modifican sus efectos al dejarnos ante una resonancia tenue de esas memorias.

Y es que de hecho ya no estamos frente a esa “territorialización” que deposita el “mundo” en la ciudad en tanto lo organiza, y que produjo esas urbes pletóricas de simbolismos asociados generalmente a las estructuras de poder. Como tampoco estamos ante esos procesos de “reterritorialización” que logran hacer de la ciudad un mundo en el cual los símbolos han dejado su espacio a las alegorías al ponerse en escena las tramas de lo económico y lo cultural<sup>35</sup>. Si asistimos hoy a una desterritorialización de las ciudades es porque ellas ya simulan un mundo en la ciudad; mejor dicho, porque son auténticas ciudades simuladas que deambulan en los registros telemáticos

---

35 Véase Jaime Xibillé M., *La situación posmoderna del arte urbano*. Medellín: Fondo editorial Universidad Nacional de Colombia-Medellín. Universidad Pontificia Bolivariana. 1995. Sobre todo los capítulos 2, “El monumento y el simbolismo urbano” y 3, “Deconstrucción: la modernidad como ornamento”, pp. 153 y ss.

de sus memorias: es esto lo que conocemos hoy como cultura de la simulación<sup>36</sup>.

Ciudades-museo las llama Pere Salabert, no tanto porque expongan cosas u objetos que “sacados de su temporalidad” se sacralizan, esto es, se mitifican (aunque de hecho así parecen funcionar para los “turistas” que somos los ciudadanos contemporáneos), cuanto porque ellas se limitan a exponer al público ciertas paradojas del tiempo histórico, al mostrarnos cosas que limitadas en su tiempo a un valor estrictamente utilitario, han sobrevivido sólo por azar<sup>37</sup>.

Pero ha crecido tanto la ciudad que los procesos de socialización-desocialización y los enclaves de subjetivación de sus habitantes definen hoy otros espacios y otros socios. En efecto: salvo por un criterio demasiado débil como la “permanencia”, que crea la ilusión de la pertenencia a un territorio ciudadano, hace rato que somos extranjeros en nuestros territorios; mejor dicho, emigrantes e inmigrantes en nuestro propio lugar. Hace rato que esas formas de inscripción a distancia que utilizan los registros de nuestras memorias individuales y colectivas contemporáneas nos han desterritorializado para convertirnos en transeúntes y en “turistas” de nuestras propias ciudades, borrando con ello los linderos artificiosos que le habían dado al ciudadano su principio de identidad y de reconocimiento como hombre urbano. Ya no son esas “relaciones de parentesco” ampliadas del vecindario, del compadrazgo, del caudillismo y de las asociaciones cívicas y sociales, ni esas sociabilidades claramente distribuidas entre lo público y lo privado, lo social y lo individual, las que permiten dar cuenta de esa red de intercambios fluidos, de contactos ligeros, de transacciones móviles, de encuentros pasajeros, que parecen especificar cada vez con más insistencia los nuevos espacios de sociabilidad urbana.

Los espacios públicos de nuestras ciudades ya no definen el lugar de una *proxemia*. Esos no lugares, como los llama Marc Augé, más que carecer de definición como “espacios de identidad, de relación o históricos”<sup>38</sup>, especifican por el contrario el ámbito de esas relaciones a distancia que cada

---

36 Este tema que aquí simplemente mencionamos amerita de por sí un tratamiento más explícito. Hemos recogido una serie de tópicos sobre él cuyas fuentes principales han sido las siguientes:

Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. (Conflictos multiculturales de la globalización)*. México: Grijalbo, 1995.

Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*. Barcelona: Gedisa S.A., 1988.

Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Óp. cit.

Manuel Delgado, *Violencia, comunicación e intercambio en Medellín Colombia*. Barcelona: mimeo, 1995.

Félix Guattari, *El constructivismo guattariano*. Óp. cit.

Jesús González Requena, *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad*. Madrid: Cátedra, 1992.

Alejandro Pisticelli, “Imagología y posescrituralidad”. Óp. cit.

37 Véase Pere Salabert S., “Museos, ciudades-museo y urbes teatrales”. En *Revista Ciencias Humanas*, N°. 24. Medellín. Universidad Nacional de Colombia, 1998, pp. 134 y ss.

38 Marc Augé, *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1993, p. 83.

día cobran más presencia entre nosotros, sin que en su aparente desocialización impliquen una ausencia de intercambios.

La pareja socialización-desocialización –afirma Isaac Joseph– nos obliga a abandonar el concepto de patología social para aceptar desorganizaciones parciales y transitivas que se sitúan en una sociología de la adaptación... y pasar de lo patológico al *pathos*, es decir a la cualidad dramática de los comportamientos sociales, aun cuando esos comportamientos no correspondan únicamente a los atípicos<sup>39</sup>.

Algo similar acontece con esas “formas fragmentarias de subjetividad” que ya no pasan por los registros de la individuación o de la subjetivación. Los “nuevos territorios existenciales”, como los llama Félix Guattari, productos del doble desencantamiento del proyecto moderno y del quiebre de la subjetividad a él asociado<sup>40</sup>, han desplazado el acento más bien hacia esas *modalidades de singularización* que exigen de los sujetos la creación de nuevas territorialidades existenciales<sup>41</sup>.

“El conflicto moderno entre la tendencia socialista y el individualismo se ha transformado en la posmodernidad en un curioso eclipse del sujeto tras la figura del individuo como compendio de autonomía y libertad”, dice Pere Salabert<sup>42</sup>. Y es que de hecho el “sujeto” no ha desaparecido: se han mutado sus formas de *sujeción* que definen no una identidad solipsista sino los puntos de cruce y de encuentro con otras singularidades.

Si toda identidad se construye, como dice Marc Augé, por los procesos de negociación con diversas alteridades, toda crisis de identidad habrá que mirarla más bien como crisis de alteridad. El sujeto contemporáneo metropolitano, telepolita o ecopolita<sup>43</sup>, ya no tiene en el “otro” esa imagen especular con la cual establecer sus diferencias y por tanto su identidad. Su *pathos* radica ahora en su propia “diferenciación interna al infinito”<sup>44</sup>: auténtica experiencia fractal del sujeto que al aparecer difractado en una multitud de “egos” miniaturizados, no desea más que asemejarse a cada una de sus fracciones.

Por eso las nuevas territorialidades existenciales reivindican el derecho a la singularización y a la creación de una ética de la finitud basada más bien en el “prolongamiento de universos estéticos”<sup>45</sup>, y por eso esos procesos de singularización<sup>46</sup> reivindican las figuras del transeúnte<sup>47</sup>, del

---

39 Isaac Joseph, óp. cit., p. 19.

40 Véase Félix Guattari, *El constructivismo guattariano*. Óp. cit., p. 83. Marc Augé, *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Óp. cit., pp. 48, 111.

41 Esta es por ejemplo la propuesta elaborada por Félix Guattari en su texto *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos, 1990, pp. 18, 45, 77.

42 Pere Salabert S., *Declives éticos, apogeo estético y un ensayo más*. Óp. cit., p. 69.

43 Véase Jaime Xibillé, “Metropolitanos y ecopolitas”. En *Sociología 19*. Revista de la Facultad de Sociología de Unaula. Medellín, abril de 1966, pp. 34 y ss.

44 Jean Baudrillard, “Videosfera y sujeto fractal”. En Aneschi, Baudrillard et ál., *Videoculturas de fin de siglo*. Madrid: Cátedra, 1989, p. 27.

45 Félix Guattari, *El constructivismo guattariano*. Óp. cit., pp. 171-172.

46 Véase Félix Guattari, *Las tres ecologías*. Óp. cit., pp. 18, 45, 77.

47 Bellamente puesta en obra en la novela de Ricardo Piglia, *La ciudad ausente*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana. 1993.

turista<sup>48</sup>, del extranjero<sup>49</sup> o del vagabundo<sup>50</sup>, como espacios de reconocimiento del ciudadano contemporáneo. Razón tenía Simmel al decir que “el hombre de la gran ciudad, el hombre de nuestra cultura, tiene el lugar de su vida no en un sitio sino en la economía de mercado”<sup>51</sup>; lo que equivale a decir que se juega su vida en esos intercambios lábiles, móviles y fluidos que configuran nuestras ciudades.

En vano se buscarían unos puntos de emergencia para estos acontecimientos, no sólo porque resulte imposible demarcarlos en esos flujos continuos, múltiples y diversos en los que viven hoy nuestras ciudades, sino porque en nada contribuyen a su comprensión. Lo que sí puede rastrearse es esa nueva forma de “visibilidad” que empieza a configurarse como el espacio en el cual tanto lo social como lo privado “se da a ver” y se “enuncia”. Este “cambio de mirada” es el que impone “el conjunto de las condiciones materiales, semánticas”, estéticas y mnemotécnicas como las que hemos intentado reconocer en las metrópolis contemporáneas. Aunque en rigor deberíamos más bien decir que son esas condiciones las que producen este *otro régimen de visibilidad* en el cual nos movemos hoy, y que como *nueva tecnología de lo imaginario*<sup>52</sup> ha transformado lenta pero profundamente las prácticas culturales de las memorias.

Ciudades fragmentadas y crisis de los grandes relatos; sujetos fractales y subjetividades desterritorializadas: allí se percibe otra “modulación” de los espacios vitales que al espacializar el tiempo y temporalizar el espacio en esta “cultura de la simulación y de las memorias telemáticas”, acabó por transformar las coordenadas estéticas y los puntos de referencia en los cuales nos reconocemos.

Retomando lo dicho hasta aquí, y por contraste con el cuadro que hemos elaborado anteriormente, podemos intentar representar este nuevo régimen de visibilidad de la siguiente manera:

---

48 Pere Salabert S., “El infinito en un instante”. *Revista Ciencias Humanas* Nº. 17. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. 1993, pp. 105 y ss.

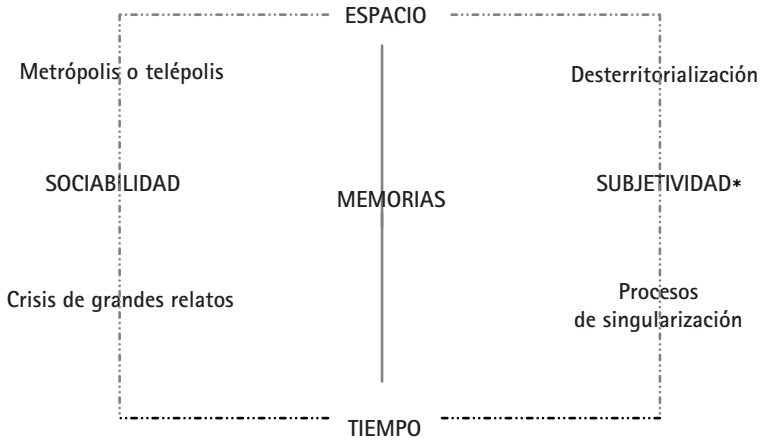
49 Georges Simmel, *Sociología*. Óp. cit.

50 Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*. Óp. cit., pp. 51 y ss.

51 Citado por Juan José Lahuerta, 1927. *La abstracción necesaria en el arte y la arquitectura europeos de entreguerras*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 206.

52 Véase Alain Renaud, “Comprender la imagen hoy. Nuevas imágenes, nuevo régimen de lo visible, nuevo imaginario”. En *Videoculturas de fin de siglo*. Óp. cit., pp. 14 y ss.

PAROXISMOS  
DE LAS IDENTIDADES,  
AMNESIAS  
DE LAS MEMORIAS



\* Subjetividad –dice Guattari– tanto individual como colectiva, que desborda por todas partes las circunscripciones individuadas, ‘acunadas’, cerradas sobre identificaciones y que se abre en todas direcciones hacia el *socius*, pero también hacia *Filum* maquínicos, universos de referencia tecnocientíficos, mundos estéticos, e igualmente hacia nuevas aprehensiones ‘pre-personales’ del tiempo, del cuerpo, del sexo... Subjetividad de la resingularización capaz de encajar directamente el choque con la finitud bajo la especie del deseo, del dolor, de la muerte.

Félix Guattari, *Las tres ecologías*. Óp. cit., p. 77.

Los “resquebrajamientos” de la vida contemporánea no son fruto del azar. Responden a condiciones específicas del desarrollo de los “mundos” que hemos construido, en tanto son formas de “modulación” de los espacios existenciales. No son los monstruos que se producen por los avatares de la “modernidad”, ni los retrasos en su puesta en obra o los obstáculos –irracional claro está– que se suponen impiden su desarrollo. Son el campo estratégico en el cual nos movemos. Horror para muchos, sí; pero también punta de lanza y condición *sine qua non* de nuestra existencia<sup>53</sup>.

Habría que pensar en todo caso que también se ha invertido ese juego especular que hace del emigrante el “otro”, es decir la figura en la cual el ciudadano encuentra en últimas el sustrato de su identidad, para dar lugar a ese referente que más bien hace del “ciudadano” el imaginario del migrante. O dicho de otra manera: si este último ha sido hasta ahora la figura que consolida la imagen del ciudadano”, a lo mejor estemos hoy ante el

53 Si se analiza con detenimiento la propuesta ecosófica planteada por Félix Guattari en sus dos libros, *Las tres ecologías* y *El constructivismo guattariano*, se podrá observar cómo la ecología mental, la ecología social y la ecología medioambiental son alternativas para pensar este régimen visual que hemos descrito. Algo similar acontece, obviamente desde puntos de vista distintos, con las propuestas de Luc Ferry (*El nuevo orden ecológico*), Marc Augé (*Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*), Isaac Joseph (*El transeúnte y el espacio urbano*) y Michel Serres (*El contrato natural*).

ciudadano como nuevo imaginario que consolida al migrante como su imagen.

Digámoslo con Guattari:

Más bien que de sujeto, convendría hablar de *componentes de subjetivación*, cada una de las cuales trabaja por su propia cuenta. Lo que conduciría necesariamente a reexaminar la relación entre el individuo y la subjetividad, y, en primer lugar, a separar claramente los conceptos. Estos vectores de subjetivación no pasan necesariamente por el individuo; en realidad, éste está en posición de “terminal” respecto a procesos que implican grupos humanos, conjuntos socio-económicos, máquinas informáticas, etc. Así, la interioridad se instaura en el cruce de múltiples componentes relativamente autónomas las unas con relación a las otras y, llegado el caso, francamente discordantes<sup>54</sup>.

CAPÍTULO 2  
MEMORIA(S)  
E IDENTIDAD(ES)

## 2.4 Hacia una topología de las memorias

Ni pérdida, ni abandono, ni mucho menos olvido de las memorias. Esta mutación contemporánea que hemos señalado hasta ahora, nos pone pues ante la posibilidad de plantear ya no una tipología de sus maneras de actualizarse –correlato de una sustancialización de las mismas–, sino más bien una auténtica topología, que en sus estratos, encabalgamientos, escisiones y superposiciones, nos permitan ubicar los efectos-memoria de los que ya hemos hablado.

Al nacer –dice Leroi-Gourhan– el individuo se encuentra en presencia de un cuerpo de tradiciones propias a su etnia y, sobre planos variados, un diálogo se emprende desde la infancia entre él y el organismo social. La tradición es biológicamente tan indispensable a la especie humana como el acondicionamiento genético lo es a las sociedades de insectos: la supervivencia étnica depende de la rutina; el diálogo que se establece suscita el equilibrio entre rutina y progreso, la rutina simbolizando el capital necesario a la supervivencia del grupo, el progreso la intervención de las innovaciones individuales para una supervivencia mejorada<sup>55</sup>.

Ahora bien, tan variados son los registros de estos “cuerpos de tradiciones”, como variadas son las formas de memoria y las correspondientes “superficies de inscripción” que ellas acaban conformando. Por eso, de los hábitos y costumbres a las valuaciones más abstractas y simbólicas en las cuales puede reconocerse la particularidad de los agrupamientos y la singularidad de los individuos, se ven desfilar múltiples superficies de inscripción de las memorias. Enunciemos algunas de ellas:

*Memorias repetitivas*: que afincan en la inscripción por desbroce y por apertura, es decir, por el marcaje de una huella, ese efecto propio de la rutina y del hábito. Prácticas elementales que constituyen los programas vitales de los sujetos, gestual cotidiano que sustenta y soporta la supervivencia del –y en el– contexto social.

Estos hábitos se adquieren –como afirma Leroi-Gourhan– bajo la triple incidencia de la “doma por imitación, de la experiencia por tanteos y

---

54 Félix Guattari, *Las tres ecologías*. Óp. cit., p. 22.

55 André Leroi-Gourhan, óp. cit., p. 224.

de la comunicación verbal”<sup>56</sup>, cuyas superficies de inscripción trascienden muchas veces el cuerpo mismo para perpetuarse en otros “registros”.

Rutina, rumores, “tumores” donde se detectan lo que Isaac Joseph ha llamado “esas categorías pre-individuales de un ‘sentido común’ que constituyen el ‘hábitat’ del individuo”<sup>57</sup>, es decir, esos “dispositivos energéticos estables, a veces complejos, de plasticidad variable, que estructuran un tipo de comportamiento en un tipo de situación contextual. La estabilidad del dispositivo –dice Lyotard– permite la repetición del comportamiento-tipo, con un notable ahorro de energía”<sup>58</sup>. No en vano el sujeto es el producto de las contracciones de los hábitos. Al fin y al cabo ellos son “nuestra naturaleza y la naturaleza de las cosas”.

Por eso, en el espacio de estas memorias repetitivas somos especies de sonámbulos, de sujetos que al “andar en sueños” movilizamos recursos de adaptación pre-individuales “y rutinas de interpretación contextual y de interacción, que figuran como un auténtico conjunto de anticipaciones disponibles”<sup>59</sup>.

Jean François Lyotard ha mostrado cómo la “memoria social” considerada desde el culturalismo, es decir, desde el sustrato de los hábitos y costumbres que adquieren el estatuto de patrimonio, es una verdadera “nebulosa de hábitos”. Y lo es porque en su misma configuración enraízan en un espacio y en un tiempo esos programas de reconocimiento que terminan conformando verdaderos estetogramas, es decir “fragmentos expresivos que individualizan al ser capaz de vivir en ellos”<sup>60</sup> y que hacen de la sociedad el espacio de una “estética social” en el cual se localizan puntos de referencia y “nudos afectivos” de una fuerte tendencia inercial, cuyo operador mnemotécnico privilegia la repetición como dispositivo de marcaje.

Hay otras formas de memoria que sin necesidad de suprimir el mecanismo repetitivo de las anteriores, e incluso potenciando al máximo su “ahorro de energía”, son las depositarias de esas prácticas que la memoria-recuerdo prolonga y que el aprendizaje perpetúa bajo el cuidado más o menos dispendioso de las instituciones. Podemos llamarlas *memorias recordativas*, porque como memorias de una inscripción anterior, están ancladas ya no en la materialidad fisiológica de los cuerpos, sino preferentemente en esas prácticas de reconocimiento que el “cuerpo social” ofrece ahora como superficie de inscripción.

Esta primera forma de “desarraigo” de la memoria que pone a “flotar” ahora al recuerdo entre los espacios de las formas más o menos institucionales de organización colectiva, es también el primer indicio claro de que las “memorias particulares” son el efecto de estos múltiples cruces

---

56 Ibid., p. 227.

57 Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*. Óp. cit., p. 98.

58 Jean François Lyotard, “Logos et techné, où la télégraphie”. En *L’inhumain. Cahiers sur le temps*. Paris: Ed. Galilée, 1987, p. 58.

59 Véase el capítulo 6. “Rutinas” del texto de Isaac Joseph que hemos citado, pp. 93 y ss.

60 José Luis Pardo, *Las formas de la exterioridad*. Óp. cit., pp. 18-19.

que acaban configurando el patrimonio colectivo conseguido por el grupo. O dicho con más propiedad: que el “cuerpo social” como superficie de inscripción de estas memorias sólo se consolida en esas variadas materializaciones que va conformando por la “cristalización de los recuerdos”.

La familia, la escuela, el territorio, la aldea o incluso la “patria” son los cuerpos sociales privilegiados de estas memorias recordativas. En ellos y a través de ellos se perpetúan los “valores corporales”, los ritmos de vida, las “maneras de la mesa”, las valuaciones y afecciones estéticas, las formas del habitar, los espacios de interrelación afectiva, comunicacional o de transacción económica, generalmente de una fuerte consolidación, y en fin, esa amplia gama de relaciones interpersonales poco extensas pero sí muy intensas que constituyen lo que se reconoce comúnmente como instituciones sociales y que nosotros hemos preferido llamar el cuerpo social de estas memorias.

Por eso no es difícil encontrar aquí en esta cristalización de los recuerdos los puntos de referencia para medir las desviaciones de la cultura o los posibles “descentramientos” de sus “sujetos”. Y por eso estas memorias recordativas tienen ese carácter inercial que si bien sirve de punto de referencia para lograr los niveles identitarios tanto colectivos como individuales, se pueden convertir también en uno de los mayores obstáculos para la supervivencia obviamente potenciada del grupo.

Pero también podemos reconocer las *memorias rememorativas* que, desplegando preferentemente el “barrido” como dispositivo de registro, condensan, recogen y unen en las elaboraciones simbólicas y en sus imágenes, los puntos referenciales de singularidad del sujeto y de reconocimiento de la etnia.

Ancladas en el “aparato no menos complejo del lenguaje”, estas memorias rememorativas sindicán con toda propiedad la especificidad de la memoria social humana y corroboran, lógicamente desde otra perspectiva, la intuición aristotélica del hombre como *Zoon Politikon*, es decir como un animal que sólo se individualiza en tanto ser social.

En efecto, la memoria individual construida y la

inscripción de los programas de comportamiento personal, son totalmente canalizados por los conocimientos, cuya conservación y transmisión están aseguradas en cada comunidad étnica por el lenguaje –afirma Leroi-Gourhan-. De tal suerte que aparece una verdadera paradoja: las posibilidades de confrontación y de liberación del individuo reposan sobre una memoria virtual, cuyo contenido pertenece a la sociedad. En el insecto, la sociedad detenta la memoria solamente en la medida en la cual esta sociedad representa la supervivencia de una cierta combinación genética donde el individuo no tiene posibilidades sensibles de confrontación. El hombre, es a la vez individuo zoológico y creador de la memoria social; así se esclarece tal vez la articulación de lo específico y lo étnico, y el circuito que se establece en el progreso (carácter propio de las sociedades humanas) entre el individuo innovador y la comunidad social<sup>61</sup>.

---

61 André Leroi-Gourhan, óp. cit., p. 224.

No en vano el registro preferencial de estas memorias rememorativas es el lenguaje. La desterritorialización de sus signos y la consecuente capacidad que tienen de traer a la presencia algo que está ausente ponen también en evidencia y a su manera ese carácter rememorativo que ellos tienen, pues la rememoración implica no tanto la “retención del pasado en el presente como presente”, propio más bien de la recordación, cuanto “la síntesis del pasado como tal y su re-actualización como pasado en el presente”<sup>62</sup>.

Memoria-lenguaje llama Jean François Lyotard a estas memorias que adoptan como forma de inscripción la escritura “tele-gráfica”; es decir que al implicar una intervención que “escribe” sobre ella misma, “conserva y hace disponible la unión acción-reacción, independientemente del lugar y del momento presente”<sup>63</sup>. Y las denomina así porque estas memorias configuran en sus espacios de inscripción unas propiedades no encontradas en las huellas y anclajes de las memorias repetitivas y recordativas. A diferencia de la simple huella, sostiene Lyotard,

la memoria-lenguaje implica propiedades inexistentes en el hábito: la denotación de aquello que ella retiene –gracias a su transcripción simbólica–; la recursividad (la combinación de signos es innumerable, a partir de reglas generativas simples, esto es, de su gramática) y la *sui* referencia (los signos lenguajeados pueden ser denotados por signos lenguajeados: metalenguaje)<sup>64</sup>.

Por eso los registros de estas memorias condensan en sus formas de inscripción las imágenes y los símbolos de una espacio-temporalidad diferida que, liberados de las coordenadas empíricas, constituyen el lugar de nuestro reconocimiento, al “sujetarnos” como miembros de una colectividad.

Con razón el psicoanálisis encontró en la condensación uno de los mecanismos mediante los cuales elaboramos procesos oníricos y producimos los actos fallidos, y a través de los cuales aflora el sustrato de nuestras prácticas inconscientes; con razón la retórica también reconoció en ella a uno de sus tropos de más eficacia poética por su poder de evocación y de rememoración. Y con razón pudo Paul Ricoeur encontrar en esa “capa de imágenes y símbolos constituida por las representaciones-base de un pueblo”, la condensación espacio-temporal de una cultura.

Todos los fenómenos directamente accesibles a la descripción inmediata –dice–, son como los síntomas o el sueño para el análisis. De igual manera será necesario llegar hasta las imágenes estables, hasta los sueños permanentes que constituyen la herencia cultural de un pueblo, y que alimenta sus apreciaciones espontáneas y sus reacciones menos elaboradas respecto de las situaciones por las que atraviesan. Imágenes y símbolos constituyen lo que podría llamarse el *sueño en la vigilia de un grupo histórico*<sup>65</sup>.

Re-actualizar el pasado como pasado pero en el presente, es ni más ni menos condensar en el dispositivo del lenguaje las huellas y los registros que

---

62 Jean François Lyotard, “Si l’on peut penser sans corps”. En *L’inhumain*. Óp. cit., p. 23.

63 Jean François Lyotard, óp. cit., 61.

64 *Ibíd.*

65 Paul Ricoeur, “Civilization universelle et cultures nationales”. En *Histoire et vérité*. Paris: Ed. Du Seuil, 1955, p. 295.

posibilitan a la colectividad, y en consecuencia al individuo, la puesta en obra de sus memorias rememorativas. Quizá ello explique por qué razón ellas son el objeto privilegiado del arte de la mnemotecnia; porque como memorias-lenguaje que son, su campo operativo pone en funcionamiento la denotación de aquello que ellas retienen, a través de los mecanismos de la contigüidad y de la semejanza; o lo que viene a ser lo mismo, a través de la condensación y los desplazamientos en los cuales y con los cuales rememoramos.

Pero por paradójico que parezca, hay otras formas de memoria que no necesitan ni del recuerdo ni de la repetición para su ejercicio, precisamente porque se han desterritorializado de toda huella o marcaje en el cual reconocer la impronta del tiempo.

Poca –por no decir ninguna– atención han merecido, al ser remisas a cualquier proceso mnemotécnico. Por eso su existencia como memoria no se ha reconocido, porque no se las encuentra ni como propiedades de una facultad, ni como repliegues de la temporalidad humana, según la lógica que parece atravesar las tres formas de memoria que hemos descrito. Quizá la noción que el psicoanálisis ha elaborado para explicitar el “trabajo” del sueño nos permita identificarlas como *memorias perlaborativas*, en tanto tienen en el nivel puramente anamnésico su soporte por excelencia.

Ya Sócrates las había avizorado cuando distinguía el simple arte de suscitar recuerdos (la *hypomnésis*) de esa capacidad de “liberación” que a través del “ejercicio espiritual e intelectual de la rememoración” conducía, según él, al “reino de las esencias”. Sólo que tras esa distinción se operaba justamente la exclusión de esta capacidad “creadora” del campo de la memoria para confinarla más bien en el espacio de la interioridad.

No es ciertamente el *arte de la mnemé* como cultivo, como ejercicio, o si se quiere, como dispositivo semiótico, el que opera en estas memorias perlaborativas. Jugando un poco a las palabras, podemos decir más bien que es la *mnemé del arte* la que ellas despliegan a través de las estrategias del riesgo y la aventura, con las cuales “desterritorializan” la memoria de la temporalidad cronológica para hacerla transitar hacia el lugar de nuevas topologías, dibujando así esa especie de *exteriorización de la interioridad* que de hecho es también el espacio donde se ubica la experiencia del arte.

Jean François Lyotard ha identificado una forma de escritura que puede corresponder muy bien a esta forma de memoria: “La inscripción de lejos, de muy lejos”, y sobre todo “para muy lejos”, en el espacio y en el tiempo. Pero memoria y escritura no de un pasado como pasado, ni de un pasado como presente, sino más bien de un presente-pasado para un futuro, cuyo soporte no es tanto esa marca olvidada que se recuerda o rememora, cuanto una inscripción que permanece borrada en la huella y en el barrido.

La perlaboración es un “pasaje” de un recorrido previo pero sin mapa predeterminado. De ahí que sea una auténtica travesía y aventura que debe producir en el espacio mismo de su hacer, su registro y huella mnemotécnicas, a la manera como el artista lo hace con su obra, pues en

ella él “‘recordaría’ lo que no ha podido ser olvidado, puesto que eso no ‘habría’ sido nunca antes escrito”.

La perlaboración no repite lo habitual como las memorias repetitivas, ni recuerda eventos como lo hacen las memorias recordativas, ni rememora voluntaria o involuntariamente los símbolos y las imágenes, sino que permuta al elaborar y perlabora al mutar las huellas mnemotécnicas. Por eso la perlaboración transmuta la temporalidad como horizonte de la memoria por la espacialidad móvil y creciente o decreciente de sus registros, haciéndola transitar la mayoría de las veces en contravía del dispositivo temporal que marca la ley de su fidelidad, de su permanencia y de su desarrollo. Sin esta perlaboración, sin este continuo acto creativo, la “memoria” moriría al fosilizar sus registros, al retener los recuerdos y al detener esa “libertad de opción” que la caracteriza como experiencia humana.

Riesgo y aventura; anamnesis y perlaboración: allí están los rasgos fundamentales de estas formas de memoria que mantienen, pues, vivos a los sujetos y a las culturas.

Se comprende ahora por qué razón resulta, si no simplista, cuando menos problemático el confinar la memoria en ese espacio metafísico que la localizaba como mediadora entre el mundo sensible y el reino de las esencias. Simplista porque reducía su poder y su eficacia a la escueta actividad de asociar impresiones; problemática porque al asumirla como una facultad o una propiedad, sustancializaba este dispositivo incorporal cuyas diferentes formas de expresión y de contenido conforman estas superficies de inscripción en las cuales identificamos no una sino múltiples memorias.

No sé si la afirmación bergsoniana de que la memoria no necesita registros tiene ahora pertinencia. Por lo menos si requiere precisiones, pues ya es claro para nosotros que el cuerpo fisiológico, el cuerpo social, las instituciones, las imágenes y los símbolos son auténticas superficies de inscripción de estos “cuerpos de tradiciones” que conforman el entramado de las memorias en las cuales nos reconocemos.

A lo mejor habría que decir que sólo somos un *complejo nudo de memorias* en el cual la diferencia entre memorias individuales y memorias colectivas que ha sido el soporte de muchas de las reflexiones sobre ella parece perder, como pudimos constatarlo, toda pertinencia.

Razón tenía Marx al mostrar cómo las imágenes de la vida social reducidas a la sumatoria de vidas individuales pertenece a las “imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas dieciochescas”, sin que ello implique como contrapartida caer en ese idealismo ingenuo –disfrazado de un supuesto realismo– que quiere a toda costa anteponer a los individuos una “colectividad” originaria y primigenia.

Si sólo podemos individualizarnos en la sociedad es porque la particularidad que nos hace *unos* es el efecto del cruce, del flujo y del encuentro de estas “memorias colectivas”, que al construirse en el acto de mutuo reconocimiento, configuran el espacio en el cual nos obstinamos en reconocernos como sujetos que buscan por todos los medios per-se-verar en el ser.

# Capítulo 3

## El paroxismo de las identidades

### 3.1 El “cual sea” como “hombre común”

Partamos de la siguiente precisión, ya claramente expresada por Patxi Lanceros:

Es preciso, a efectos tanto analíticos como hermenéuticos, distinguir dos vectores de producción social: el de la *integración* y el de la *identidad*. El primero de ellos se asienta –en las sociedades modernas– sobre fundamentos técnicos presuntamente neutrales, transculturales y, por lo tanto, universalizables; se guía por criterios de eficacia, funcionalidad y competencia (en los dos sentidos de la palabra); se expresa en un lenguaje libre de connotación y contexto, y regula las relaciones humanas a través del contrato. El *segundo*, el vector de la *identidad colectiva*, exige un marco de experiencia culturalmente determinado, expresado en lenguajes naturales que articulan sentimientos, valores y creencias compartidas que definen una comunidad simbólica y de sentido. Las organizaciones que propician integración y las que producen identidad se distribuyen el tejido de la sociedad civil y ejercen respectivamente en (o desde) los ámbitos de la economía y de la cultura. Pero ambas conciernen al ámbito de lo político que, como “esfera de las decisiones colectivizadas soberanas, coercitivamente sancionables”, regula y protege –a través de la ley– los marcos de acción y expresión de cada una de ellas. Ambas ofrecen, por otra parte, sustento al poder político<sup>1</sup>.

Dicho de otra manera:

El fin de siglo indica además que, si la protohistoria de la democracia (moderna) estuvo inspirada por la idea de *igualdad*, su posthistoria se inquieta ante el desafío de la *diferencia*; si la primera ensayó la *homogeneidad*, la segunda se confronta con el *pluralismo*. Si a ello añadimos que el sentido y el valor de la *libertad* son encubierta o abiertamente cuestionados y que el *individuo* –hijo legítimo del racionalismo ilustrado– se halla bajo sospecha, nos encontramos ante el desafío de re-construir la idea de democracia liberal desde un contexto histórico múltiplemente novedoso<sup>2</sup>.

Frente a la igualdad, postulado grandilocuente de la protohistoria, aparece ahora la diferencia como estrategia de la poshistoria. No en vano esa especie de imaginario más bien ético-estético<sup>3</sup> que parece emplazar cada

---

1 Patxi Lanceros, *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Óp. cit., pp. 159-60.

2 Patxi Lanceros, óp. cit., pp. 193-194.

3 Se trata, en efecto, de una transformación real de los imaginarios morales –que se vislumbran como uno de los pilares fundamentales de la modernidad–, hacia un imaginario más bien de orden ético-estético; es decir, más cercano a las regulaciones de las maneras de “estar en público” –¿no es ese al fin y al cabo el escenario de la vida ciudadana?– que a los preceptos normativos de los comportamientos. El juicio estético, y el cultivo del gusto –urbanidad en el sentido preciso del término– son el claro testimonio de que allí, más que un problema con respecto al arte, se trataba de una de las estrategias más eficaces para armar un “sentido común”, un “*sensus communis*”, una “comunidad”.

vez con más insistencia nuestra experiencia de vida colectiva contemporánea, se configura en torno a la reivindicación de las diferencias; lo que quiere decir que “el reconocimiento de la diferencia y el respeto del pluralismo son elementos que pertenecen a la más reciente tradición occidental moderna” y se “erigen en un bien que el Estado ha de defender y frente al cual *no puede ser neutral*”<sup>4</sup>.

Como se ve, nos hallamos en el cruce de dos territorios que si bien coexisten en las realizaciones concretas de nuestras actuales sociedades, no pueden simplemente superponerse. Por ello es necesario diferenciar el ámbito político de la integración, de los ámbitos ético-estéticos de la identidad, pues “la confusión entre integración e identidad o entre las exigencias normativas de la sociedad y las de la comunidad es lo que, en el extremo, desarticula la convivencia y somete al individuo: bien al poder omnimodo de un Estado constituido según esquemas comunitarios, bien al poder de una comunidad a la que el individuo esté entregado sin escape posible”<sup>5</sup>.

Y es que de hecho hace rato estamos pasando –si es que en realidad ya no hemos pasado– de unas formas de sociabilidad que reivindicaban el *estatus* como estrategia de socialidad (con toda la reapropiación de lazos aparentemente fuertes y durables, de acuerdos sólidos, de grupalidades consolidadas) a unas sociabilidades configuradas bajo la estrategia del *rol*, afincadas básicamente en relaciones sociales impersonales, efímeras, lábiles, fragmentarias; en relaciones hechas con base en intereses, que se configuran y se disuelven a la medida de la intensidad de los intercambios. De allí la presencia de una suerte de constelación de relaciones que han terminado por desustancializar muchos de los registros de integración y de identidad en los cuales parecen reconocerse nuestras sociedades<sup>6</sup>.

¿No será acaso esto un indicio más de que las esferas de la moral y la política han dejado de ser el escenario privilegiado para pensar ya no tanto las relaciones sociales, cuanto las “maneras contemporáneas de estar juntos”? No en vano las estrategias y las estratagemas para “sobrevivir” en y a tales relaciones implican no sólo la emergencia del espacio ético-estético para pensarlas, sino también la apuesta por una pragmática más cercana a la etología, más atenta a las comunidades de intereses específicos y más dispuesta a convertir la identidad y la alteridad en registros de actuación y actualización del individuo. Con razón Michel de Certeau rescató el ocultar cosas, el fingir, el escabullirse, la utilización de dobles lenguajes, el salirse por la tangente, en fin el camuflarse –a la manera de muchos organismos

---

Véase al respecto el excelente trabajo de Félix Duque, *Arte público y espacio político*. Madrid: Akal ed. 2001, pp. 78 y ss.

4 Patxi Lanceros, *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Óp. cit., p. 204.

5 *Ibíd.*, p. 205.

6 Véase Sherry Turkle, *La vida en pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós, 1997, pp. 31 y ss.

vivos–, como tácticas de sociabilidad, fuera por tanto de toda connotación moral, y de toda posible sustancialización de la identidad.

Las interacciones entre individuos y grupos se producen entonces no en función de una taxonomía preestablecida, hecha en gran medida de prejuicios, sino de una constante negociación, [de] un permanente cuestionamiento de los términos que definen cada contexto y cada situación, [de] una dialéctica del quién es quién en la que la personalidad de los demás y la imagen de la propia se adaptan a cada perspectiva de los interactuantes<sup>7</sup>.

Obviamente no se trata aquí de la simple disyuntiva que frente a esas identidades sustancializadas que parecen perder hoy toda relevancia, reivindicase los relativismos indiferentistas que pululan hoy buscando un espacio de reconocimiento. Entre ambos, emerge un

CAPÍTULO 3  
EL PAROXISMO  
DE LAS IDENTIDADES

espacio inexplorado, el de una *relación hermenéutica*: la institución de un relato en el que se acomoden los distintos ritmos y estilos, las diferentes formas de decir y de pensar, un relato en el que el weberiano “politeísmo de los valores”, se comprenda como pluralismo de identidades y de sentidos en un marco político que entienda la diversidad como *acontecimiento* definitorio de la época, como condición de posibilidad del diálogo y de la comunicación inter-cultural<sup>8</sup>.

No en vano aquí la tolerancia –como lo insinúa Manuel Delgado– “no es una virtud civil abstracta, sino una táctica ciento por ciento interesada”<sup>9</sup>.

Los nuevos espacios de sociabilidad que aparecen hoy desplegados en las sociedades urbano-industriales y que tienen en la figura de la megalópolis o telópolis su metáfora comprehensiva, nos ponen ante la presencia de un hecho paradójico pero sumamente energético:

Por un lado, integra fenómenos sociales en redes cada vez más espesas de mundialización, que tienden a unificar culturalmente el universo humano, a la vez que traza infinidad de intersecciones y encabalgamientos identitarios que imposibilitan el encapsulamiento de ningún individuo en una sola unidad de pertenencia. Sin embargo, simultáneamente y en un sentido contrario, genera una proliferación de adscripciones colectivas que invocan una cierta noción de cultura para legitimarse y que aspiran a una compartimentación de la sociedad en identidades que se imaginan claramente distinguibles unas de otras<sup>10</sup>.

Que las megaciudades contemporáneas estén constituidas por estas tupidas madejas de redes que constituyen también la trama de la vida citadina contemporánea es un claro indicio de que la ciudad ha dejado de ser el escenario teatral de las relaciones en público –al cual le apostaron los ilustrados cuando encontraron aquí la metáfora justificadora para la ciudad moderna–, o el espacio de intercambios cuidadosamente regulados –en el cual, más de una filosofía política encontró el argumento legitimador de la

---

7 Manuel Delgado, “Anonimato y ciudadanía. Derecho a la indiferencia en contextos urbanos”. En *Inmigración y cultura*. Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea. 2000, p. 21.

8 Paxti Lanceros, óp. cit., p. 183.

9 Manuel Delgado, “Anonimato y ciudadanía. Derecho a la indiferencia en contextos urbanos”. En *Inmigración y cultura*. Óp. cit., p. 20.

10 *Ibíd.*, p. 7.

urbanidad política- para transformarse por el contrario en el lugar por excelencia de los acontecimientos y eventos más insospechados –más cercanos a las experiencias estéticas de la *performance* y el *happening* artísticos- y en la esfera de interrelación de “constelaciones sociales siempre inéditas e impredecibles, en el seno de las cuales la perturbación es el estado normal”<sup>11</sup>. Razón de más para considerar que si son estos nodos y estas interferencias los que permiten reconocer cualquier suerte de procesos identitarios, lo son justamente porque estos procesos de identidad no son más que el efecto de tales cruces y tales encuentros.

“*El ser que viene es el cual sea*”, afirma Agustín González<sup>12</sup>. Tal puede ser el eslogan de las nuevas estrategias de identidad contemporánea; al fin y al cabo ese “cual sea” es por una parte la expresión de la singularidad radical que aparece hoy como nueva forma de identidad; y por otra, la constatación contundente de que tal “cual sea” “no es deudor de ninguna naturaleza común”. Además de estar abandonado y ser “la cosa con todas sus propiedades, ninguna de las cuales constituye su diferencia”<sup>13</sup>, no está obligado a nada: es esa especie de lugar vacío (de significante cero) que se llena “de acuerdo con las circunstancias”. Bien entendido, sin embargo, que tal ausencia de obligación no es sinónimo de un escueto libertinaje. De hecho,

respetar la diferencia no puede ya significar dejar que el otro sea como yo soy, o dejar que el otro sea diferente de mí como yo soy diferente (del otro), sino dejar al otro que sea como yo *no* soy, dejar ser a eso otro que no puede ser yo, que no puedo ser, que no puede ser un (otro)... dejar ser una diferencia que no es en absoluto diferencia entre dos identidades, sino diferencia *de* la identidad, dejar ser una otredad que... es absolutamente diferente, sin relación alguna con la identidad o la mismidad<sup>14</sup>.

Yo soy así: un ex-ponerse, y punto. Tal vez pueda reconocerse aquí en toda su dimensión –que no profundización– ese espacio de la *banalidad* que supieron reivindicar los griegos como característica de lo “público” o digno de verse<sup>15</sup> y que aflora hoy de forma tan contundente que incluso se le estigmatiza como fatuo y desgraciado. En todo caso, si es éste el lugar de una singularidad finita, de una frontera; lo que en términos “macro” permitiría entender por qué la actual deriva del Estado-Nación, o del Estado territorial hacia un Estado de población haya afincado su razón de ser en la pre-ocupación por las singularidades. De hecho, “la hiperpolítica y la globalización ya no hablan de individuo, sino que se preocupan sólo de su

---

11 Ibid., p. 9.

12 Agustín González, *Eso que somos. La identidad en la sociedad que viene*. Barcelona: Ed. U. de Barcelona, 2002, p.133.

13 Agustín González, *óp. cit.*, p. 134.

14 José Luis Pardo, *El sujeto inevitable*. *Óp. cit.*, p. 154.

15 Véase “La desnudez. El cuerpo del ciudadano en la Atenas de Pericles”. En Richard Sennett, *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza editorial, 1997, pp. 33 y ss.

actividad y de sus productos”<sup>16</sup>. ¿Será esta especie de *epidermis social*, lo que podemos llamar con justa razón el “derecho a la indiferencia?”.

Epidermis, y no es para menos, porque el espacio en el cual se despliegan estos fenómenos (de la hiperpolítica, la globalización, el derecho a la indiferencia, etc.), tiene como paradigma de su performatividad ya no el ágora o el “espacio público”, sino *la calle*. Manuel Delgado lo ha mostrado con lujo de detalles al señalar cómo ella

es ante todo el lugar de epifanía de una sociedad que quisiera ser realmente democrática, el escenario vacío a disposición de una inteligencia social mínima, de una ética social elemental basada en el consenso y en un contrato de ayuda mutua entre desconocidos. Ámbito al mismo tiempo de la evitación y el encuentro, sociedad igualitaria donde, debilitado el control social, inviable una fiscalización política completa, gobierna una “mano invisible”, es decir, nadie<sup>17</sup>.

CAPÍTULO 3  
EL PAROXISMO  
DE LAS IDENTIDADES

Que asistamos hoy a unas dinámicas de singularización identitaria asociadas a fenómenos potencialmente antagónicos implica, pues, el que estemos ante la presencia de eventos, acontecimientos y procesos que se resisten a ser sustancializados, esencializados o cristalizados en “datos”. La “agitación de la vida urbana en la calle” lo corrobora de forma contundente. En efecto, es allí donde reina la igualdad entre los actuantes –en el pleno sentido de esta palabra tiene–, que es tanto como decir, la igualdad entre “hombres comunes”; igualdad que obviamente no se encuentra en ninguna otra parte, porque allí se desvanece cualquier principio de identidad y de diferencia: si nadie se “toma en cuenta” es justamente porque allí “pasamos”, sin detener a nadie o ser detenidos por alguien; si es el reino de la total indiferencia, lo es porque allí deambulan los “anónimos”; no porque carezcan de nombre propio, sino porque ése “es el nombre propio del hombre común”<sup>18</sup>. “El criterio que orienta las prácticas urbanas –dice Manuel Delgado– aparece dominado por el principio de no interferencia, [de] no intervención... La norma básica que organiza esta forma de relación entre personas que se protegen con la película protectora del anonimato es la que los interaccionistas llaman desatención cortés o indiferencia de urbanidad”<sup>19</sup>.

Sólo una creencia en una supuesta identidad previa puede calificar esta experiencia ciudadina del “hombre común” como una pérdida o una alienación, y en consecuencia postular la diferencia como principio de reconocimiento tanto propio como ajeno. Pero como ya puede entreverse, aquí se pierde de vista que “otro” es aquel que explícita o implícitamente, voluntaria o impositivamente, abandona ese espacio de la indiferencia para ser expuesto como “tal otro”. Cualquier interacción por precaria que resulte

---

16 José Luis Pardo, *El sujeto inevitable*. Óp. cit., p. 149.

17 Manuel Delgado, “Anonimato y ciudadanía. Derecho a la indiferencia en contextos urbanos”. En *Inmigración y cultura*. Óp. cit., p. 19.

18 Véase José Luis Pardo, “Diario íntimo de un hombre común”. En *Revista Región*. Medellín, mayo de 2003, pp. 20 y ss.

19 Manuel Delgado, “Anonimato y ciudadanía. Derecho a la indiferencia en contextos urbanos”. En *Inmigración y cultura*. Óp. cit., p. 10.

exige de sus implicados “modelar mutuamente sus acciones, hacerlas recíprocas, garantizar la muta inteligibilidad escenográfica, distribuir la atención sobre unos componentes más que sobre otros, ajustarlas constantemente a las circunstancias que vayan apareciendo en el decurso del acto comunicativo”<sup>20</sup>. Fuera de allí, sólo cabe la búsqueda metafísica de un sustrato que daría (razón de) ser a esta exteriorización de la identidad tan cara a nuestra tradición cultural.

Pero no hay ya lugar a equívocos: identidad y alteridad no han desaparecido en las sociedades contemporáneas; han redefinido sus formas de operar y sus contenidos, para transformar rotundamente, eso sí, las coordenadas de su operatividad. Con razón estas dinámicas identitarias nos exigen buscar otras formas alternas para comprender la situación actual de lo podemos llamar con toda propiedad el “devenir ciudadano” de la supuesta identidad.

Intentemos esbozar este camino:

### 3.2 La emergencia del sujeto ciudadano

La modernidad también tuvo que inventarse al Sujeto. Y tuvo que inventárselo porque al fabricar(se) una naturaleza objetiva debía buscarle un sustrato que a la postre le sirviese como su fundamento: la naturaleza humana. Verdad o no, ese ha sido cuando menos el *relato* que la misma época (se) fue construyendo poco a poco y no sin ciertos sobresaltos. Volver a recrear las variaciones de tal relato no viene al caso para nuestros propósitos, máxime cuando hay excelentes versiones que lo recuentan con un lujo de detalles casi microscópico<sup>21</sup>.

Digamos para abreviar que la subjetividad es hija de la modernidad, o –mejor–, su inversa: que eso que llamamos modernidad no puede concebirse sin la emergencia del problema de la subjetividad.

Desde el surgimiento de la modernidad –afirma Alain Renaut–, el humanismo ha consistido en valorar en el hombre la doble capacidad de ser consciente de sí mismo (la *autorreflexión*) y de fundar su propio destino (la *libertad como auto-fundación*); o sea, dos dimensiones que definirán la idea clásica de *subjetividad* concebida como designando la aptitud de ser el autor consciente y responsable de sus pensamientos y de sus actos...; dicho brevemente: su fundamento, su *sub-yectum*<sup>22</sup>.

Digamos también que este registro de la subjetividad requiere como condición de su puesta en obra el escenario de una forma de sociabilidad

---

20 Ibid., p. 11.

21 Y hay para todos los gustos: un actor implicado como Kant, pudo explicitar este “espacio” de la modernidad de manera crítica; otros invitados como Nietzsche y Freud, sospecharon de sus bondades; Weber, Adorno, Heidegger o Habermas, cada uno a su manera, tomaron distancia prudente de sus supuestos e implicaciones. Otros, por el contrario –de Foucault a Lyotard; de Félix Duque a Patxi Lanceros por ejemplo– se “metieron en sus entrañas” para comprender sus formas de operatividad y sus efectos.

22 Alain Renaut, *La era del individuo*. Barcelona: Destino, 1993, p. 22.

que tiene en el espacio público de la ciudad moderna su tinglado de teatralización<sup>23</sup>.

Reconocemos aquí la imagen de ese *sujeto ciudadano* que debía encontrar en el horizonte de la *subjetividad* su razón de ser, como reconocemos también al *hombre autónomo*, sujeto de deberes y de derechos, que no sólo se especifica por su *intrasubjetividad* (la naturaleza humana), sino también por su *intersubjetividad* (su naturaleza social)<sup>24</sup>.

No en vano la modernidad de tal sujeto se configuró en torno a un triple espacio: *el espacio político del sujeto ciudadano*, portador de deberes y derechos; *el espacio filosófico de la subjetividad*, a la vez sustrato (*sub-jectum*) fundador de toda certeza, y paradigma de comprensión de la naturaleza –que es tanto como decir, de la antropologización de la “realidad”, del *ob-jectum*–; y *el espacio estético del sujeto ciudadano* –del *urbanita* en el sentido preciso del término–, aquel “personaje” que “deambula”, que se expone o se camufla, que *usa* la ciudad y la convierte en territorio de una sociabilidad cercana más bien a la “forma inmediata y cualitativa de lo social”. Espacio estético cuya percepción y comprensión supieron sacar a flote no tanto las disciplinas y los saberes que afincaron aquí sus campos de trabajo, cuanto esa proliferación de relatos literarios, de obras teatrales, de escritos periodísticos, de ejercicios críticos o de trabajos plásticos que supieron darle con sus obras una presencia contundente. Como se ve, tres espacios no homogéneos, ni evidentes, ni sustituibles entre sí, en cuyos despliegues se constata una clara diferencia frente a otras formas de “individuación” y de sociabilidad<sup>25</sup>; mejor dicho, que en su devenir moderno imponen otros espacios y otras temporalidades<sup>26</sup>.

23 Para corroborarlo, basta mirar las dos primeras partes del texto de Richard Sennett, *El declive del hombre público*. Barcelona: Península. 1978, pp. 11 y ss. Véase también el esclarecedor texto de Paxti Lanceros, “All that is solid. Política(s) de la globalización”. En Andrés Ortiz-Osés y Paxti Lanceros (eds.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*. Op. cit., pp. 16 y ss.

24 “Al igual que en la lógica clásica o en la gramática –dice Félix Duque–, todo significado se refiere al sujeto, también la realidad... se remitía en su integridad al Sujeto, encarnado respectivamente en la Humanidad (como sujeto ideal de la Historia), en el Ciudadano libre y responsable (sujeto de los Estados) y en el Científico, la encarnación perfecta y superior del Hombre y el Ciudadano”. Félix Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*. Madrid: Akal, 2000, p. 51.

25 Véase Jean Pierre Vernant (et ál.), *Sobre el individuo*. Barcelona: Paidós, 1990.

26 Desconocer tal hecho alimenta la ilusión de condensar estos tres espacios y estos tres “sujetos” en la presencia unitaria de los unos y de los otros. Así lo advierte Manuel Delgado: “Frente a esa realidad que hace de la metrópolis una organización societaria en que el anonimato deviene estructura y lo diferente se reproduce, la aspiración del proceso modernizador –que no deja de ser un macroproceso de homogeneización cultura– aspira a construir una cierta unidad de espíritu que haga viable una experiencia de lo urbano como cultura exenta más o menos unificada, susceptible de generar o movilizar afectos identitarios específicamente ciudadanos. Para ello se intenta una y otra vez convertir la urbanización en politización, es decir en asunción del arbitrio del Estado sobre la confusión y los esquemas paradójicos que organizan la ciudad. En esa dirección, la concepción política de la ciudad sabe que resulta indispensable el establecimiento de centros que desempeñen una tarea de integración tanto instrumental como expresiva, tan atractiva para el ciudadano en el plano de lo utilitario como en el de lo semántico”.

No hay evidentemente aquí en lo que hemos terminado por llamar modernidad un proyecto homogéneo; sus “variantes” señalan por lo demás el lugar de un escenario contradictorio<sup>27</sup>. Si su efecto visible como “proyecto” tiende a la homogeneización para subsistir como tal –de allí su vínculo con una concepción lineal y progresiva de la historia–, sus tramas muestran por el contrario –y en lo que al debate teórico de su fundamentación respecta–, el espacio de una heterogeneidad.

La ciudad es justamente la realización de tal heterogeneidad. Escenario contradictorio como dispositivo de sociabilidad, ella no debe *soportar* ni tiene que “vivir contra su voluntad” con esas monstruosidades. En tanto *urbe*, exige *identidades disueltas* que deambulando en los espacios colectivos allí implicados, configuran esos lugares de encuentro, de identidades más o menos fugaces, de complicidades a veces incluso manifiestas; a pesar de que para constituirse como *ciudad* tenga que implicar la existencia de “subjektividades e individualidades” que “homogeneicen” al “sujeto ciudadano”, y tenga que requerir la *idealidad* de un habitante que la viva y la legitime como el *espacio público* por excelencia. Allí radica esa dislocación permanente y antagónica que sale a flote cuando se explicita la puesta en obra de un proyecto racional como el moderno, y cuando se examina la diferencia de exigencias hechas a la ciudad y a sus “ciudadanos”<sup>28</sup>.

Imposible no tener presente el contexto en el cual emerge esta separación entre el ámbito del Estado, la sociedad y la realización individual (a la base de la cual está la distinción entre lo privado y lo público); imposible pensarla sin una “organización económica basada en la producción mercantil como forma generalizada y dominante; sin una cultura secularizada que hiciera de la articulación entre razón y emancipación, y de la idea de una subjetividad autónoma e independiente, los principios ordenadores de la vida social; sin las ideas de un derecho abstracto y de unos derechos individuales; sin la consolidación del Estado moderno como una entidad autónoma susceptible de funcionar como Estado político; sin el desdoblamiento que se produce en la vida misma de los hombres como *individuos* particulares, *privados* –miembros de la “sociedad civil”–, y como *ciudadanos*, titulares de los derechos de

---

Manuel Delgado, *Ciudad líquida, ciudad interrumpida*. Medellín: Ed. Universidad de Antioquia y Posgrado de Estética, Universidad Nacional de Colombia. 1999, p. 24.

- 27 De allí la distancia que Alain Renaut toma respecto a las tesis de Martin Heidegger y de Louis Dumond, quienes, cada uno a su manera claro está, polarizan una mirada o una relación, y por tanto la homogeneización.
- 28 A manera de ejemplo, indiquemos algunas de estas profundas diferencias que obviamente habría que desarrollar con más detenimiento:

RASGOS	CIUDAD	CIUDADANO
Individuación	Disolución de identidades	Subjetividad como sustrato de la identidad
Metáfora espacial	Teatro	Ágora
Campo de relaciones	Espacio de la expresividad	Espacio del consenso
Dispositivo de sociabilidad	Urbe	Polis
Campo de relaciones	Espacio público	Espacio político
Forma de individuación	Independencia	Autonomía
Campo funcional	Actores	Sujeto

propiedad, igualdad y libertad –miembros del Estado–; en fin, sin la confluencia de condiciones históricas que propiciaran el propio reconocimiento del hombre soberano dotado de razón y libertad, capaz por ello mismo de crear la sociedad y el Estado como instancias supraindividuales, resultantes no ya de un “poder extraño” sino del “acuerdo de voluntades por medio del cual los hombres transfieren parte de su libertad a fines de garantizar la preservación de la propiedad privada y del bien común”<sup>29</sup>.

En este amplio y complejo tejido de proyectos y de realizaciones, de ideales y de realidades contundentes, emergen tanto una ciudad –la ciudad moderna–, como una manera de devenir sujeto –el sujeto ciudadano–, cuyas derivas todavía nutren nuestras actuales formas de vida citadina. Pero vayamos por partes.

### 3.3 La profecía de Rousseau: monstruos y farsantes de la ciudad

Cuando en 1758 Jean Jacques Rousseau publicaba la *Carta a M. D’Alembert* como respuesta polémica al artículo que este filósofo francés había escrito un año antes sobre la ciudad de Ginebra para el gran proyecto ilustrado de *La Enciclopedia*, no hacía más que avizorar casi que premonitoriamente –y ello aun en contra de las pretensiones explicativas de Rousseau–, lo que dos siglos y medio más tarde sería la experiencia más común y más corriente de las grandes ciudades y de sus habitantes.

En una ciudad grande –dice Rousseau–, colmada de gentes programadas, ociosas, sin religión ni principio, cuya imaginación perversa por la pereza, la inactividad, el amor al placer y las grandes movi­lidades sólo engendra monstruos e inspira solamente crímenes; en una gran ciudad, donde las costumbres y el honor no significan nada porque cada uno, escondiendo fácilmente su conducta a los ojos del público, se muestra a sí mismo solamente a través de la reputación<sup>30</sup>.

En una tal metrópoli, sus habitantes han dejado de responder a esas formas de comportamiento que implican una “vida interior profunda y honesta”, para terminar disolviendo sus personalidades en ese cúmulo de “apariencias”, de “formas de visibilidad” y de actuación que les permiten granjearse la aprobación de los demás.

La polémica rousseauiana es muy clara. D’Alembert –e incluso el mismo Rousseau– comprendía que la ciudad que le era contemporánea, y que nosotros reconocemos hoy como la ciudad moderna, había generado unos mecanismos de secularización en los antiguos burgos medievales y en las ciudades renacentistas que la situaban ya no como una imagen terrenal

---

29 Magali Téllez, “El auge del individualismo y el giro posmoderno de la distinción entre los espacios de lo público y lo privado”. En Rigoberto Lanz (coord.), *¿Fin del sujeto?* Mérida: U. de los Andes, 1996, pp. 155-156.

30 Citado por Richard Sennett, *El declive del hombre público*. Óp. cit., p. 151.

de la ciudad de Dios<sup>31</sup>, sino como un auténtico campo de *expresividad*, cuyas lógicas de funcionamiento como dispositivo de sociabilidad, exigían otras formas de comportarse, es decir, otros modos de ser.

Los simbolismos cosmogónicos cristianos que habían dado coherencia y razón de ser a las ciudades medievales se ven ahora desplazados por otro campo metafórico que busca comprender la lógica de la nueva ciudad. Y por eso, a medio camino entre ese paradigma mecanicista que engendró “figuras metafóricas” como el hombre-máquina, la naturaleza-reloj o el universo-tramoya, y la emergencia de una representación teatral que abandonaba ya los atrios de las iglesias para construir un nuevo espacio de representación, D’Alembert, como muchos otros, encontró en el teatro la metáfora para comprender la ciudad de su época.

En rigor, no sólo fue un referencial metafórico sino también un punto de comparación para intentar proponer incluso alternativas para sus modos de habitarla, pues el nuevo escenario ciudadano exigía a sus ciudadanos unas formas de comportamiento no muy lejanas a aquellos atributos que debe poseer un buen actor. No en vano “una sutileza de tacto, una delicadeza de sentimiento –escribió D’Alembert– es muy difícil de adquirir sin la ayuda de las representaciones teatrales”<sup>32</sup>.

D’Alembert reivindicaba así en el teatro una escuela pedagógica que podía muy bien dar lecciones de conducta para la vida cotidiana de las nuevas ciudades; aún más, propendía por la construcción de teatros a fin de que en ellos se fuesen aprendiendo esas formas del comportarse que ahora se imponían, y podía en consecuencia mirar con preocupación –a partir de un buen diagnóstico claro está– el que la ciudad natal de Rousseau, Ginebra, no poseyese teatros.

La propuesta de D’Alembert era coherente con el desarrollo que estaban adquiriendo las ciudades al erigirse ahora en capitales “cosmopolitas”, es decir, en espacios de intercambios que ya no se circunscribían ni al monopolio de un poder real, ni al control de los señores feudales, y que ponían a circular miles de encuentros, de entrecruzamientos y de referencias entre sujetos aún “extraños” o “extranjeros” a los habitantes nativos. Una tal ciudad escapaba así a esa teocracia perfecta que la había concebido como un pequeño mundo controlable; escapaba a la vigilancia panóptica que antes podía controlar todos sus movimientos; estallaba la posibilidad de una estancia fija, incluso acotada por las murallas que la circundaban o por los “accidentes” geográficos que la demarcaban y la delimitaban como territorio fácilmente cuidable y claramente diferenciable del campo, o como espacio propiamente ciudadano que excluía nítidamente a aquellos “extranjeros” que la asediaban; en fin, una tal ciudad se escapaba al control del ocio, del vicio, del placer y de la

---

31 Véase André Leroi Gourhan, *El gesto y la palabra*. Óp. cit., pp. 327-329, e igualmente Fernando Chueca Goitia, *Breve historia del urbanismo*. Madrid: Ediciones del Prado, 1993, pp. 87-134.

32 Citado por Richard Sennett, *El declive del hombre público*. Óp. cit., p. 147.

pasión, y se escapaba de todo ello justo porque ganaba en libertad de interacciones entre hombres y mujeres que por las nuevas estrategias ciudadanas que ahora se ponían en acción, hacían del espacio público la manifestación de redes de sociabilidad cada vez más frecuentes, más sutiles, menos trascendentales. Mejor dicho, porque estas redes de sociabilidad habían connotado los espacios de la calle, del bar, del café, de las plazas, de los “paseos”, como espacios públicos. La sociabilidad de estas ciudades de fines del XVIII parece ser, pues, fruto del *ocio*, no de la convivencia racional; manifestación teatralizada de la vida, más que expresión de una individualidad afincada en la conciencia y el trabajo; personificación de unos modos de comportarse, más que personalidad de un individuo que entra en relaciones “personales” con otras “personas”.

No es extraño que D’Alembert hubiese buscado en el teatro una metáfora para comprender la ciudad. Un contemporáneo suyo, Fontenelle, la utilizó en su acepción maquinica, es decir en ese dispositivo de máquina teatral con escenarios, tramoyas, cables, telones y decorados para explicar a la Condesa el sistema de la “pluralidad de los mundos”. Sólo que en ambos casos se utiliza con una función diferente. Si Fontenelle se vale de ella como paradigma para explicar la concepción mecanicista de la naturaleza, a D’Alembert le sirve como un claro diagnóstico de la vida ciudadana que ahora se podía observar en las grandes ciudades europeas de fines del XVIII.

A este diagnóstico apunta el tono polémico que adquiere el escrito de Rousseau, no tanto por refutar sus apreciaciones –que entre otras comparte con D’Alembert y ello sin olvidar que el filósofo ginebrino es quizás uno de los más grandes observadores y estudiosos de la vida pública urbana<sup>33</sup>–, sino porque encuentra específicamente en el drama y en el teatro las expresiones más peligrosas contra la disolución de la “virtud natural”; lo que por añadidura se convertiría en un ataque despiadado, en un “odio” a la nueva ciudad, ese nuevo “escenario” teatral que exponía D’Alembert. Como si la metáfora d’alembertiana se vaciase de su contenido alegórico para adquirir el peso de un concepto explicativo que ve ahora al teatro y a la ciudad como falsificaciones y simulacros, es decir, monstruos que al corroer las costumbres y disolver el yo, socavan los fundamentos de la vida en comunidad y de la identidad personal

No es de extrañar: el sueño que Rousseau siempre cultivó de “retornar a la naturaleza originaria”, presente en su trabajos sobre educación, política, lenguaje, filosofía, etc., también se halla presente en su mirada despiadada y resentida frente a la ciudad de su época. O lo que es lo mismo: la condena de todo producto de la actividad humana y del comercio entre los hombres como artificios perversos que horadan la pureza de sus “originales”, conduce a Rousseau a pensar la ciudad como un inmenso simulacro.

---

33 Ibid., p. 146.

“La gran ciudad es un teatro. Su escenario es fundamentalmente la búsqueda de reputación. Todos los hombres de la ciudad se vuelven artistas de una índole particular: actores. Al actuar una vida pública, pierden el contacto con la virtud natural. El artista y la gran ciudad están en armonía y el resultado es un desastre moral”<sup>34</sup>.

Por eso cuando Rousseau construye esos pares de oposiciones entre la ciudad cosmopolita y la ciudad pequeña; la actuación y la autenticidad; la libertad y la justa tiranía para explicar las nuevas formas de la sociedad de su tiempo, lo hace justamente porque reconoce en ese movimiento que trasciende el trabajo, la familia y el deber cívico, la más grande corrupción de las costumbres de una sociedad. Y no es para menos, pues desbordando los ámbitos de una subjetividad consciente cuyos modales, cuyas normas de comportamiento moral y cuyas creencias permitían definir el *estilo* de unas personas, estas nuevas formas de comportamiento generadas en el seno de las ciudades grandes aparecían si se quiere como la manifestación pletórica de socialidades que en la lógica del pensamiento rousseauiano sólo podían controlarse con una “tiranía política y una búsqueda de autenticidad”, que según su sueño político, permitían poder establecer en el seno de estas grandes ciudades relaciones psicológicamente auténticas.

Si los valores del cosmopolita destruyen los valores de una pequeña sociedad, es porque la experiencia cosmopolita transforma de raíz los territorios existenciales de lo público y lo privado, al hacer del primero no un bien común en sociedad, abierto y manifiesto a la observación, ni una región especial de sociabilidad, sino una auténtica puesta en escena de la “diversidad”, tinglado preciso para la *expresividad*.

Razón tenía Rousseau en considerar esta experiencia de ciudad y de sujeto ciudadano como el espacio de la corrupción de la sociedad, pues el modelo que le sirve de soporte para enjuiciar a unas y a otros es justamente el de una(s) naturaleza(s) –orgánica y humanas– “originaria(s)”, a cuya luz cualquier realización, por perfecta que fuese, en el fondo no es más que un simulacro, es decir una perversión que si no se logra erradicar, cuando menos intenta controlarse buscando un retorno que a la postre no existe.

Este sueño y este modelo podrán cambiar de estrategia de formulación, moderando ese lenguaje moralista y medio utópico que tienen en el planteamiento de Rousseau; pero sólo lograrán idear cuando más otras miradas menos “tiránicas” de concepción y de intervención sobre la ciudad, porque en el fondo sólo pueden subsistir a partir de la condena de la ciudad como lugar de caos y de conflicto, variante “urbanística” de la anatematización del artificio. Lo que sí podemos rescatar de esta aguda percepción rousseauiana es ese hálito premonitorio que tiene de lo que podemos llamar una especie de fenomenología de nuestra condición

---

34 Richard Sennett, óp. cit., p. 152. Un excelente contexto de esta polémica de Rousseau con el teatro y con las propuestas de D’Alembert se encuentra en Jean Guéhenno. *Jean Jacques Rousseau*, Valencia: Debats Institutio Valenciana de estados e investigació, 1990, pp. 345 y ss.

cultural actual –condición citadina por excelencia, como luego veremos–, cuya descripción parece responder al pie de la letra a esos lamentos nostálgicos que muchas veces se elaboran sobre nuestra situación actual. Solo que allí donde Rousseau ve el espacio de una corrupción, podemos nosotros encontrar más bien el universo de una abundancia.

Enunciémoslo así: se trata de interesarnos por esa “dimensión antropológicamente inestable de lo social” y por la “permanencia de lo precario”, como se lo propone Isaac Joseph, retomando los trabajos de Gabriel Tarde, Georg Simmel y Erwin Goffman<sup>35</sup>, tan evidentemente presentes en el contexto de nuestra cultura actual. Inestabilidad y precariedad que no son las condiciones defectuosas de una realización de acontecimientos, ni mucho menos el estado perverso de un momento. Inestabilidad de las instituciones en las que se han ido decantando las “memorias étnicas”, que encuentran en esos “cuerpos sociales” los enclaves de su perpetuación: la familia, el Estado, la sociedad, la cultura, y que aparecen hoy fuertemente desterritorializados. Inestabilidad de las estructuras de pensamiento que como “saberes legitimadores” han transformado radicalmente lo que Wittgenstein llamaba sus “juegos de lenguaje”. Inestabilidad de los dispositivos sociales que han hecho de la ciudad, de la educación, del espacio público, auténticas máquinas incorpóreas cuyos efectos disuelven los límites en los cuales eran pensables. En fin, inestabilidad de las experiencias humanas que hacen del sujeto el punto de confluencia de unos procesos de singularización y de sociabilidad totalmente móviles y cambiantes.

Si Rousseau encontró en la “ciudad-grande” un mecanismo engendrador de “monstruos y farsantes”, era porque pensaba a la ciudad y a los ciudadanos desde la óptica de un proyecto: el proyecto de un sujeto ilustrado y de una sociedad racional, cuyas realizaciones ya planteaban en su época los avatares que hoy nos son más que familiares: la profecía de Rousseau se convierte así en el “negativo” de nuestra contemporaneidad.

### 3.4 *Urbs, civitas y polis*: las estrategias de una teoría sobre la ciudad

Pero no debe haber lugar para equívocos. El diagnóstico de Rousseau sobre la ciudad no es más que una variante, entre muchas otras, de un esquema que ha permitido interpretar la experiencia de este dispositivo social en los términos de una realización más o menos defectuosa y siempre problemática de un modelo de ciudad ideal, soñada, imaginada o incluso planificada. Como si la configuración de la ciudad hubiese respondido a un plan predeterminado que le antecediese como proyecto; es decir, como si la

---

35 Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*. Óp. cit., p. 66.

ciudad fuese el resultado de una acción que buscase la realización de un ideal de vida colectiva.

Ya lo hemos dicho: no es una simple casualidad que la filosofía sea “hija de la ciudad”; más específicamente, de la *polis* griega que sitúa en la plaza, en el ágora (ese espacio vacío), el lugar de discusión del gobierno de la ciudad. Y no lo es porque esta manera de ejercitar el pensamiento se consolida como un intento de responder a las nuevas exigencias sociales e individuales (exigencias de socialización y de individuación) que imponía ese nuevo espacio colectivo, concretamente como proyecto que buscaba estatuir el *espacio político* que debía estar a la base del gobierno de la ciudad, de la *polis*. Y es que las formas de expresión de una materialidad social que configuraron en los *espacios colectivos* lo que la tradición latina designó como *urbs*, definieron para el individuo el *espacio público* de unas relaciones que fueron consolidando el escenario en el cual se reconoció como hombre público, y que especificaron así la *civilidad* (la “*civitas*” romana).

Platón sabía muy bien que el ejercicio del pensamiento racional sólo tenía razón de ser si es a su vez un pensamiento político, es decir, referido a la *polis*; por eso el edificio conceptual que terminó construyendo sólo puede entenderse desde esta estrategia política. Fuera de allí, el “esquema teórico” que reconocemos hoy como su legado filosófico no es más que un autentico simulacro de este proyecto.

En efecto, la emergencia de la ciudad como “dispositivo de territorialización” sólo puede entenderse en el contexto de unos procesos de consolidación de “espacios territoriales y existenciales” que ha desterritorializado lo que André Leroi-Gourhan ha llamado con toda pertinencia espacios “itinerantes”<sup>36</sup>, y que ahora se reterritorializan en esos universos “circundantes” que integran a los individuos en el “organismo urbanizado” de la ciudad.

Difícilmente podemos pensar hoy en día que este dispositivo ciudadano pudiese ser la consecuencia lógica de un conjunto de voluntades e intereses individuales que hayan decidido por fin asociarse. Si este fue un recurso explicativo que durante la Ilustración –y su proyecto moderno–, pudo servir de base a muchos análisis de la ciudad; fue un recurso posible justamente porque la “subjetivación” del individuo sirvió como punto de partida para explicar la vida social y a su vez para justificar el sujeto ciudadano como sujeto de deberes y de derechos.

Para que nazca el individualismo moderno –dice Alain Renaut–, será necesario que el componente individualista y universalista del cristianismo venga, por así decir, a “contaminar” la vida mundana, hasta el punto de que progresivamente las representaciones se unificarán, el dualismo inicial se borrará y “la vida en el mundo será concebida como pudiendo ser conformada completamente por el valor supremo”. Al final de este proceso, el individuo-fuera del-mundo se habrá convertido en el moderno-individuo-en el mundo<sup>37</sup>.

---

36 Véase André Leroi Gourhan, *El gesto y la palabra*. Óp. cit., pp. 316 y ss.

37 Alain Renaut, óp. cit., p. 89.

Luis Dumond ha explorado los momentos más relevantes de esta contaminación de la vida mundana:

La aparición al principio del siglo IV de la perspectiva de un “Estado cristiano” (con el respaldo de la conversión del emperador Constantino), que afronta por primera vez el problema de la compatibilidad entre los valores (ultramundanos) de la igualdad y los de la jerarquía; la Reforma, considerada sobre todo en su estadio terminal, en Calvino, con la desaparición de la Iglesia como “institución holista” y su transformación en “asociación compuesta de individuos”; el nacimiento del individualismo político en las transformaciones que conocen las concepciones de la política y del Estado a partir del siglo XIII y en toda la historia del derecho natural moderno; el “triumfo del individuo” en la Declaración de los Derechos del Hombre de 1789 que, consagrando la descomposición individualista de la antigua “comunidad cristiana jerárquica”, eleva al rango de los valores supremos las “implicaciones del individualismo” que son la igualdad y la libertad; la igualdad por oposición a jerarquía, clave de bóveda del universo holista; la libertad en el sentido de la independencia considerada como constitutiva de la ciudadanía en tanto que los hombres no son ya los miembros de un todo, sino simplemente los elementos de una sociedad atomizada. Y otros tantos análisis sugestivos, que no necesito evocar aquí en detalle, ya que hoy todos saben suficientemente el magnífico hallazgo que constituyen para una arqueología de nuestro universo mental<sup>38</sup>.

CAPÍTULO 3  
EL PAROXISMO  
DE LAS IDENTIDADES

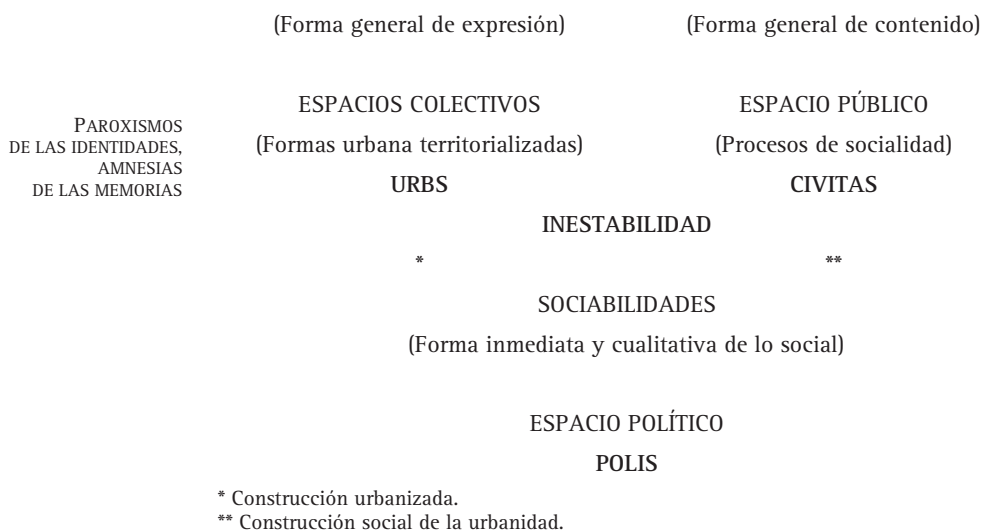
Tal individuo personalizado no existe en el modelo de la *polis* griega. Platón sabía en efecto que este dispositivo ciudadano era caótico, desordenado, conflictivo por y en su misma razón de ser; que entre la urbe como dispositivo material de espacios colectivos y esos nuevos “espacios públicos” en los cuales los hombres escenifican ahora sus sociabilidades y vuelven accesibles sus visibilidades mutuas, existe un permanente desajuste y un conflicto ininterrumpido que justamente mantiene viva y mutante a la ciudad. Por eso su modelo de ciudad perfecta es no tanto “ético” cuanto *estético*: la *polis* como ideal de ciudad es el proyecto de un *espacio político* que debe por una parte explicar ese caos iridiscente que es la ciudad, y por otra, diseñar políticas claras que la hagan comprensible. Es decir, un buen modelo que permita explicar lo que desde su condición de modelo es una simple copia o simulacro.

Si se mira con detenimiento la trilogía de espacios que desde aquí empiezan a consolidarse, podemos al menos ubicar el lugar que hemos terminado por construir para pensar tanto a la ciudad como a sus habitantes. Dicho con otras palabras: terminamos construyendo “modelos de ciudad” justamente porque la condenamos como *dispositivo de territorialización*: al fin y al cabo es la muestra más evidente de una “artificialidad” que no sólo perturba sino que acaba destruyendo a la naturaleza misma. Y al condenarla como dispositivo de territorialización, terminamos por confundir el espacio público de la *civitas*, de las socialidades urbanas, de las formas de visibilidad mutua en las que este espacio se concretiza, con el espacio político de unas formas de realización y de relaciones interindividuales que define en últimas la “idealidad” de un sujeto ciudadano y de un espacio colectivo como la ciudad.

---

38 Citado por Alain Renaut, *La era del individuo*. Óp. cit., pp. 89-90.

No en vano acabamos proponiendo como meta la copertenencia perfecta y acoplada entre la ciudad como territorio y los ciudadanos como sus habitantes; como si la continua inestabilidad de ese dispositivo de territorialización fuese entonces el efecto perverso de una pérdida de horizonte, como puede visualizarse en el siguiente cuadro:



Bastaría hacer un ejercicio de “topología discursiva” en algunas de las teorías sobre la ciudad, y sobre todo en las que nos son contemporáneas, para constatar que pocas veces abandonan este esquema que aquí hemos propuesto, y que salvo en las propuestas, permanecen demasiado cercanas a la de Rousseau, sobre todo en su diagnóstico.

Insistamos: sólo tiene consistencia un tal planteamiento, si de antemano hemos “condenado, estigmatizado y culpabilizado a la ciudad”.

### 3.5 Construcción urbanizada o construcción social de la urbanidad

Sería ingenuo pensar que esto que aquí decimos tiene pertinencia hoy, cuando hablamos de unas experiencias ciudadinas conflictivas y problemáticas cuyas causas habría que buscarlas en el desarrollo defectuoso e incompleto que toma hoy en las metrópolis esa experiencia de un espacio ciudadano. En primer lugar, no hay un momento histórico en nuestra cultura que no plantee su presente como crisis. El hecho de que siempre estemos en tal situación de desasosiego implica justamente que se mira el presente desde un pasado que no fue o un futuro que aún no es. Si desde allí la crisis es inestabilidad negativa (artificialidad inacabada), para una mirada que la

piense en su presente es vida. Y sería ingenuo porque ello presupondría la existencia previa de un proyecto de ciudad anterior al espacio construido y a la perversión de su realización.

Dos pistas nos pueden servir para aclarar esta ingenuidad.

En un aparte titulado *El territorio de la urbanidad*, Isaac Joseph ha situado así el espacio de este “laboratorio humano” como él denomina la experiencia étnica de los territorios:

El pequeño diccionario Robert da dos acepciones de la palabra urbanidad. La primera designa el gobierno de una ciudad y data del siglo XIV; la segunda se refiere a las cualidades del hombre de la ciudad. Es este segundo sentido el que continuó usándose y el que designa la cortesía en la que entra mucho de afabilidad natural y de usanzas mundanas. El diccionario cita las palabras de Giraudoux que hablan del “respeto de los demás y de uno mismo que a justo título es lo que se llama la urbanidad”. Es significativo el hecho de que el primer sentido del término, la urbanidad como gobierno de una ciudad, haya desaparecido. En todo caso, es seguro que la sociología urbana sólo comenzó a constituirse como discurso específico negándose a reducir la ciudad a las medidas políticas urbanas. Por el contrario, le ha sido necesario postular la hipótesis de que las ciudades son sociedades antes que intervenciones del gobernante. En otras palabras, la urbanidad designa más el trabajo de la sociedad urbana sobre sí misma, que el resultado de una legislación o de una administración, como si la irrupción de lo urbano en el discurso sociológico estuviera marcada por una resistencia a lo político. Lugar de alzamiento, de revueltas y de turbulencias o “estado de espíritu”, “mentalidad” (Park, Simmel), la ciudad es anterior a lo político, ya está dada. El segundo sentido del término urbanidad (cortesía, afabilidad, usanzas mundanas) es todavía más embarazoso para el sociólogo que el término sociabilidad del cual está próximo por su sentido. Bien se ve en efecto que esta urbanidad se elabora en otro escenario, el escenario de la corte o de los salones y que aun cuando ella se distinga por su cuenta, mantiene los ojos vueltos hacia la corte como el lugar superior de los valores culturales (Habermas)<sup>39</sup>. Habría que decir entonces que una ciudad sólo adquiere toda su verdad en la medida en que gravita alrededor de una sociedad relativamente inaccesible, una sociedad que retrocede en relación con el espacio de lo vulgar, una sociedad que está en la cima de las cascadas de los ejemplos, como diría Tarde. La urbanidad sería, pues, la ciudad antes de la ciudad, por encima de la ciudad, la ciudad superior y el paradigma de la ciudad. En cuanto a la afabilidad del habitante de la ciudad (cualidad que haría de él alguien a quien se pudiera hablar), puede hacer pasar al sociólogo por un cándido soñador. Las descripciones y los análisis del modo de vida ciudadano insisten por el contrario en la incapacidad del habitante de la ciudad para mostrar disposición a ser abordado. El habitante de la ciudad, dice Simmel, es de un natural aburrido y hastiado que se cierra a la interacción y se encuentra en un estado de indiferencia flotante. Lo cierto es que la ciudad provoca una “intensificación de la vida nerviosa” que raya en la esquizofrenia. El hombre de la ciudad sólo puede pues salvaguardar su capacidad de encuentros recurriendo a cierto entablicamiento de la atención y de la mirada. Por eso vive la mayor parte del tiempo en “situación de alarma” (Goffman) y sus comportamientos de reserva se deben al hecho de que constantemente teme la invasión (el intruso, el importuno, el mal encuentro) o la identificación (¿qué está haciendo él allí?)<sup>40</sup>.

Hemos citado en extenso este texto de Joseph porque en él se recaba justamente una idea que nos servirá para entender los “nuevos campos funcionales” que el dispositivo de la ciudad contemporánea no cesa desde hace rato de especificar.

---

39 Aunque en rigor los escenarios que ella elige como tinglado vuelven a poner en escena no una subjetividad –que perversamente “copia”, imita o se disimula en el espejo exterior de una “publicidad” (espacio público) que da estatus–, sino una pura y llana simulación, o como lo entrevió ya Baudelaire y Poe, un *mostrarse*.

40 Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*. Óp. cit., pp. 27-29.

Hablamos hoy de una crisis de la representación cívica del bien público y de una crisis de la representación del espacio público como espacio de encuentros y de multiplicidad de perspectivas.

Lo constatamos –dice Joseph– implícitamente en nuestras lamentaciones sobre nuestra modernidad desencantada: las ceremonias de vínculo social ya no son lo que ellas eran. Y hemos aprendido para no desesperarnos de la civilización a ir al paso de los sociólogos y los antropólogos que se ocupan del “habla cotidiana”, para descubrir con ellos el sentido de la “cortesía” y de las pequeñas veneraciones, los intercambios reconfortantes de las relaciones ordinarias en público. Sin embargo nos era necesario tratar de articular esta sociología de las circunstancias con la experiencia concreta de los espacios públicos, lo cual nos conduce a encontrar toda suerte de vigilantes de la apropiación tranquila, garantes de territorios exclusivos asignados tanto a una sola utilización de “determinados territorios”, como a una población identificada y específica. En fin, al mismo tiempo que los urbanistas tomaban conciencia del carácter activo de un espacio que se suponía residual, aprendíamos por la actualidad de las grandes metrópolis la encrucijada que constituye el espacio de circulación y cómo se descompone un espacio estructurado sobre líneas de demarcación; cómo claudica un orden instituido en provecho de transacciones familiares producidas por un puñado de milicias nostálgicas del lugar<sup>41</sup>.

PAROXISMOS  
DE LAS IDENTIDADES,  
AMNESIAS  
DE LAS MEMORIAS

Si así podemos hablar es justamente porque entre el espacio político y el espacio público, entre la “construcción urbanizada” y la “construcción social de la urbanidad”, ya no hay discurso legitimador que someta la segunda a la primera, salvo las variantes despóticas de la solución rousseauiana. De tanto insistir en el “modelo ético”, nos olvidamos que es el “comportamiento estético como código de las emociones (afectos y preceptos), asegurando al sujeto étnico lo más claro de su inserción afectiva en su sociedad”<sup>42</sup>, el “paisaje melódico” en el cual los “personajes rítmicos” constituyen su territorialidad.

Pero no es este un fenómeno exclusivo de nuestra contemporaneidad. La ciudad es en su condición de tal, un dispositivo conflictivo de una “heretogeneidad generalizada”, que un autor como Guiseppe Zarone supo captar en las entrañas mismas de sus emplazamientos<sup>43</sup>.

---

41 Isaac Joseph, “L’espace public comme lieu de l’action”. En *Les Annales de la Recherche Urbaine*. Nº. 57-58, 1993, pp. 210-217.

42 André Leroi Gourhan, óp. cit., p. 267.

43 Véase Guiseppe Zarone, *Metafísica de la ciudad; encanto utópico y desencanto metropolitano*. Valencia: Pre-textos, 1993.

### 3.6 Telépolis o la desterritorialización contemporánea de la ciudad

Cuando en la primavera de 1965 Herbert Marschall McLuhan comentó en uno de los restaurantes más elegantes de New York que “una ciudad como [ésta] es algo superado”, lo decía porque intuía que “la gente ya no se concentrar(i)á más en grandes centros urbanos buscando trabajo”. Y concluía así esa especie de premonición sobre la ciudad –que a la postre también lo es sobre la cultura contemporánea–: “New York se convertirá en otra Disneylandia, en un parque de atracciones”<sup>44</sup>.

Cuarenta años más tarde esta especie de visión simulada que McLuhan ya no alcanzó a contemplar en su puesta en escena, cobra los visos de un fenómeno global, no tanto por la “disneylandización” de las ciudades –en el mejor de los casos reconocible en algunas de ellas o al menos en algunos de sus múltiples fragmentos– cuanto por la *telematización* de muchos de sus dispositivos que al modificar profundamente los “espacios ciudadanos” han terminado casi que por generalizar esas formas de comportamiento desterritorializadas, móviles y fugaces tan frecuentes en nuestras ciudades-telépolis, y que si no superan la “ciudad” –como intuía McLuhan–, por lo menos sí se hibridan, se yuxtaponen o se camuflan en ellas.

He aquí la descripción de una tal ciudad:

La segunda mitad del siglo XX está dando lugar a la aparición de una nueva forma de coexistencia entre los seres humanos que ya no está basada en la concentración de grandes masas de población en un territorio más o menos extenso, sino en su dispersión geográfica. A pesar de esta diseminación territorial, los lazos ciudadanos van siendo lo suficientemente estrechos como para que se pueda hablar de una nueva forma de *polis*, la ciudad a distancia, a la que podemos llamar *Telépolis*. La estructura espacial, topológica y métrica sobre la cual se asienta es completamente distinta a la del *recinto cerrado* con puertas y salidas controladas que caracterizó a la ciudad-estado griega y renacentista, al *domus romano*, al *burgo medieval* y a la *ciudad moderna*. Las metrópolis generaron cinturones industriales y ciudades-dormitorio, y rompieron con la distinción tradicional entre intramuros y extramuros, dando lugar a las áreas metropolitanas abiertas. Se instituyó así un primer principio de distanciación espacial entre unos y otros ciudadanos; pero no se alteró el concepto de circunscripción territorial que ha regido las propias reglas de contabilización de los votos y la instauración de una democracia de convecinos, conciudadanos y compatriotas, que *Telépolis* habrá de cambiar en breve plazo.

Desde el punto de vista metropolitano, los aeropuertos, las estaciones de autobuses y de ferrocarriles, junto con los diversos cinturones de autovías, han seguido desempeñando el papel de las antiguas puertas de entrada en la ciudad y de los caminos y vías que llevan a ella. *Telépolis* en cambio, no está asentada sobre un territorio bidimensional que pudiera ser cercano por círculos concéntricos y vías de salida, ni es reducible a un conjunto de volúmenes edificados sobre dicha planta: no tiene perspectiva visual, ni geografía urbana dibujable sobre un plano. Es multidimensional por su mismo diseño, y ni siquiera desde las alturas es posible acceder a una visión global de la nueva ciudad. Para orientarnos mínimamente en ella ya no valen los antiguos planos de ciudades: hay que recurrir a múltiples bases de datos, cada una de las cuales nos ofrece tan sólo un corte o aspecto. Las posibles delimitaciones que se propongan en la nueva ciudad ya no estarán basadas en la distinción entre interior, frontera y exterior, ni por lo tanto en las parcelaciones del territorio, sino en estructuras reticulares, arborescentes e incluso selváticas, sin perjuicio de que en la inmensa complejidad venidera podamos llegar a

---

44 Alejandro Piscitelli, “La periferia como reserva tenocultural”. Óp. cit., p. 226.

distinguir nuevas formas de identificación y de clasificación rigurosamente estructuradas, al par que eficaces por su presencia social<sup>45</sup>.

Y jugando a una transposición metafórica entre los espacios geográficos que aún nos sirven de referencia para pensar la ciudad y estos nuevos dispositivos materiales que configuran a Telépolis, Javier Echeverría describe así la ya no tan “hipotética” ciudad-tele:

Supongamos una transmutación geográfica en la que las regiones geográficas clásicas, representadas tal y como aparecen en los planos, quedaran reducidas a simples manzanas de casas en una ciudad, los países se convirtieran en barrios, y las cordilleras, ríos, océanos y restantes fronteras naturales pasaran a ser simples líneas divisorias entre unos barrios y otros. En virtud de la misma transformación topológica, podríamos concebir que un vuelo transoceánico equivaliese a pasar un puente sobre un río caudaloso; recorrer un desierto, una selva o una cordillera sería como atravesar un solar no edificado, un parque o una muralla medieval; la travesía del Canal de la Mancha por el túnel actualmente en construcción sería (y será) un viaje similar a tomar un tren de Metro que vaya de la Rive Gauche a la Rive Droite en el París actual.

Conforme a esta propuesta, desplazarnos como turistas a Hong Kong o a Corea supone adentrarnos por el cinturón industrial de Telépolis, por ejemplo en un avión de cercanías. Hoy por hoy, algunas zonas de África o de Siberia serían polígonos que quedan todavía por urbanizar y construir; la deforestación del Amazonas podría ser comparada al proyecto de edificación de una urbanización de lujo y la Antártida sería el gran lago de la ciudad, capa de ozono y aire puro incluidos. Más allá de los confines de la gran polis, marcados por las nuevas columnas de Hércules, que no son otras que los satélites artificiales que pululan por la atmósfera, sólo algunos navegantes se han atrevido a desplazarse<sup>46</sup>.

Urbanización del planeta dirán los que ven en nuestra cultura actual la expansión de la ciudad como proyecto; planetarización de la urbe dirán los que ven en la ciudad lo que pudiésemos llamar más bien el modelo colonizador de la cultura. Pero en uno y en otro caso, aun la idea de que la ciudad como “dispositivo social de las sociedades” termina por ser en nuestra época el único modelo de sociabilidad posible, lo cual nos debería inducir a pensar que el “mapa de sociabilidad” de la *polis* habría cubierto por fin el “territorio”.

Sólo que la experiencia citadina nos indica más bien que el modelo ha llegado al paroxismo para estallar en miles de fragmentos; mejor dicho, que tras ambas expresiones –urbanización del planeta o planetarización de la urbe– lo que se encuentra es un proceso de saturación que ha estallado no tanto a la ciudad como dispositivo de territorialización, cuanto al modelo que la ha engendrado. Implosión residual ha llamado Jean Baudrillard a este fenómeno, que en su mismo proceso ha puesto al descubierto el carácter simulado del modelo mismo. No en vano hablamos hoy de una cultura de la simulación tanto en relación con las “máquinas tecnológicas” como en lo relativo a las “máquinas sociales”.

Con los matices propios que esta expresión tiene, lenta en unos casos, acelerada en otros, traumática para unos, menos conflictiva para los otros,

---

45 Javier Echeverría, *Telépolis*. Barcelona: Destino, 1994, pp. 18-20.

46 Véase *ibid.*, pp. 20-21.

esta planetarización vertiginosa de la ciudad es la que ha ido borrando las marcas de su fisiografía; mejor dicho, ha ido modificando y transformando “las formas urbanas territorializadas”, para dar lugar a esa experiencia metropolitana, incluso telepolita que hace rato estamos viviendo y que ha terminado por disolver incluso el espacio circunscrito en el cual se hacía pensable, al “fagocitar” a esos opuestos que le daban consistencia.

Las fronteras que parecían acotarla como espacio definido y que en su condición de tal demarcaban el afuera del adentro, son absorbidas continuamente por esa máquina ciudadana que bajo el esquema de la incorporación y utilizando los más variados mecanismos (equipamiento urbano, redes viales, circuitos, comunicaciones, aparatos institucionales, de reconocimiento, imaginarios, socio-cívicos, de integración, de exclusión y de expulsión, etc.), quiere poco a poco domesticarlas; mejor aún, “urbanizarlas” en el sentido de imponerles el registro y la doma del “adentro” de la ciudad, para acabar haciendo de ella un espacio sin fronteras, un territorio si se quiere totalmente nómada y movedizo en cuyo continuo desplazamiento “desterritorializa” sus “centros” para convertirlos también en periferia.

Los trazos que parecían demarcar en su misma trama las estructuras jerárquicas de su organización social han perdido esa impronta del habitar sedentario y cuidadosamente organizado, para dejar deambular por ellos un continuo fluir de “territorios existenciales”, de tiempos, de comportamientos estéticos, de memorias y de intercambios que como una inmensa red tejen la urdimbre de esa ciudad-cosmópolis, ya más cercana al rompecabezas, al calidoscopio, a lo que Isaac Joseph denomina “La ciudad construyéndose” (*la ville à l'œuvre*) –en clara diferencia con el llamado “derecho a la ciudad”<sup>47</sup>–, y cuya fuerza de expansión monstruosa poco dista de la de aquellos microorganismos amorfos pero siempre vivos. Las “marcas visibles” de su entorno, cargadas muchas veces de esas memorias legendarias que cristalizaban así puntos fijos de identidad y de reconocimiento ciudadano, pierden su condición de monumento para ganar en su lugar la de signos resbaladizos y móviles, continuamente resemantizados por las experiencias polivalentes que allí se ponen en obra.

Resulta imposible pensar una “fragmentación” tal del espacio ciudadano, si así puede llamársele, sin contar con la presencia cada vez más explícita y evidente de esas redes “a distancia” que traman su urdimbre y que en esta desterritorialización creciente han devenido otras formas de “marcar” territorios y que, por paradójico que suene, han terminado por *espacializar el tiempo* en ese “eterno presente” de lo telemático, y por *temporalizar la espacialidad* en esa multiplicidad de espacios

---

47 Véase Isaac Joseph, “Le droit à la ville, la ville à l'oeuvre. Deux paradigmes de la recherche”. En *Annales de la recherche urbaine*. Nº. 64, pp. 4-10.

fragmentados<sup>48</sup>: especie de aporía que marca la emergencia del paradigma cibernético de la ciudad contemporánea y que puede encontrarse en la “naturaleza telemática, virtual o fractal” de sus dispositivos.

“Archipiélagos de ciudad”, multiplicidad de micrópolis si se quiere, es lo que encontramos hoy dispersos en esas proliferaciones de subconjuntos de ciudades<sup>49</sup>, conectadas “desde y a lo lejos” por esos soportes “telegráficos” que han terminado también por modificar sus dispositivos mnemotécnicos. “Memorias-tele” podríamos decir, y ello en el doble sentido que la palabra puede tener para nosotros, en tanto son memorias sin soporte matérico que las haga evidentes y en tanto son memorias desterritorializadas que pueden estar en cualquier espacio y en cualquier tiempo. A ello aludimos cuando hacemos referencia al dispositivo telemático de la ciudad contemporánea –que obviamente no es sinónimo de los dispositivos de massmediatización de nuestra experiencia citadina–, y cuando hablamos de los procesos de globalización de la telépolis contemporánea –que tampoco han de identificarse sin más con los procesos de homogeneización generalizada.

De hecho, si asistimos hoy a lo que hemos llamado una desterritorialización de las ciudades, no es tanto porque el “territorio desaparezca en el mapa” –siguiendo la bella metáfora borgiana de la “ciencia-ficción” de la cartografía–, cuanto por la constatación de que estos “mapas” han terminado por ser justamente el territorio. Digámoslo en forma más precisa: esos mapas, con sus cruces, sus flujos, sus encuentros y sus desajustes, no cartografían *la* ciudad; configuran por el contrario la proliferación de ciudades en “la” ciudad misma, si aún cabe hablar de tal ciudad.

Al examinar el papel estratégico que ciudades como Nueva York, Londres o Tokio desempeñan en los actuales circuitos económicos mundiales, Saskia Sassen acuñó el concepto de *ciudad global* para explicitar esas maneras particulares como dichas ciudades combinan en sus insumos económicos procesos acelerados de desterritorialización con fuertes mecanismos de integración global. No es sin embargo ésta la situación que plantea Telépolis como dispositivo contemporáneo de sociabilidad. En rigor, ella no borra ni elimina las territorialidades que han configurado las ciudades; conviviendo con ellas abre, si así se quiere, nuevos campos de “memorias citadinas” que modifican, alteran o se hibridan con las memorias que las han constituido. Por eso, rescatando el neologismo que justamente la cultura empresarial japonesa ha elaborado para aludir al nuevo esquema empresa-mundo<sup>50</sup>, podíamos hablar más bien de *ciudades locales*, en tanto

---

48 Véase Paul Virilio, *La vitesse de libération*. Paris: Galilée, 1995. pp. 33 y ss. Javier Echeverría, “Urbanización del tiempo doméstico”. En *Cosmopolitas domésticos*. Barcelona: Anagrama, 1995. pp. 100 y ss.

49 Véase Jesús Martín-Barbero, “La ciudad virtual. Transformaciones de la sensibilidad y nuevos escenarios de comunicación”. En *Revista Universidad del Valle*. N.º. 14. Cali, 1996, pp. 26 y ss.

50 Véase Néstor García Canclini, *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. México: Grijalbo, 1995, p. 70.

en ellas hay una perpetua oscilación entre lo global y lo local, entre “aquello que se manifiesta propio de una sociedad que ha devenido mundial y aquello que se apega aún a los dominios de lo particular, de lo restringido, de lo local”<sup>51</sup>. Entre Polis y Telépolis hay pues una distancia bastante similar a la que se encuentra entre la ciudad ideal y la ciudad glocal: distancia que puede percibirse justamente en términos de procesos de desterritorialización.

Las mutaciones tecnológicas de nuestras ciudades han desplazado hacia la telemática –y cada vez con más aceleración–, las experiencias espacio-temporales que habían afinado sus dispositivos de territorialización en el modelo mecánico y cibernético de las ciudades-metrópolis. Telépolis ya no habita en la materialidad de los edificios, las calles y las autopistas. Ya no tiene una perspectiva visual, ni registro planimétrico. Telépolis ya no se ve; su cartografía no tiene asidero material porque también ha desterr(itorializ)ado cualquier territorio identitario. Por eso es una ciudad que “muta”, se diferencia, cambia, se transmuta continuamente en las redes imperceptibles de los “territorios virtuales”, de las autopistas de los correos electrónicos, de las redes de internet, es decir, en la presencia simulada –que Regis Debray denomina justamente imagología– de mil y mil imágenes.

Es claro que sólo hay ciudad cuando hay quien la habite; al fin y al cabo cualquier dispositivo de territorialidad sólo es definible en términos de quién o qué lo constituye. Y así como la ciudad deviene un espacio desterritorializado, su habitante –el ciudadano– deviene también un ser ciudadano, un sujeto desterritorializado.

El ser humano contemporáneo se encuentra fundamentalmente desterritorializado, –afirma Félix Guattari–. Sus territorios existenciales originarios –cuerpo, espacio doméstico, clan, culto– ya no están arrumados en un suelo inmutable, sino enganchados, en lo sucesivo, a un mundo de representaciones precarias y en perpetuo movimiento. Los jóvenes que deambulan, con un *walkman* pegado a las orejas, están habitados por ritornelos producidos lejos, muy lejos de sus tierras natales. Sus tierras natales, por otra parte, ¿qué podría querer decir eso para ellos? Con toda seguridad no el lugar donde reposan sus ancestros, donde han visto el día y donde tendrán que morir. Ya no tienen ancestros; han caído allá sin saber por qué y así mismo desaparecerán. Una codificación informática les “asigna en residencia” sobre una trayectoria socio-profesional que los programa, a unos en una posición relativamente privilegiada, a los otros en una posición de beneficiados. Todo circula hoy en día, las músicas, las modas, los *slogans* publicitarios, los *gadgets*, las filiales industriales, y no obstante todo parece permanecer en su lugar, mientras que se esfuman las diferencias entre los estados de cosas manufacturados tanto como en los espacios estandarizados donde todo se ha vuelto intercambiable. Los turistas, por ejemplo, realizan viajes cuasi inmóviles, transportados en los mismos *pullmans*, los mismos camarotes de avión, los mismos cuartos de hotel climatizados, y desfilan ante monumentos y paisajes que ya han encontrado cientos de veces en los folletos de viajes y en las pantallas de televisión. La subjetividad se halla de esta manera amenazada de petrificación<sup>52</sup>.

51 Isaac Joseph, *Le droit a la ville, la ville à l'oeuvre. Deux paradigmes de la recherche*. En *Les Annales de la recherche urbaine*, N.º. 64, p. 4. Véase Néstor García Canclini, “Glocalize; lo local globalizado”. En *Consumidores y ciudadanos*. Op. cit., pp. 69 y ss.

52 Félix Guattari, “Prácticas ecosóficas y restauración de la ciudad subjetiva”. En *El constructivismo guattariano*. Cali: Universidad del Valle, 1993, pp. 207-208.

Quizá no nos hemos percatado suficientemente del hecho de que nuestra cultura actual no es más que la puesta en escena de múltiples procesos de desterritorialización hacia los cuales tiende la naturaleza humana como *conditio sine qua non* de su *philum* biológico. Obviamente ya no se trata de desterritorializar el cuerpo humano: eso es prehistoria; como tampoco se trata de desterritorializar los “cuerpos sociales” en los cuales se han ido decantando las memorias sociales de la cultura: eso es historia.

Asistimos hoy a una auténtica virtualización de los territorios en los cuales las anteriores desterritorializaciones encontraban su lugar de emplazamiento; tal es el devenir actual del mismo “territorio existencial” –la memoria, la inteligencia, la subjetividad, con todos sus procesos de sociabilidad y de particularismos–. Desterritorializamos el espacio y el tiempo humanos, condiciones absolutamente indispensables en la configuración de la experiencia humana como tal. Si algún sentido tiene el rescate de la dimensión “estética” como paradigma para pensar esos escenarios de socialización y desocialización de nuestra experiencia, es porque la estética ha dejado de ser trascendental, en el sentido kantiano, lo que equivale a decir que ella también se ha desterritorializado.

Y esto es necesario al menos enunciarlo porque su desconocimiento y olvido acarrearán esas miradas apocalípticas, cuando no cargadas de cierta petulancia morbosa, que terminan caracterizando nuestra cultura como un momento en falta, en carencia, en pérdida de horizontes, al hacer justamente de la desorientación, el desarraigo, el desasosiego, la falta de coherencia, la precariedad, la insuficiencia o la superficialidad, los adjetivos con los cuales queremos justificar los procesos de desterritorialización como simples pérdidas de territorio.

Los procesos de subjetivación de la experiencia humana que llevaron en la modernidad a la caracterización del individuo como sujeto autónomo, en cuya conciencia de sí define sus formas de singularidad, son procesos que vienen aparejados de profundas modificaciones en la vida privada y colectiva de los hombres. Así lo ha puesto de manifiesto Richard Sennett al examinar esas mutaciones que sufren los espacios de lo público y lo privado cuando los dispositivos de socialización de la cultura se van transformando.

Ciertamente la modernidad “conquistó” una esfera reservada para el individuo: la esfera del Sujeto ciudadano, sujeto racionalista por excelencia, dotado de la capacidad de pensar y de actuar autónomamente, y por tanto susceptible de determinar libremente su destino personal; esa conquista es la que podemos reconocer como el auténtico proceso de subjetivación de la experiencia humana que afincó la individualidad en la “conciencia”. El proyecto moderno en su variante ilustrada lo configuró como sujeto abstracto, con pretensiones de universalidad, y lo hizo tributario de deberes y derechos. La variante romántica modeló de otra manera la subjetividad para producir eso que hoy reconocemos como sujeto historicista, sujeto cuyo espesor pasa por especificaciones biológicas, económicas, lingüísticas,

históricas, etc., que lo hacen pensable más bien desde categorías colectivas como la nación, la cultura, la raza o la clase social.

No es la experiencia “*telepolita*” que hoy vivimos la responsable de un “desfallecimiento” de tal sujeto, que entre otras cosas parece haberse escabullido del plano de la especulación teórica –tanto jurídica como filosófica–, para acabar identificándose con la condición ideal del ser ciudadano. El dispositivo que lo sostiene como sujeto hace rato se había si no desvanecido, al menos sí cuestionado fuertemente. Si la crítica nietzscheana a la metafísica, centrada entre otras cosas en esta identidad entre el yo y el sujeto, puede pasar como una discusión académica, no ocurre lo mismo con los trabajos de Adorno y Horkheimer, en los cuales se pone a prueba la razón totalizante de la modernidad bajo la crítica a la “razón ilustrada” y su sujeto; o con la crítica freudiana a la reducción psicologista del sujeto y la razón; o con los análisis de Walter Benjamin sobre las aporías de la razón instrumental; o en fin, con todos aquellos trabajos que apuntaban justamente a la crítica del carácter emancipatorio y libertario de la modernidad.

Pues bien: esos mecanismos de subjetivación son los que se cesan de transformarse justo cuando los procesos de singularización no pasan ya por el registro exclusivo de una tal subjetividad; bastaría hacer un ejercicio de fenomenología sobre “las maneras de estar juntos y sobre los modos de subjetivación” para corroborarlo. Y es que, de hecho, nuestra experiencia de la ciudad pasa ya por la experimentación de una trama sociocultural totalmente heterogénea y fragmentada, por formas si no nuevas, al menos sí renovadas de integración y de exclusión; por unas maneras novedosas e innumbrables en los “modos de sentir”; en fin, por una auténtica polifonía de narraciones que se acercan más al murmullo o al ruido que a la metáfora del texto lineal, fluido y evidente. De allí que se multipliquen los espacios y los registros de “identidad”, los primeros haciendo incluso de espacios triviales –o de los famosos “no lugares” cada vez más frecuentes– sus escenarios, y los segundos recurriendo a materializaciones diversas de la experiencia estética como el sonido, el color, los olores, los gustos, las pasiones, o los afectos como huellas de reconocimiento de sus “identidades”. Y con ellos y junto a ellos, nuevos principios de singularidad y formas tan polimorfas de registrarlos que han generado eso que podemos reconocer hoy como un auténtico paroxismo de las identidades y de las alteridades.

Intentemos explorar algunas *estrategias* y *tácticas* que se pueden reconocer en este *telepolita*, el nuevo habitante de la ciudad:

### 3.6.1 Sujeto simultáneo

Si no fuera por la carga de extrapolación que tiene, estaríamos tentados a considerar la vivencia de las experiencias cotidianas como la puesta en escena de los principios de la relatividad restringida. Al fin y al cabo la

“simultaneidad espacio-temporal” de acontecimientos a los cuales está sometido el “sujeto telepolita” ha terminado por hacer del dominio de las relaciones públicas y privadas el paso, el tránsito de un mundo que no cesa de acelerarse. Por eso debe reconciliarse con la *actualidad*; por eso esa especie de “pérdida de horizonte histórico” tanto hacia atrás como hacia adelante: porque todo parece confluir en el instante de un presente que pronto se desvanece y que transluce sin más el momento de una simultaneidad.

Pero no sólo en los acontecimientos. Paralelo a esta simultaneidad, la *proximidad* aparece ahora en toda su dimensión estética, casi como una auténtica potencia de la “magnitud natural” que reduce a nada la escala de las dimensiones terrestres, como dice Paul Virilio cuando propone la creación de otra forma de ecología –la ecología gris– menos concernida por la naturaleza que por efectos del medio artificial de la ciudad sobre la degradación de la proximidad física entre los ciudadanos:

Proximidad física del vecindario inmediato, proximidad “mecánica” del ascensor, el bus, el tren; proximidad “electromagnética” de las telecomunicaciones instantáneas... La degradación evidente de los elementos constitutivos de las sustancias que componen nuestro medio natural va acompañada de la *polución desapercibida de las distancias* que organizan nuestra relación con el otro y con el mundo de la experiencia sensible<sup>53</sup>.

El sujeto ha devenido, pues, una especie de *imagen simultánea*.

### 3.6.2 Sujeto tele-vidente

La metáfora del cine ha cedido su lugar a la experiencia televisiva como una de las formas más eficaces para captar esa experiencia a la que estamos sometidos en nuestras telépolis contemporáneas: cómo recuperar ese *régimen de visibilidad* que nuestras sociedades exigen en su condición massmediática y que han llevado a Gianni Vattimo a caracterizarla justamente como “sociedad transparente”.

Más que un ser afincado en una identidad que lo hiciese visible, el sujeto se define ahora en su *rostrociudad*, especie de superficie indefinida constituida cada vez por esas “máscaras” que en su mutación permanente hacen posible esa accesibilidad inmediata, esa permanente visibilidad en la cual se juega la sociabilidad de las metrópolis contemporáneas.

Si Rousseau aspiraba a una vida social en la que las máscaras se transformasen en rostros y las apariencias en signo de carácter, podemos decir que este escenario de interacciones móviles y cambiantes de nuestras ciudades realizó los deseos rousseauianos; sólo que en un sentido inverso a lo que él pensaba, pues las *máscaras* se transformaron efectivamente en *rostrociudades*.

“Un rostro no es la epifanía que describen los fenomenólogos de la alteridad; es un elemento esencial en la estructura de distracción”, especie

---

53 Paul Virilio, *La vitesse de libération*. Óp. cit., pp. 75-76.

de estrategia de visibilidad para habitar el espacio urbano. *Figuras-membrana* las llama Isaac Joseph para señalar con ello la maleabilidad que se pone en juego en los intercambios y las transacciones de la vida citadina actual.

Quien dice visibilidad no dice superficialidad, sino superficie.

La gran ciudad no es el escenario de una pérdida irremediable del sentido. Es un medio en el que las identidades se dejan leer en la superficie, en el que "lo más profundo es la piel". La superficie como lugar del sentido es precisamente la experiencia antropológica del paseante que vaga por la ciudad. Virginia Woolf y Georg Simmel definen al transeúnte que vaga por la atrofía del sentido de la orientación y por la hipertrofia del ojo. Ese paseante que vaga por la ciudad pertenece a la literatura radiada más que a la literatura lineal, esa literatura que es capaz de definir al mismo tiempo "los deslumbramientos del aire exterior y las ondas que se producen en los rincones sombríos y olvidados". Liberado del espacio y del tiempo lineales, ese paseante puede, como *Orlando*, atravesar tres siglos, desembarazarse de la alternativa estúpida entre la brevedad y la duración, y dejarse llevar tan pronto por la una, "la diosa de patas de elefante", tan pronto por la otra, "la diosa de las alas efímeras"<sup>54</sup>. Ese transeúnte puede, pues, al mismo tiempo deslizarse por las superficies de siglos y dejarse captar por un rostro y un momento, es decir, por figuras, membranas del tiempo y del espacio de las interacciones<sup>55</sup>.

CAPÍTULO 3  
EL PAROXISMO  
DE LAS IDENTIDADES

### 3.6.3 Sujeto desterritorializado

La emergencia de lo que hemos dado en llamar cultura telemática empezó a consolidarse justo el día en que pudo "librarse" el registro mnemotécnico de sus prácticas de esa materialidad con la cual terminaba siempre confundiendo. "Memorias artificiales" ha denominado André Leroi-Gourhan a estos dispositivos para distinguirlos de aquellos otros propios más bien de las memorias étnicas o sociales (como el lenguaje en su sentido amplio) o de las memorias hereditarias (como el no menos complejo aparato del instinto). Memorias "tele" que permiten esa experiencia tanto individual como colectiva de un espacio simultáneo y un tiempo discontinuo, y que sindicaban con ello una nueva forma de territorialidad humana.

Cuando hablamos del sujeto desterritorializado aludimos justamente a esta experiencia que ha hecho de nosotros seres sin una territorialidad fija y definida, seres cuyas memorias se pueden formar ya "a distancia" y cuyas identidades pueden trastocarse a cada instante, sin que ello implique la desaparición de esas otras maneras de "perseverar en el ser" aferradas al espacio de sus materialidades mnemotécnicas.

*Sujeto precario* en tanto los nuevos dispositivos mnemotécnicos de una memoria-tele ya no se las juega en el espacio de las identidades y los reconocimientos estables y fijos, sino más bien en la puesta en escena del carácter inestable, móvil y cambiante de la existencia. Por eso este "sujeto

---

54 Ese paseante puede inventarse –como el personaje de la *Trilogía de Nueva York* de Paul Auster– mil y mil ciudades en esos recorridos aleatorios que configuran verdaderas cartografías citadinas.

55 Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*. Óp. cit., pp. 48-49.

desterritorializado” de nuestras ciudades encuentra en la figura del *extranjero* de Simmel su socio cómplice<sup>56</sup>.

El “desarraigo” como movilidad sin desplazamientos se convierte en una característica básica del habitante de la ciudad. Por ello puede hacer de su experiencia vital un continuo acto creativo de nuevas y nuevas territorialidades que tiene la consistencia que tiene el “espacio” de la conversación: *lo efímero*<sup>57</sup>.

### 3.6.4 Sujeto fragmentado

No es fruto del azar el que la metrópoli contemporánea se nos haga hoy inteligible a la luz de figuras tropológicas como el nudo, la red, los flujos los circuitos y las interfases. Si nuestra época se ha podido pensar como la “era de la informática” y de la “realidad virtual” es porque esta metaforología fluida y telemática, si así puede llamársela, se convierte en uno de los elementos clave para su consolidación y su justificación; repetición nuevamente de ese plano de inmanencia entre agenciamientos colectivos de enunciación y agenciamientos maquínicos de producción.

Las urdimbres de las grandes metrópolis son fluctuantes e inestables porque la ciudad se ha disuelto en una compleja trama de redes y de nudos totalmente elástica. “La ruptura con la aldea –dice Isaac Joseph– es el comienzo de una pérdida y de una fragmentación: pérdida de la familiaridad con el mundo y fragmentación del espacio y tiempo vividos”<sup>58</sup>. Por eso la experiencia citadina tiene ahora esas características de disolución y fragmentación que a diario vivimos: redes de sociabilidad, de encuentros y desencuentros como las que constituyen las relaciones de parentesco, de vecindario o de amistad, que al privilegiar ciertos puntos de confluencia, acaban por conformar los territorios del barrio, de la cuadra, de la plaza, o del espacio público –sin que ninguno de estos términos connote necesariamente la materialidad espacial a la que siempre los asociamos–. Redes de intercambio social, económico, simbólico, afectivo, etc., cuya

---

56 “Si la emigración –dice Simmel– en cuanto significa la no vinculación a un punto del espacio, constituye el concepto opuesto a la sedentariedad, la forma sociológica del ‘extranjero’ representa, en cierto modo, la unión de ambas determinaciones, aunque revelando también que la relación con el espacio no es más que la condición por una parte, y el símbolo por otra, de la relación con el hombre. El extranjero... es el que viene hoy y se queda mañana; es, por decirlo así, el emigrante en potencia, que, aunque se haya detenido, no se ha asentado completamente. Se ha fijado dentro de un determinado círculo espacial –o de un círculo cuya delimitación es análoga a la espacial–; pero su posición dentro de él depende esencialmente de que no pertenece a él desde siempre, de que trae al círculo cualidades que no proceden ni puede proceder del círculo”. Georg Simmel, “Sociología. Estudios sobre la forma de socialización”. *Revista de Occidente*, N.º VI-VII. Madrid, 1927, p. 300.

57 Manuel Delgado ha propuesto una lectura “coreológica de la actividad cotidiana de los seres humanos haciendo sociedad entre ellos”, que daría cuenta de esta experiencia espacial que aquí hemos esbozado. Véase Manuel Delgado, “Tránsitos. Espacio público, masas corpóreas”. En Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*. Op. cit., pp. 122 y ss.

58 Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*. Op. cit., p. 82.

elasticidad las hace cada vez más inestables, y por tanto más cercanas al encuentro y la transacción fortuitos. Redes de comunicación por donde circulan los flujos más variados de información y en las cuales se forman esos “mercados de correspondencias” que desde el chisme o el rumor hasta la opinión compartida, constituyen los puntos flexibles y móviles de sus encuentros. En fin, redes de transacción que movilizan intereses, recursos o bienes, y que acaban definiendo alianzas, utilizando intermediaciones o buscando confirmaciones en este intercambio permanente y generalizado en el cual se definen.

No hay ni puede haber allí una experiencia más que fragmentada de un sujeto que ha de estar continuamente redefiniendo su estatuto de sujeto. Por eso la simultaneidad y la proximidad de unas relaciones que *dislocan* repetidamente cualquier estructura consistente del sujeto, “exigen que se disponga de una lengua nueva: la lengua de los *intervalos*”, esa especie de “distancias que producen devenires minoritarios de todo el mundo (Deleuze).

Sin estos intervalos, las distancias son sólo marcadores de identidad para etnólogos del patrimonio, y la socialidad queda amputada en su ritmo y en su relación con el tiempo. No solamente pérdida del sentido de lo que se relata, sino anacronismo desmultiplicado, pérdida del sentido del mundo, pérdida del sentido crítico. Poner a distancia cosas y gentes mediante la puesta en escena del mundo ese expediente que ya no funciona. El habitante de la ciudad parece pues haberlo perdido todo, haberse ahogado bajo la excentricidad exuberante de la ciudad. Por lo menos está perdido como ciudadano y como hombre público<sup>59</sup>.

Tercer intervalo llama Paul Virilio a esa especie de “intervalo-luz”, que aparece ahora en el panorama de las relaciones simultáneas y que nos pone ante la experiencia de esta etología humana que ha producido una profunda mutación de las relaciones del hombre con sus territorios existenciales.

Si el intervalo del tiempo (signo positivo) y el intervalo del espacio (signo negativo) han ordenado la geografía y la historia del mundo a través de la geometrización de los dominios agrarios (la parcelación) y urbanos (el catastro), la organización del calendario y la medida del tiempo (los relojes), han presidido igualmente a una vasta regulación crono-política de las sociedades humanas<sup>60</sup>.

No obstante, un tercer tipo de intervalo, el intervalo luz, propio de las transformaciones tecno-maquinicas vinculadas al ámbito de las transmisiones, aparece ahora casi imperceptible en el escenario de las relaciones simultáneas e instantáneas (de allí la metáfora einsteniana de la velocidad de la luz) en las cuales la *interfase* parece definir los nuevos escenarios de transacción; mejor dicho, de distancia entre actores que a cada momento han de definir su espacio y su tiempo.

Sujeto-fragmentado, sujeto-fractal: si, como dice Marc Augé, toda identidad se construye por los procesos de negociación con diversas

---

59 Ibid., pp. 87-88.

60 Paul Virilio, *La vitesse de libération*. Óp. cit., p. 25.

alteridades, toda crisis de identidad habrá que mirarla más bien como crisis de alteridad. El sujeto contemporáneo –metropolitano, tele o ecopolita– ya no tiene en “el otro” esa imagen especular con la cual establecer su diferencia y por tanto su identidad. Su *pathos* radica ahora en su propia “diferenciación interna” al infinito: auténtica experiencia fractal del sujeto.

La trascendencia –dice Jean Baudrillard– ha estallado en mil fragmentos que son como las esquirlas de un espejo donde todavía vemos reflejarse furtivamente nuestra imagen, poco antes de desaparecer. Como fragmentos de un holograma, cada esquirla contiene el universo entero. La característica del objeto fractal es la [de] que toda la información relativa al objeto está encerrada en el más pequeño de sus detalles. De la misma manera podemos hablar hoy en día de un sujeto fractal que se difracta en una multitud de egos miniaturizados, todos parecidos los unos a los otros, [que] se desmultiplica según un modelo embrionario como en un cultivo biológico, y satura su medio por escisiparidad hasta el infinito. Como el objeto fractal, no desea otra cosa más que asemejarse en cada una de sus fracciones. Envuelve más acá de toda representación, hacia la más pequeña fracción molecular de sí mismo. Extraño narciso resulta: no sueña ya con su imagen ideal sino con una fórmula de reproducción genética hasta el infinito. Semejanza indefinida del individuo a sí mismo ya que se resuelve en sus elementos simples. Desmultiplicado por doquier, presente en todas las pantallas, pero en todas partes fiel a su propia fórmula, a su propio modelo. La diferencia cambia de sentido de golpe. Ya no es la diferencia entre un sujeto y otros; es la diferenciación interna del mismo sujeto hasta el infinito. Y la fatalidad que lo gobierna es del orden del vértigo interior, de la explosión en lo idéntico, del espejismo no ya de su propia imagen sino de su propia fórmula de síntesis. Alienados, nosotros ya no lo estamos a los otros, y por los otros: lo estamos a nuestros múltiples clones virtuales<sup>61</sup>.

Se comprende ahora por qué razón la experiencia metropolitana, lejos de ser el espacio de una *proxémica*, exige del ciudadano más bien una especie de saber que recupere en la distancia y en el intervalo su estrategia de interrelación: *la diasistémica* tiene aquí su lugar. Especie de nomadismo contemporáneo de las identidades, que Pierre Levy ha caracterizado así:

Aquellos que pretenden hoy en día cuidar de los humanos, reparar sus identidades, proponerles ideales, ¿no se focalizan exclusivamente sobre el espacio familiar y mercantil, o sobre el Territorio? Ciertamente el malestar familiar, el desempleo y la miseria deben ser evitados, curados. Ciertamente la arrogancia nacional reconforta. La identificación tiene instituciones; el poder, las jerarquías y la ley fijan marcos tranquilizadores de las “perspectivas de carrera”. Pero estamos convencidos que la solución a muchos de los problemas psicológicos, sociales y culturales contemporáneos pasa por la apertura y la reapertura de otros espacios. Nos hace falta aprender a desplazar nuestras identidades, nuestros afectos, nuestras intensidades vitales contra la tierra, reencontrar una relación con el cosmos. En cuanto a la constitución efectiva del Espacio del saber, ella abriría un nuevo espacio de libertad para las comunidades, común para los individuos. Desde hoy, el conocimiento, el pensamiento, la invención, el aprendizaje colectivos ofrecen a cada uno la participación en una multiplicidad de mundos, arrojan puntos por encima de las separaciones, las fronteras y las escalas graduadas del territorio. Desembocando en la pluralidad de los universos de significación, el Espacio del saber nos hará –puede ser– retornar a la Tierra. La identidad plena atraviesa los cuatro espacios<sup>62</sup>.

---

61 Jean Baudrillard, “Videosfera y sujeto fractal”. En Anceschi, Baudrillard et ál., *Videoculturas de fin de siglo*. Madrid: Cátedra, 1989, p. 28.

62 Pierre Levy, *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*. Paris: Éditions La Découverte, 1994, pp. 158-159.

### 3.7 El turista, el transeúnte, el extranjero: el nuevo habitante de la ciudad

Si la revolución del transporte masivo modificó rotundamente las coordenadas espacio-temporales de las metrópolis del siglo XX, la revolución de las “transmisiones” empieza a mutar nuevamente y cada vez en forma más acelerada los territorios existenciales de nuestra experiencia conurbana.

La simultaneidad espacial de la que hemos hablado presupone no tanto la movilidad o la movilización cuanto el “*derecho de visita*” sobre el territorio de los otros. *Accesibilidad* llama Isaac Joseph a este “núcleo duro de una cultura urbana de la circulación que nos conduce a considerar como natural la experiencia de la *intrusión*”<sup>63</sup>. Y la distingue expresamente de cualquier connotación movible, porque como experiencia desterritorializada de un espacio, conlleva más bien la exigencia de la *copresencia* de “cuerpos intercambios” que así acceden unos a otros, que la del don de una supuesta ubicuidad.

La fragmentación del tiempo presupone por su parte la simultaneidad del instante, es decir, esa presencia absoluta en la cual la duración deviene soporte y superficie de una inscripción que se expone instantáneamente y que tiene en el *intervalo* su forma de actualizarse.

Simultaneidad, accesibilidad y copresencia como dispositivos de espacialización; fragmentación, instantaneidad e intervalo como dispositivos de temporalización: ambos procesos especifican el “nuevo régimen de visibilidad” de las metrópolis contemporáneas.

Por eso nuestras ciudades han dejado de ser el espacio de interacciones comunicativas que parecen responder a un ideal de comportamiento público y de “formas de ser” particulares para convertirse más bien en el teatro en el cual se ponen en escena miles de transacciones, de encuentros y de intercambios, cada vez más fugaces, más inmediatos, más repetitivos, más ligeros y por eso mismo más intensos.

Roland Barthes explicaba así la ciudad: “La ciudad es un discurso y este discurso es en realidad un lenguaje: la ciudad habla a sus habitantes; nosotros hablamos nuestra ciudad, la ciudad en la que estamos, simplemente al habitarla, al atravesarla, al mirarla... La ciudad esencial y semánticamente es el lugar de nuestro encuentro con el otro, y por esta razón, el centro es el punto de reunión de cualquier ciudad”<sup>64</sup>. No es esta la ciudad actual. Si seguimos la metáfora de Barthes, encontramos en ella no un discurso sino más bien miles de relatos que la cruzan y la componen o

---

63 Isaac Joseph, “L’univers des rencontres et la vulnérabilité des engagements”. En *Les cahiers de philosophie. Le philosophe dans la cité*. Nº. 17, 1993, p. 221.

64 Citado por Richard Ingersoll, “Tres tesis sobre la ciudad”. En “La ciudad hacia el año 2000”. *Revista de Occidente*. Nº. 185. Madrid, octubre de 1996, p. 19.

descomponen en esa experiencia simultánea y a la vez fractal que la constituye.

No hay allí sujetos que desde su individualidad accedan al comercio del espacio público. Hay más bien procesos de singularización que definen en cada instancia el “ritual de las circunstancias” para los actores que así se sienten impelidos. No en vano la fragmentación de encuentros en los cuales se disuelve la experiencia del “sujeto fractal” tiende a encontrar en el interaccionismo su posibilidad de realización vital y en el *jumpcut* la estrategia de “montaje” de lo que pudiéramos llamar los planos de la vida cotidiana<sup>65</sup>.

Por eso las formas de singularidad y de socialidad puestas en obra en estas ciudades despolarizadas, en estos espacios y tiempos virtuales, en estas memorias desterritorializadas, encuentran más bien en los modos de ser propios del turista, del transeúnte o del extranjero el nuevo espacio imaginario del ciudadano contemporáneo. En rigor deberíamos decir más bien que hemos devenido turistas, transeúntes y extranjeros en nuestras propias ciudades, no porque hayamos perdido nuestro sentido de pertenencia a unos espacios y unas interrelaciones –y aquí está esa figura estereotipada que hace más bien de los tres una clasificación tipológica con respecto a un territorio– sino porque ellos son “formas de ser” tanto singulares como colectivas totalmente desterritorializadas de sus coordenadas espacio temporales.

Ser turista implica una forma particular de temporalidad afinada en un “*ver*” que hace del territorio un paisaje y del movimiento un viaje. En el juego de estos tres elementos está la condición turística de la experiencia contemporánea, cuyo modelo más representativo no está en el paseante de la ciudad, en el *flâneur* que describe Walter Benjamin, sino en el “consumidor de las más variadas formas de lo exótico. Es el *Voyeur* –dice Pere Salabert– de lo Otro programado, institucionalizado como imagen purificada de la más típica otredad ofreciéndose en espectáculo”<sup>66</sup>.

Devenir transeúnte exige incluso algo más: porque una tal condición implica no tener ni punto de partida ni punto de llegada –de allí su diferencia con el nomadismo–; tener “ojos” para reconocer los intervalos, los contextos y los marcos en los cuales se sitúan las interacciones; ser capaz de “camuflarse” en el medio social que lo rodea y pasar así por “otro más”; “ir al paso”, sin aferrarse a identidades, *dislocarse*, o al menos tener la capacidad de deshacerlas cuando las circunstancias así lo exijan; “no tener lugar”, que es tanto como decir habitar una temporalidad más que una espacialidad; en fin, devenir transeúnte es tener la capacidad de una perpetua movilidad sin necesidad de desplazamiento, lo que en últimas define su *versatilidad*.

---

65 Véase “El urbanismo *jump cut*”. En “La ciudad hacia el año 2000”, óp. cit., pp. 18. y ss.

66 Pere Salabert, *Figuras del viaje. Tiempo, arte e identidad*. Argentina: Universidad Nacional del Rosario. 1995, p. 26.

Cuando la Escuela sociológica de Chicago reivindicó los espacios microsociológicos del “laboratorio urbano” para comprender la trama de socialidades y de singularidades de los habitantes de las metrópolis, estableció las coordenadas en las cuales devenían auténticos transeúntes. En efecto, este laboratorio

pone en escena tres movilidades. Primera movilidad: el hombre es un ser de locomoción al que los encuentros y las experiencias de copresencia transforman en un enorme ojo. La ciudad instauro el privilegio sociológico de la vista (lo que se hace) sobre el oído (lo que se cuenta), pero al conjugar la diversidad y lo accesible, la ciudad afecta lo visible con un coeficiente de indeterminación y de alarma. Segunda movilidad: el habitante de la ciudad es un ser cuya relación con el lugar que habita es completamente particular; con él la movilidad social y la movilidad residencia se conjugan. El habitante de la ciudad acumula las residencias y se deslocaliza constantemente. La tercera movilidad... es la que Simmel llama movilidad sin desplazamiento, la versatilidad del habitante de la ciudad, lo pasado de moda como modo de vida<sup>67</sup>.

CAPÍTULO 3  
EL PAROXISMO  
DE LAS IDENTIDADES

Nada más cercano a la realidad de nuestras ciudades y de nuestras experiencias ciudadanas.

Salvo por un criterio demasiado débil como la “permanencia”, que crea la ilusión de pertenencia a un espacio ciudadano, hace rato que somos extranjeros en nuestros territorios; mejor dicho, emigrantes e inmigrantes en nuestro propio lugar; hace rato “devenimos forasteros a nosotros mismos”. Y no es para menos, porque ser extranjero ya no identifica una tipología de ciudadano, sino más bien una forma de sociabilidad que en el ámbito de sus interacciones utiliza como estrategia la *atención* y la *indiferencia*. Ser extranjero ya no connota la no pertenencia a un territorio; implica si se quiere la “puesta en escena” de una territorialidad existencial, definida por intercambios fluidos, por contactos ligeros, por transacciones móviles y por encuentros pasajeros, en los cuales cabe más la actitud del actor y del comediante que la identidad de un sujeto ciudadano.

Si asistimos hoy a la emergencia de unos nuevos dispositivos de territorialización, es justamente porque la fisiografía urbana cede el espacio a la teatralización de la vida cotidiana como registro de sociabilidad; porque la inmovilidad y la fijeza de los dispositivos de identidad, tanto individual como colectivos, han sido desplazadas por el carácter móvil y fluctuante de las “memorias y los comportamientos”; en síntesis, porque en el espacio de las configuraciones de nuestros territorios existenciales la geografía ha sido remplazada por la palabra.

No en vano el teatro ha dejado de ser –como lo fue para Rousseau y D’Alembert– una metáfora, para convertirse en un auténtico principio de realidad<sup>68</sup>, una nueva “forma de visibilidad” en la cual tanto lo privado como lo social “se deja ver” y se “enuncia”.

---

67 Isaac Joseph, *El transeúnte y el espacio urbano*. Óp. cit. p. 21.

68 Isaac Joseph ha dedicado un excelente trabajo al análisis de este problema. Véase “L’espace public comme lieu de l’action”. En *Annales de la recherche urbaine*. N° 57-58, Paris, 1993. pp. 65-70.

realidad<sup>68</sup>, una nueva “forma de visibilidad” en la cual tanto lo privado como lo social “se deja ver” y se “enuncia”.

Este cambio de mirada es el que impone el conjunto de las condiciones materiales, semánticas, estéticas y mnemotécnicas en las metrópolis contemporáneas. Aunque en rigor deberíamos más bien decir que son estas condiciones las que producen este otro régimen de visibilidad en el cual nos movemos hoy, y que como “nueva tecnología de lo imaginario” ha transformado lenta pero profundamente nuestros territorios existenciales, ese “teatro de operaciones” que al decir de Marc Augé nos ha desplazado de lo “imaginario al todo ficcional”<sup>69</sup>.

PAROXISMOS  
DE LAS IDENTIDADES,  
AMNESIAS  
DE LAS MEMORIAS

---

68 Isaac Joseph ha dedicado un excelente trabajo al análisis de este problema. Véase “L’espace public comme lieu de l’action”. En *Annales de la recherche urbaine*. N°. 57-58, París, 1993. pp. 65-70.

69 Véase Marc Augé, *La guerra de los sueños*. Barcelona: Gedisa, 1998, pp. 111 y ss. Dice Pere Salabert: “Espacio paisajístico, duración indefinida y movilidad turística parecen aludir a un decantamiento subjetivo de lo real en el que la realidad más común entra en el orden de la pluralidad y la dispersión. Y es hacia el final cuando el espectáculo cobra todo su relieve. Las unidades clásicas del teatro, que fueron el espacio escénico, el tiempo de la acción y la propia unidad de acción, encuentran su caracterización final en una escenografía emocional única para la contemplación turística. Así, de una narración histórica de modelo argumental y dialéctico venimos a un desbordamiento anecdótico con decorado fijo”. Pere Salabert, *Figuras del viaje. Tiempo, arte e identidad*. Op. cit., p. 27.

Coda



Resulta por lo menos desconcertante el que los *paroxismos de las identidades* –llevados a su límite en esa presencia absoluta de la incapacidad de(l) olvido–, nos sitúen ante experiencias si no idénticas, por lo menos sí similares a las de las *amnesias de las memorias*, cuyo caso extremo nos sitúa ante la imposibilidad de encontrar identidad alguna. Como si el exceso de su cultivo y la obsesión por su olvido se confundieran justo allí donde ambas experiencias –la de la(s) identidad(es) y la(s) de la(s) memoria(s)– sacan a flote aquello que las hace posible: la *alteridad*. CODA

Jean François Lyotard lo sintetizó así:

Parece que un hombre que no es más que un hombre, ha perdido precisamente las cualidades que permiten a los otros tratarlo como su semejante”. Escribiendo esta frase en su estudio sobre *El Imperialismo...*, Hannah Arendt determina la condición fundamental de los derechos del hombre: un hombre sólo tiene derechos si es algo más que un hombre. *Y sólo es algo más que un hombre, si es también el otro hombre*. Sólo así “los otros” pueden tratarlo como su semejante. Lo que hace a los hombres semejantes, es que cada uno lleva en sí la figura del otro. Su común similitud procede de su disimilitud singular<sup>1</sup>.

Si los *apocalípticos* han encontrado aquí el argumento perfecto para syndicar nuestro presente como la “época del olvido de la(s) memorias(s)” –legitimando con ello esas posturas nostálgicas que como antídoto ante semejante amnesia quieren recuperar a toda costa un pasado<sup>2</sup>–, los *integrados* han reconocido aquí por el contrario el terreno propicio para erigir a la globalización en el nuevo derrotero político-cultural de Nuestra (única, por supuesto) Sociedad.

Quizá esto explique por qué razón la reivindicación de los particularismos y la disolución de las diferencias puedan coexistir –a pesar de su aparente antagonismo– como pro-yectos y pro-gramas para la configuración de las identidades contemporáneas. Cuestión de estrategia política que a la postre lleva al mismo resultado: desconocer la alteridad, el

---

1 Jean François Lyotard, *Los derechos del otro*. Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Cuadernos de actualidad estética. Medellín, 1994.

2 “No sorprende en absoluto –dice Patxi Lanceros– la actual obsesión por la fidelidad a las raíces, a ciertas raíces, y por la filiación hereditaria. Reacción también, al desarraigo y a la falta, a la liquidación. Como el fundamentalismo es reacción –ya no nostálgica sino melancólica– a la elisión del fundamento. O el nacionalismo a la imposibilidad, teórica y práctica, de la nación”. Patxi Lanceros, “All that is solid. Política(s) de la globalización”. Op. cit. (nota 5), p. 14.

extrañamiento, la ex-istencia, como condición *sine qua non* de la experiencia humana.

Ahí están *Funes el memorioso* de Borges y *Giambattista Bodoni* de Eco para corroborarlo: en uno y en otro, su *pathos* vital deja al descubierto que “lo humano” se las juega en esa eterna oscilación entre la rememoración y el olvido de una temporalidad que sólo se actualiza en el instante presente de un “espacio antropológico”, de un “lugar esculpido” que hace sitio<sup>3</sup> y que nos recuerda a cada paso cómo las diferencias no están por fuera sino por dentro; cómo las identidades dejaron de ser procesos internos para convertirse en una verdadera explosión de reconocimientos que luchan por sobrevivir en ese intento humano de dar sentido(s) a la vida misma.

¿No es acaso esto lo que llamamos ex-istencia?

PAROXISMOS  
DE LAS IDENTIDADES,  
AMNESIAS  
DE LAS MEMORIAS

---

3 Véase Félix Duque, “Esculpir el lugar”. En Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (eds.), *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*. Op. cit., pp. 110 y ss.

## Referencias bibliográficas

- Anceschi, Baudrillard et ál. *Videoculturas de fin de siglo*. Madrid: Cátedra, 1989.
- Augé, Marc. *Los no-lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Augé, Marc. *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- Augé, Marc. *La guerra de los sueños*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Baddeley, Alan. *Les mémoires humaines. La recherche. (La mémoire)*. Paris, Julliet, Août, 1994.
- Bergson, Henri. *Memoria y vida*. Textos escogidos por Gilles Deleuze. Madrid: Alianza editorial, 1977.
- Chueca Goitia, Fernando. *Breve historia del urbanismo*. Madrid: Ediciones del Prado, 1993.
- Debray, Régis. *Transmitir*. Buenos Aires: Manantial, 1997.
- Debray, Régis. "Trace, forme ou message?". En "La confusion des monuments". *Les cahiers de médiologie*. N° 7.
- Debray, Régis. *Introducción a la mediología*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Deleuze, Gilles. *Lógica del sentido*. Barcelona: Barral Ed. S.A., 1971.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *El anti-edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Ed. Paidós Ibérica, S. A., 1985.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 1988.
- Delgado, Manuel. "Violencia, comunicación e intercambio en Medellín Colombia". Barcelona: mimeo 1995.
- Delgado, Manuel (Ed.). *Ciutat i immigració*. Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea, 1997.
- Delgado, Manuel. *Ciudad líquida, ciudad interrumpida*. Medellín: Ed. Universidad de Antioquia y Posgrado de Estética, Universidad Nacional de Colombia, 1999.
- Delgado, Manuel (ed.). *Inmigración y cultura*. Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea. 2003.
- Duque, Félix. *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid: Tecnos, 1986.
- Duque, Félix. *Filosofía para el fin de los tiempos*. Madrid: Akal, 2000.
- Duque, Félix. *Arte público y espacio político*. Madrid: Akal, 2001.
- Duque, Félix. "La mirada y la mano". En Martín Heidegger, *Observaciones relativas al arte –la plástica– el espacio. El arte y el espacio*. Pamplona: Cátedra Jorge Oteiza. Universidad Pública de Navarra, 2003.
- Eco, Umberto. *La misteriosa llama de la reina Loana*. Bogotá: Ed. Lumen, 2005.
- Echeverría, Javier. *Telépolis*. Barcelona: Destino, 1994.
- Echeverría, Javier. *Cosmopolitas domésticos*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- Gadamer, Hans Georg. *Verdad y método II*. Barcelona: Ed. Sígueme, 1992.
- García Canclini, Néstor. *Consumidores y ciudadanos. (Conflictos multiculturales de la globalización)*. México: Grijalbo, 1995.

- González, Agustín. *Eso que somos. La identidad en la sociedad que viene*. Barcelona: Ed. U. de Barcelona, 2002.
- González Requena, Jesús. *El discurso televisivo: espectáculo de la postmodernidad*. Madrid: Cátedra, 1992.
- Guattari, Félix. *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos, 1990.
- Guattari, Félix. *El constructivismo guattariano*. Cali: Universidad del Valle, 1993.
- Guéhenno, Jean. *Jean Jacques Rousseau*. Valencia: Debats Institució Valenciana de Estadística e Investigació, 1990.
- Ingersoll, Richard. "Tres tesis sobre la ciudad". En "La ciudad hacia el año 2000". *Revista de Occidente*. Nº. 185. Madrid, octubre de 1996.
- Jacobson, Roman y Morris Halle. *Fundamentos del lenguaje*. Madrid: Ayuso-Pluma, 1980.
- Jacobson, Roman. *Lenguaje infantil y afasia*. Madrid: Ayuso, 1974.
- Joseph, Isaac. *El transeúnte y el espacio urbano*. Barcelona: Gedisa S.A., 1988.
- Joseph, Isaac. "L'espace public comme lieu de l'action". En *Annales de la recherche urbaine*. Paris. Nº. 57-58.
- Joseph, Isaac. "*Le droit à la ville, la ville à l'oeuvre. Deux paradigmes de la recherche*". En *Annales de la recherche urbaine*, Nº. 64.
- Joseph, Isaac. "L'univers des rencontres et la vulnérabilité des engagements". En "Le philosophe dans la cité". *Les cahiers de philosophie*. Nº. 17, 1993.
- Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón pura*. (Trad. de José del Perojo). Buenos Aires: Losada S.A., 1973.
- Lanceros, Patxi. *Verdades frágiles, mentiras útiles*. Bilbao: Hiria liburuak, 2000.
- Lahuerta, Juan José. 1927. *La abstracción necesaria en el arte y la arquitectura europeos de entreguerras*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- Lanz, Rigoberto (coord.). *¿Fin del sujeto?* Mérida: U. de Los Andes, 1996.
- Le Goff, Jacques. *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.
- Leroi-Gourhan, André. *El gesto y la palabra*. Venezuela: Universidad Central de Caracas, 1971.
- Levy, Pierre. *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*. Paris: Éditions La Découverte, 1994.
- Levy, Pierre. *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós, 1999.
- Loriga, Ray. *Tokio ya no nos quiere*. Barcelona: Plaza y Janés, 2000.
- Liotard, Jean François. *L'inhumain. Cahiers sur le temps*. Paris: Ed. Galilée, 1987.
- Liotard, Jean François. *Los derechos del otro*. Conferencia pronunciada en la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, Cuadernos de actualidad estética. Medellín, 1994.
- Martín-Barbero, Jesús. "La ciudad virtual. Transformaciones de la sensibilidad y nuevos escenarios de comunicación". En *Revista Universidad del Valle*. Nº. 14. Cali, 1996.
- Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros. *Diccionario de hermenéutica*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004.
- Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lanceros (eds.). *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*. Barcelona: Anthropos, 2006.
- Pardo, José Luis. *Las formas de la exterioridad*. Valencia: Pre-textos, 1992.
- Pardo, José Luis. "El sujeto inevitable". En Manuel Cruz (comp.). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Paidós, 1996.
- Pardo, José Luis. *Estructuralismo y ciencias humanas*. Madrid: Akal, 2001.

- Pardo, José Luis. "Diario íntimo de un hombre común". En *Revista Región*. Medellín, mayo de 2003.
- Piglia, Ricardo. *La ciudad ausente*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1993.
- Piscitelli, Alejandro. *Ciberculturas en la era de las máquinas inteligentes*. Buenos Aires: Paidós-Contextos, 1995.
- Platón. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1972.
- Ramos, Ramón. "Maurice Halbwachs y la memoria colectiva". En *Revista de Occidente*, N.º. 100.
- Renaut, Alain. *La era del individuo*. Barcelona: Destino, 1993.
- Ricoeur, Paul. *Histoire et vérité*. Paris: Ed. Du Seuil, 1955.
- Ross, W.D. *Aristóteles*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1957.
- Rosset, Clément. *La antinaturalidad. Elementos para una filosofía trágica*. Madrid: Taurus, 1974.
- Ruiz-Vargas, José María (comp.). *Claves de la memoria*. Valladolid: Ed. Trotta, 1997.
- Salabert, Pere. "El infinito en un instante". *Revista Ciencias Humanas*. N.º. 17. Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, 1993.
- Salabert, Pere. S. *Declives éticos, apogeo estético y un ensayo más*. Cali: Colección Tiempo Estético. Universidad del Valle-Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, 1995.
- Salabert, Pere. *Figuras del viaje. Tiempo, arte e identidad*. Argentina: Universidad Nacional del Rosario, 1995.
- Salabert, Pere. "Museos, ciudades-museo y urbes teatrales". En *Revista Ciencias Humanas*. N.º. 24. Medellín, Universidad Nacional de Colombia, 1998.
- Sennett, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 1978.
- Sennett, Richard. *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*. Madrid: Alianza editorial, 1997.
- Simmel, Georg. "Sociología. Estudios sobre la forma de socialización". *Revista de Occidente*. N.º. VI-VII. Madrid, 1927.
- Stiegler, Bernard. "Leroi-Gourhan. L'inorganique organisé". En "Pourquoi des médiologies?". *Les cahiers de Médiologie*. N.º. 6.
- Tisseron, Serge. "Antimémoire". En "La confusion des monuments". *Les cahiers de médiologie*. N.º. 7.
- Turkle, Sherry. *La vida en pantalla. La construcción de la identidad en la era de Internet*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Vernadsky, Vladimir I. "La biosfera y la noosfera". En *La biosfera*. Madrid: Visor, 1997.
- Vernant, Jean Pierre. *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel, 1983.
- Vernant, Jean Pierre (et ál.). *Sobre el individuo*. Barcelona: Paidós, 1990.
- Virilio, Paul. *La vitesse de libération*. Paris: Galilée, 1995.
- Xibillé, Jaime. *La situación posmoderna del arte urbano*. Medellín: Fondo editorial Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Universidad Pontificia Bolivariana, 1995.
- Xibillé, Jaime. "Metropolitanos y ecopolitas". En *Sociología* N.º. 19. Revista de la Facultad de Sociología de Unaula. Medellín, abril de 1966.
- Zarone, Giuseppe. *Metafísica de la ciudad -encanto utópico y desencanto metropolitano-*. Valencia: Pre-textos, 1993

REFERENCIAS  
BIBLIOGRÁFICAS



# Índice onomástico

## A

Adorno: 64, 83  
Aristóteles: 23, 26-27, 33  
Augé Marc: 39, 49-50, 52, 87, 92  
Auster Paul: 85

## B

Barbero Jesús Martín: 80  
Barthes Ronald: 89  
Baudrillard Jean: 45, 50, 78, 88  
Bergson Henri: 35, 40, 58  
Bodoni Giambattista: 93

## C

Calvino: 73  
Canguilhem Georges: 26  
Certeau Michel de: 60  
Cicerón: 31  
Cruz Manuel: 42

## D

D'Alembert: 67-70  
Debray Régis: 9, 21, 24, 28, 30-32, 81  
Delgado Manuel: 14, 49, 61, 63,  
65-66, 86  
Deleuze Gilles: 38, 40, 87  
Detienne Marcel: 37  
Dumond Louis: 66, 73  
Duque Félix: 18, 20, 25-28, 30, 34,  
43, 60, 64-65, 93

## E

Echeverría Javier: 45, 78, 80  
Eco Umberto: 10-11  
Escopas: 32

## F

Ferry Luc: 52  
Fontenelle: 69  
Foucault: 64  
Francois Dagognet: 24  
Freud: 64, 83

## G

García Clanlini Néstor: 49, 80-81  
Goffman Erwin: 71, 75  
González Agustín: 43, 62  
González Requena Jesús: 49  
Guattari Félix: 38, 49-50, 52-53,  
81

## H

Habermas: 64, 75  
Halle Morris: 36  
Hans Georg Gadamer: 37  
Heidegger Martin: 20, 26, 64, 66  
Horkheimer: 83

## I

Ingersoll Richard: 69

## J

Jacques Le Goff: 23, 32  
Jacobson Román: 36, 41  
Joseph Isaac: 49-52, 54, 71, 75-76,  
79, 81, 85-86, 89, 91

## K

Kant Emmanuel: 41, 64, 82, 96

## L

Lahuerta Juan José: 51, 96  
Lamarck: 27  
Lanceros Patxy: 14-15, 43-44,  
59-61, 64-65, 86

Leroi-Gourhan André: 21-23, 26, 38,  
41, 43, 53, 55, 68, 72, 76, 85  
Levy Pierre: 14, 88  
Lyotard Jean Francois: 54, 56-57, 64,  
92

## M

Marina José Antonio: 15, 22  
Marschall McLuhan Hebert: 77  
Marx: 58  
Meyerson: 34  
Montaigne: 15

## N

Nietzsche: 64, 83

## O

Ortiz-Osés Andrés: 43-44, 65, 86

## P

Pardo José Luis: 13, 38-39, 42-43, 54,  
62-63  
Piscitelli Alejandro: 46, 77  
Platón: 17, 23, 25-27, 30, 44-45, 47,  
72-73  
Proust Marcel: 35

## R

Ramos Ramón: 41  
Ray Loriga: 9  
Renaut Alain: 64, 66, 72-73  
Ricoeur Paul: 44, 56  
Ross W.D.: 33  
Rosset Clément: 46  
Rousseau Jean Jacques: 67-71, 74, 76,  
84, 91

## S

Salabert Pere: 38, 49-51, 90, 92  
Sassen Saskia: 80

Sennett Richard: 62, 65, 67-68,  
70, 82  
Serres Michel: 52  
Simmel George: 20, 51, 71, 75,  
85-86, 91

Simondon: 28

Simónides De Ceos: 31-32

Sócrates: 17, 57

Sófocles: 21

Stiegler Bernard: 21, 23-24, 27-30

## T

Tarde Gabriel: 71, 75

Téllez Magali: 67

Thamus: 17-18

Theuth: 17-18

## V

Vernant Jean Pierre: 18-19, 34-35,  
37, 44, 65

Vernadsky Vladimir: 28

Vidal-Naquet Pierre: 37

Virilio Paul: 80, 84, 87

## W

Walter Benjamin: 83, 90

Weber: 61, 64

Wittgenstein: 71

## X

Xibillé M. Jaime: 48, 50

## Z

Zarone Giuseppe: 40, 45, 76

# Índice temático

## A

- Accesibilidad: 84, 89
- Acontecimiento inaugural: 21
- Ágora: 63, 72
- Agrupamiento social: 23, 40, 44
- Ámbito(s)
  - ciudadino: 47
  - de la economía y de la cultura: 59
  - de las transmisiones: 87
  - de lo político: 59-60
  - del Estado: 66
  - ético-estéticos: 60
- Amnesia(s)
  - anterógradas: 36
  - de las memorias: 17, 44
  - procesos de: 36
  - retrógrada: 36
- Análisis
  - culturales: 12
  - de la ciudad: 72
  - de la sociedad contemporánea: 38
  - económicos: 12
  - estéticos: 12
  - éticos: 12
  - filosóficos: 12
  - políticos: 12
  - psicoanálisis: 56-57
  - sugestivos: 73
  - teóricos: 12
- Anamnesis: 35, 58
  - procesos de: 37
- Anclajes neurofisiológicos: 29
- Anti-edipo: 38
- Antígona sofoclea: 20
- Antropomorfismo: 23
- Apocalípticos: 9, 11, 82
- Arte
  - de la mnemotecnia: 35-36, 57

- de la mnemé: 57
- Artificialismo: 46
- Artificio: 17-18, 24, 26-27, 30, 38, 46-47, 69-70
- Astronomía: 17
- Auto-fundación: 64
- Auto-olvido: 33, 37
  - esencial: 37
- Autorreflexión: 64

## B

- Biosfera: 28

## C

- Campos
  - de "memorias ciudadinas": 80
  - de trabajo: 65
  - funcionales: 24-25, 75
  - mnemotécnicos: 48
- Capitalismo: 38
- Caracteres de la escritura: 17-18
- Ciencias
  - blandas: 13
  - ciencia-ficción: 80
  - comprensivas: 13
  - de lo viviente: 27
  - del espíritu: 13
  - duras: 13
  - explicativas: 13
  - hermenéuticas: 13
  - humanas: 13, 49, 51
  - positivas: 37, 39
- Cientificidad: 19, 29
- Cine ficción: 10
- Ciudad: 17, 40, 44, 47-51, 61-63, 65-77, 80-81, 83-87, 89-91
  - contemporánea: 75, 80
  - de Dios: 45, 68
  - expandida: 45

- fragmentada: 51
  - ideal: 45, 71, 81
  - laberinto: 45
  - manejo de la: 47
  - medieval: 68
  - megaciudades: 61
  - moderna y funcional: 45, 61, 65, 67, 77
  - oculta: 46
  - planificada y ordenada: 45
  - soñada: 45-46
  - Civilidad: 11, 72
  - Cívitas: 71-74
  - Co-pertenencia: 15
  - Comportamiento
    - de las especies animales: 23
    - estético: 48, 76, 79
    - instintivo: 22
    - inteligente: 22
    - moral: 70
    - personal: 55
    - público: 89
    - sociales: 50
    - societales: 23
    - ulterior: 40
  - Construcción(es): 41, 78
    - deconstrucción: 48
    - de la identidad: 60
    - de teatros: 68
    - metafísica: 25
    - social de la urbanidad: 74, 76
    - urbanizada: 74, 76
  - Constructivismo guattariano: 49-50, 52, 81
  - Cosmogonías: 19
  - Crítica freudiana: 83
  - Cuasi-naturales: 14
  - Cultivo y olvido: 11-12
  - Cultura: 11-15, 18, 21, 24, 29-30, 33-34, 37, 48, 51, 56, 58-59, 61, 63, 65, 71, 78, 82-83, 89
    - ciberculturas: 46
    - comunicación inter-cultural: 61
    - conflictos multiculturales: 49, 80
    - contemporánea: 44, 61, 77
    - culturalismo: 54
    - de la simulación: 49, 51
    - de masas: 10
    - desviaciones de la: 55
    - determinaciones raciales de la: 29
    - empresarial: 80
    - enciclopedia de la: 10
    - formaciones culturales: 34
    - herencia cultural: 56
    - homogeneización cultural: 47, 65
    - legitimidad de la: 14
    - memoria de la: 30-31, 34
    - prácticas culturales: 51
    - raíces culturales: 14
    - secularizada: 66
    - telemática: 85
    - tradiciones culturales: 13, 64
    - valores culturales: 75
    - videoculturas: 50-51, 88
- ## D
- Des-realización: 10
  - Dioses: 17-20, 45, 68
  - Discursos: 12, 14, 19, 46, 49, 75-76, 89
  - Dispositivos: 9, 12, 25, 29-30, 34, 37-42, 44, 54-56, 69, 75, 77-78, 80, 83, 85
    - ciudadino: 72-73
    - conflictivo: 76
    - contemporáneo: 80
    - de espacialización: 89
    - de identidad: 91
    - de inscripción: 23
    - de mediación: 28
    - de sociabilidad: 66, 68, 82
    - de temporalización: 89
    - de territorialización: 72-74, 78, 81, 91
    - energéticos: 54
    - espacio-temporales: 15
    - funcional: 26
    - mnemotécnicos: 48, 80, 85
    - semiótico: 57
    - social: 28, 71, 78
    - técnico: 28
    - tecnonaturales: 9, 11
    - telemático: 80
    - temporal: 58

## E

### Efectos

- creativos: 19
- duales: 11
- memoria: 22-23, 25, 30, 40, 53

### Enclave

- de perpetuación: 71
- de subjetivación: 49
- identitario: 14
- natural: 14

### Epidermis social: 63

### Epigenética: 22-23, 29-30

### Episteme: 19

### Escuela de los Annales: 18

### Espacialidad: 42, 58, 79, 90

### Espacio: 15, 19-21, 24, 26, 32, 34, 36, 39-43, 45, 47-49, 51, 54-58, 62-66, 68, 72, 75, 79-83, 86-88, 92

#### ciudadino: 48, 74, 77, 79, 91

#### colectivo: 72-74

#### de corrupción: 70-71

#### de familiaridad: 17

#### de la ficción: 34

#### de reconocimiento: 47, 61

#### de representación: 68

#### de sensibilidad: 42

#### de sociabilidad: 18, 61

#### desterritorializado: 81

#### espacio-temporal: 15, 41-42, 44,

#### 47, 56, 81, 84, 89-90

#### estético: 65

#### ético-estético: 60

#### existenciales: 52, 72

#### familiar: 18

#### filosófico: 65

#### físicos y simbólicos: 45

#### fisiográficos: 46

#### geográficos: 78

#### humano: 41

#### inexplorado: 61

#### intermedio: 33

#### intersticial: 29

#### itinerantes: 72

#### metafísico: 58

#### microsociológicos: 91

#### no homogéneo: 65

#### poético-literario: 36

#### político: 60, 72-74

#### público: 49, 63, 65-67, 69, 71-76, 86, 90

#### social humanizado: 46

#### territoriales: 72

#### urbano: 52, 54, 71, 75, 85-86, 91

### Esquizofrenia: 38, 75

### Estado: 60, 65-67, 71

#### aparato de: 33

#### cristiano: 73

#### de población: 62

#### estado-Nación: 62

#### miembros del: 67

#### moderno: 66

#### político: 66

#### políticas de: 11

#### territorial: 62

### Estigma: 18, 26-27, 45, 62, 74

### Existencia: 19-21, 24, 34, 37, 43, 52, 57, 66, 75, 85

#### colectiva: 19

#### humana: 13, 35

#### individual: 35

#### pre-existencia: 28

### Extranjero(s): 45, 49, 51, 68, 86, 89-91

## F

### Fenómenos psicológicos: 19

### Filosofía zoológica: 27

### Formas de legitimación: 14

### Fusión de horizontes: 13

## G

### Geometría: 17

### Globalización: 9, 11, 13, 49, 62-63, 65, 80-81, 93

### Gujarros: 21

## H

### Hiperesfera: 18

### Hitos imborrables: 11

### Hombre

#### autónomo: 65

#### común: 59

#### contemporáneo: 10

#### del cogito: 31

hombre-máquina: 68  
público: 65, 67-68, 72, 87  
soberano: 67  
urbano: 49  
Hominido: 30  
Humanización  
de la temporalidad: 46  
espacio-temporal: 41-42

I

Identidad(es)  
colectiva: 19, 36, 59  
con raíces: 14  
contemporánea: 62, 93  
crisis de: 50, 88  
disueltas: 66  
dominios de: 35  
espacios de: 49  
individual: 10, 19, 36  
inexpugnable: 14  
lógica de: 28  
maltrechas: 9  
memoria de: 33, 37  
núcleos de: 40  
personal: 44, 69  
privada: 43  
procesos de: 62  
pública: 43  
racial o nacional: 14  
social: 39  
solipsista: 50  
sustantiva: 45  
y alteridades: 11-12, 14-15, 60  
Imaginación mítico-religiosa: 35  
Intervalo-luz: 87

L

Localismos: 11  
Leyes morfogénicas: 27  
Laboratorio urbano: 91

M

Materia: 25, 28-29  
organizada: 28  
Máquina(s)  
ciudadina: 47, 79  
incorporal: 38, 71  
informática: 53  
inteligente: 46

semiótica: 28  
sociales: 78  
teatral: 69  
tecnológicas: 78

Mecanismos  
cohesión: 11  
de exclusión: 33  
de integración global: 80  
de la contigüidad: 57  
de poder y control: 14, 38  
de secularización: 67  
de subjetivación: 83

Mediaesfera: 30  
Megalópolis: 18, 47, 61  
Memoria(s)  
adquirida: 34, 40  
amnesias de las: 17, 44  
artificial: 23, 85  
colectiva: 10, 41, 49, 58  
ciudadinas: 48, 80  
creadora: 15, 22  
cultural: 31  
desterritorializada: 30, 48, 80, 90  
efectos: 22-23, 25, 30, 51  
epigenética: 22  
específica: 23  
étnica: 23, 71, 85  
exterior: 22  
genética: 22, 29-30  
germinal: 22  
hereditaria: 34, 40, 85  
histórica: 10  
humana: 23, 29, 31  
individuales: 49, 55, 58  
instrumental: 22  
legendarias: 48, 79  
lenguaje: 56-57  
lingüística: 41  
marca: 31  
nerviosa: 24  
olvidos de la: 11, 53  
particulares: 54  
perlaborativas: 57  
personal: 10  
problema de la: 14  
recordativas: 54-56, 58  
recuerdo: 54  
rememorativas: 55-57

repetitivas: 53-54, 56, 58  
 social: 54-55, 82, 85  
 somática: 22  
 tele: 48, 80, 85  
 telemáticas: 51  
 trazo: 31  
 virtual: 55  
 Menhires: 21  
 Mentiras útiles: 15, 43, 59-60  
 Metafísica: 25-27, 39-40, 43, 64, 76, 83  
 Microsociedades: 38  
 Mirada antropocéntrica: 19, 23  
 Mnemoscyne: 19-21, 24, 35  
   desterritorializada: 17  
   diosa: 11, 21, 32  
 Mnemotécnia: 29  
   arte de la: 35-36, 57  
   estrategia de la: 18  
   registro de la: 11  
 Modalidades de singularización: 50  
 Monumento: 21, 31-32, 48, 79, 81  
   forma: 32  
   histórico tradicional: 32  
   huella: 31-32  
   mensaje: 32  
 Musas: 19, 35  
**N**  
 Naturaleza: 18, 20, 24-28, 30, 34-35, 38-39, 42-43, 45-46, 54, 62, 68-70, 73, 84  
   antinaturaleza: 46  
   artesanal: 18  
   humana: 64-65, 82  
   objetiva: 64  
   primigenia: 25  
   reinos de la: 26, 28  
   social: 65  
   telemática: 80  
 Nebulosa de hábitos: 54  
 Nichos identitarios: 11  
 Noosfera: 28  
**O**  
 Obstáculos atávicos: 9  
 Olvido  
   por corrupción: 37

  por extirpación: 37  
 Oráculo divino: 19  
 Organización funcional: 29  
 Otreedad: 11, 41-42, 45, 62, 90

## P

Paisaje melódico: 76  
 Paroxismo(s): 11, 44-45, 59, 78, 83  
 Particularismos: 9, 11-12, 82  
 Perdurabilidad humana: 24  
 Phisis: 19  
 Plexo: 15, 28  
 Poder  
   inventivo: 34  
   omnímodo: 60  
   sagrado: 19  
 Poético: 26-27  
 Prejuicios raciales: 14  
 Procesos  
   de anamnesis: 37  
   de amnesia: 36  
   de aprendizaje: 39  
   de confinamiento: 33  
   de consolidación: 72  
   de resocialización: 49  
   de desterritorialización: 24, 81-82  
   de diferenciación: 28  
   de expansión: 45  
   de exteriorización: 24, 29-30  
   de globalización: 80  
   de homogeneización  
   generalizada: 80  
   de identidad: 62  
   de invención: 28  
   de negociación: 50, 87  
   de "no memoria": 37  
   de reterritorialización: 48  
   de saturación: 78  
   de singularización: 50, 71, 83, 90  
   de sociabilidad: 82  
   de socialidad: 74  
   de socialización: 49  
   de subjetivación: 44-45, 82  
   migratorios: 13  
   mnemoténico: 9, 11, 57  
 Profecía: 67, 71  
 Proxemia: 49

## ÍNDICE TEMÁTICO

## R

- Raigambres: 29
- Re-aparecer: 24
- Recurso retórico-poético: 20
- Régimen de visibilidad: 51, 84, 89
- Relaciones sociales: 14, 60
- Relato(s)
  - mítico: 19
  - mítico-rationales: 46
- Riesgo y aventura: 58
- Robinsonadas dicieochescas: 58
- Rostrocidad: 84

## S

- Ser privilegiado: 24
- Sociedades antrópicas: 22
- Sine qua non: 27, 52, 82
- Stock genético: 23
- Sujeto(s)
  - contemporáneo: 50, 88
  - desterritorializado: 81, 85
  - fragmentado: 86-87
  - precario: 85

- Simultáneo: 83
  - telepolita: 84
  - tele-vidente: 84

## T

- Tecnites: 26, 30
- Tecnonaturales: 9, 11, 30
- Telematización: 77
- Tele-tecnológicos: 9
- Territorios telepolitas: 18
- Tiempos pre-objetivos y pre-subjetivos: 42
- Transeúnte(s): 49-52, 54, 71, 75, 85-86, 89-91
- Trascendencia: 21, 88
- Turista(s): 45, 49, 51, 78, 81, 89-90

## U

- Universalismos: 11
- Urbes: 48-49, 97

## V

- Verdades frágiles: 15, 43, 59-60
- Videosfera: 18, 50, 88
- Virtualización: 9, 11, 14, 34, 82



En la colección *Obra Selecta* aparecen los ganadores de la convocatoria de la Editorial Universidad Nacional de Colombia a los docentes e investigadores de la Universidad. La calidad académica de las publicaciones está respaldada, como ha sido tradición institucional, en la juiciosa evaluación de pares anónimos. El lector tiene en sus manos una muestra de la calidad de la presentación de los textos.

También forman parte de la colección las contribuciones de profesores destacados de la Universidad Nacional de Colombia. La transmisión del conocimiento generado en la Universidad es parte de la responsabilidad que tiene la Editorial con la ciudadanía.

El logotipo de la Editorial Universidad Nacional de Colombia es el sello de garantía de calidad de las publicaciones de la Universidad en todas las ramas del saber, de la cultura y del arte.

*Luis Ignacio Aguilar Zambrano*

Director

Editorial Universidad Nacional de Colombia



*José Jairo Montoya Gómez.* Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Pontificia Bolivariana. Realizó los cursos monográficos de doctorado en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas de la Universidad de Madrid y es doctor en Filosofía de la Universidad de Puerto Rico.

Es profesor titular y maestro universitario de la Universidad Nacional de Colombia desde 1975. Cofundador y ex director del Grupo de Estudios Estéticos de la misma Universidad.

Ha sido profesor visitante de las universidades París X, Barcelona, Deusto, Autónoma de Madrid, Zacatecas (México), Mayor de San Andrés (Bolivia), y profesor de las universidades de Antioquia, Pontificia Bolivariana, Tecnológica de Pereira, entre otras.

Autor de artículos publicados en revistas nacionales e internacionales y de varios libros, entre los cuales se destacan: *Implosiones lingüísticas, expansiones estéticas* (2008), *Geografías y topologías del pensamiento* (2004), *La escritura del cuerpo/el cuerpo de la escritura* (comp.) (2001), *Ciudades y memorias* (1999), *Gramática, representación, discurso. El proyecto de la Gramática General: ¿un proyecto concluso?* (1998), *Nietzsche 150 años* (comp.) (1995).

