

Lo social instituyente

Materiales para una sociología no clásica

José Ángel Bergua Amores



Prensas Universitarias de Zaragoza

LO SOCIAL INSTITUYENTE
Materiales para una sociología no clásica

LO SOCIAL INSTITUYENTE
Materiales para una sociología no clásica

José Ángel Bergua Amores



Prensas Universitarias de Zaragoza

FICHA CATALOGRÁFICA

BERGUA AMORES, José Ángel

Lo social instituyente : materiales para una sociología no clásica / José Ángel Bergua Amores. — Zaragoza : Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007
259 p. ; 22 cm. — (Ciencias sociales ; 61)

ISBN 978-84-7733-891-8

1. Sociología. I. Prensas Universitarias de Zaragoza. II. Título. III. Serie: Ciencias sociales (Prensas Universitarias de Zaragoza) ; 61
316.2

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, ni su préstamo, alquiler o cualquier forma de cesión de uso del ejemplar, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

© José Ángel Bergua Amores

© De la presente edición, Prensas Universitarias de Zaragoza
1.ª edición, 2007

Ilustración de la cubierta: José Luis Cano

Colección Ciencias Sociales, n.º 61

Director de la colección: José Manuel Latorre Ciria

Prensas Universitarias de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063
puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

Prensas Universitarias de Zaragoza es la editorial de la Universidad de Zaragoza, que edita e imprime libros desde su fundación en 1542.

Impreso en España

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza
D.L.: Z-1656-2007

El Emperador Amarillo dijo: «No-Hagas-Nada-Ni-Digas-Nada es el único que tiene razón porque no sabe. Salvaje-y-Tonto parece tener razón porque olvida. Pero tú y yo no tenemos idea porque sabemos». Salvaje-y-Tonto oyó hablar de este episodio y llegó a la conclusión de que el Emperador Amarillo sabía de qué hablaba.

Chuang Tzu

INTRODUCCIÓN

Cierta sociología francesa ha utilizado el par de conceptos «instituyente» e «instituido» para trasladar a lo social el potente modo que tiene el psicoanálisis de entender y tratar lo psíquico. Tales conceptos entroncan con una consistente línea de reflexión que podemos remontar a Aristóteles o, más cerca de nosotros, a Spinoza cuando, al tratar de la «potencia» y el «poder», ha inspirado a autores contemporáneos tan influyentes como Negri o Deleuze. De todas formas, el autor que se ha ocupado centralmente de lo social instituyente y ha abierto una importante corriente de la sociología es Castoriadis. Después de su trabajo Lourau pudo justificar epistemológicamente el Análisis Institucional, una técnica de investigación-acción que pretende recuperar lo instituyente que funda las instituciones. Más tarde, autores como Maffesoli han decidido interpretar lo informal de la vida cotidiana utilizando esa misma noción.

Ahora bien, ¿qué es exactamente lo instituyente? En las páginas que siguen voy a proponer en varias etapas un conjunto de observaciones que pretenden aclararlo. Sin embargo, se puede adelantar que es algo tan obvio y común que no nos damos cuenta de su importancia. Afecta permanentemente a nuestra existencia social y, sin embargo, el orden instituido no reconoce (ni quizás puede reconocer del todo) esa afección. Funciona de un modo implícito y anodino en la cotidianeidad de las situaciones estables, las más corrientes y cómodas. En cambio, en las situaciones metaestables o alejadas del equilibrio, como son los cambios, conflictos y crisis, se vuelve explícito, patente y sorprendente. Entonces no hay manera de volver los ojos ante ello. Sin embargo, al orden instituido, cualquiera que sea, le resulta incómoda esta manifestación desnuda de la potencia colectiva. Es por eso que, a pesar de depender de dicha potencia, cuando el sis-

tema se establezca intentará eufemizar, re-presentar (volver a presentar, sustituir la presencia con una re-presentación), lo que antes fue explicitación de lo instituyente. La historia de lo social ha sido, al menos hasta ahora, la historia del aprovechamiento y posterior ocultación de las manifestaciones, distintas según las épocas, de lo social instituyente.

Puesto que lo instituido lo está a partir de ciertas características o propiedades extraídas de lo instituyente de las que se ha olvidado su origen, el retorno de lo que no ha cabido en lo instituido lo agencian las alteridades sociales. Tales alteridades son los niños-adolescentes-jóvenes, también los viejos, las mujeres, los habitantes de los pueblos, los otros exteriores, etcétera. Esas alteridades, en tanto que agencias del no ser de lo social instituido, son seguramente el mejor camino para acceder a lo instituyente pero no son lo instituyente. Lo instituyente tiene más que ver con otra agencia más básica, la gente, si la entendemos como aquello heterogéneo y en constante movimiento (pero sin dirigirse a ningún sitio o lugar concreto) que precede a cualquiera de las alteridades antes mencionadas. Todas ellas, incluso las todavía no etiquetadas, en último término, están fundidas en ese eterno e indefinible mar de heterogeneidad que es la gente. Por eso, quizás, la gente sea la más genuina expresión de lo instituyente. Sin embargo, no nos engañemos, lo instituyente aún está más lejos. Proviene de una tensión fundacional que, seguramente, más allá de la gente, atraviesa de parte a parte lo social. Probablemente hunde sus raíces en las tensiones que, según nos informan las ciencias duras, atraviesan el *bios* y la *fisis*.

Por lo expuesto puede dar la impresión de que lo instituyente es una instancia que refracta la reflexión científica y la práctica política clásicas. Esto no quiere decir que no pueda ser tratado por el pensamiento y la acción. Significa más bien que debe ser pensado y tratado de otro modo. Quizás por una ciencia (encargada de pensar) y una política (encargada de hacer) que reflexionen y actúen de un modo no clásico. Las reflexiones sobre el ser que protagonizan ciertas filosofías pueden dar alguna pista. Badiou, por ejemplo, ha propuesto volver a tomarse en serio el *ser*, entendido como multiplicidad (frente a la identidad y unicidad del ente, de lo Uno), de tres modos. Primero, reconociendo que «la multiplicidad pura no puede adquirir consistencia por sí misma». Segundo, aceptando que «una ciencia del ser debe verificar la impotencia de lo Uno desde el propio interior de lo Uno». Y tercero, excluyendo «que pueda haber alguna definición de lo múltiple».

Una sociología no clásica debiera olvidarse de la Sociedad y pensar lo social, incluyendo lo instituyente, asumiendo esas mismas recomendaciones. Sin embargo, dado que el *ser* del que habla Badiou se trata en términos sustractivos respecto al *logos* y lo instituyente tiene también ese carácter sustractivo en relación a lo instituido, quizás lo más correcto sería utilizar no el término *ser* sino la expresión *no ser*.

Con todo lo anterior seguro que no ha quedado aclarado qué es lo social instituyente. De todas formas, al menos, ha quedado evocado. Los capítulos siguientes van a intentar dar algo más de cuerpo a esta evocación para que pueda resultar operativa en términos analíticos y quizás políticos. Para ello partiré del supuesto de que lo social es algo metaestable, alejado del equilibrio. Esa metaestabilidad es el resultado de la colisión de las dos fuerzas ya mencionadas, la instituyente y la instituida. Puesto que la mayor parte de la sociología, de uno u otro modo, casi siempre se ha preocupado por lo ya dado o instituido, habrá que hacer el esfuerzo de proponer paradigmas o nociones alternativas que permitan comprender lo instituyente aún no realizado. Después, evidentemente, habrá que volver a unir ambos lados para devolver a lo social su condición original. Sin embargo, eso lo haré al final.

En el primer capítulo trataré a la *gente* en tanto que atractor. Parto del supuesto de que lo instituyente es responsable de la creación de lo que, siguiendo a Maffesoli, denominaremos *socialidades*. Por el contrario, lo instituido se resume en lo que comúnmente se denomina *Sociedad*. Las socialidades y la Sociedad están formadas por sociabilidades distintas. En el primer caso nos encontramos ante *sociabilidades primarias* (de carácter estético y afectivo) mientras que en la Sociedad nos encontramos con *sociabilidades elaboradas* (con un fuerte carácter contractual y racional). La diferencia mayor entre ambas clases de sociabilidades es que las primeras son irregulares e impredecibles y las segundas, al contrario, regulares y predecibles.

En cierto modo, esta diferencia es la misma que han encontrado los físicos cuando han intentado representar gráficamente ciertos fenómenos y se han dado cuenta de que unos se pueden describir y predecir mientras que en otros resulta más complicado. Dicen los físicos que los primeros fenómenos parecen estar gobernados por atractores clásicos, como el «punto fijo» o el «ciclo límite». En cambio los otros fenómenos están

governados por atractores calificados como «extraños». En torno a estos atractores el mundo es caótico pero no aleatorio, ya que responde a cierto orden. Pues bien, en lo social, *el Estado actúa como un atractor clásico que hace predecible (para los científicos) y controlable (para los políticos) lo que ocurre en la Sociedad. En cambio, la gente actúa como lo hacen los atractores extraños, volviendo bastante impredecible (a los científicos) e incontrolable (a los políticos) lo que ocurre en las socialidades.* De lo que se trata, entonces, es de saber qué es exactamente esa gente que activa o cataliza lo instituyente para crear sociabilidades primarias y, a través de ellas, distintas clases de socialidades. No nos hagamos ilusiones. La gente no es y nada pueden saber (los científicos) ni hacer (los políticos) de/con ella.

Intentar aproximarse a la gente en tanto que atractor es importante pero no suficiente. Por eso, los cuatro siguientes capítulos están dedicados a dar algo más de sentido a lo que resulta de la actividad de la gente. Partiré del supuesto de que lo instituyente y lo instituido pueden ser confrontados teniendo en cuenta las distintas formas y sustancias, tanto de la expresión como del contenido, que trabajan.

En el caso de las formas expresivas *lo instituido se corresponde con el orden y lo instituyente con el desorden.* Como veremos, tomar la noción de desorden para inspirar la comprensión de lo instituyente implica aceptar tres cosas. Primero, que el desorden tiene propiedades positivas para el sistema. Segundo que el desorden significa falta de información para el observador externo, aunque el observador interno o participante sepa lo que hace. Y tercero, que apostar por la complejidad del sistema (es decir, que incorpore cierta cantidad de desorden) obliga al analista a «no conocer». Estas tres conclusiones las iré extrayendo tras repasar lo que dicen las ciencias duras y algunas teorías sociales recientes sobre el desorden.

Los registros simbólico e imaginario son las sustancias expresivas trabajadas, respectivamente, por lo instituido ordenado y lo instituyente que desordena. Ya algunas teorías sobre los desórdenes sociales, como la de Dupuy, sugieren que, en las situaciones metaestables, el comportamiento de los individuos es claramente mimético, imitativo, simpático. En realidad, esto también sucede en las situaciones estables. Sin embargo, no resulta tan fácil de ver pues parece que los individuos actúan según ciertos valores o referentes exógenos. Como demuestra Dupuy, esto no es exactamente así pues todavía la imitación, aunque de otro modo, gobierna el comporta-

miento de los individuos en las situaciones estables. Esta especularidad patente (en las situaciones metaestables) o latente (en las estables) descubierta por Dupuy y otros autores obliga a comprenderla mejor echando mano del psicoanálisis lacaniano. Sin embargo, para ello será necesario tratar antes lo simbólico pues ambas nociones (lo imaginario y lo simbólico) aparecen relacionadas entre ciertas familias de estructuralistas y posestructuralistas. Lo que veremos es que lo simbólico es del orden de las estructuras representativas instituidas mientras que lo imaginario tiene que ver con magmas instituyentes subversivos. Para que quede más claro este carácter subversivo que ciertos autores adjudican a lo imaginario propondré los resultados de una investigación acerca de las lógicas del vestuario. Finalmente, habrá que hacer referencia al arte pues es más capaz que la ciencia de tratar con lo imaginario.

En cuanto a las formas del contenido, también éste es un asunto que vendrá dado por el anterior. En efecto, lo imaginario no sólo es una sustancia expresiva sino un contenido. Así lo han sugerido distintas corrientes y escuelas. Sin embargo, antes de fijarse en la sustancia de dicho contenido es necesario ver primero el modo como se manifiesta. *Si el orden se ha construido re-presentando ciertas imágenes que quedarán codificadas como signos, el desorden lo que hará será desatar esas imágenes de sus signos y permitir que se autopresenten.* En esto consiste la anamnesis, en el retorno de lo reprimido o apartado por las estructuras simbólicas. Sin embargo, todo es bastante más complicado. Como se comprobará, me veré obligado a dar un amplio repaso a las técnicas de investigación social pues forman parte, como la misma sociología, del intento de lo instituido por apuntalar el orden que aprisiona y constriñe lo imaginario.

Las sustancias que dan contenido a las anamnesis y a las re-presentaciones son, en último término, lo sagrado y lo profano. A este asunto me referiré en el penúltimo capítulo. Es cierto que podría haber hecho referencia a los distintos tipos de imaginarios que intervienen en las anamnesis que precipitan los cambios, conflictos y crisis siguiendo los trabajos de Durand, Ortiz Osés, Eliade, Jung, Gimbutas, etc. Sin embargo, como todos ellos hacen remitir tales imágenes a sustancias significantes que tienen que ver con lo sagrado, lo mejor será ir directamente al grano. *Lo sagrado es pues el numen significativo que inspira las anamnesis de lo imaginario que tienen lugar en los desórdenes sociales.* Aunque la conclusión parezca arriesgada, como veremos, los padres fundadores de la sociología tenían esto muy claro.

El último capítulo está dedicado a pensar las relaciones entre lo instituyente y lo instituido. Pensar esta relación no es tan sencillo pues nos obligará a tomar en consideración tres niveles distintos de reflexividad. En el primero, *objetivista*, lo instituyente es interpretado en términos de *alteridad* y lo instituido de *mismidad*. En el segundo nivel, que podemos llamar *subjetivista*, quedará incluido el primer nivel y habrá también dos lados: en el instituido tendremos las *observaciones que distinguen creando paradojas* y en el instituyente las *observaciones que sólo saben ver mezclas o hibridaciones*. Finalmente, en el tercer nivel, que podría denominarse *constructivista* (pero que va más allá de lo que se entiende por «constructivismo» pues tiene que ver con el «hacer» —la praxis— y no sólo con el observar o el pensar), quedarán unidos los dos anteriores niveles, el de la realidad y el de la observación de la realidad. También aquí nos encontraremos con dos lados. El lado instituido estará formado por *jerarquías* (que incluirán distinciones entre mismidades y alteridades) y el instituyente por *anarquías* (que incluirán mezclas). En definitiva, los tres niveles nos harán pasar, sucesivamente, por la realidad, la observación o pensamiento de la realidad y la construcción de la realidad observada.

En los cinco capítulos lo instituyente obligará a deformar y flexibilizar el *logos* y la sociología heredados para comprender algo mejor lo que esa fuerza de lo social pueda ser. Esa flexibilización nos hará pasar de una reflexión y sociología clásicas a una reflexión y sociología no clásicas. Las nociones de desorden, imaginario, anamnesis y sagrado nos permitirán dar ese paso. Sin embargo, no será suficiente. Como el *logos* y la sociología, aunque puedan ser no clásicos, están siempre e inevitablemente en el lado de lo instituido, el interés por entender lo instituyente no sólo nos llevará a los límites de lo instituido, sino a los límites de la misma reflexión científica en general y sociológica en particular. Por eso nos veremos obligados a saltar a otros tipos de conocimiento. En concreto, comprobaremos que lo que los antiguos occidentales y orientales denominaban sabiduría parece permitir hacer una mejor experiencia de lo instituyente. De ahí esa noción de *sociosofía* que intentaré llenar con algo de contenido al final de cada capítulo. Quizás la política, a la hora de tratar lo instituyente (no con el *pensar*, sino con el *hacer*) debiera dar un salto parecido. De todas formas, creo que la sociosofía es capaz de sugerir tanto nuevos modos de pensar (a los que reflexionan —las élites científicas—) como de hacer (a los que actúan —las élites políticas y gerenciales—). Lo comprobaremos, más

superficialmente de lo que quisiera, en las intempestivas y expresionistas salidas sociosóficas que coronan cada capítulo.

La sabiduría, a diferencia de lo que sucede con la ciencia, no está disociada de la *razón común*, de la gente. En efecto, en ambos casos estamos ante un saber directa e inmediatamente práctico. Acerca de esto, Heidegger recuerda que el término *sofia* se aplicó originalmente al saber artesano, luego se refirió también al saber hacer de la poesía o de la música y también se utilizó para calificar la cualidad esencial de esos siete personajes que en Grecia llamaron sabios. Luego, opina Heidegger, el término *filosofía* intentó incorporar a su reflexión ese mismo talante práctico. Sin embargo, muy pronto, prácticamente desde Platón, dicha reflexión fue convirtiéndose en mera metafísica y olvidó la praxis que la constituye.

También la tradición cristiana ha hablado de la sabiduría. Cuenta la cosmogonía gnóstica de Valentín (siglo I) que al principio sólo existía el Abismo y que mantenía un reposo absoluto con el Silencio, su parte femenina. El Abismo era todo amor y proyectó fuera de sí un Eón masculino, Nous, al que siguió otro femenino, la Verdad. Ambos, a su vez, engendraron nuevas parejas. Una de ellas fue la formada por Verbo y Vida, que engendraron doce parejas más. Las doce parejas formaron la Plenitud. Una de ellas estaba formada por Querido y Sabiduría. La historia de Sabiduría es la del sufrimiento causado por el intento de reunión con el Abismo. El sufrimiento será tal que toda la Plenitud se convulsionará. Como respuesta, el Abismo alumbrará otro Eón, el Límite, para que Sabiduría no abandone su mundo. Por su parte, una pareja de la Plenitud, Logos y Zoé, con la finalidad de aliviar a Sabiduría, alumbraron a Cristo y al Espíritu. De todas formas nada de eso bastó y Sabiduría continuó sufriendo. De sus continuas súplicas al Abismo nació el Demiurgo, que ha creado el mundo humano. Sin embargo, este Demiurgo no sabe nada del Abismo que está por encima de él y no comprende a los hombres que ha creado. Sabiduría le ayuda inspirándole y dándole fuerzas. Algunas variantes de esta cosmogonía aseguran que, si bien el Demiurgo no sabe nada de la acción que sobre él ejerce Sabiduría, el hombre sí que puede tener una relación consciente con ella.

Con el término *socio-sofia* pretendo designar tres intentos sólo en apariencia distintos. Primero, sugeriré recuperar todo eso que estaba en el fondo y origen de la reflexión occidental, según observó Heidegger, pero que ha sido olvidado: la praxis, el conocimiento profundo y la ejemplari-

dad. Segundo, trataré también de devolver a la filosofía lo que en mi opinión desencadena su impulso fundacional, su carácter social. En efecto, lo que lleva a pensar no es un impulso individual sino el *ser-uno-con-otros*. Por lo tanto, si el pensar es expresión de la condición social del *logos* y si, lógicamente, lo social se hace a sí mismo a través del pensar, la filosofía es, antes que otra cosa, *sociosofía*. Finalmente, pretendo también abusar de las connotaciones esotéricas, mágicas y hasta chamánicas que tiene la *sofía*, y que la cosmogonía de Valentín deja entrever, para llevar el pensar de la ortodoxia científica hasta sus límites. Hasta el lugar donde se intuye e incluso se ve que Todo está unido e implicado y no se deja dividir, explicar (por la ciencia) ni dominar (por la política). Evidentemente, los tres intentos mencionados lo son en relación a lo social.

Éste es, en fin, a grandes rasgos, el esquema general del modelo que voy a proponer para comprender, primero, lo social instituyente y, después, su relación con lo instituido. Los distintos capítulos pueden leerse en el orden que se considere más conveniente. Aunque cada uno se ocupe de asuntos distintos contiene en sí mismo la huella del conjunto. El lector no tendrá dificultad en comprobarlo.

Finalmente, me gustaría hacer una importante observación. Todo el libro está estimulado por los trabajos de Jesús Ibáñez. Lo que he intentado ha sido desarrollar sus sugerencias adaptándolas a una intuición que, si no hubiera sido por el encuentro con él, jamás hubiera podido encarnarse en un texto y habría permanecido dormida. De todas formas, al acabarlo, tengo la impresión de que no he hecho más que repetir el trayecto de mi autor preferido.

Cuenta Borges que Pierre Menard, fascinado como estaba por la genialidad de *El Quijote*, quiso escribir algo que estuviese a su altura. Después de bastantes intentos fallidos, al final pudo escribir un texto del que estaba orgulloso. Empezaba así: «En un lugar de La Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme...». Dice Heidegger de la filosofía que no avanza ni retrocede. Tampoco está hecha para que un maestro la enseñe a su discípulo. La filosofía es el arte del desvelamiento de lo que siempre ha estado ahí. Y ese acto de desvelar el ser y de desvelarse ante él, aunque siempre lleve al mismo resultado, es, en cada caso, único e irrepetible. Quizás ésa sea la razón de que Menard estuviera tan orgulloso de su obra. Es también la razón de que yo haya quedado bastante satisfecho con este ensayo.

I

EL ATRACTOR: LA GENTE

Si la filosofía, desde su nacimiento en Grecia, ha consistido en un progresivo olvido del ser, también la sociología, desde su nacimiento a mediados del siglo XIX, se ha desarrollado olvidando a la gente. Del mismo modo que el ser fue originalmente una presencia que los griegos se empeñaron en eclipsar convirtiendo la reflexión en mera metafísica, así la sociología y la nueva política inauguradas tras la Revolución francesa se han desentendido de la gente. Paradójicamente, esto sucedió a la vez que el Pueblo se convirtió en la piedra angular del ordenamiento político y cultural de la nueva Sociedad. No fue ninguna casualidad. El abstracto Pueblo de la Modernidad, en realidad, se levantó sobre los escombros del pueblo real. Sin embargo, con la actual crisis de la modernidad y el declive de los grandes discursos (teóricos y políticos), son muchos los autores que han redescubierto al pueblo. Se han encontrado con él cuando analizaban la vida cotidiana, el consumo de los productos mediáticos, la innovación cultural, etc. En todos esos casos se ha comprobado que por debajo de lo instituido hay una potencia instituyente que convierte lo social en algo inestable, alejado del equilibrio. El agente que activa y moviliza esa potencia desestructurante es el pueblo, la gente.

1. Los atractores estatal y popular

La principal cualidad de la parte heterogénea o instituyente de lo social es la de refractar espontáneamente cualquier principio organizacional y representativo propuesto por la Sociedad. Ciertamente, además de negación,

en condiciones momentánea o localmente separadas de la acción visible y de los efectos directos de la relación de dominación, hay también organización autónoma de sociabilidad. Sin embargo, lo más evidente o llamativo es la disipación que real, simbólica o imaginariamente efectúa lo instituyente de lo instituido. Para mostrarlo con la máxima claridad es necesario hacer notar que la contrariedad entre ambas vertientes de lo social se basa en la de sus dos atractores, el Estado y lo popular. Por arriba, el Estado, como instancia exterior trascendente, produce sociabilidades elaboradas y construye Sociedad; por abajo, lo popular, atractor interior inmanente y *humus* de lo social, conjura permanentemente el plan unidimensional de su contrario produciendo sociabilidades primarias aparentemente desordenadas o anómicas que darán lugar a la socialidad. Por lo tanto, el pueblo, la *gente*, bloquea la heteronomía que intenta imponer el Estado, lo que, a la postre, impide la absoluta exteriorización de lo social de sí mismo.

Al utilizar el término *atractor* para referirme al pueblo y al Estado me baso en las sugerencias proporcionadas por las ciencias del caos. En Física se habla desde hace un tiempo de «caos determinista», para describir ciertos sistemas dinámicos para los que los atractores clásicos, como el «punto fijo» —que determina la trayectoria de un péndulo— y el «ciclo límite» —que permite describir los movimientos de los planetas—, no permiten explicar ciertas trayectorias aparentemente erráticas y aleatorias que cruzan su «espacio de las fases» —el definido a partir de un conjunto de variables—. En algunos de estos casos nos encontramos ante sistemas caóticos, pero no aleatorios sino deterministas y con espacios de las fases gobernados por «atractores fractales» (irregulares y con un número fraccionario de dimensiones). Es el caso de las turbulencias, el clima o la bolsa. Pero es el caso también de sistemas aparentemente estables como los movimientos de sístole/diástole del corazón o la misma órbita de los planetas desde los cálculos que realizara Poincaré. Más aún, un fenómeno cualquiera con un espacio de las fases gobernado por sólo tres variables es posible que se convierta en caótico. El problema para comprender estos sistemas, además de la dificultad de formalizar el atractor extraño que los gobierna, es que son también sensibles a las condiciones iniciales, así que resulta materialmente imposible, a diferencia de lo que sucede con los sistemas estables, tanto comparar unos sistemas con otros, pues cada uno es singular en relación a los demás, como predecirlos, pues no es posible conocer con exactitud el estado inicial del que surgen. Una última caracte-

terística de estos sistemas caóticos, relacionada con el carácter fractal de sus atractores, es que mantienen la misma extraña y oscura regularidad sea cual sea la escala que consideremos. Quiere esto decir que la influencia del atractor puede ser observada en cualquier nivel de elaboración. Pues bien, en relación a lo social, la Sociedad da la impresión de ser un espacio de sociabilidad gobernado por un atractor, el Estado, que funciona de un modo muy parecido a como lo hacen el «punto fijo» y el «ciclo límite»: estabilizando el sistema y permitiendo predecir trayectorias al observador externo. En cambio, las socialidades, gobernadas por un atractor extraño, el pueblo o la gente, aparentan ser un espacio de sociabilidad impredecible y alejado del equilibrio.

2. Las sociedades primitivas

Dice Serres que

el acontecimiento más revolucionario de la historia de los hombres y, probablemente, de toda la evolución de los homínidos, no fue [...] el acceso a la abstracción o a la generalidad en y por el lenguaje, sino más bien el sustraerse al consumo de relaciones que mantenemos en la familia, en el grupo, etc. [...] y que sólo conciernen a ellos y a nosotros, lo que dio como resultado un acuerdo, posiblemente confuso pero repentino y específico, a propósito de una cosa exterior a ese conjunto. Antes de ese acontecimiento no había más que la red de relaciones en la que nos hallábamos sumergidos irremediabilmente. Y, de pronto, aparece una cosa, algo, fuera de la red.

Algunos antropólogos han señalado respecto a las sociedades sin Estado que disponen de varios mecanismos que les permiten bloquear la irrupción y exteriorización de algunas de esas instancias que en las Sociedades complejas adquirirán autonomía y determinarán la vida colectiva. Una de esas esferas es la Política. Según Clastres las sociedades primitivas logran impedir que tenga un protagonismo excesivo concediendo al jefe como «recompensa» por sus hazañas bélicas el «privilegio» de una palabra de mando privada de capacidad coactiva, ya que, aunque con ella podrán ordenar, no estará asegurado que sus órdenes sean ejecutadas. En opinión de Lourau, puesto que las hazañas bélicas son rápidamente olvidadas, el guerrero está obligado a desear permanentemente la guerra para renovar su efímero prestigio. Y por embarcarse permanentemente en guerras su probabilidad de morir en una de ellas es muy alta. En último término —dice

Lourau—, parece condenarse a muerte al guerrero para «exorcizar el riesgo de ver instaurarse un profesionalismo político», pues «es precisamente la autonomización final de una casta de guerreros la que, bajo la forma de una institución militar, abre la vía hacia el Estado».

Por lo que respecta a la Ley, otra de esas instancias o esferas que en las Sociedades complejas es exterior a la comunidad, el instrumento utilizado en este caso para garantizar la autonomía de dicha comunidad será la práctica de la tortura en los ritos de iniciación que convierten al adolescente en adulto. En efecto, las sociedades sin Estado ni escritura marcan el cuerpo de los sujetos, inscribiendo en ellos una «ley» que será permanentemente vista. El dolor de su inscripción la hará también inolvidable. Dice Clastres que esa ley expresa, además de la incorporación del sujeto al orden adulto, «la negativa de la sociedad primitiva a correr el riesgo de la división, el riesgo de un poder separado de ella misma». Se conjura con este marcado la Ley escrita, separada de la sociabilidad de base y administrada por un cuerpo de especialistas al servicio del Estado.

Pero las sociedades sin Estado no sólo impiden que la Política y la Ley se exterioricen de lo social. También actúan del mismo modo con la Economía, esa esfera encargada de administrar la riqueza que ha terminado creando relaciones jerárquicas entre los que más y menos tienen. Uno de los mecanismos que bloquean el crecimiento y exteriorización de la Economía en las sociedades tradicionales es el «principio de reciprocidad». Con él se impide o controla la aparición del excedente, así como su posterior apropiación. De este modo, se dificulta la autonomización y exteriorización de relaciones económicas asimétricas. Sin embargo, el principio de reciprocidad, el «don», implica bastantes cosas más.

Caillé ha observado que «la triple condición de dar, recibir y devolver constituye el universal socioantropológico sobre el cual se han construido todas las sociedades antiguas y tradicionales». Además, el don no viene inspirado por ninguna instancia trascendente sino que surge de un modo espontáneo de las relaciones entre los hombres creando, de golpe, algo que les trasciende pero sin alienarles. Por otro lado, el don se aplica no sólo a las relaciones entre los hombres sino a las de éstos con la naturaleza e incluso con los dioses. Por último, en el don están soldados de un modo paradójico el interés y el altruismo. En efecto, «el sujeto que da no puede satisfacer su interés más que por el rodeo de la satisfacción del interés del otro».

Durante mucho tiempo los antropólogos estuvieron estancados en la interpretación del don que hiciera un maorí, llamado Ranapiri, a un antropólogo. Aseguraba aquél que si hay obligación de dar y derecho de recibir es porque con cada bien entregado se envía también un *hau*. Así, si un individuo A da un bien a otro individuo B y éste se lo da a C entre ellos ha circulado también el *hau* asociado al bien y, aunque B ya no tenga el bien porque lo ha entregado a C, tiene su *hau* y debe devolverlo a A. Mauss, tomándose en serio la interpretación de Ranapiri, concluyó que los primitivos utilizaban el término *hau* para referirse al espíritu o halo anímico del bien. Por su parte, Levi-Strauss reprochó a Mauss el haberse quedado enredado en las fabulaciones del informante y en no concluir que, al margen de la justificación ideológica del nativo, lo importante es que el principio de reciprocidad es la unidad de sociabilidad mínima que relaciona objetos, mensajes y sujetos. Sin embargo, Sahlins ha entendido que no conviene despreciar del todo la explicación del nativo. En su opinión el *hau* hace referencia al «valor» del bien entregado. De modo que a lo que se obliga es a que tal valor sea devuelto y no se acumule en ninguna mano. De este modo lo que tenemos es un mecanismo que impide la extracción de plus-valía, la práctica de ese intercambio desigual que está en la base económica de sociedades más complejas.

Pero el don no es sólo un mecanismo antieconómico, en el sentido de que impide la aparición del excedente y la desigualdad. También es un mecanismo antipolítico si por política entendemos, siguiendo a los clásicos, aquello que tiene que ver con el poder y garantiza cierto orden. En efecto, según Sahlins, el don se encarga de sublimar la violencia social fundacional de un modo distinto pero igual de efectivo a como lo hace el Estado en otras Sociedades. Que tras los intercambios hay un fondo de violencia es algo que los antropólogos han constatado en múltiples ocasiones. Por ejemplo, en las competitivas fiestas *potlatch*. Los sociólogos también han detectado esa violencia en los intercambios de regalos que tejen nuestra vida cotidiana. De ahí que sea posible concluir que el principio de reciprocidad y el Estado son dos mecanismos que intentan ambos proteger a lo social contra la violencia elemental pero que lo hacen de modos distintos. En el caso de las sociedades primitivas (y en la vida cotidiana de las complejas) es la propia comunidad a través del mecanismo de la reciprocidad la que logra la paz social. En cambio, en la vida oficial de las Sociedades complejas es una institución especializada, el Estado, la que se encargará de ello haciendo estable e irreversible la distinción jefes/súbditos.

En sociedades algo más complejas la simetría instituida por el don será sustituida por la asimetría. Sin embargo, algo del don primitivo todavía permanecerá. En efecto, del mismo modo que sucede con los belicosos cabecillas, que logran tener algo de poder, también en el ámbito de los intercambios se permitirá la diferencia de estatus. Pero para obtenerlo el interesado habrá de destruir o redistribuir el excedente económico que haya podido obtener. Es lo que sucede con las fiestas *potlatch* de los *kwa-kiutl*, o las redistributivas que organizan los *mumi* o «grandes hombres» de las Islas Salomón. En ambos casos, aunque se deja acumular el excedente en unas pocas manos, se obliga a desprenderse de él a cambio de prestigio. Por lo tanto, también de estos dos modos se conjura en sociedades más complejas la exteriorización de la explotación económica. Como en el caso de las campañas bélicas, el gran hombre está siempre en deuda para con la comunidad pues es de ella de quien obtiene un prestigio que siempre debe ser renovado pues nunca es para siempre ni hereditario. En definitiva, a pesar de que la simetría total inicial inducida por el don se haya roto, permitiendo así la aparición de líderes y cabecillas, éstos están en deuda con la gente. El espíritu del don, por lo tanto, todavía funciona.

La lucha de los primitivos contra la aparición y exteriorización de la Política, la Ley, la Economía, etc., ¡que abarca un 99,6% de la historia de la especie humana sobre el planeta!, debiera permitirnos convenir con Mann que, si bien hay evolución hasta la revolución neolítica, después de ella «los seres humanos consagraron una parte considerable de sus esfuerzos a asegurar que la evolución no continuara». Más aún, la aparición posterior de la «civilización» será local, en las ciudades-Estado. De modo que, incluso en estos casos más progresados, aún resultará factible escapar de la jaula societal.

Sin embargo, este esfuerzo por mantener unido lo social de un modo no jerárquico fracasará. Al final, la vanidad destruirá el *hau* del don y la gente pasará a estar en deuda respecto al líder. En opinión de Harris, para que esto suceda son necesarias tres condiciones: que haya una población numerosa, que esa población esté confrontada a una falta de tierras y que esas tierras permitan producir alimentos no perecederos. En tales casos el incremento de población y la falta de alimentos hará que los acumuladores de bienes se conviertan en personajes claves ya que su alimento no perecedero podrá garantizar la satisfacción de las necesidades de la pobla-

ción. Después de obtenido ese poder, los grandes hombres se verán obligados a luchar entre sí y de tales batallas resultará la aparición de un Rey. Así parece haber sucedido en las grandes civilizaciones antiguas y algunas de las que han podido sobrevivir hasta hace unos cientos de años, como la de Hawai.

Pero los cambios que trae consigo la ruptura de la simetría no sólo afectan a las relaciones entre los hombres. Del mismo modo que sucede con los dominados, la naturaleza pasará a ser considerada como un objeto y también se practicará con ella el intercambio desigual. En esta clase de orden no debe extrañar que, como corolario, aparezcan una clase de dioses que exigirán grandes sacrificios a los hombres pues, desde su nacimiento, serán pecadores, estarán en deuda. Los dioses y los jefes se situarán por encima de la gente y ésta mirará por encima del hombro a la naturaleza. La comunión de Todo habrá sido deshecha.

3. El pueblo moderno

De modo que en las Sociedades complejas los mecanismos utilizados en las más simples para evitar la exteriorización de lo social de sí mismo han fracasado. La Economía, la Política, la Ley y otras instancias trascendentes, como la misma Historia, han pasado a determinar la vida comunitaria de base. No sólo eso. Habremos pasado de una situación, la primitiva, en la que sólo había un mundo, lo social, a otra en la que, a la vez que se crea la jerárquica Sociedad instituida, se favorece la recreación de anárquicas socialidades instituyentes. Lo social de otro tiempo habrá quedado escindido: a un lado las sociabilidades elaboradas, a otro las sociabilidades primarias. Además, las sociabilidades elaboradas no cesarán de proliferar. Según García Canclini, en nuestras Sociedades es posible distinguir tres clases de ellas: las secundarias (son los vínculos entre funciones o papeles desempeñados en la vida social), las terciarias (mediadas por tecnologías y grandes organizaciones: por ejemplo, escribimos a una organización y obtenemos respuestas estandarizadas) y las cuaternarias (en las que «una de las partes no es consciente de la relación», como cuando nos vigilan o recogen nuestros datos para luego enviarnos propaganda).

Si hacemos caso a Caillé parece que ambas sociabilidades, las primarias y las elaboradas, estaban incluidas en el principio de reciprocidad, el

don. Sin embargo, al aparecer la deuda (inicialmente del jefe o cabecilla hacia la comunidad y luego al revés) y resultar sustituida la simetría por la asimetría, aparecieron la Sociedad instituida y las socialidades instituyentes. La primera excedió en términos trascendentes el ámbito del don y quedó configurada como un orden basado en relaciones contractuales y racionales (relativas a derechos y obligaciones) entre individuos. Las segundas surgieron como consecuencia de un retroceso a la inmanencia y quedaron configuradas en términos de relaciones estéticas y afectivas entre personas. Todo ello, lo inmanente y lo trascendente, estaba incluido en potencia en las sociedades ordenadas en torno a la reciprocidad. Sin embargo, con su abolición y la institución de la jerárquica Sociedad se liberó también, inevitablemente, su sombra, las densas y efervescentes socialidades instituyentes. Esto quiere decir que, al instituirse la Sociedad, también apareció otra cosa. Para lo instituido esa otra cosa siempre ha sido sinónimo de desorden y de erosión del mundo. Ahora estamos comenzando a percibir su importancia. Sin embargo, no conviene darle demasiada y pasar a idealizarla, pues, del mismo modo que ha sucedido con las sociabilidades elaboradas que generan Sociedad, también las sociabilidades primarias que andan tejiendo socialidades son re-activas y, por lo tanto, defiguran bastante el todo social del que brotan. A pesar de esto son un magnífico punto de partida para analizar esa otra parte de lo social, las socialidades, hasta hace poco tan desatendidas y maltratadas por la Ciencia y la Política. Pues bien, con el tiempo, nos hemos ido dando cuenta de que detrás de esa otra parte de lo social, las socialidades, anda el pueblo, término que es imposible utilizar en el mundo primitivo.

En la Edad Media europea el pueblo parece haber disfrutado de su edad de oro cultural debido a que, a pesar de que lo social estaba escindiendo ya de un modo estable en dominantes y dominados, las élites impusieron un orden que permitía disfrutar de gran autonomía cultural a las gentes. Dicho de otro modo, arriba había un estrato dominante que tenía el máximo interés en diferenciarse jerárquicamente de los de abajo, y en la parte inferior teníamos un heterogéneo conjunto de culturas populares que se diferenciaban entre sí horizontalmente. Según ha sugerido Bajtin, la obra de Rabelais demuestra que la fiesta, más exactamente el «realismo grotesco» que en ella tenía lugar, era el momento en el que el heterogéneo pueblo mejor liberaba su manera de entender el mundo y de rechazar el dominio de los de arriba. Lo hacía, además, permitiendo a la colectividad

constituirse en punto fijo endógeno pues ella era realmente la soberana en los excesos de todo tipo que protagonizaba. Más tarde, en el Renacimiento, esta cultura festiva se refugiará en el carnaval, actividad que se opone a toda separación de las raíces materiales y corporales del mundo, a todo carácter ideal y abstracto o intento de expresión separado e independiente de la tierra y del cuerpo. Sin embargo, a partir de ese momento, la gente, el pueblo, debió de padecer el proceso de modernización de Occidente y, con él, la represión, representación, explotación y suplantación desde distintos flancos de su particular modo de estar en el mundo.

Los primeros en preocuparse por el control de las prácticas populares fueron las élites religiosas. Entre 1550 y 1650 la acción combinada de la Reforma y la Contrarreforma generó una ola de puritanismo que fue proyectada contra la cultura popular. En esa época vive Menocchio, un molinero italiano, juzgado por sus extrañas ideas, que ha rescatado del anonimato histórico Carlo Ginzburg. Menocchio no pertenece del todo a las clases subalternas pues ha leído bastantes y muy variados libros (entre ellos *El Decamerón* y el *Corán*). Sin embargo, sus extravagantes ideas no provienen sólo de los libros que tuvo la oportunidad de leer. Proviene también de la interpretación que hizo de ellos a partir de un sustrato cultural transmitido oralmente que pertenecía a la cultura popular. Así, su teoría de que el mundo original era un caos de tierra, aire, agua y fuego juntos en el que, poco a poco, se formó una masa parecida a un queso y que de dicha masa brotaron los ángeles como de los quesos salen gusanos pertenecía totalmente a esa cultura oral pues en ninguno de los libros que pudo leer (y Ginzburg se encarga de comprobarlo) había interpretaciones de esa clase. Frente al Tribunal, Menocchio estaba orgulloso de defender esas y otras ideas que, según decía, no había tomado de libro alguno sino que salían directamente de su cabeza.

Quince años después del primer juicio, a sus sesenta y siete años y con la experiencia de tres años de cárcel, el viejo Menocchio volverá a ser puesto ante la justicia. Tampoco en esta ocasión perderá la oportunidad de confrontar sus teorías con las de las autoridades. Una de ellas, largamente madurada, es que el fuego está en todas partes, como Dios, que el Padre es el agua, el Hijo la tierra y el Espíritu Santo el aire. Si la teoría del queso y los gusanos tiene bastante similitud con ciertos mitos hindúes, esta otra recuerda bastante a lo expuesto por Heráclito.

Según Ginzburg lo que hizo el molinero italiano durante toda su vida fue proyectar sobre cada página de los libros que leía elementos extraídos de la tradición oral. «Es esa tradición, profundamente enraizada en la campiña europea lo que explica la tenaz persistencia de una religión campesina intolerante ante dogmas y ceremonias, vinculada a los ritos de la naturaleza y fundamentalmente precristiana». Esa resistencia se realiza interpretando la nueva cultura escrita desde la tradición popular. El ilustrado Rabelais protagonizó un viaje inverso pues desde su posición de culto se introdujo en la cultura popular. Sin embargo, los tiempos de Menocchio ponen fin a esta fase de fecundos cambios subterráneos en ambas direcciones. «El siguiente periodo está marcado por una distinción cada vez más delimitada... así como por el adoctrinamiento en sentido único de las clases populares.»

Otro ejemplo de estas mezclas e hibridaciones entre la nueva cultura letrada y la popular lo proporciona la investigación de Chartier sobre los hábitos de lectura entre los siglos XVI y XVIII. Si la forma libro tiende a imponer una recepción individual y silenciosa, tanto entre las clases altas como en las bajas se practicará una lectura en voz alta y una recepción colectiva. Esta práctica de lectura no se daba porque parte del auditorio no supiera leer. Más bien sucede que la forma oral de transmitir historias, típica de la premodernidad, se apropia del libro, favorecedor de una recepción silenciosa e individualizada, y le impone una práctica de lectura distinta. Por lo tanto, en las lecturas en voz alta se mantiene un hábito oral premoderno del que la cultura de la imprenta tardará en desprenderse. Incluso los mismos escritores, caso de Fernando de Rojas (en *La Celestina*) o Miguel de Cervantes (en *El Quijote*), sabedores de la existencia de ese hábito de lectura, escribieron partes de sus libros teniendo en cuenta al oyente. De todas formas, del mismo modo que la tradición popular de Menocchio irá desapareciendo y dejando su lugar a la cultura distinguida, así la lectura oral y colectiva será sustituida por la silenciosa e individual.

El momento clave a partir del cual las élites inician realmente la represión y desmantelamiento de la cultura popular es la Revolución francesa, al decidirse que la soberanía había de residir en el Pueblo. Hardt y Negri sugieren que esta invención del Pueblo realizada por las élites se fragua en un largo periodo de tiempo (entre el siglo XIII y el XVII). La ruptura fren-

te al orden trascendental premoderno la inician distintas clases de filósofos, como Scoto, que quieren bajar a la tierra los poderes de la creación, originalmente asignados al Cielo. Sin embargo, frente a este gesto inmanentista, aparecerá otro, trascendental pero diferente del medieval, que intentará frenar y tener contenido el «impulso revolucionario moderno». Éste es el contexto en el que debe interpretarse la aparición del Pueblo. Apareció tras el relativo fracaso que tuvo el nuevo concepto de «soberanía» impulsado desde Scoto y con la intención de frenar el impulso revolucionario.

En el siglo XVII la fuerza inmanentista está representada por Spinoza con su noción de *multitudo*. El filósofo holandés intentó designar con ese término la diversidad y pluralidad de experiencias sociales que anteceden a la realidad política. Sin embargo, desde esa misma época y de la mano de Hobbes la *multitudo* pasó a tener connotaciones negativas y el lugar positivo previo a la política lo ocupó el Pueblo. Un Pueblo unificado del que derivará espontáneamente el Estado. Esta filosofía será, en gran medida, la que inspire la Revolución francesa.

No obstante, elegido el abstracto pueblo como depositario de la soberanía, las élites de la naciente Sociedad moderna debieron resolver un problema: cómo apartar a las gentes concretas de la superstición, conflictividad y modales groseros. Este trabajo de traducción o domesticación fue encomendado a la Escuela Universal. No obstante, su misión no fue sólo la de moralizar a las gentes. También sirvió para desarmar a los revolucionarios y homogeneizar el Estado Nación favoreciendo así la movilidad y el crecimiento económico y cognitivo ininterrumpido exigido por el industrialismo. Este etnocidio estaba cantado que desencadenaría el problema del nacionalismo pues no todas las culturas preindustriales, sobre todo las alfabetizadas, sucumbieron ante la convertida en hegemónica y algunas de ellas aspiraron y aspiran a su propio Estado.

Pues bien, fue precisamente en este proceso de dismantelamiento de las culturas populares cuando aparecieron las ciencias del folclore. Según Burke este nuevo interés por el pueblo comienza cuando las clases nobles, participantes en la premodernidad con el mismo clero de la vida popular, inician un largo proceso de distinción cultural del vulgo que coincide con el declinar de su función militar, la construcción de los estados nacionales y la civilización de las costumbres. A medida que la brecha entre las dos

culturas fue creciendo, algunas personas instruidas, pero saturadas de civilización, comenzaron a ver las canciones, creencias y fiestas populares como exóticas, pintorescas, fascinantes, dignas de ser recogidas y registradas. Dice Burke: «habían dejado de participar en la cultura popular pero estaban en el proceso de redescubrirla como algo exótico y, por ello, interesante. Estaban empezando a admirar al pueblo, aquel del que había surgido esa extraña cultura». Sin embargo, este interés de la ciencia social y de los románticos por coleccionar y archivar las prácticas populares, en realidad no hizo sino continuar la labor de aniquilación emprendida antes por el Estado. En efecto, estos estudios sobre la gente, por ser discursos pronunciados por los cultos, definieron menos el contenido de la cultura popular real que el nuevo tipo de mirada posada sobre ella por parte de las nuevas élites intelectuales.

Todo esto quiere decir que la «cultura popular» es un concepto producido por las élites pues las gentes jamás definieron ni entendieron lo que ellas hacían y vivían de ese modo. Como ha señalado Velasco, el término castellano *cultura* es un cultismo originalmente utilizado para designar el cultivo de la tierra que ha pasado de tener que ver con lo opuesto a la naturaleza a relacionarse con el saber de las élites y el sustrato espiritual de los Estados Modernos. Gustavo Bueno, por su parte, ha observado que la función que ha tenido esta «cultura circunscrita», objetivada y tutelada por ciertos Ministerios de los Estados, ha sido la de dividir los indefinidos continuos culturales y aclarar quién es dentro y fuera de cada Estado el enemigo. No sólo eso, Bueno también ha denunciado que bajo lo que se califica como «culto», ese estado purificado en el que los humanos nos redimimos de lo vulgar, se ha escondido y transmutado la «gracia» medieval, un ideograma que hace prevalecer lo etéreo sobre lo mundano. Por otro lado, *popular* es un término cuyo significado dejará de referirse a un lugar o a lo opuesto a la ciudad para posteriormente designar lo común a la Nación. Estos cambios en los significados son el resultado de la progresiva creación de un paraguas ideológico que terminará proporcionando a las naciones y a sus ciudadanos cierta identidad sociocultural. El problema es que tal cultura habrá sido robada a los pueblos reales y posteriormente traducida o eufemizada por y desde élites urbanas o urbanizadas. Así que cuando con el término *cultura popular* intentamos definir lo que la gente hace y vive, en realidad estamos trasladándola a un discurso construido según la lógica que urgía la modernización política y que le resul-

ta extraño y mortífero. En efecto, ese término, el Pueblo, forma parte de un proceso de borrado de la heterogeneidad y de imposición de cierta homogeneidad.¹

4. La gente en la posmodernidad

Actualmente, tras lograrse la modernización de las Sociedades, bien podría decirse que la Sociedad no sólo se ha exteriorizado definitivamente de la gente sino que incluso la ha absorbido y que, por lo tanto, el plan unidimensional tutelado por el Estado se ha consumado. En efecto, en el ocaso de la modernidad no es tan patente como en el Renacimiento la exterioridad de lo popular. Ya no estamos ante un pueblo política y culturalmente periférico, que es necesario someter o educar y que eventualmente se rebela, sino ante un pueblo incorporado y domesticado.

Probablemente el primero en tomar auténtica y molesta conciencia de la absoluta incorporación de la gente a la Sociedad fue el elitista Ortega cuando analizó la masificación de actividades y estilos de vida que antaño habían sido reservadas a las élites. Simmel y más tarde Bourdieu nos descubrieron uno de los modos como la nueva Sociedad garantizaba el consenso social: abolidas las trabas legales relativas a las prácticas simbólicas que distanciaban a las élites del vulgo, aquéllas se vieron obligadas a inven-

1 Los términos *homogeneidad* y *heterogeneidad*, utilizados por Bataille, están relacionados con los significantes «vacíos» y «flotantes» que menciona Laclau para dar cuenta de la hegemonía en general y del populismo en particular. En el plano político, el populismo surge, según Laclau, cuando demandas sociales diferentes e independientes entre sí se transforman en un conjunto de demandas relacionadas y equivalentes. Con la creación de dicho conjunto de demandas equivalentes se generará, a la vez, la experiencia de una falta de armonía en lo social. La hegemonía, según la interpreta Laclau, es la investidura de esa plenitud, a la que se aspira y que está ausente, promovida por una demanda de cierto objeto. El Pueblo es uno de los nombres de la plenitud ausente (que sea una demanda u otra la que agencie la hegemonía no responde a necesidad ni destino ninguno, es algo contingente). El problema para este orden hegemónico es que, como la particularidad de las demandas singulares nunca desaparecerá, el discurso populista, para mantener la hegemonía, se verá obligado a ser impreciso y fluctuante. Los objetos hegemónicos se convertirán, por ese motivo, en significantes flotantes. Por lo tanto, cualquier sistema político oscila entre la estabilidad de los significantes vacíos y la metaestabilidad de los significantes flotantes. Dicho en los términos de Bataille, entre la (tendencia a la) homogeneidad y la (tendencia a la) heterogeneidad.

tar permanentemente modas con las que distanciarse de éste ya que la gente tendía inercialmente, para no descolgarse de la cada vez más democrática Sociedad, a apropiarse de los signos de distinción y, en consecuencia, a devaluarlos.

Tras ser incorporado a la lógica de la distinción y de la emulación el pueblo pareció desaparecer del todo en la Sociedad unidimensional del consumo inaugurada tras la segunda guerra mundial. Sin embargo, ciertos analistas redescubrieron la alteridad popular en el centro mismo de la nueva Sociedad.

Desde los años cincuenta aparece en Estados Unidos la etnometodología, muy influida por el interaccionismo simbólico de Mead, la fenomenología social de Schütz, las investigaciones de la Escuela de Chicago y la gramática generativa de Chomsky. El inspirador del modelo, Garfinkel, criticará a su maestro, Parsons, por haber concebido un orden social en el que los actores actúan como idiotas culturales que sólo son capaces de reflejar el orden social y a los que no se les reconoce ningún protagonismo ni competencia en su construcción. Por el contrario, Garfinkel sugiere que el consenso es construido por los individuos mediante ciertos procedimientos no siempre idénticos con los que se amoldan y adaptan al rol, estatus, etc., que les ha tocado desempeñar. La profundización en esta constatación les llevará a conclusiones que encontraron y todavía encuentran bastantes reticencias para ser admitidas por la comunidad sociológica. Por ejemplo, la importancia de la reflexividad en la construcción de la vida social protagonizada por los actores. Esta reflexividad se analiza al nivel de los etnométodos puestos en escena para entender la realidad y amoldarse a ella. Pero es que se entiende, además, que la reflexión de los sociólogos es, en último término, un etnométodo más y que como tal puede ser analizado. Así que el reconocimiento de la reflexividad de los actores en su vida cotidiana va indisolublemente ligado a la relativización de la reflexividad de los sociólogos. Y en segundo lugar, después de analizar minuciosamente las interacciones y las conversaciones de los actores, han sugerido que la realidad debe ser desobjetivada pues es un producto del conjunto de procedimientos puestos en escena por los actores para desenvolverse en su vida cotidiana. En definitiva, los etnometodólogos descubren que bajo la aparente monotonía del orden social teorizado por Parsons se nos muestra una mixtura de procedimientos con los que los actores

construyen lo social. Dicho de otro modo, *bajo la aparente homogeneidad de los resultados está la real heterogeneidad de los procedimientos.*

En la misma línea, «los estudios sociales sobre la ciencia», a los que con frecuencia se han incorporado investigaciones realizadas por etnometodólogos, se han preocupado por descubrir los modos como es producido el conocimiento científico. Tan irreverente actitud fue impulsada por el «programa fuerte» de Bloor, que sugería tomarse en serio el hecho de que no sólo los errores científicos podían explicarse en términos de influencia perversa de lo social sino también las mismas certezas.² Dicho de otro modo, el conocimiento producido por los científicos no es nunca de lo «natural» que hay ahí fuera sino producto, siempre, del *socius* en el que están inmersos. En este sentido, el análisis de la actividad que tiene lugar en los laboratorios ha resultado esclarecedor pues ha permitido descubrir su carácter «artesanal», el campo «agonístico» en el que se inscribe, el carácter social de los instrumentos utilizados para registrar la realidad, el desordenado modo como las verdades se imponen a los errores, etc. Tras este trabajo de sospecha y denuncia de la ciencia objetivista clásica Latour ha propuesto emprender un interesante camino basado en el reconocimiento de que el conocimiento científico produce objetos híbridos socio-naturales. En su opinión, ahora que lo sabemos sí que es posible relacionarnos con los otros no modernos pues, igual que ellos con su pensamiento mítico o religioso, mezclamos permanentemente lo natural y lo social. Y es que la distinción fundacional que nos separó a unos de otros fue la arrogante actitud moderna que se autoinstituyó frente a los otros decidiendo que, mientras aquéllos mezclaban con su pensamiento mágico lo natural y lo social, nosotros, con nuestro pensamiento científico y el método experimental, los separábamos. Sin embargo, tal es la conclusión de Latour, nosotros nunca hemos sido realmente modernos.

2 Este principio es, en concreto, el de «imparcialidad» (respecto a la explicación de los enunciados científicos), pero está muy relacionado con el de «simetría» («los mismos tipos de causas deben explicar la verdad y la falsedad, la racionalidad y la irracionalidad, el éxito o el fracaso») y el de «causalidad» (hay que preocuparse por «las condiciones que dan lugar a las creencias o a los estados de conocimiento»). El cuarto principio, el de «reflexividad», sugiere que los patrones de explicación anteriores deberían ser aplicables a la sociología misma. Los cuatro principios forman el denominado «programa fuerte» de la Sociología de la Ciencia y están en la base de las investigaciones de diferentes escuelas y autores contemporáneos.

Si los estudios sociales sobre la ciencia se han preocupado por el saber práctico utilizado por los científicos y muestran cómo se interconecta con otros muchos intereses, con sus correspondientes competencias prácticas, Waitier ha propuesto una interpretación acerca de cómo el saber sociológico brota de saberes prácticos e influye en la misma realidad social que describe.

Dice Waitier que las teorías con las que trabajan los científicos sociales son inseparables de lo que describen, «forman parte integrante de la situación de la que dan cuenta». Esto se debe a que el científico social elabora sus razonamientos a partir de un «saber común» que deriva de su pertenencia a la Sociedad y no tanto de su formación profesional. Este saber clandestino, del que no es muy consciente el científico, es idéntico al que utilizan sin reconocerlo los científicos de los laboratorios. De esto se sigue que el saber sociológico, igual que sucede con el de las ciencias duras, es bastante impuro. Para Waitier, del mismo modo que opina Latour, esto no es ningún problema. Al contrario, «el riesgo de construir un mundo ficticio», tal como tiende a hacer la sociología más purista, «es un peligro todavía más grave que el riesgo de contaminación». En mi opinión ese peligro tiene que ver con el hecho de que un saber de tal clase exagera la importancia de la trascendida Sociedad y contribuye, por lo tanto, a olvidarse de las sociabilidades primarias que nos constituyen desde abajo. Waitier en las ciencias sociales y Latour en las naturales no están dispuestos a continuar manteniendo esa escisión.

El problema es que esa tendencia purista por la que el experto intenta imponer su visión del mundo es todavía muy influyente. En efecto, el discurso sociológico, una vez que ha olvidado sus orígenes bastardos (su vínculo con cierto sentido común), siempre ha tendido y todavía tiende a autoafirmarse desvalorizando el saber de los agentes diciendo que se equivocan, se autoilusionan o que tienen una falsa conciencia. Dicho de otro modo, «ciertas formas de sociología rechazan que sus objetos puedan saber de manera reflexiva eso que el sociólogo, por profesión, supone ocultado». Es cierto que el conocimiento ordinario y el experto suelen diferir y que el segundo parece tener una capacidad comprensiva superior. Esto se debe a que el saber ordinario se refiere a las características de la situación y a que el saber experto suple su desconocimiento

de la situación observando los resultados de la acción e interpretando a posteriori las causas a través de teorías. Por lo tanto, la comprensión sociológica es superior a la ordinaria porque dispone de *más tiempo* para hacer sus comparaciones y análisis. Sin embargo, ese saber no vale mucho si debe ser aplicado en ese continuo devenir que es la vida cotidiana. En ese contexto el conocimiento de la situación es crucial. Por este motivo el saber sociológico sólo resulta válido en las situaciones estables y el ordinario resulta más útil en las metaestables o alejadas del equilibrio. Volveremos sobre este asunto más adelante, en el siguiente capítulo.

Frente a esas corrientes mencionadas (la etnometodología, los estudios sociales sobre la ciencia y la reflexión de Waitier) que nos descubren el trabajo subterráneo e invisible por el que la realidad objetiva es construida, pero que no presta excesiva atención a la determinación opuesta, la que va desde lo macro a lo micro, tenemos otras corrientes que sí la han puesto de manifiesto pero que, como sucediera con bastantes clásicos, vuelven a convertir las sociabilidades cotidianas en mero reflejo de las macroestructuras, privándolas así de su potencial autonomía.

Es lo que sucede con Giddens. En su opinión, los etnométodos mencionados antes permiten al yo lograr una «seguridad ontológica» con la que calmar el peligro del sinsentido y ambivalencia que tendría el mundo al desnudo. Sin embargo, Giddens también habla de los «sistemas expertos», conjuntos estructurados de conocimientos y recomendaciones de los que el «yo» se sirve para garantizar su seguridad ontológica en la modernidad tras el desanclaje de las tradiciones premodernas. Así que reconoce la existencia de etnométodos, siempre creativos y singulares, pero subordina su labor a los sistemas expertos instituidos a partir del conocimiento científico. Dicho de otro modo, se descubre el carácter novedoso de la vida cotidiana pero inmediatamente se la hace gravitar en torno a los sistemas expertos.

Ésta es la conclusión que puede extraerse de *Modernidad e identidad del yo*. En parte es distinta de la tesis que desarrolla para su Teoría de la Estructuración en *La constitución de la sociedad*. Pero no tanto. En este otro trabajo Giddens intenta dar cuenta de las sociabilidades primarias que ascienden desde la vida cotidiana a espacio-tiempos más amplios. Sin embargo, el excesivo énfasis que da a los procesos de rutinización y estruc-

turación de las acciones le obliga a dejar de lado o a subordinar la espontánea creación de novedad. Es cierto que la Teoría de la Estructuración no habla tanto de instancias exógenas, como los sistemas expertos. Sin embargo, esa retirada de las trascendencias es compensada con la introducción de algo así como un instinto estructurador en la acción. Aunque esto es bien cierto que sucede, no lo es menos que la acción también es capaz, como demuestran muchas microsociologías, de desbordar las estructuras, aunque sean flexibles. Pues bien, todo ese potencial de sociabilidad, toda esa fuerza instituyente, es dejada de lado por el teórico de la estructuración.³

Algo parecido sucede con Bourdieu y ese concepto de *habitus* que ha puesto en el centro de sus investigaciones sobre la educación, la lógica de la distinción y de la emulación, el arte, los usos del lenguaje o la burocracia para mostrar cómo el orden se instala en lo más íntimo de las subjetividades. En realidad, el término *habitus* fue propuesto por Mauss para mostrar cómo la Sociedad impone su sello a gestos tan aparentemente espontáneos y naturales de los individuos como son los de andar, nadar, bailar, etc. Pero antes que él Spengler, en su análisis de la lógica orgánica que rige el nacimiento y ocaso de las formas culturales, había utilizado el término *habitus* para referirse al estilo y sino profundo desde el que emergen. No muy distinto es el sentido que le otorga Bourdieu. Una de las últimas definiciones que propuso del *habitus* decía de él que es un conjunto de «estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes de prácticas y representaciones». Con este modo de entender las sociabilidades cotidianas está claro que éstas sólo pueden ser reflejo de las estructuras instituidas y sólo pueden reproducir eternamente el orden.

3 Esta posición «blanda» por la que Giddens comienza reconociendo la importancia de lo heterogéneo o instituyente que surge desde abajo pero acaba subordinándolo a lo instituido o estructurado es la misma que puede encontrarse en su propuesta política, *La tercera vía*. En este caso reconoce la importancia de los movimientos sociales (principalmente los antiglobalización) a la hora de problematizar temas y ofrecer soluciones pero, inmediatamente después, subordina esa innovación al papel tutelar que deben jugar los partidos socialdemócratas. Así que, tanto en el plano teórico como en el político, Giddens no abandera lo instituyente sino la institucionalización de lo que está más allá de lo instituido. Por eso no resulta útil para el propósito de este ensayo. Aquí se apuesta de un modo radical (yendo a la raíz) por lo instituyente. Los trabajos de Sandywell van en esta misma dirección.

Aunque es cierto que el *habitus* tiende a ser usado de un modo reduccionista por quienes se resignan al imperio de lo instituido, también es posible encontrar en él la huella de cierta exterioridad original posteriormente atrapada y estructurada en lo instituido. En efecto, como ha dicho Maffesoli, el *habitus*, además de imponerse, consiste también en «el hecho de acomodarse a lo que es extranjero hasta hacerlo familiar». De modo que no es sólo un plano, el instituido, el que se manifiesta en el *habitus*. Hay también una indefinible exterioridad que está más allá de cualquier orden pero que resulta capturada por él. El *habitus* es entonces también, desde este punto de vista tan poco explotado, la huella de una exterioridad.

En esta otra dirección apunta la «microfísica del poder» analizada por Foucault. Su intención fue la de dejar de hablar del poder en abstracto y pasar a considerar los modos concretos como se encarnan en la vida cotidiana a través de disciplinas y biopolíticas encargadas ambas de introducir obediencia y de extraer utilidad. Sin embargo, Foucault ha añadido que, frente a tales imposiciones, siempre hay también resistencias que impiden al orden diseñado ser perfecto. El problema de esa otra cosa que se resiste a la domesticación y control es que suele ser evaluada en términos patológicos o anómicos y no como índices o metonimias de *socius* virtuales que quizás sean más que meras anomias o desviaciones. Así sucede, por ejemplo, con la perversión, conducta que logra conjurar patológicamente el dominio de la moral sobre la subjetividad y que Foucault define así: «el producto real de la interferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus placeres».

La pregunta que cabe plantearse en este punto es si más allá de su manifestación reactiva y patológica esas resistencias apuntan a una realidad ordenada de distinto modo. Pero quizás la pregunta no pueda ser respondida pues esa alteridad virtual, que por de-finición⁴ no es, cuando aparece sólo lo hace en el registro de la mismidad actual y termina siendo evaluada negativamente. Dicho de otro modo, sólo hay alteridad porque hay poder y no es posible desanudar aquella de éste. Así que si quisiéramos liberar la alteridad acabando con el poder, acabaríamos con la alteridad misma. Es cierto que la alteridad apunta a otra cosa distinta de la homo-

4 *De-finir*: 'hacer finito, convertir lo indefinido en finito, encerrar'.

geneidad instituida, quizá a una heterogeneidad fundacional, pero esa otra cosa resulta inaccesible para el tipo de pensamiento alumbrado más acá de la frontera.⁵

En el mismo sentido que Foucault otras escuelas y líneas de investigación se han centrado en las resistencias que impiden a lo instituido tener control sobre lo instituyente. Es el caso de los análisis socioantropológicos ingleses sobre la educación. Uno de los trabajos más conocidos, el de Willis sobre las actividades en un colegio de Manchester protagonizadas por niños de clase media y baja, mostraba que mientras los primeros eran capaces de incorporarse perfectamente a la dinámica escolar, resultar más brillantes que los segundos y, de este modo, emular el éxito social de sus padres, los segundos fracasaban sistemáticamente. Sin embargo, el mérito de la investigación de Willis consistió en demostrar que, a pesar de su fracaso, los niños de clase obrera eran portadores de una competencia que les permitía enfrentarse con éxito a la disciplina escolar. Es cierto que ese comportamiento acabará haciéndoles fracasar, pero Willis llama la atención sobre modos de acción originales y no instituidos que remiten a otros modos de ser y estar en el mundo. El problema, también aquí, es que esa alteridad que tales niños exhiben aparece reactiva y negativamente

5 Éste es un asunto que ha trabajado en profundidad el feminismo radical al intentar dar cuenta de la feminidad o de lo femenino que está más allá de la distinción masculino/femenino. En efecto, al estar dicha distinción construida por el primer término del par, lo femenino es lo que lo masculino quiere que sea. De modo que lo femenino ocupa el lugar de su ausencia. De ahí la necesidad de ir más allá del par. Butler lo ha intentado al sugerir que la distinción masculino/femenino es producto de una distinción más original que ha instituido la heterosexualidad como principio de realidad en el cual han de reflejarse los cuerpos. Con esta otra distinción la homosexualidad también ocuparía el lugar de una ausencia. Lo que de nuevo obligaría a buscar una distinción más original en la que otro término dominante desfiguraría la realidad. Y así indefinidamente. En general, dice Žižek que, dada cualquier relación de poder con su correspondiente distinción, para alcanzar la heterogeneidad de base que le precede es necesaria una doble negación. Hay que negar primero el término dominante (la masculinidad en el caso del ejemplo anterior) y luego el contexto de interpretación que deja tras ser eliminado (la heterosexualidad). Dicho de otro modo, «el sistema tiene que morir dos veces, primero realmente y luego simbólicamente». El problema es que eso que quede después de la doble muerte del sistema resultará impensable antes de su destrucción pues el propio pensamiento, del tipo que sea, es un producto de dicho sistema. Quizá sea por esta imposibilidad de remontarse a los orígenes que cierto feminismo (el de Haraway con sus *cyborgs* e incluso el de Butler al tratar el fenómeno *drag queen*) ha preferido huir hacia arriba (inventando más distinciones y/o mezclando lo distinguido).

te y no es posible saber, más allá de la resistencia, a qué otro estilo de vida puede dar lugar. También debe concluirse aquí que es ontológicamente imposible saberlo pues ese «no ser» es siempre virtual y, cuando se manifiesta en el orden del «ser», lo hace siempre, no puede ser de otro modo, de un modo negativo. No obstante, conviene insistir en ello, hay que reconocer la presencia de ese no ser disipativo y desestructurante que conjura el plan unidimensional del ser instituido.⁶ Tal es el mérito de estas investigaciones.

Otra gran familia de investigaciones que se han preocupado por la vertiente heterogénea de lo social es la reunida por los *Cultural Studies*, que tiene su origen en los trabajos de Hoggart, Williams y Thompson salidos a la luz entre 1958 y 1963, aunque dignísimos antecesores suyos son escritores como Orwell, Dickens, Henry James, etc., y que engloba investigaciones de muy distinta procedencia. Hoggart, primer director del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos radicado en Birmingham, estudió la cultura de la clase popular huyendo de las posturas «miserabilistas» y «populistas». Lo que observó fue que las clases populares tienden a afirmarse y singularizarse frente a las clases más altas de distintos modos. En primer lugar, reaccionando contra los estilos de vida de las clases superiores a partir de lo que Hoggart denomina «espíritu D'Orlick», nombre este de un personaje de Dickens que gusta de exhibir y hacer ostentación de su mugre convirtiendo así las faltas o carencias en signos de distinción. En segundo lugar, afirmando los vínculos primarios, pues ocupan un lugar central el trato familiar o de vecindad, tienden a establecerse con los demás relaciones directas, gustan los divertimentos bulliciosos y masivos y seducen los seriales radiofónicos así como la prensa sensacionalista por la pasión humana que incorporan. Y en tercer lugar, por dos

6 Estos umbrales a los que lleva cierta sociología y que no se dejan traspasar también están en el corazón de otras disciplinas. Por ejemplo, del psicoanálisis. Alemán y Larriera han intentado mostrar dicho umbral fundiendo las propuestas de Lacan y Heidegger. La noción que mejor permite unir a ambos y colocarse en el umbral es la de «olvido». Pero no se trata del olvido que puede conjurarse mediante el recuerdo, sino del olvido del que nada se sabe ni se podrá saber. Sin embargo, de ese olvido nos queda la huella de su expulsión. A propósito de esa huella se puede decir que «nos permite articular un decir y una escritura sobre la indecibilidad de lo que se ha hecho huella, un decir que consiste justo en afirmar la suspensión de todo juicio de existencia y la consiguiente indecibilidad de aquello cuya huella es».

actitudes sólo aparentemente opuestas, el estoicismo con que hacen frente a las estrecheces y el epicureísmo que les mueve a organizar banquetes y fiestas siempre que pueden. Los análisis a propósito de esta última cualidad, aunque sean menos minuciosos, obligan a recordar los que realiza- ra Bajtin a propósito del realismo grotesco al hilo de la obra de Rabelais. En efecto, en el ocaso de la Edad Media, el carnaval permite descubrir a Bajtin una visión del mundo centrada en la risa, un vocabulario rebosante de referencias escatológicas y juramentos, una existencia jalonada de fiestas y banquetes que afirman los placeres materiales, etc. En definitiva, tanto Hoggart como Bajtin nos hablan no sólo de las resistencias que protagonizan estos colectivos marginales y marginados contra el orden instituido. Se refieren también a afirmaciones de modos de estar en el mundo diferentes que parecen derivar del deseo de querer vivir y estar juntos. Si esto es así no resultaría arriesgado concluir que el materialismo de la vertiente heterogénea o instituyente de lo social contrarresta el movimiento de autoexteriorización trascendente impulsado por la vertiente homogénea o instituida. En términos psicoanalíticos su labor es como la del «impulso de muerte»: impide a la vida, más exactamente a cierto orden, afirmarse absolutamente.

La escuela o corriente de los estudios culturales ha cambiado bastante desde Hoggart, Williams y Thompson hasta hoy. Si los primeros, con clara vocación marxista, introdujeron la cultura en sus reflexiones dándole entidad propia y no considerándola como mero epifenómeno de la economía, después, bastantes autores, como Hall, acudieron a marxistas heterodoxos (Gramsci y Althusser) para comprender mejor la lógica cultural en el contexto de los sistemas capitalistas. Finalmente, ha llegado una tercera generación de autores que, sin abandonar las explicaciones marxistas acerca del sistema capitalista, han utilizado nuevas herramientas teóricas. Pues bien, en el paso de la segunda a la tercera generación de los estudios culturales, algunos autores han profundizado en el redescubrimiento del pueblo que iniciara Hoggart. El campo de análisis en el que ha tenido lugar este reencuentro con el pueblo ha sido el de la comunicación de masas.

En 1973 Hall pronuncia una conferencia en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham que va a revolucionar el análisis del consumo de masas. Lo que se sugiere es reconocer que la codifica-

ción de la emisión no siempre se corresponde con la descodificación de la recepción. Curiosamente, por esas mismas fechas, Eco y Fabri descubren también que no todos los individuos interpretan igual los productos mediáticos y acuñan provisionalmente la expresión «descodificaciones aberrantes». Estos autores no concedieron tanta importancia como Hall a las descodificaciones «desviadas» y, en consecuencia, no las interpretaron tan bien. Según Hall hay tres posibles posiciones de recepción.

Primero, en la «posición hegemónica dominante», los consumidores descodifican el mensaje según el código de referencia en el que ha sido codificado. Aquí las conductas son absolutamente conversas. Prima lo instituido y ha desaparecido cualquier rastro de alteridad instituyente.

Segundo, en la «posición de código negociado», el emisor impone un horizonte mental de posibles significados en el que el receptor elige el más apropiado. En este caso hay una especie de negociación entre el emisor (con su horizonte de interpretaciones) y el receptor (con su elección). Por lo tanto, sigue habiendo dominación pero no coercitiva pues se ejerce por la vía de la «hegemonía». Este concepto tomado de Gramsci hace referencia al poder de enmarcar alternativas y de contener oportunidades. A diferencia del poder de los aparatos coercitivos del Estado este poder, más efectivo, absorbe incluso las eventuales luchas y resistencias de los dominados. Con lo cual llegamos a la paradoja de que en esta situación, como ya observaron los autores de la escuela de Fráncfort, se puede llegar a obedecer con las fórmulas de la desobediencia. Sin embargo, aunque suceda eso, las conductas que acaben siendo absorbidas por el sistema vienen de otro lado, están más allá de lo instituido y son, por lo tanto, diferentes.

Tercero, en la «posición de código opuesto» el receptor realiza una descodificación globalmente opuesta a la/s indicada/s por el emisor. Hay, por lo tanto, un desborde subversivo de lo instituido.

Bastantes investigadores se han interesado por las huidas de lo instituido o la llegada de lo instituyente que permiten la segunda y la tercera posición. Uno de esos autores es Fiske. En su opinión, el producto televisivo es un texto que estimula en los receptores un proceso de producción de sentido y placer. Dicha producción se efectúa según las condiciones materiales y, sobre todo, culturales de existencia del receptor, lo que quiere decir que el texto televisivo hace intervenir otros textos y que, por lo tanto, estamos ante un fenómeno de intertextualidad. A esta lógica inter-

textual Fiske la denomina «economía cultural» y entiende que hay que distinguirla de esa otra que es la «economía financiera». Ambas confluyen en el producto televisivo pero son distintas.

Para la economía financiera un programa es un bien económico que sus productores venden a los distribuidores para que con él se produzca otro bien económico, una audiencia, que será comprada por los anunciantes. En cambio, desde el punto de vista de la economía cultural la audiencia no es una mercancía, sino un productor de placeres y significados que no pueden ser vendidos ni comprados. Por este flanco la gente se le escapa al orden instituido. Primero, porque deja de ser objeto de intercambio (mercancía) y se convierte en sujeto productor. Segundo, porque lo que produce, placeres y sentidos, no son mercancías que puedan pasar a formar parte del circuito de la economía financiera. Y tercero, ya desde la economía cultural, porque los sentidos y placeres no forman parte de la hegemonía ni de lo instituido, pues vienen de otro lado, de la gente.

5. La razón común

Hasta aquí hemos visto cómo ciertas corrientes de las ciencias sociales se han dado de bruces con la gente. Sin embargo, aunque hayamos tomado conciencia de su importancia, no hemos dicho nada acerca de ella. Es hora de hacerlo. Y para ello nada mejor que acudir a un autor, García Calvo, que lo ha hecho fundiendo en sus análisis arriesgadas intuiciones acerca del saber de los antiguos sabios griegos (Heráclito, Parménides, Demócrito, etc.) y provocadoras reflexiones acerca del funcionamiento del lenguaje.

Para García Calvo la gente es una «pluralidad indefinida» que ha refractado y refractará el dominio político y el conocimiento científico pues su esencia, visto desde la óptica de lo instituido, la única posible al hacer ciencia, es precisamente la de sustraerse a todo control y conocimiento absolutos. Por eso el pueblo es lo in-definido, lo que no puede ser encerrado en de-finiciones ni ser capturado por conceptos. Pero vayamos por partes.

Decía Heráclito que, aunque es común a todos la propiedad de razonar, cada uno termina sintiendo que piensa por él mismo y que tiene

ideas propias en relación a algo exterior e independiente, la Realidad. De este modo, la razón se convierte en creencia y cura a cada individuo contra las amenazas de lo desconocido. Pero con ese movimiento trascendente las ideas y los individuos que las portan también se expropian de su razón común, se alienan. Lo mismo sucede con el lenguaje, que por algo es la más potente y genuina expresión de la razón común, al escindirse en los campos que Bühler denominara mostrativo y simbólico pero que García Calvo prefiere denominar, respectivamente «mundo *en* el que se habla» y «mundo *de* que se habla». Previo al mundo gramatical de los significados más o menos ideales (o «campo simbólico») hay un mundo indicativo, exterior a las ideas (o «campo mostrativo»). Dicho de otro modo, antes del «mundo *de* que se habla», el de la realidad ideada y creída, está el «mundo *en* el que se habla», construido con los décticos y otros mostrativos, partículas que logran producir sentido pero sin necesidad de referirse a ningún significado estable y que son prolongación de los gestos de señalación.

Esta unión tensional entre los dos mundos, que atraviesa de parte a parte la lengua cuando entra en acción, cuando es hablada, la explica García Calvo ideando una situación original y singular. Antes de existir nada ni nadie supongamos que, de repente, se inaugura cierto orden cuando *alguien* dice *algo*. En ese mismo instante se despliegan dos campos claramente distintos que después se confundirán: la *acción* misma de decir realizada por un indefinido *alguien* y la *mención* o el *algo* que resulta dicho. Ambos campos se corresponden, respectivamente, con los mundos *en/de* que se habla. Más tarde, lo que se haya mentado estará «aquí» o «allí» y participará, a través de tales décticos, de la lógica del campo mostrativo o mundo *en* el que se habla. Por su parte, al *alguien* le serán adjudicados nombre y cualidades más o menos estables así que pasará a estar también determinado por el campo simbólico o mundo *de* que se habla. Lo que conviene resaltar es que el campo mostrativo o mundo *en* el que se habla, aunque aparece con el gesto lingüístico, es exterior y previo a tal gesto, es pregramatical. Así que siempre resulta imposible acceder a él desde el mundo *de* que se habla aunque su exterioridad se presenta. Pues bien, este inaccesible mundo *en* el que se habla cae bajo el dominio del pueblo, o de la gente, mientras que el mundo *de* que se habla pertenece, o tiende a pertenecer, al Estado en tanto que fijador simbólico de la realidad. Si hacemos caso a las reflexiones de Agamben, podríamos añadir a lo anterior que

el campo mostrativo, *en* el que se habla, coincide con lo que los filósofos inspirados en Heidegger denominan *ser*. Sin embargo, puesto que ese ser tiene un carácter sustractivo respecto al campo simbólico, el mundo *de* que se habla (el mundo que contiene los significados con los que habitualmente nos desenvolvemos), sería más correcto utilizar la expresión «no ser» y dejar que el «ser» tenga que ver con lo instituido. Así lo haremos.

Si nos despreocupamos de la Sociedad instituida que tenemos, ¿qué es exactamente ese pueblo que hace suya tan importante parte de la lengua? Para entenderlo correctamente es necesario prestar atención a cómo los hablantes adquirimos competencia lingüística y logramos saber hablar. Con la gramática de la lengua sucede, tal como demuestra la experiencia del niño desde que contacta por primera vez con ella hasta que se hace hablante completo, que sólo la manejamos bien cuando la olvidamos. Dicho de otro modo, es seguramente necesario en un primer momento de nuestra biografía construir un «saber consciente» acerca de ella, pero también es necesario reprimir ese saber, tornarlo subconsciente, para que se pueda hablar automáticamente, sin necesidad de andar prestando atención a cada paso a la complicada lógica que rige su funcionamiento. Ahora bien, ese subconsciente desde el que la lengua habla no puede ser sólo el personal, pues lo comparte la comunidad de hablantes, así que debe pertenecer a todos ellos, debe ser colectivo. Por lo tanto, ese subconsciente común y preindividual en el que reside el saber hacer lógico y automático de la lengua es el pueblo, la gente, una pluralidad indefinida (no numérica) de la que no puede decirse mucho —conviene insistir en esto—, sólo sentirla, pues se sustrae al mundo *de* que se habla o campo simbólico poblado por ideas que es, en último término, con el que hacemos ciencia.

Se infiere de lo anterior que la investigación lingüística debe realizar una operación inversa a la que tiene lugar con el aprendizaje de la lengua. Consiste en «hacer subir al nivel del saber consciente aquello que ha quedado relegado por necesidades técnicas a lo subconsciente». No debe sorprender esta estrategia pues, si hacemos caso a Ibáñez, el logro de la anamnesis, es algo que suele suceder de un modo espontáneo en las situaciones metaestables o de crisis y es también la operación fundamental de cualquier ciencia, pero especialmente de las sociales. Lo comprobaremos en el capítulo IV. García Calvo añade que para lograr la anamnesis el investigador deberá escindir-se en Científico, «que baja con sus antorchas a las gru-

tas innominadas de lo subconsciente» y en pueblo, que habla desprevenida e ingenuamente la lengua en que le ha tocado vivir, pues sólo así puede permitir al mundo *en* el que se habla manifestarse. De la combinación de las dos actividades brotará la «conciencia pedante», estado de conciencia con el que se logra que la lengua inflexione sobre sí misma, y que permite a la Gramática comenzar a andar. A partir de ese momento el saber teórico que construya la Gramática no tendrá nada que ver con el pueblo, pertenecerá al mundo *de* que se habla y será tutelado por el Estado. Pero para cada progreso que protagonice necesitará provocar anamnesis, dejarse hablar, suspender por un instante el mundo *de* que se habla. Se advierte la paradójica situación de esta Gramática que sólo puede saber de su objeto negándose como ciencia, aunque sólo sea un instante. Retomaré esta paradójica situación bastante más adelante en relación a la sociología y su objeto de estudio.

Pero volvamos al pueblo. En cierta ocasión García Calvo llamó la atención sobre el hecho de que la voz latina para nombrar al pueblo (*populus*) tiene una gran proximidad onomatopéyica con la voz utilizada para designar al álamo (*populus*), y explotó esta relación para sugerir que el pueblo o la gente, como el álamo, es trémulo, vaivén, movimiento incesante. La metáfora puede ser comprendida y sentida si pasamos de la descripción sincrónica del lenguaje a una descripción diacrónica en la que los hablantes conversan. En ese momento los deícticos y otros índices mostrativos que forman parte del mundo *en* el que se habla (tales como *yo, aquí, ahora*, etc.) no cesan de moverse y de señalar sujetos, lugares y tiempos distintos. Según García Calvo «es la perpetua disponibilidad del YO (o de cualquier otro índice) para mudar de sitio o estar en cualquier sitio lo que permite tener a tal índice una inestabilidad similar a las de las partículas elementales». De modo que el mundo *en* el que se habla se convierte en un torbellino, un pánico especular, un sistema metaestable que no cesa de sustraerse a la acción significadora del estable y controlado mundo *de* que se habla. Eso es la gente.⁷

7 Estamos pues ante el caos según lo entienden Deleuze y Guattari: una situación tal en la que lo virtual domina a lo actual. En efecto, «El caos se define menos por su desorden que por la velocidad infinita a la que se esfuma cualquier forma que se esboce en su interior. Es un vacío que no es un nada sino un virtual que contiene todas las partículas posibles y que extrae todas las formas posibles que surgen para desvanecerse en el acto, sin consistencia ni referencia, sin consecuencia».

6. Neocomunidades y multitudes

Aunque pueda parecerlo, la propuesta de García Calvo no es tan singular. Su rehabilitación de lo común metaestable e indefinible frente al orden predecible inducido por el Estado es muy similar a la recuperación realizada por cierta teoría política de la noción de «comunidad». En efecto, frente al individuo liberal se propone un yo intrínsecamente social que se inspira y construye no de un modo aislado sino fortaleciendo su vocación relacional. Entiende Friedman que un yo social de esta clase encontrará su entorno de conducta adecuado en la vida comunitaria. Pero no en la familia, las iglesias y otros estilos de vida comunitaria tradicionales, fijados por la tradición e institucionalizados, sino en el neocomunitarismo, término actualmente muy de moda con el que Friedman pretende designar las sociabilidades que se generan en las cada vez más pobladas y bulliosas ciudades.

Y es que el comunitarismo clásico cae, según Young, en el mismo defecto que el individualismo y es incluso no su antítesis sino su culminación. Si el liberalismo parte de un individuo ya hecho, cerrado, autosuficiente y consciente de sí mismo, el concepto clásico de comunidad supone «un ideal de transparencia de los sujetos entre sí». Más exactamente, «el ideal de comunidad expresa un deseo de integridad social, de simetría, una segura y sola identidad». De lo que se trata entonces es de explotar las posibilidades que ofrece la noción de «diferencia» y descubrir, a partir de ella, otra clase de sujetos (no el individuo —in-diviso— liberal) y otros modos de agregación. Aquí es precisamente donde las teorías neocomunitaristas confluyen con las de García Calvo.

Si partimos del hecho de que el sujeto no es del todo una unidad pues no puede ser consciente de sí mismo del todo, ni es tampoco autosuficiente, pues está abierto y en un estado de tensión permanente, admitiremos que tal sujeto es «un despliegue de diferencias». Se sigue de esto que los sujetos no pueden hacerse presentes del todo frente a los otros. No es posible, pues, el sueño metafísico de la copresencia. Lo que resultará de la relación entre sujetos tan inestables y fluidos serán comunidades también inestables y fluidas. Es lo que sucede, por ejemplo, como dice Young, en la vida urbana. Ahí, «las personas se experimentan como pertenecientes pero sin que dichas interacciones se disuelvan en una unidad o elemento

común». Dicho de un modo más claro y contundente, con Delgado, «lo urbano está constituido por todo lo que se opone a cualquier cristalización estructural, puesto que es aleatorio, fluctuante, fortuito». Por eso las «realidades sociales» están enredadas «en una tupida red de fluidos que se fusionan y licuan o que se fisionan, escinden, en un espacio de las dispersiones, de las intermitencias».⁸

De un modo parecido utilizan Hardt y Negri el concepto de «multitud». Con él pretenden tomar nota del impulso revolucionario, de carácter inmanentista, que inaugura la Modernidad frente al trascendentalismo teológico anterior y que todavía funciona hoy, en la época del Imperio, aunque de un modo distinto. Frente al Pueblo, ese producto ideológico moderno que encajó como un guante en el uniformizador Estado Nación moderno, la multitud es «una multiplicidad, un plano de singularidades, un juego abierto de relaciones que no es homogéneo ni idéntico a sí mismo». Dicho de otro modo «mientras la multitud es una relación insti-tuyente inconclusa, el Pueblo es una síntesis constituida que ya está preparada para la soberanía». Como se ve, hay en esta concepción de la multitud (tomada de Spinoza y opuesta al Pueblo de Hobbes) bastante paralelismo con el pueblo de García Calvo y la comunidad de Young.

Sin embargo, la originalidad de Hardt y Negri (y otros de los *autónomos* italianos, como Virno) está en haber descubierto la posibilidad de una subversión política distinta a la moderna y capaz de hacer frente al Imperio desde la multitud, la gente. El ser-en-contra de la multitud se realiza hoy, no mediante el sabotaje, como sucediera antes, sino a través de la deserción («la evacuación de los lugares de poder»), el éxodo y el nomadismo.

8 Estas neocomunidades tienen bastante que ver con la noción de comunidad que trabajan ciertos filósofos (Esposito, Nancy, Agamben, Blanchot) inspirados por Bataille. Dice Esposito que, etimológicamente, el término deriva del latín *munus*, que significa 'carga o débito que debe intercambiarse entre individuos'. *Munus*, a su vez, deriva de la raíz indoeuropea *mei-*, que significa 'cambiar', 'mover', 'ir'. Si lo propio de la comunidad es la circulación de cierto *munus*, y dicho *munus*, a su vez, implica cambio y movimiento, resulta que la comunidad tiene que ver con un intenso y excitado estado de contagio o propagación. Y esto porque lo importante no son los sujetos, bienes o signos que se puedan intercambiar sino el hecho de intercambiarlos, de moverlos y moverse con ellos. Nancy ha hecho notar que esa propagación supera cualquier límite y que, en consecuencia, «interrompe» cualquier comunidad instituida. Sin embargo, esa interrupción por desborde no crea nada nuevo. Más bien impulsa el regreso a su inmanencia, al puro movimiento y contagio. De ahí su carácter «inoperante».

Paradójicamente, este movimiento inmanentista no está fuera del sistema sino dentro, en el corazón del actual Imperio, que ya no tiene en cuenta los antiguos códigos que inspiraron la acción del Capital y del Estado y deja que las sociabilidades fluyan como nunca lo habían hecho antes. La multitud fluida de Hardt y Negri es pues tanto el sostén del orden instituido como un movimiento que apunta a otra cosa. La apuesta por la evacuación del orden (de cualquier orden) buscaría entonces afirmar la multitud más allá del Imperio aunque éste no cese de apropiarse ese movimiento de fuga.⁹

En mi opinión, el problema de Hardt y Negri es que entienden esa huida de un modo todavía clásico. En efecto, cuando pasan a sugerir la reapropiación de lo que lo instituido ha expropiado a la multitud para así crear «lo común» («encarnación, producción y liberación de la multitud») da la impresión de que la reapropiación trata de un derecho argumentado en infinidad de ocasiones a lo largo y ancho de la modernidad: «el derecho de la multitud al autocontrol y la autoproducción autónoma». Hermosas palabras pero quizás demasiado modernas. Da a entenderse con esas palabras que se intenta instituir lo instituyente cuando los nuevos tiempos que comenzamos a vivir exigen lógicas distintas. En efecto, ya que lo instituido, no sólo en la modernidad sino en toda la historia de las Socieda-

9 La «sociedad de los flujos» de la que habla Castells y la «modernidad líquida» de Baumann son marcos teóricos relativos a unos nuevos órdenes que parecen acoplarse como un guante a las potencias instituyentes que activan las gentes, neocomunidades y multitudes. El que haya tal acoplamiento y el que se pueda utilizar el mismo o similar lenguaje para analizar una u otra dimensión de lo social (los nuevos órdenes y las potencias instituyentes) no debe hacer caer en la ilusión de que son la misma cosa. Si la reflexión filosófica y sociológica forman parte del orden instituido, es lógico que para nombrar y retratar aquello que lo excede siempre se utilicen términos, teorías y estilos reflexivos provenientes de dicho orden. Ibáñez decía que la sociedad se mide y ordena a sí misma de dos modos: con el dispositivo numeral o cuantitativo de la moneda y con el dispositivo semántico o cualitativo de la lengua. Añadía que, si el primero suele utilizar como metáfora la dinámica de los fluidos, el segundo parece preferir la de los gases. Pero también argumentaba que frente a cualquier estado de la acción colectiva (sólido, líquido o gaseoso) caben dos actitudes reflexivas diferentes, la sedentaria y la nómada. Así, por ejemplo, en relación al estado líquido, si los sedentarios se preocupan por las canalizaciones, a los sedentarios les van más las turbulencias, tsunamis, inundaciones y otras «catástrofes». Por lo tanto, el uso por parte de nómadas y sedentarios de similares metáforas, en este caso líquidas, no debe llevar a confundir sus reflexiones. Unas, las sedentarias, se preocupan por el «ser» del orden y otras, las nómadas, por el «no ser» que excede y precede cualquier orden. Da igual que sea sólido, líquido o gaseoso.

des complejas, ha dado todo de sí, el cambio que se avecina ha de darse no por la vía de la reterritorialización en torno a hermosos propósitos sino por la propia vía de la deserción y del desbordamiento que protagoniza la multitud. Pero como esto está sucediendo espontáneamente, sin recetas ni programas políticos, quizás lo mejor fuera prepararse para saber estar a la altura del desborde.

En los siguientes capítulos iré dando alguna sugerencia, en clave socio-sófica, relacionada con esto. Sin embargo, quizás no haga falta pues entre los ex «autónomos» italianos hay un interesante autor que lleva las nociones de multitud y deserción más allá de donde las dejan Hardt y Negri. Se trata de Paolo Virno que, por ejemplo, en lugar de deserción habla de «éxodo» y lo entiende no como mera huida, sino como «sustracción emprendedora». Un medio para impulsar esa fuga es la clásica y liberal noción de «desobediencia civil», entendiéndola no como huida puntual sino como acción global que se opone a la imposición principal, previa a las leyes, de cualquier mandato: la imposición de la obediencia. Por otro lado, frente a las acciones políticas programadas y estandarizadas propone algo bien distinto, «el ejemplo», un acto concreto y singular que abre espacios. A esta acción política ejemplar, dado que desborda lo conocido y trae a la mano otra cosa, Virno la equipara con el «milagro». Pero este milagro político, aunque traiga consigo lo no previsto, no es él mismo algo del todo imprevisto. De ahí la necesidad de practicar una «espera imprevista». Interesantes nociones todas las mencionadas que parecen estar a la altura del nuevo pueblo, gente o multitud que se descubre en la posmodernidad.¹⁰

Sin embargo, conviene retroceder y quedarnos con la idea de la gente que nos ha transmitido García Calvo. Recordemos que ese pueblo, esa

10 En la misma dirección apuntan las reflexiones de Badiou. Para el filósofo francés la política es una «intervención» que propaga los «acontecimientos» más allá de sus situaciones originales. La «intervención» debe entenderse como el conjunto de enunciados y hechos que interpretan el acontecimiento. Y el «acontecimiento» es lo que pasa de lo social instituyente a lo social instituido haciendo cortocircuitar este segundo nivel. Dicho de otro modo, «el acontecimiento, por su poder de interrupción, remite a suponer que lo admisible ha dejado de valer». Pues bien, «lo inadmisibles es el referente principal de una política digna de ese nombre». En efecto, como un acontecimiento es algo absolutamente a-normal (no está incluido en las estructuras instituidas), lo que trae consigo tal acontecimiento es no sólo un vacío (respecto a lo instituido), sino una fundación (relativa a lo instituyente).

gente, es algo indefinible. Está más allá de las categorías que trabajamos los científicos. En el ámbito de la lengua tiene que ver con ese gesto mostrativo que encontramos en el mundo *en* el que se habla y que permite producir un sentido directo e inmediato distinto al proporcionado por los significados estables y reificados que tutela y explota el Estado para reproducir su orden. En el caso de la industria cultural de masas, ese ámbito en el que distintas investigaciones han redescubierto la presencia creadora del pueblo, es cierto que responde a la lógica acumuladora capitalista y a un proyecto de hegemonía cultural también tutelados por el Estado. Sin embargo, el uso o consumo que se hace de tales productos permite que se cree cultura popular de un modo muy parecido a como la lengua es creada y recreada por la gente. Esos usos y abusos de los productos originalmente diseñados para ordenar económica, política y culturalmente lo social emanan de cierta interioridad inaccesible, el pueblo, la gente. Puesto que el orden instituido está casi absolutamente hegemonizado por los productores, la gente producirá esa otra clase de sentidos a partir de otra competencia. El resultado será la creación de una película ideoafectiva que cubre la vida cotidiana permitiendo dar a la existencia un sentido soportable. Por lo tanto, aunque la gente resulte inaccesible, sus creaciones pueden ser registradas. Pero para ello es necesario tomarse en serio la circulación de sentidos y placeres que teje desde abajo la gente en la vida cotidiana. El punto de vista que cabe aplicar para abrir el análisis a esa exterioridad no es el que se inspira en conceptos como los de «alienación» o «unidimensionalidad», que siempre ven lo que acontece desde arriba, sino ese otro que se toma en serio el sentir de la gente. Es cierto que los dos puntos de vista son posibles pero sólo el segundo permite ver en lo social su real y polimórfica heterogeneidad.

II

LA FORMA DE LA EXPRESIÓN: EL DESORDEN

Si lo instituyente que agencia la gente precede y excede el orden instituido, es aconsejable comenzar a darle algo de sentido a partir de la noción de «desorden». En realidad, esto se ha hecho desde los orígenes de la sociología al utilizar los adjetivos «informal» o «anómico» para calificar a ciertas sociabilidades que no encajan en el orden instituido. El problema de esos adjetivos es que consideran la alteridad instituyente como una mera negación («in-formal», «a-nómico») de lo instituido. Esto es un problema porque la negación que efectúa el orden es complementada con la negación analítica que realiza la sociología. De este modo, de hecho y de derecho, el orden se plegará sobre sí mismo y excluirá lo instituyente.

En lugar de evaluar negativamente eso instituyente que no encaja del todo bien en el orden instituido habría que utilizar nociones positivas. Es cierto que también la noción de «des-orden» que proponemos en este capítulo tiene un significado negativo y que, por lo tanto, abunda en los malentendidos que traen consigo la «anomia» y lo «informal». Sin embargo, afortunadamente, las ciencias duras han permitido descubrir que el «desorden» esconde propiedades positivas. En concreto, parece que incrementa la complejidad y capacidad de supervivencia de los sistemas. El problema es que, para esas mismas ciencias duras, el desorden, como implica también falta de información, obliga a reconocer que un sistema es complejo y tiene mayores posibilidades de sobrevivir cuanto menos lo conocemos, ya que entonces más desordenado está. Con lo cual, da la impresión de que el «desorden», al final, vuelve al sentido negativo que tenía al prin-

cipio y que, a la postre, significa lo mismo que «informal» o «anómico». No es así, la negatividad descubierta de la mano de las ciencias duras tiene que ver con la posición de los observadores.

En efecto, los externos o científicos sí que tienen problemas para tratar con los sistemas con desorden. Sin embargo, a los internos o participantes les sucede justamente lo contrario: se desenvuelven mejor en las situaciones desordenadas que en las ordenadas. De todo esto, con los correspondientes corolarios políticos, versa este capítulo.

1. Los sistemas dinámicos

El interés por los sistemas estables nace en Grecia y debe mucho tanto al invento de la geometría protagonizada por Thales como al desarrollo posterior impulsado por Euclides. Sin embargo, Serres ha recordado que Lucrecio tenía una física atómica centrada en el concepto de *clinamen*, que concebía sistemas metaestables capaces de engendrar lo improbable, y Arquímedes parece haber esbozado una geometría capaz de comprender, según Silicio Itálico, «la causa de la agitación de los mares y la ley a la que obedecían el flujo y el reflujo de las aguas del océano». No fue ése el camino emprendido por el pensamiento occidental. Por el motivo que sea nuestro mundo decidió caminar por la senda de la estabilidad que abrieran Thales y Euclides. No obstante, la irregularidad, la fractura y el azar no han cesado de acosar a nuestros científicos y, al final, han debido hacerles un sitio en la reflexión. Hoy ese sitio atrae cada vez más esfuerzo intelectual.

Entre finales del siglo XIX y principios del XX se produjeron dos importantes propuestas teóricas que, con el tiempo, han permitido cambiar la visión tan simple y estable del mundo que sugirieron los griegos y apuntaló el mecanicismo de Newton. Una de esas propuestas es el segundo principio de la termodinámica. La otra es la teoría matemática de la información. Tratémoslas por separado.

Del segundo principio de la termodinámica y de la entropía habló por primera vez a principios del siglo XIX Carnot, cuando investigaba una clase de máquinas, las térmicas, bien distintas de las mecánicas que interesarán a Newton. En esas máquinas Carnot descubrió que no toda la ener-

gía producida podía transformarse en trabajo pues parte de ella se disipaba. Esto le llevó a formular una ley, el segundo principio de la termodinámica, que tenía que ver con la muerte térmica de los sistemas debido a la degradación de la energía. La verdad es que los investigadores de los sistemas mecánicos hubieran podido llegar a la misma conclusión si hubieran prestado atención al rozamiento. Sin embargo, no lo hicieron. Prefirieron suponer que trataban con máquinas eternas e inmutables. En esa clase de máquinas el tiempo no existía pues, siempre, todo volvía al estado inicial. En cambio, con las máquinas térmicas y la degradación de la energía, aparecía, por primera vez, el tiempo. Ese tiempo tenía una dirección clara. Apuntaba a la muerte del sistema.

Aunque Carnot fue el primero en mencionar la flecha termodinámica, la fórmula del segundo principio data de finales del XIX y se la debemos a Boltzman. Sus investigaciones tenían más que ver con los gases y la estadística que con las máquinas térmicas y la energía. Sin embargo, acabó proporcionando una medida estadística del desorden o entropía válida para cualquier clase de sistemas. Según Boltzman, un sistema está ordenado si ciertos microestados o moléculas tienen mayor probabilidad de ser extraídos de dicho sistema que otros. Tienen más probabilidad porque hay una organización o jerarquía que deshace la simetría y la equiprobabilidad. Supongamos que en una campana tenemos un gas caliente. El sistema estará ordenado porque las moléculas calientes serán más numerosas que las frías y, en consecuencia, tendrán más probabilidades de ser extraídas. Si abrimos un orificio en la campana y permitimos que entren moléculas frías del exterior, al final, el sistema estará desordenado porque tendremos las mismas probabilidades de extraer una molécula fría que otra caliente. La jerarquía entre las clases de moléculas habrá desaparecido, habrá equiprobabilidad para todas ellas y, en fin, como consecuencia de este desorden, el sistema inicial, el gas caliente, habrá muerto.

El otro campo científico que mencionábamos más arriba, la teoría matemática de la información, se preocupa por cómo los mensajes transmitidos por un canal son afectados por el ruido. Aparentemente esta teoría tiene poco que ver con el segundo principio de la termodinámica. Sin embargo, una y otra propuesta comparten el hecho de que sus fórmulas son idénticas. En efecto, la medida del desorden es idéntica a la medida de

la información tal como la entendió Shannon: las posibilidades combinatorias que ofrece una colección de símbolos sin que el código efectúe ninguna selección para que unas combinaciones sean más probables que otras. Si efectuamos tal selección, lo que sucede en las «fuentes con memoria» (que seleccionan unas cuantas combinaciones de señales entre todas las posibles), obtenemos lo que habitualmente denominamos información o mensaje, un cierto orden de sentido. Obsérvese cómo la noción técnica de información significa justamente lo opuesto a la noción común. Puesto que la información hace referencia a las probabilidades combinatorias de una colección de elementos y tales probabilidades son menores cuando hay códigos que seleccionan las combinaciones pertinentes, es obvio que una gran cantidad de información en sentido técnico implica poco sentido o poca información en su sentido vulgar.

Ahora es el momento de relacionar el segundo principio de la termodinámica y la teoría matemática de la información. Obsérvese cómo las mediciones del desorden o entropía y de la información son idénticas. Ambas miden las probabilidades de extracción que tienen moléculas o símbolos en relación a un conjunto dado. Hay orden cuando unas moléculas o símbolos tienen más probabilidades de ser extraídas que otras. En cambio, hay desorden cuando todas las moléculas o símbolos tienen la misma probabilidad de aparecer. Por otro lado, conviene insistir en el hecho de que, mientras el orden tiene que ver con el sentido (información en su sentido común), el desorden se relaciona con la incertidumbre (información en sentido técnico). *Pues bien, la relación entre información (en su sentido técnico) y desorden o entropía la estableció Briouillin al sugerir que cuando un sistema está ordenado (la entropía o desorden y la información —técnica— son mínimas) puede ser conocido, pero que cuando está desordenado (la entropía o desorden y la información —técnica— son máximas) resulta imposible conocerlo.*¹¹

11 La relación entre conocimiento (o principio «antrópico»: relativo al hombre-que-conoce) y desorden (o principio «entrópico»: relativo al desorden) ha dado mucho de sí. Por ejemplo, el aumento de conocimiento experimentado por un sistema observador acerca de su entorno o ecosistema trae inevitablemente consigo la generación de desorden en dicho entorno. De hecho, si el lector recordara cada palabra del texto que tiene entre sus manos, su memoria habría grabado aproximadamente dos millones de unidades de información. Pero al hacerlo habría convertido al menos 1 000 calorías de su orden interno en calor que habría desordenado su entorno. (Ejemplo tomado de Hawking.)

Las dos teorías tratadas, el segundo principio de la termodinámica y la teoría matemática de la información, así como las relaciones entre ellas han cambiado bastante a finales del siglo XX.

Por un lado, en relación al segundo principio de la termodinámica, ya desde los años setenta, el flamante premio Nobel de Química, Ilya Prigogine, nunca estuvo muy convencido de que cualquier proceso degenerara inexorablemente en desorden pues la experiencia demostraba que lo vivo había emergido de lo físico desafiando esa ley y que lo social había hecho lo mismo respecto a lo vivo. Ya Schrödinger, insatisfecho también con las dificultades de aplicar la termodinámica clásica a la vida después de la obra de Darwin, había propuesto a principios del siglo XX que lo vivo no sucumbía al segundo principio gracias a que intercambiaba el desorden o entropía interna producida por el orden o neguentropía disponible en el exterior. Sin embargo, eso sólo podía explicar cómo los sistemas se resistían a la influencia del segundo principio, no cómo se hacían más complejos e iban en dirección contraria a la del desorden dando lugar incluso a la creación de novedad. El verdadero problema del segundo principio es que, por un lado, era incapaz de dar cuenta de esa clase de cambios porque sólo tenía en cuenta las situaciones estables o cercanas al equilibrio, en las que, por definición, nada o poco puede cambiar. Por otro lado, se centraba en el intercambio de materia y energía con el medio, que sólo puede permitir a un sistema crecer, en lugar de prestar atención a los cambios estructurales internos, auténticos responsables de la evolución, pues enriquecen o cambian la organización interna del sistema.

Para entender los procesos que iban en dirección contraria a la flecha termodinámica Prigogine propuso su modelo de las «estructuras disipativas», según el cual, en las situaciones metaestables o alejadas del equilibrio, ciertas fluctuaciones microscópicas, muy improbables desde un punto de vista estadístico, pueden generar procesos de autoorganización que, si son capaces de resistir la fuerza de amortiguación del sistema, pueden dar lugar a cambios morfológicos a un nivel global. Estos cambios resultan impredecibles para el observador porque las fluctuaciones son estadísticamente muy improbables. Abunda en el carácter impredecible de estos sistemas el hecho de que, cuando se vuelven inestables, no siempre eligen transformarse del mismo modo debido a que son muy sensibles a sus condiciones iniciales.

Prigogine y sus colaboradores siempre intentaron mostrarnos, echando mano a menudo de las teorías del caos, de que hay muchos sistemas inorgánicos que funcionan de este modo tan dinámico y creativo. En uno de sus más ambiciosos y discutidos trabajos pretendieron demostrar que hasta el mismo universo no va en la dirección apuntada por la flecha termodinámica, al desorden, sino en la dirección contraria, hacia un incremento de la complejidad. También afirmaron que las reversibilidades de ciertas partículas elementales y de la teoría de la relatividad son excepcionales, producto del hecho de que estemos en un universo tibio.

Del mismo modo que le sucediera a Prigogine con el segundo principio de la termodinámica, tampoco Henri Atlan aceptó del todo la teoría matemática de la información de Shannon pues no permitía explicar cómo los sistemas que trabajan con información, caso de los seres vivos, son capaces de crear mayores niveles de complejidad y de evolucionar. En efecto, si toda la información (más bien mensaje —cierta selección de combinaciones de señales— pues estamos ya ante fuentes con memoria) y nada más que esa información contenida en la cadena de ADN de una célula se transmitiera a otra, no habría sido posible el cambio y con él la evolución. En su opinión lo que realmente sucede es que a nivel micro, la transmisión de mensajes está permanentemente afectada por el ruido y, en algún momento, puede suceder que a la información emitida se añada ruido afectando así a la *homeostasis* del sistema. No obstante, la ambigüedad que genera el ruido no siempre resulta destructiva para el sistema pues puede incrementar el volumen de información y hacerlo más complejo. Todo dependerá del nivel de redundancia del sistema: si es bajo tolerará el ruido pero si es alto no.¹² Pues bien, en opinión de Atlan, aunque los errores en la transmisión de información por interferencia del ruido resulten aparentemente graves a nivel local, puede suceder que a nivel global ese ruido sea utilizado por el sistema de modo que aumente el volumen de información. Y si el sistema no resulta destruido, evidentemente, habrá ganado en complejidad. Veamos un ejemplo.

12 La redundancia de los sistemas de comunicación permiten conjurar el ruido. Es el caso, por ejemplo, del lenguaje. Si digo «Yo como», el pronombre personal «yo» y la desinencia «-o» (de «com-o») son redundantes. El idioma francés se ha estimado que tiene una redundancia del 55 %. Lo que quiere decir que si suprimimos el 55 % de los componentes de la expresión, la información llegaría igualmente al destinatario.

En las Sociedades formadas por hormigas, que para proveerse de alimentos crean senderos y caminos estables entre la colonia y fuentes de alimentación habituales (colonias de pulgones por ejemplo), hay hormigas que se pierden o se comunican mal con el resto de la colonia pero dan con fuentes de alimento raras (un pájaro muerto por ejemplo). El error da aquí lugar a una mayor flexibilidad del sistema, lo que permite una mejor adaptación al entorno. Concluyen los autores de la original investigación que es incluso posible suponer que hay programado en la naturaleza de las hormigas un «aprendizaje imperfecto que permitiría mantener a los insectos una tasa de error óptima». Estamos pues ante un sistema genéticamente metaestable, alejado del equilibrio, situado entre el orden y el desorden, que le permite una gran flexibilidad adaptativa.

Para acabar de sustituir las viejas teorías sobre el desorden y la información por las nuevas de Prigogine y Atlan aún faltaba dar un paso crucial: relacionar los nuevos conceptos alumbrados al modo como hiciera antaño Brioullin. Para ello Atlan introdujo la distinción entre dos clases de observadores: el situado a nivel molecular o interno (que con la incorporación de la nueva información perdería conocimiento) y el situado a nivel molar o externo (que observaría ganancia de información y lo entendería todo bastante mejor). Dicho con un ejemplo: «para la célula que observa los canales de informaciones que la constituyen, el ruido es negativo» —supone desorden—, en cambio «para el órgano que mira la célula, el ruido en los canales en el interior de la célula es positivo» —así que supone un incremento de su complejidad—. Quiere esto decir que el desorden y falta de conocimiento que padece la célula en su nivel de realidad está relacionado con el orden y conocimiento que disfruta el órgano en el suyo. Así que, ya en general, el orden conocido por un observador situado en cierto nivel de realidad requiere que el observador situado en un nivel inferior no conozca su realidad y no vea más que desorden.

Esta asimetría es básica en la noción de «complejidad» utilizada por Atlan. Pero obsérvese que tal complejidad no hace sólo referencia, como entienden algunos, a un orden que no conocemos del todo bien. Es más bien el nivel superior el que decide el nivel de desorden y desconocimiento que debe haber abajo. La pregunta está servida: ¿qué piensa ese otro nivel más elemental acerca del orden y del desorden? Atlan no da respuesta a esta cuestión. El punto de vista del nivel más elemental no le interesa.

Los dos límites entre los que se desenvuelve el sistema complejo según el punto de vista más elevado son considerados tan importantes por Atlan que incluso dan título a su trabajo más importante, *Entre el cristal y el humo*. Primer límite: el desorden y desconocimiento que provienen desde abajo no pueden ser absolutos pues, en ese caso, no habría orden ni conocimiento superior y el sistema se disiparía, como sucede con el humo. Segundo límite: el orden y conocimiento de ese mismo nivel superior no pueden ser tampoco absolutos pues, en ese caso, el sistema se solidificaría y moriría por exceso de estabilidad, como sucede con el cristal.

Este último límite, el del cristal, lo es no sólo del nivel más elevado sino también de los inferiores. Para los dos el exceso de estabilidad es sinónimo de muerte. Ahora bien, ¿debe considerarse que la disipatividad absoluta del humo, aunque suponga la muerte del nivel superior, implica también la muerte del nivel inferior?, ¿realmente se puede afirmar que la desintegración de un ser vivo con varios niveles de realidad, como un animal, trae consigo la muerte de sus niveles más elementales —los microorganismos que viven en él, por ejemplo—? Para poder responder a esta pregunta y darnos cuenta de su pertinencia es necesario pasar de los sistemas vivos a los sociales.

2. Puntos fijos endógenos y exógenos

Jean Pierre Dupuy, director del Centro para la Investigación de la Epistemología y Autonomía (perteneciente al CNRS francés), se ha interesado por la imbricación del orden y el desorden en lo social. Inicialmente su interés tuvo que ver con los fenómenos de «contraproductividad» descritos e investigados por Ivan Illich pues mostraban algo paradójico. Para resolver sus necesidades de salud, conocimiento y ahorro de tiempo en el trabajo o en los viajes, los hombres han creado modos heterónomos de satisfacerlas como son la medicina, la escuela, las máquinas o los automóviles. Estos modos son heterónomos porque exigen instrumentos especializados relativamente independientes de la voluntad de la gente. En cambio, los modos autónomos de satisfacción de las necesidades están inscritos de un modo casi espontáneo en las relaciones entre las gentes y, en consecuencia, son objeto de un mayor control por dichas gentes. En principio, los instrumentos especializados permiten satisfacer las necesidades

de un modo más rápido y eficaz que el modo autónomo. Sin embargo, con el tiempo, tales artefactos tienden a crear efectos contrarios a los deseados: la medicina crea enfermedades (iatrogénicas), la escuela crea fracasados, el tiempo necesario para construir máquinas que construyen máquinas, etc., es mayor que el que permite ahorrar en el trabajo y el automóvil exige más tiempo y recursos de los que permite ahorrar. Illich había observado un fenómeno social que para el mismo Marx no pasó desapercibido cuando analizó el fetichismo de la mercancía, la alienación. Se trata de una situación paradójica pues los individuos crean cosas que interfieren en y dominan sus vidas.

La suerte quiso que en uno de los seminarios organizados por Illich en Cuernavaca (México) Dupuy coincidiera con Heinz Von Foerster. Después de oír una de las afirmaciones de Illich respecto a la contraproduktividad, Von Foerster sugirió que esa paradoja alienante podía ser analizada aplicando el modelo de la red de autómatas de Ashby. En realidad, ya Von Foerster había trabajado el modelo de Ashby y, basándose en él, había elaborado la distinción entre máquinas triviales y no triviales que iba a resultar tan útil a Dupuy. Básicamente, una máquina trivial es aquella en la que conociendo su estado interno y los *inputs* que introducimos nos resultan predecibles las salidas. Estas máquinas son muy simples y operamos con ellas prácticamente todos los días: el televisor, el automóvil, la lavadora, etcétera, son máquinas triviales porque siempre hacen lo que queremos que hagan. Y ello porque su estado interno, o función de transferencia, es bien sencillo y predecible. En esta clase de sistemas no puede haber ningún cambio pues todo permanece siempre igual hasta que se rompen: para tal *input* siempre resultará determinado *output*. En cambio, las máquinas no triviales son bien distintas pues, debido a que su estado interno es más sensible y complejo, pues cambia con cada operación, para cada *input* que introduzcamos nos resultará impredecible el *output* que saldrá. Son máquinas no triviales los artefactos naturales, como el cerebro, los virus, nuestro comportamiento, etc.

Lo que intuyó Dupuy tras la observación de Von Foerster es que los sistemas sociales producen fenómenos alienantes porque son no triviales, lo que quiere decir que son capaces de autoorganizarse y que resultan parcialmente desconocidos. En cambio los sistemas triviales no son alienantes porque están absolutamente controlados, de modo que las conductas resultan absolutamente predecibles.

Tras transmitir su interés por esa antinomia a Von Foerster, éste le recomendó que visitara en Francia a un hombre que había colaborado con él. Se llamaba Henri Atlan y sabía mucho de psicoanálisis, *kabbala* y bastantes más cosas. Pero lo que realmente le iba a interesar a Dupuy era su reelaboración de la teoría matemática de la información.

La base sociológica sobre la que volcar las sugerencias de Von Foerster y Atlan la construirá Dupuy con los análisis de Freud sobre la psicología de las masas, con las reflexiones de Girard sobre la dinámica de la violencia y de los chivos expiatorios, con las teorías acerca del contrato social, con los análisis acerca del funcionamiento del mercado, con ciertos desarrollos de la teoría de juegos, etc. En todos esos frentes de análisis, aparentemente tan distintos, hay una misma situación paradójica que permite explicar la complejidad de lo social y el fenómeno de la contraproduktividad que preocupara a Illich. Se trata de una paradoja que irrumpe en el pensamiento social moderno tras la muerte de Dios y, con él, de sus principios explicativos trascendentes: ¿cómo es posible que los individuos creen fenómenos colectivos que los constituyan? Esta paradoja pone en el primer plano un problema ético y político, la alienación, que no nos encontramos en lo físico o en lo vivo y ante el que es inevitable posicionarse. Pero no nos adelantemos.

Para familiarizarse con el modo de abordar el análisis de lo social puesto en escena por Dupuy resultará útil resumir un trabajo de Orléan sobre cómo funciona el mercado en situaciones metaestables o alejadas del equilibrio. El término que mejor describe el alto grado de acuerdo de los sujetos respecto a la estabilidad del valor de una moneda es el de «legitimidad». En tales situaciones estables las acciones protagonizadas por los individuos estarán determinadas por cierta convención. Ahora bien, ¿cómo se comportan los individuos cuando la convención pierde legitimidad y desaparecen los valores estables? Según Orléan en tales situaciones los individuos están obligados a poner entre paréntesis su propio juicio y a intentar predecir el comportamiento de los otros.

De este modo, la aceptación por un sujeto i del valor de un signo necesariamente deberá depender de las expectativas de ese sujeto acerca de la aceptación del mismo signo en el futuro por otro agente, esta vez j ; por otro lado, la aceptación del agente j dependerá de las expectativas que tenga sobre k ; y así indefinidamente. Estamos pues ante una metaestabilidad

especular, formalmente análoga a las estudiadas por Prigogine, en la que todos se imitan entre sí y que promete un cambio, la aparición de algo nuevo.¹³ Pero en esta situación de pánico sucede también que el observador interno o actor sabe lo que hace y no resulta alienado mientras que el científico u observador externo, el especialista en mercados, no entiende nada. Dicho al modo de Von Foerster, estamos ante una máquina no trivial.

Supongamos ahora que en este desenfreno de imitación recíproca un rumor cualquiera sugiere a un individuo i que j tiene cierta información relativa a su interés por O , que por ese motivo i se esfuerza en obtener O , que por ver a i desear obtener O el sujeto j volcará su deseo sobre ese mismo objeto y que i tendrá en esta actitud de j la prueba de que la información de la que disponía era cierta. Estamos ante una profecía que se cumple a sí misma.¹⁴ A partir de ese momento comenzaremos a asistir a la ordenación del sistema en torno a un valor arbitrario pero estable que, con el tiempo, se convertirá en convención. Pero para que dicha convención sea legítima se requerirá desconocer el carácter arbitrario del valor, desconocer su proceso de producción. Precisamente lo que hacen las ideologías, como observara Marx a propósito de la declaración burguesa de los derechos «naturales» del hombre, es disfrazar como natural las convenciones para ocultar así las determinaciones sociales. Así que «la estabilidad de la convención requiere un cierto grado de falsedad», «es necesario un hueco entre las ideas y el modelo formal» que «limita la autotransparencia». Dicho de otro modo, en esta situación estable y ordenada el participante no sabe lo que hace y resulta alienado mientras que el científico lo entenderá todo bastante bien. Von Foerster diría que estamos ante un sistema trivial.

13 Tarde, en sus análisis sobre la conversación como creadora de opinión, observó un fenómeno parecido: la tradición, en tanto que creencia estable, es desbordada por el inestable torbellino de la opinión. Y añadía: la conversación «es el mecanismo más poderoso de la imitación, de la propaganda de sentimientos, así como de ideas y modos de acción».

14 En realidad, Orléan parte en sus investigaciones de un modelo más complejo en el que se cruzan y jerarquizan tres clases distintas de imitación que permiten modelizar las situaciones estables, las metaestables y el tránsito de unas a otras. La primera es la «imitación informacional», que se acaba de exponer, en la que, a falta de información creíble, un individuo imita a otro al que supone mejor informado. La segunda es una «imitación normativa», por la que el individuo se adecua a ciertas convenciones sociales buscando el reconocimiento del resto. La tercera es la «imitación autorreferencial», en la que las imitaciones informacionales pivotan en torno a la presunción de que algo va a ocurrir provocando que tal hecho ocurra efectivamente.

Otro ámbito en el que proyectar la conjetura de Von Foerster lo encontrará Dupuy en los análisis de Freud sobre la psicología de las masas. En principio, para que los individuos se reúnan es necesario que sea vencida su fuerza antisocial, el narcisismo, mediante una fuerza social de signo contrario, el amor. Ahora bien, el amor crea masa de dos modos: orientándose sobre un individuo puesto a distancia de la colección, que se convierte en receptor de todo el amor pero permanece egoísta, tal como sucede en el ejército con el jefe —aunque en realidad, como sostiene Girard, el jefe se ama a sí mismo porque le aman los demás—, o cargando sobre los otros individuos de la colectividad. En el primer caso el mecanismo psíquico que activa la descarga del amor es la «idealización» (del jefe) mientras que en el segundo es la «identificación» (entre iguales). Dicho al modo de Freud: «muchos iguales capaces de identificarse entre sí y un único superior: tal es la situación que hallamos en la masa dotada de vitalidad». Freud opinaba que el segundo vínculo, el orientado hacia el jefe, era el realmente importante. Sin embargo, también reconoció algo de valor al vínculo horizontal proyectado entre los iguales. Por eso fue tan ambiguo a la hora de precisar qué sucede cuando desaparece el jefe idealizado e irrumpe el «pánico». Por un lado afirmó que «tal multitud comienza a disgregarse» debido a que cada individuo cuidará de sí mismo «sin atender para nada a los demás», pero también aseguró que de ese «relajamiento de la estructura libidinosa de la masa» no se sigue «que los lazos libidinosos queden destruidos por el miedo ante el peligro». Esta última afirmación da a entender que en las situaciones de pánico o miedo desaparece la cohesión mediada por el jefe idealizado pero permanece el vínculo libidinal con los otros, así que lo social supraindividual no desaparece.

Las dudas de Freud en este punto quizás tengan que ver con el hecho de que la observación exterior proyectada, si bien vale para explicar la acción social que pivota en torno a un líder, no es capaz de conocer lo que realmente sucede en el pánico. En cambio, el observador interior sí que sabe lo que pasa. Precisamente lo que subyugó a Canetti cuando experimentó el magnetismo de la masa en su juventud fue el poder de ese vínculo horizontal infravalorado por Freud: «era un delirio en el que uno se perdía y olvidaba, sintiéndose monstruosamente vasto y, a la vez, colmado; lo que uno sentía no lo sentía para sí: era una especie de altruismo absoluto».

En definitiva, el paso del individuo a la colectividad puede tener lugar bien por intermediación de un jefe o «punto fijo exógeno», bien por intermediación del pánico o «punto fijo endógeno». En este último caso los individuos, sin permitir la aparición del narcisismo y sabiendo lo que hacen, posibilitan a la multitud manifestarse y aparecer de un modo autónomo, sin líder. Y es que la forma «pánico» supone, como sucede en el modelo de Prigogine, la autoorganización, la comunicación de los elementos de una totalidad por intermediación de la misma totalidad. El punto fijo es pues el todo mismo y los participantes, como demuestra la observación de Canetti, lo presienten.¹⁵

Podrían ponerse más ejemplos de situaciones sociales productoras de autotranscendencias que parten del pánico y se ordenan en torno a un punto fijo alienante. Wilden, por ejemplo, ha hecho notar respecto al intercambio de mercancías y al intercambio libidinal que, en los dos casos, el oro y el falo, convertidos en equivalentes generales por el orden instituido, no son sino momentos de una relación especular entre objetos o flujos libidinales elevados a la categoría de absolutos. Lo otro entre lo demás es así convertido en lo Otro superior a lo demás. Tendremos oportunidad de tratar este fenómeno más a fondo en el siguiente capítulo. El mismo Dupuy, aprovechando los análisis de Girard en torno al tránsito de la «violencia recíproca» (basada en el contagio especular) a la «violencia unánime» (proyectada sobre un individuo exterior), ha dicho:

la guerra mimética subterránea a la que se dedican los hombres detrás de las máscaras de la indiferencia y la autosuficiencia no produce caos, hace surgir formas, regularidades, que nadie ha querido ni concebido pero que cada uno ha contribuido a alimentar por una acción que se pretendía libre y autónoma: socialización paradójica: imagen simétrica e inversa del consenso.

15 Es lo que sucede también con ciertas bandas de peces. Dice Noelle-Neumann que «en el interior del banco de peces no hay estructura alguna, no hay jefes ni subordinados [...] [pero] hay algunas formas sencillas de comunicación. Cuando uno de ellos percibe el peligro y huye, transmite su sensación a los demás». La socióloga alemana cuenta que se logró construir un jefe en una banda de carpas manipulando el cerebro y anulando el espíritu gregario de una de ellas. Después de la intervención cada movimiento individual que realizaba la carpa intervenida era imitado por el resto. Sin embargo, el movimiento de los demás no le afectaba a él. Habían convertido a la carpa en punto fijo exógeno. Sería necesario comparar el éxito adaptativo de las carpas con y sin jefe.

Y de forma parecida Heidegger ha mostrado que a partir del cotidiano «ser-con» los-otros, para él una dimensión existencial más del ser-ahí, se va fraguando, con ayuda de la publicidad, «lo uno», un alguien. También aquí, paradójicamente, un individuo alcanza su identidad no por propia voluntad sino gracias a la unánime guerra especular de todos. Imagen simétrica e inversa de la libertad.¹⁶

Dupuy nos permite entonces distinguir dos espacios de sociabilidad o de interacción distintos en los que los individuos se experimentan a sí mismos de modos diferentes: el regulado por un punto fijo exógeno en las situaciones estables y el que pivota en torno a un punto fijo endógeno en las metaestables o alejadas del equilibrio. En el primero, la sociabilidad es capturada por un elemento colocado a distancia de lo social que regula de un modo estable la acción de los individuos previa captura de su voluntad, narcisismo, agresividad, o el principio explicativo que deseamos tomar en consideración. En esta situación los individuos se perciben y relatan a sí mismos a través de algo que en realidad han creado ellos pero que se ha tornado alienante pues no saben que lo construyeron y creen que es independiente. Sólo en este entorno estable y predecible los sujetos pueden actuar de un modo estratégico y, en consecuencia, egoísta, evaluando los cursos de acción que emprenderán para lograr los objetivos derivados de la presencia del punto fijo exógeno. En cambio, la solución del punto fijo endógeno parte de una situación social metaestable o alejada del equilibrio en la que los sujetos no aúnan sus voluntades para crear un punto fijo exógeno que luego mediatizará sus acciones, sino que están obligados a volcarlas sobre la propia colección de individuos. En ese infierno especular de voluntades entrelazadas no será posible la evaluación de los cursos de acción con vistas al logro de un fin sino que se imitará a los otros. Y aunque tenderán a aparecer puntos fijos que pretenderán exteriorizarse, si la metaestabilidad es lo suficientemente intensa, cualquier tentativa de esta

16 Más ejemplos. En Benarés (India) a Chantal Maillard le aconsejaron los nativos que circulara con su bicicleta sin hacer caso a las normas reguladoras del tráfico que los europeos en nuestras ordenadas ciudades tendemos a respetar. Y le fue bastante bien. Fue capaz de desenvolverse en el caos circulatorio de la ciudad con soltura. Así descubrió Maillard que se desenvolvían los nativos: «orientados en mayor medida por el sonido (muchos vehículos llevan en la parte trasera un cartel que reza "Horn please!"), ellos saben cuándo deben apartarse y cuándo no, cuándo lo hará el otro, en qué momento, a qué proximidad, con qué ángulo de desvío».

clase resultará frustrada y la gente permanecerá soberana. Por lo tanto, existen dos tipos de sociabilidades, unas primarias o imitativas, inercial y espontáneamente «solidarias», que tienen lugar en las situaciones metaestables, y otras elaboradas —o estratégicas (de carácter egoísta)—, que sólo pueden desenvolverse en las situaciones estables.

Sin embargo, Dupuy no habla sólo de dos situaciones sociales distintas, sino también, y sobre todo, de dos modos de observar la realidad diferentes que son, respectivamente, el paradigma del punto fijo exógeno y el del endógeno. El paradigma del punto fijo exógeno asume el punto de vista clásico acerca de los fenómenos sociales: se parte de un valor o instancia trascendente, se remite el sentido de las sociabilidades a tal punto y sólo habrá Sociedad cuando coincidan el valor y el sentido, mientras que lo contrario, el desacuerdo entre valor y sentido, será evaluado en términos negativos (de carencia o de desviación). En cambio, el paradigma del punto fijo endógeno permite dar cuenta de esos fenómenos des-ordenados o a-nómicos: se parte de una ausencia de valores o instancias trascendentes, se tiene en cuenta la relación especular entre los miembros del conjunto, se entiende que las situaciones estables se producen por la estabilización paradójica de un valor arbitrario y se admite que en las situaciones metaestables el mismo infierno especular permita, también paradójicamente, la unión del conjunto a través de todo el conjunto.

La ventaja de la explicación endógena frente a la exógena es que con ésta las situaciones metaestables y el desorden resultan excluidos mientras que con aquélla tienen sentido. El problema para el observador exterior será que ese sentido le resultará extraño, no sabrá interpretarlo. Nueva paradoja: el saber de este paradigma consiste en reconocer que no sabe.

3. Morin

Los trabajos de Dupuy sobre los órdenes/desórdenes sociales se parecen bastante a las reflexiones de Morin. Observa Morin que en todo sistema viviente la organización jerárquica necesita también de organizaciones no jerárquicas como son la «poliarquía» y la «anarquía». En concreto la anarquía «es la organización que se efectúa a partir de las asociaciones/interacciones coenergicas de seres computantes, sin que para ello haga falta mandato o control que emane de un nivel superior». Esto le

lleva a distinguir los sistemas «centrados» de los «policentrados» y, sobre todo, de los «acentrados», en los que el centro está en todas partes y en ninguna. El gran poder de lo vivo para autoorganizarse viene dado por el hecho de que combina todas esas lógicas, lo que le permite tanto ser flexible y saber hacer frente al *alea* interno y externo como mantener sus estructuras elementales y durar.

En relación a lo social Morin ha sugerido que la jerarquía hunde sus raíces en el arquetipo del Gran Padre (del que será expresión el Gran Estado), jefe de la horda primitiva que impone su ley, la exclusividad en el comercio sexual con las hembras. El asesinato del Gran Padre, primer punto fijo exógeno, traerá consigo «el restablecimiento del vínculo originario fundamental» de comunión-comunicación entre congéneres iguales», la fraternidad, punto fijo endógeno. Tales son los contenidos imaginarios fundacionales que activan la organización jerárquica y la anárquica. Sin embargo, lo que le interesa a Morin respecto a lo social no es tanto constatar las diferencias entre uno y otro modo de organización sino su imbricación en una *unitax complex* formada por «la unión de la unión y la desunión» y esto sólo se puede percibir en los momentos de crisis en los que el orden cede ante el desorden y deja aparecer esa gran alteridad —el desorden— que habitualmente se sustrae al conocimiento y a la experiencia. En tales momentos el analista se enfrenta a situaciones en las que lo social demuestra todo su espesor y la complejidad de sus interioridades: retroalimentaciones positivas y negativas, multiplicación de situaciones de doble vínculo, aparición desnuda del imaginario, el papel del conocimiento y la investigación, etc.

4. Luhmann

Otro autor que ha sido influido por los avances en el conocimiento de los sistemas metaestables es Luhmann, discípulo del padre del estructural-funcionalismo norteamericano, Talcott Parsons. Su vasto, abstracto y complejo universo teórico resulta, a menudo, de comprensión oscura y siempre difícil de resumir.

En principio parte del concepto de «estructura», tan querido por su maestro, que puede ordenar dos clases de elementos, las «comunicaciones»

o las «acciones», y que permite al sistema no sucumbir a la disipación entrópica y facilitar su observación. Si nos centramos en uno de los dos elementos citados, las «acciones», son las «estructuras de expectativas» las que producen orden. Lo hacen asegurando la redundancia del sistema y enfrentándose a la incertidumbre. Por lo tanto, lo social es concebido por Luhmann, al contrario de lo que sucede con Dupuy y Morin, como un sistema capaz de conjurar la inestabilidad. En este sentido, su afinidad con Parsons es absoluta.

Sin embargo, el cambio existe y Luhmann está en la obligación de incorporarlo a su modelo. De no hacerlo caería en el mismo error que Parsons y recibiría las mismas y contundentes críticas que el sociólogo norteamericano. Según Luhmann el cambio social afecta a las estructuras de expectativas permitiendo la liberación y manifestación de posibilidades antes inhibidas. Estos cambios, que Luhmann califica de morfogenéticos, no suponen un mero paso de un estado definido por ciertas estructuras de expectativas a otro. Hay todo un «proceso», siempre abierto e imprevisible. De ahí la advertencia a los interesados en la investigación del cambio social: «la sociología haría bien en prestar más atención a la observación y descripción de los procesos morfogenéticos que normalizan y acumulan improbabilidades sin poder terminar los procesos».

Aparentemente Luhmann parece bastante sensible, más que Parsons, a la inestabilidad y al cambio. Sin embargo, los teóricos de los sistemas dinámicos transmiten más entusiasmo por el desorden que el renovado estructuralismo de Luhmann. Da la impresión de que la influencia del conservador Parsons ha sido mucho más poderosa en su reflexión que el conocimiento adquirido acerca de los sistemas dinámicos. En efecto, parece que a Luhmann no le queda más remedio que aceptar el cambio, lo que le lleva a entender la *autopoiesis* del sistema en términos de morfogénesis permanente. Pero ese cambio que analiza está muy lejos de las bifurcaciones catastróficas, de las estructuras disipativas y de los fenómenos no lineales que tan impactantemente describen y analizan las ciencias duras. Ello se debe, en mi opinión, a que su teorización sobre lo social sigue centrada, como la de las teorías clásicas, en esa parte homogénea y tendente a la estabilidad que es la instituida y no tiene en cuenta ese magma instituyente que tiende a asomar en las situaciones de crisis y que tan atractivas resultan para Morin.

Pero es que, si somos estrictos, ni siquiera el sentido técnico de *morfogénesis* coincide con lo que Luhmann quiere hacerle designar. En efecto, un *sistema* (término que etimológicamente significa, según Ibáñez, ‘estar parados juntos’) admite dos tipos de cambios más bien leves y moderados: la *homeostasis*, que se refiere a la tendencia a mantener, a pesar de los cambios, la misma estructura, y la *homeorresis*, término que etimológicamente deriva de ‘andar juntos’, y permite al sistema adaptarse al cambio manteniendo el deseo, la necesidad, el fin, las expectativas u otros efectos de estructura. Si la *homeostasis* y la *homeorresis* son tipos de *morfostasis* —reproducción de formas o estructuras similares—, la *morfogénesis* alude, en realidad, a la creación de estructuras nuevas, inéditas. Los cambios con que trabajan los «técnicos» sociales son todos ellos morfostáticos pues intentan mantener ciertas estructuras mínimas inalteradas.¹⁷ Sin embargo, los cambios que tienen lugar en las crisis tal como las concibe Morin son morfogenéticos y sobre ellos no cabe ningún control. Por eso el orden debe ser puesto en cuestión y confrontado con un desorden capaz de traer consigo cambios inimaginables. Luhmann no habla así del cambio. Como su maestro Parsons, está anclado en una concepción estable de lo social. Si habla de morfogénesis es más bien porque se ve arrastrado a ello debido a que muchos de los autores consultados para construir su modelo lo hacen, pero no porque le resulte útil ni lo desee.

La crítica puede hacerse más contundentemente a propósito de su teoría sobre el conflicto social. En su opinión el conflicto no tiene lugar en el ámbito de las acciones, como sucede con el cambio, sino en el de las comunicaciones, y sucede cuando se transmiten negaciones que generan contradicciones. A partir de ellas se generan «sistemas parásitos» que tienden a expandirse implicando a más partes del sistema. No obstante, estos sistemas parásitos que son los conflictos tienen su rival en los «sistemas de inmunidad» que detectan las contradicciones y previenen al sistema contra los conflictos que pudieran ocasionar. En concreto, el «sistema derecho», que actúa con el esquema justo/injusto (y que es, más allá de arbitrario o necesario, como el esquema verdadero/falso con que opera la ciencia y la misma distinción sistema/entorno, paradójico), se convierte en

17 Sobre las distintas técnicas de investigación e intervención social trataré más a fondo en el capítulo IV.

un importante sistema de inmunidad desde el momento en que sirve para comunicar las expectativas del sistema parásito y las del sistema en que se inscribe desactivando así la posibilidad de conflicto.

Tal teoría del conflicto da la impresión de que lo que permite es desactivar la potencia del conflicto real y apuntalar el poder homeostático de los sistemas en los que se da. Es cierto que se puede caracterizar de ese modo el conflicto pero el enfoque sólo resulta válido cuando la parte estable u homogénea domina a la metaestable o heterogénea y nada o bien poco de esa otra vertiente nos resulta accesible. Sin embargo, el término *conflicto* suele utilizarse también para hacer referencia a situaciones más violentas, a momentos en los que lo social es incapaz de contener la irrupción de potencias instituyentes. En tales casos, lo que tiene lugar es otra cosa, no una prevención de males peores.¹⁸

5. El neoliberalismo

Hay una constelación teórica contemporánea, el neoliberalismo, que, según Dupuy, parece caer en el mismo error de Luhmann: reconoce cierta dinamicidad a lo social, descubre los mecanismos por los cuales ésta tiene lugar, pero no acaba de dejar que cumplan su papel.

El contexto en el que tiene lugar la reflexión liberal acerca del mercado y de la justicia es la Modernidad, caracterizada por la retirada de las grandes referencias trascendentes que antaño permitieron dar sentido al mundo, y que obliga a explicar el logro del orden desde un punto de vista endógeno, como sucede con la hipótesis del individuo «egoísta» desarrollada por el «individualismo metodológico». Sin embargo, según observa Dupuy, ese esfuerzo está sólo insinuado y en absoluto culminado porque

18 En otras corrientes sociológicas son muchos los autores que reconocen la fragilidad del orden instituido. Desde la sociología histórica, Mann afirma que «las sociedades nunca han estado lo bastante organizadas como para impedir» lo que él denomina «emergencias intersticiales». Y añade: «los seres humanos no crean sociedades unitarias, sino una diversidad de redes de interacción social que intersectan entre sí [...]. Pero por debajo los seres humanos siguen excavando para alcanzar sus objetivos formando nuevas redes, ampliando las antiguas...». En fin, que por debajo del homogéneo orden siempre actúa y logra emerger, desbaratando la unidad del sistema, la heterogénea potencia instituyente. Esto no es algo que tenga muy en cuenta Luhmann.

los neoliberales, en el último momento de su teorización, siempre acaban colocando puntos fijos exógenos estables para que el sistema no se les desboque y derive hacia lo que ellos sólo entienden como desorden.

Es el caso del «individualismo metodológico», aplicado en economía para explicar cómo el mercado produce orden. Aunque cada individuo tiene sus propias expectativas, el neoliberalismo reconoce que espontáneamente tienden a compararse. Como dice cierto axioma, «yo clasifico tanto más bajo en mi escala de preferencias una situación material dada cuanto más ventajosa es la de los otros». Según tales autores el único afecto que puede impulsar esta comparación de expectativas permitiendo mantener la independencia de los individuos egoístas es la envidia. Con este sentimiento pierde importancia la relación entre individuos frente a los contenidos de sus expectativas. De este modo se frena la dinamicidad que trae consigo el vínculo horizontal.

Sin embargo, dos grandes economistas, Adam Smith primero y Keynes después, resolvieron el problema de la comparabilidad a partir de otro afecto, la «simpatía» mimética. De este modo, el vínculo horizontal resulta liberado. Desde este otro punto de vista el individuo sólo puede volverse egoísta, opina Adam Smith, imitando a quienes le imitan. Dicho de otro modo y resaltando la paradoja, uno sólo se ama a sí mismo y se convierte en egoísta en la medida en que los otros le aman. La ventaja de este modo de explicación es que, con un mismo principio, la mímesis, se permite comprender tanto las situaciones estables u ordenadas como las metaestables o desordenadas, mientras que con el individuo egoísta sólo se comprenden bien las situaciones estables.

Lo curioso es que los teóricos neoliberales a los que se refiere Dupuy reconocen implícitamente el papel de la mímesis cuando utilizan la comparabilidad de expectativas e incluso disponen de dos grandes maestros, como son Smith y Keynes, que la pusieron en el centro de su reflexión. Sin embargo, parecen temer, como desde otro punto de vista Luhmann, que su sistema se desordene demasiado. Dicho de otro modo, no acaban de reconocer al mercado todo su potencial y el fantasma del punto fijo exógeno, típicamente premoderno, conduce todavía su razonar.

Lo mismo ocurre con los teóricos liberales de la justicia, que rivalizan con los utilitaristas, más exactamente con su idea de «unanimidad», situación que exige el sacrificio de unos para que el resto se beneficie, pues tal

axioma es incompatible con la cláusula liberal de que todos los individuos son libres. Para lograr una justicia antisacrificial que, además, garantice la diferencia entre los individuos, Rawls ha imaginado la firma de un contrato bajo dos condiciones. Por un lado, los societarios están desprovistos de informaciones que, de poseerlas, permitirían influir en los debates acerca de lo que es justo o injusto en un sentido favorable a sus intereses. De este modo se entiende la «igualdad de oportunidades». Y, por otro lado, las desigualdades sociales y económicas deben estar organizadas de manera tal que aporten a los desfavorecidos las mejores perspectivas. Éste es un mecanismo «antisacrificial».

Dupuy se ha encargado de mostrar que esta clase de contrato es, a pesar de la voluntad de Rawls, intrínsecamente sacrificial por varios motivos. Primero, porque, «aplicados a una situación sacrificial (o de desigualdad social), los principios de justicia de Rawls acaban justificando (más bien olvidando) la lógica sacrificial». Segundo, porque las únicas situaciones en las que la justicia debe actuar, como reconoce explícitamente el utilitarismo, son las sacrificiales. Y tercero, porque «los principios de justicia de Rawls no se aplican y no fueron concebidos para aplicarse a las situaciones sacrificiales». En conclusión, lo que intenta sin éxito Rawls, en opinión de Dupuy, es convertir una justicia que es intrínsecamente sacrificial en no sacrificial partiendo de una cláusula, la del desconocimiento de las condiciones iniciales, que simplemente convierte en invisible o no consciente el sacrificio, y corrigiendo los eventuales sacrificios posteriores protegiendo a posibles chivos expiatorios. La denegación que desvela Dupuy en la teoría de Rawls es fascinante pero más importante es su demostración de que la justicia, bien explícitamente, a través del utilitarismo, bien implícitamente, a través de la teoría de Rawls y de sus epígonos (más radicales, pues están en contra de la segunda cláusula, la que protege a las eventuales víctimas), es en sí sacrificial. De modo que la justicia se levanta sobre un punto fijo exógeno ineludible, el sacrificio, que quienes pueden padecerlo no deben conocer. Más en general, lo que falla, en realidad, en la teoría de Rawls es el paso de lo individual a lo colectivo sin la intervención de puntos fijos exógenos.

Este paso lo ha ensayado otro ilustre liberal, Hayek, gran conocedor de las teorizaciones cibernéticas acerca de las máquinas inteligentes (que deben resultar imposibles de conocer para que sean efectivamente autóno-

mas e inteligentes), entendiendo que los individuos autónomos e independientes, liberados de la servidumbre a los puntos fijos exógenos premodernos, pueden producir fenómenos colectivos sin saber lo que hacen ni cómo lo hacen. Este paso entiende que se da, siguiendo en esto a Smith y Keynes, vía imitación. Sin embargo, del mismo modo que los economistas neoliberales contemporáneos, cierra las puertas a lo que del caos imitativo pueda surgir descubriendo con su teoría de la evolución cultural ciertos valores que parecen resultar necesarios.

De nuevo los descubridores del pánico especular se horrorizan ante él, dan la vuelta sobre sus propios pasos y se aferran a ciertos puntos fijos. No son pues resueltamente modernos.

6. Ibáñez, la apuesta por la anarquía

Volvamos de nuevo al modelo ya expuesto de Dupuy y apliquémosle la misma crítica que él adjudica a los liberales: la de quedarse más acá de lo que debiera concluir. Sin embargo, esta crítica no será teórica, como las anteriores, sino que será más bien ética y, por lo tanto, discutible. Para sostenerla nos apoyaremos en Ibáñez y más exactamente en lo que quiso encontrar en los análisis de Dupuy.

Recordemos que lo social da la impresión de tener dos vertientes imbricadas paradójicamente. Por un lado, su vertiente estable, homogénea o instituida permite mantener el orden y facilitar la predicción del sistema pero a costa de que los actores individuales resulten alienados y no sepan que los fenómenos colectivos que les dominan han sido creados por ellos mismos. Y por otro lado, hay también una vertiente metaestable, heterogénea o instituyente, que impide la aparición de cualquier estabilidad pero en la que los individuos resultan desalienados pues saben lo que hacen, aunque lo que resulte de ello escape a cualquier control y comprensión exógena. Además, conviene recordar que los sistemas estables tienen más riesgo de ser afectados por el segundo principio de la termodinámica y, por lo tanto, de perecer, mientras que los sistemas metaestables son capaces de producir novedad y, por lo tanto, de ir en dirección contraria a la flecha termodinámica. La combinación de la estabilidad y de la metaestabilidad da como resultado un sistema alejado del equilibrio termodinámico que administra homeopáticamente el desorden.

Pues bien, Ibáñez aún permite llevar estas consideraciones más lejos. En su opinión la función de la investigación social es la de extraer información relativa a la gente y enviarla a las élites para que refuercen la estabilidad. De este modo, el papel de las ciencias en general, y de las sociales en particular, no es sólo el de comprender, sino el de trivializar el sistema produciendo conocimiento relativo a su vertiente metaestable y desconocida (si no, no sería conocimiento). Dicho más claramente, la reflexividad de las ciencias sociales tiende a afirmar el dominio de la vertiente estable y, en consecuencia, a alienar a los actores individuales y a incrementar el riesgo de la muerte entrópica. Afortunadamente, debido a que lo social es ontológicamente metaestable, por más que desde los puntos fijos exógenos los que más mandan y los que más saben intenten ordenar-a y saber-de la gente jamás podrán tenerlo todo controlado y sabido. Que lo lograsen significaría que lo social habría perdido su disipatividad, que habría sucumbido al segundo principio de la termodinámica. No obstante, sabedor de que el poder apuesta siempre por el incremento del control, Ibáñez no se resignó a confiar sólo en el carácter ontológicamente metaestable de lo social y propuso dos maneras distintas de infundir disipatividad en el *socius*. Para la segunda le resultó sumamente útil el trabajo de Dupuy.

La primera, más académica, fue formulada la primavera de 1989 en un Congreso sobre Cibernética y Ciencia celebrado en Ámsterdam. Allí sugirió que la información producida por los científicos no fuera llevada al dominio de las élites políticas y económicas, sino interpretada y devuelta a la gente. No obstante, debe objetarse a esta sugerencia que el saber que el especialista dé o «devuelva» a la gente no tendrá nada que ver con el que ella habitualmente utiliza. En efecto, como ha observado Dupuy, «el reconocimiento de que la Sociedad se sostiene a sí misma fuera del alcance de los hombres crea una distancia entre éstos y aquélla que es la condición de posibilidad de la actividad científica». Por su parte, Schütz ha dicho algo parecido al referirse a la «observación indirecta» que proyectan los científicos sociales sobre la vida cotidiana de los contemporáneos (caso del sociólogo) y de los predecesores (caso del historiador): el conocimiento así producido no es nunca del mundo de la realidad social inmediata pues absorbe los «contextos subjetivos de significado», propio de los actores, en «contextos objetivos» que se desenvuelven en «un tiempo objetivo, impersonal y anónimo que nadie ha vivenciado nunca ni podrá vivenciar». Dicho de otro modo, en los términos de Dupuy, el problema

de ese saber que el científico quiere obsequiar a la gente es que es *siempre* deudor de los puntos fijos exógenos, sean éstos los reales o los delirados utópicamente. De modo que al hacer que la gente reciba ese saber, incluso aunque se le permita que lo adapte a su sentido común, se estará favoreciendo la reproducción del dominio de los puntos fijos exógenos. Y es que no hay científico o intelectual independiente de ellos. En efecto, como sentenció Lacan, el saber teórico es, por definición, el saber del amo y se constituye siempre sobre la represión y pérdida del saber del esclavo o dominado. Por eso, en fin, la aparición del pueblo en los discursos políticos modernos, en los delirios románticos y en los archivos y museos de los folcloristas coincidió con su desmantelación real.

Pero no se trata sólo de que inevitablemente la ciencia esté siempre del lado de las élites. El problema es que con la política pasa otro tanto. Ambos hechos están íntimamente relacionados y permiten que lo social se haga (a través de los políticos) y se piense (a través de los científicos) no sólo al margen de la gente y su saber práctico, sino contra ella. En Occidente la alianza entre la política y la ciencia así entendidas se fraguó en Grecia. Ésta es la conclusión de Latour tras analizar el *Gorgias* de Platón. En ese diálogo los retóricos defienden un orden político más cercano a la gente y su vida cotidiana que parta del saber práctico. Pero Platón tiene horror a la masa y al saber práctico. Frente a los sofistas, Sócrates y Calicles discutirán entre sí acerca de si la supremacía de las élites debe basarse en la fuerza, como sostiene el segundo, o en el Derecho, tal como sugiere el *alter ego* de Platón. Sócrates vencerá a todos sus oponentes. Su idea de que los principios abstractos del derecho, tan similares a los principios abstractos de la geometría, deben ser la base del buen orden social está presente también en los orígenes mismos de la modernidad.

La segunda solución formulada por Ibáñez iba algo más allá de la anterior. Apareció en 1992 en un lapidario artículo contra la democracia titulado «Nada para el pueblo pero sin el pueblo» en el que, después de recordar a Dupuy y apostar explícitamente por la anarquía, sugería: «Si los científicos duros han estabilizado las reacciones nucleares (primero la fisión, ahora la fusión), los científicos blandos pueden estabilizar el pánico». Aquí ya no se trataba de in-formar a la gente sino directamente de facilitar que se metaestabilizara, de organizar la anarquía. Sin embargo, da la impresión de que seguía apelando al científico, deudor de los puntos

fijos exógenos, para que ordenara el desorden. Esta intromisión práctica del experto en el dominio de la gente podría ser criticada del mismo modo que la semántica o científica y utilizando similares argumentos.

En mi opinión, según el paradigma de los puntos fijos exógenos-/endógenos y las mismas consideraciones epistemológicas de Ibáñez, la única salida posible para la desalienación de la gente es que el experto se vaya del todo, que renuncie a su papel tutelar o pastoral. Sin embargo, antes de entrar a fondo en ello conviene justificar esta toma de posición volviendo de nuevo a Dupuy.

7. *Excursus* subversivo

En un escrito conjunto, Dupuy y Varela introdujeron, a comienzos de los noventa, la exposición de emergencias o *bootstrappings* en múltiples campos e insinuaron que, inevitable y necesariamente, cualquier sistema tiende a producir bucles recursivos entre el nivel de base (desordenado y no alienante) y el nivel superior (ordenado y alienante). Sin embargo, esta conclusión merece ser discutida, ya que la inevitabilidad y la necesidad quizás resulten asumibles en el orden de lo vivo, pues en esos casos, gracias a la «alienación» y posterior estabilización de propiedades emergentes inéditas, se permite la aparición y supervivencia de lo humano. Sin embargo, en lo social, ese lugar afortunadamente inacabado que poblamos reflexivamente los humanos permitiendo su autoorganización, lo que el sistema sea depende en gran medida de nuestro compromiso con los puntos fijos exógenos, con los puntos fijos endógenos o con el bucle recursivo que comunica a ambos.

Es por esto que caben tres tipos ideales de compromiso respecto a lo social. En primer lugar, se puede apostar por la relación recursiva que vincula los dos niveles. Este compromiso lo podríamos llamar «paradójico» y obligaría a saber estar, a la vez y al mismo tiempo, sin separarlos, en dos niveles quizás complementarios pero, en el fondo, contradictorios. Probablemente ésta sea la apuesta política más coherente teniendo en cuenta todo lo expuesto hasta aquí. Sin embargo, en lugar de prestar atención al resultado paradójico de la recursividad, es posible fijarse en los lados que están en la base de esas paradojas. De ahí que, en segundo lugar, sea posible apostar por el magnetismo de las trascendencias exógenas que absor-

ben o pretenden absorber la elementalidad. Este compromiso podemos denominarlo «jerárquico» y participan de él tanto los soñadores de nuevos mundos como los pragmáticos gestionistas pues, en los dos casos, hay un plan exógeno que, paternal o despóticamente (el modo es lo de menos), se pretende hacer cumplir a la gente. Finalmente, en tercer lugar, es posible también una apuesta por el pánico molecular de base que refracta la trascendentalización. Este compromiso es posible denominarlo «anarquista».

Quizá sea un error sugerir para lo social la inevitabilidad de un compromiso paradójico (como parecen hacer Dupuy y Varela) pues si lo social es creado y recreado con procesos jerárquicos y anárquicos creadores de paradojas, tan necesario es en el plano político que haya proyectos jerárquicos investigados por científicos y realizados por políticos, como prácticas anárquicas pensadas y hechas por la anónima gente en su vida cotidiana. Para que haya paradojas es necesario, entonces, que los niveles previos que las componen (en este caso los modos de autoinstitución jerárquico y anárquico) sean afirmados. La apuesta por el nivel más elaborado y ordenado, el tutelado por los puntos fijos exógenos, es la única que ha sido investigada y practicada seriamente por las élites en las Sociedades complejas desde los comienzos mismos de la historia. Es precisamente esta apuesta la que ha creado metarrelatos con los que se facilitó que lo social fuera comprendiéndose (antes con saberes teológicos y hoy con los científicos) a la vez que iba haciéndose políticamente. Este proyecto podemos considerarlo hoy saturado pues son muchos ya los frentes en los que se observa el carácter contraproducente del orden. Es pues urgente un cambio de mentalidad que devuelva teórica y prácticamente a la heterogénea elementalidad que constituye el *humus* de lo social el protagonismo que merece. No obstante, esta apuesta por el fondo anárquico de lo social, aunque parezca necesaria desde un punto de vista exógeno, en realidad no lo es pues, a pesar del Estado y de la Sociedad instituida, la gente siempre supo adaptar ese orden a sí e incluso logró pervertirlo y/o subvertirlo. Tal es la conclusión que podemos establecer desde un punto de vista endógeno.

No se pueden abolir las jerarquías. Es imposible hacerlo ya que lo social está compuesto tanto de orden como de desorden. Simplemente hay que tomarse en serio el lado anárquico e instituyente de lo social e iniciar un estilo de reflexión-acción que lo respete. Esta apuesta es necesaria pues hay en la actualidad un interés por conocer y controlar lo social tan fuer-

te que incluso la misma vida cotidiana, las alteridades sociales, las hibridaciones, el registro imaginario y bastantes heterodoxias más están contribuyendo a apuntalar —de un modo más flexible, es cierto— el orden. En este «plan», los científicos sociales están tomando parte de un modo muy activo. Más aún, parece que incluso la teorización endógena que permiten nociones como las de desorden, autoorganización, etc., está sirviendo para afirmar la capacidad de comprensión de los científicos y la capacidad de control de las élites en el momento límite en que la observación y control exógenos se habían vuelto inoperantes. Pues bien, si el talante ético que acompaña a la reflexión lleva al científico social a apostar por el pánico, por la heterogeneidad, por la metaestabilidad, por lo instituyente, por la relajación del orden, ¿qué deberá hacer?

En mi opinión es posible proponer cuatro soluciones para metaestabilizar lo social que pueden ser distinguidas según sean propuestas a quienes habitan en los puntos fijos exógenos o en el endógeno y según intenten metaestabilizar el sistema explosivamente (hacia arriba: produciendo y superando permanentemente los puntos fijos exógenos) o implosivamente (hacia abajo: impidiendo la estabilización de los mismos).

Acerca de la solución implosiva para las élites, los tecnócratas e intelectuales, ha hablado el taoísmo cuando propone el *wu wei* o «no hacer», en las antípodas de la voluntad interventiva tan típica del espíritu occidental, y el *tzu jan* o «no conocer». Las élites políticas y científicas de la Sociedad que estén del lado de la gente deberían recordar las recomendaciones de Lao Tse a los gobernantes y desaparecer, borrarse, dejar de hacer: «yo nada hago y el pueblo por sí mismo se desenvuelve, yo nada ambiciono y el pueblo por sí mismo vuelve a la autenticidad del tronco no trozado», el *tao*.¹⁹ Más aún, quienes habitan en los puntos fijos exógenos alienantes deberían abandonar sus atalayas científicas y no sólo dejar hacer sino también aprender a reconocerse estéticamente en la exhibición de *socius* que efec-

19 Senge y Forrester (según los citan Briggs y Peat), dos autores que han investigado las sociedades con la teoría de sistemas, han resumido los resultados de sus investigaciones en varias conclusiones que dan la razón a las máximas taoístas de «no hacer» y «no conocer»: a) «en todo sistema dado hay muy pocos puntos de influencia donde se puede intervenir para producir cambios significativos y perdurables en la conducta general del sistema»; y b) «cuanto más complejo sea el sistema, más alejados estarán la causa y el efecto en el tiempo y en el espacio» (como sucede con el «efecto mariposa» de Lorenz).

túa la gente, así como en las imprevisibles y confusas explosiones del imaginario colectivo. Quizás incluso, deberían abandonarse a la experiencia de la razón común, lograr alcanzar la inmortalidad del *socius* y, más allá, sentir en los horizontes de lo sagrado el desgarró de la catástrofe original que separó el *socius* del *bios*. Sólo después de esta experiencia, más fuerte que el «choque cultural» de los antropólogos al contactar con otros pueblos, debiera permitirse a los políticos dirigir nuestras vidas y a los científicos sociales investigarlas. Trataré más a fondo todos estos asuntos en los siguientes capítulos.

Por lo que respecta a la segunda solución para las élites, ésta de carácter explosivo y más acorde con el *ethos* occidental, se trataría de promover la metaestabilidad de los puntos fijos exógenos. Esto quizá supusiera la liberación de demasiada entropía, la erosión de los niveles de sociabilidad más elementales y, por lo tanto, la abolición de lo social mismo. Sin embargo, quizá sea posible administrar homeopáticamente el pánico manteniendo débiles puntos fijos exógenos. Ahora bien, ¿qué estrategia deberían seguir las élites para generar ese pánico controlado? Von Foerster, el inspirador del modelo de Dupuy, proporciona una máxima ética que puede resultar útil para que las élites metaestabilicen los puntos fijos exógenos y conviertan así su predecible y alienante sistema social en no trivial: «yo debo actuar siempre como para incrementar el número total de alternativas».

La tercera solución apela ya directamente a la gente y pretende conjurar el control y vigilancia que contra ella ejercen el Estado y la Investigación Social promoviendo una salida implosiva. En este sentido resulta de gran utilidad la recomendación que da el brujo Don Juan a Carlos Castaneda para ser un guerrero: «sé impredecible». Pero entiéndase bien esta máxima pues en realidad no apela al Yo individual, que forma parte, junto con la Sociedad, del orden impuesto por el Estado a la gente, sino a lo que de gente al margen del Estado, de la Sociedad y del Yo subsista en cada sujeto. Es por esto que el carácter impredecible de mis propios actos debe comenzar siéndolo para mí mismo, para mi propio Yo. Y así comenzaré a ser realmente libre pues, como escribió García Bacca, «ser, sentirse libre, se lo es y se lo siente después de haberse sorprendido por haber hecho algo original». De todos modos, si resulta difícil llegar a esa abolición del Yo puede optarse por actos de más fácil ejecución. Por ejemplo, negarse a dar la información que requieren las élites a través de los investigadores socia-

les con sus censos, encuestas o grupos de discusión para producir más eficazmente Sociedad. O mejor, mentirles. Recordemos, de nuevo, a Dupuy: «que un sistema autónomo sea capaz de crear lo radicalmente nuevo implica que sea parcialmente oscuro a sí mismo, que no tenga el dominio absoluto de las significaciones que produce».

Y la cuarta solución, también dirigida a la gente, se inspiraría en la teoría lacaniana del goce e impulsaría un movimiento desalienante expansivo contrario al incitado con la recomendación anterior. Con el «goce» lacaniano se nos muestra que el deseo, a pesar de su represión, extrae cierto plus de placer cada vez que contacta con su re-presentación alienante. En efecto, «el significante no sólo separa al sujeto del goce, sino que también lo introduce», «es una barrera al goce absoluto pero, a su vez, introduce un plus de goce propio del significante». Ese «plus de goce» no tiene nada que ver con el placer, sino con el instinto de muerte freudiano, nivel previo y anterior al de la vida.²⁰ Pues bien, conviniendo que el par muerte/vida freudiano coincide con el par gente/Estado, lo «recomendable» para la gente, aunque resulte paradójico, sería insistir en la alienación y desbordar el plano de los puntos fijos exógenos por saturación. En este sentido Agamben sugiere llevar hasta el final la lógica expropiatoria de la «Sociedad del espectáculo», que vacía tradiciones, creencias, ideologías, religiones, identidades y comunidades. «Sólo los que lleven esta lógica hasta el final serán los primeros ciudadanos de una comunidad sin presupuestos ni Estado.»

20 Escribía Freud en 1920 que en la «compulsión de repetición» de situaciones desagradables que ejecutan los neuróticos en la transferencia y algunos niños con sus juegos —por ejemplo, el de desaparición («fuera») y reaparición («aquí») con el que uno de los nietos de Freud representaba las desapariciones y reapariciones de su madre—, aunque en principio sirve al sujeto para dominar una violenta impresión, también tiene que ver con la insistencia de algo implícito al símbolo (quizá su memoria de la situación que lo engendró —el desamparo en el caso del niño—) que excede la función explícita de cualquier símbolo (la de prometer un goce imaginario). Freud dirá de ese exceso que es «una tendencia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior». Dicho de otro modo, la vida no sería sino un rodeo forzado por las derivas de la evolución que la pulsión de muerte intentaría amortiguar. Más tarde, Freud opondría la pulsión de integración y progresión, representada por Eros, a la pulsión de desintegración y regresión representada por Thanatos. Lacan, por su parte, dijo de la pulsión de muerte que es constitutiva de la libertad humana. Lo es —en palabras de Lacan— porque «la particularidad inmediata del deseo, reconquistando su forma, vuelve (con la pulsión de muerte, Thanatos) a encontrar en la denegación un triunfo último». La reconquista de la forma del deseo mediante la denegación tiene que ver con lo que Lacan denominó «plus de goce».

8. Vuelta al buen camino

Las recomendaciones anteriores han pretendido ser el corolario político de las teorías que, en términos endógenos, llaman la atención sobre el papel creativo del desorden. No obstante, desde otro punto de vista, conviene justificar de nuevo y matizar después esta tentativa.

Los metarrelatos jerárquicos clásicos cumplieron la doble función de atrapar el deseo político de las gentes y de permitir teorizar sobre la Sociedad. A la postre, lo que garantizaron es que la Sociedad fuera haciéndose a la vez que iba comprendiéndose. Los grandes metarrelatos formaron pues parte de un modo de autoinstitución de lo social a la vez político y científico. Los dos planos no pueden separarse. Hoy, en cambio, como tales metarrelatos han dejado de funcionar en los niveles político y científico, el proyecto jerárquico alumbrado en la modernidad ha entrado en crisis. En efecto, ni los modelos teóricos clásicos pueden explicar por qué el deseo de las gentes ya no carga con tanta fuerza como antaño en el ámbito de las grandes estructuras o de ciertos subconjuntos sociales autonomizados y trascendidos del conjunto, pues parece preferir una realidad menos alejada de la experiencia, de la vida cotidiana, ni tampoco los discursos políticos son capaces de seducir a las gentes para volcar su deseo en la construcción de una Sociedad igualmente concebida en términos jerárquicos. Y es que, de un modo inverso a como sucedió en la edad de oro de tales metarrelatos, si los modelos científicos fueron capaces de comprender lo social porque sus parientes políticos fueron capaces de seducir el deseo de las gentes, ahora el déficit de comprensión que afecta a las teorías tiene que ver con la escasa capacidad de seducción de las propuestas políticas. El bucle recursivo, la autorreferencia, la profecía que se cumple a sí misma, funciona tanto en las épocas de gloria como en las de decadencia.

Pues bien, en este crucial momento comenzamos a percibir dos cosas. Por un lado, que las sociologías de la vida cotidiana, de las alteridades y de las hibridaciones sociales, nos describen modos de organización anárquicos y acentrados bien distintos de los jerárquicos de la edad de oro de la modernidad. Por otro lado, se percibe también que las ciencias duras han comenzado a permitir comprender tales socialidades con metarrelatos que reconocen un papel positivo a la anarquía.

Siendo éste el logro de la teoría social contemporánea, de lo que se trataba era de completarlo políticamente proponiendo un programa «fuerte» que orientara el deseo hacia tal desorden. Dicho más claro, he intentado cerrar el bucle recursivo que en la actual crisis de la modernidad emerge como posibilidad de autoinstitución de lo social complementando ese interés de la gente por su vida cotidiana que comenzamos a descubrir y teorizar en términos de desorden, autoorganización, déficit de conocimiento, etc., con un programa o proyecto político. Sin embargo, no debería haberse hecho. Al menos de un modo tan ambicioso. La razón es que para fortalecer políticamente este nuevo modo de autoinstitución no se debe buscar inspiración en prácticas políticas ensayadas con el antiguo. No he sido pues resueltamente anárquico.

En efecto, para abolir los puntos fijos, a la vez teóricos y políticos, debe resultar sospechoso que haya propuesto sugerencias de acción enunciadas con un tono normativo, jerárquico, desde arriba, que delatan mi posición trascendente, exógena, científica. Así que bajo el aparente tono anárquico de las sugerencias todavía la enunciación estaba influida por el estilo jerárquico que se pretendía dejar de lado. Sin embargo, dos de esas normas («sé impredecible» —destinada a la gente— y «no conozcas ni hagas» —destinada a las élites—) tienen un enunciado o contenido negativo, anti-normativo, con el que el sujeto de la enunciación, el dictador de las consignas, pretendía anular sus consignas. Aun así, el problema de la sugerencia destinada a la gente («sé impredecible») es que puede generar situaciones de doble vínculo ya que se le lanza un mandato paradójico imposible de obedecer análogo al «no me obedezcas» que suelen poner como ejemplo los autores de Palo Alto. En tales casos se sabe que el destinatario, al no saber cómo actuar para obedecer, suele responder de un modo anómico. Sin embargo, la sugerencia para las élites («no conocer» y «no hacer») no plantea mayores problemas pues simplemente propone el desvanecimiento del sociólogo, su dimisión profesional. Por lo tanto, esta última sugerencia, aunque resulte provocadora, creo que puede y debe ser mantenida.

No obstante, si el profesional comprometido con las alteridades que investiga no cree conveniente aceptar esta sugerencia política, sí que debe reconocer, en términos simplemente teóricos, la posición paradójica que ocupa según se infiere del paradigma de Dupuy. En efecto, *cuanto más*

se libere la alteridad instituyente que investigue y con la que se haya comprometido, más espacio ocupará frente al orden instituido, más se debilitará la capacidad predictiva y controladora que garantizan los puntos fijos exógenos, así que menos conocimiento tendrá de ella. Y al revés, cuanto más conozca tal alteridad, esto querrá decir que más habrá sido desmantelada y traducida por el orden instituido, así que menos autonomía y libertad tendrá. Hay aquí un principio de indeterminación político análogo al epistemológico que descubriera Heisenberg en el ámbito de las partículas elementales. En efecto, éste aseguraba que no es posible conocer la posición y la velocidad de una partícula: si quiero medir su posición, anulo su naturaleza ondulatoria, por lo que no puedo saber su velocidad, y si quiero medir su velocidad, anulo su naturaleza corpuscular, por lo que no puedo saber su posición. De esto deducía Heisenberg que no hay naturaleza independiente del observador.

Pues bien, el principio de indeterminación propuesto aquí nos descubre que no podemos, a la vez, conocer y liberar una alteridad social. Puesto que un científico social sólo puede practicar el conocimiento científico si hay ciertos puntos fijos exógenos que contribuyen a comprender y ordenar la realidad, dada una alteridad instituyente, si la conocemos, certificamos así —pudiéndola conocer— su falta de libertad (su sujeción a los puntos fijos exógenos), y si la liberamos, contribuiremos a abolir su dependencia de los puntos fijos exógenos y nos resultará incognoscible. Esta situación es mucho más problemática que la de Heisenberg pues no basta con elegir qué aspecto de la naturaleza queremos atender. Aquí lo que está en juego es la misma presencia o ausencia del analista pues determina, respectivamente, la heteronomía o autonomía de la gente. De esto debe concluirse que no hay orden independiente del sociólogo, más exactamente de sus marcos teóricos de referencia. Por lo tanto, si queremos metaestabilizar el sistema, su conocimiento debe ser debilitado. Dicho en términos extremos, los sugeridos en el epígrafe anterior, *una liberación absoluta de la gente exige un desvanecimiento total de la sociología.*

Sin embargo, si somos realistas y admitimos cierto orden y con él algo de actividad sociológica, de lo que se trata es de saber tratar, por un lado, con el no ser de lo social que no cabe del todo —no puede haber porque lo social está ontológicamente alejado del equilibrio— en ningún orden y, por otro lado, con un no saber sociológico que no cabe del todo —no

puede haber porque lo social está ontológicamente alejado del *logos*— en ningún saber científico. El no ser de lo social está ocupado por la gente y el no saber está ocupado por la razón común. Tales territorios están vedados al sociólogo. Sólo puede acceder a ellos en tanto que gente pero esa experiencia es, más allá de cierto umbral, intraducible, irrepresentable. Esa presencia sólo puede ser vivida, presenciada, no re-presentada. Ese presente es pues, para la sociología, impresentable.

Sin embargo, eso no quiere decir que quien llegue a esta conclusión ya no pueda hacer ni decir nada. No podrá desde su condición de científico, desde el lugar de reflexión que le ofrece la ciencia, el *logos*. A quien tenga ganas de no detenerse y continuar más allá de la frontera de lo científicamente pensable le queda la posibilidad de desembarcar en la sabiduría. Más exactamente en la sociosofía.

Por una sociosofía (I)

El logos que practican las élites y que han extendido al conjunto de la Sociedad tiene dos límites infranqueables.

Por abajo, ya hemos visto (capítulo 1) que se enfrenta a la razón común, un modo de conocer que practica espontánea e inercialmente la gente en la vida cotidiana y que incluso utilizan clandestinamente los científicos cuando producen su conocimiento y probablemente los políticos cuando toman sus decisiones. En términos lingüísticos esa razón común es pregramatical. Esto quiere decir que precede a las reglas gramaticales y a las palabras con significado, al vocabulario. Si la lengua, como sugiere García Calvo, contiene dos partes, los mundos en y de que se habla, la razón común pertenece al primero, al mundo en el que se habla. El otro mundo, aquel de que se habla, es el único que se puede controlar, y se controla, desde fuera de la gente. También es la parte de la lengua a la que más fácilmente acceden los investigadores.

En términos sociales también se pueden separar dos campos. Por un lado está el gratuito e inútil estar juntos. Por otro lado tenemos esa acción social inspirada en valores y regulada por normas que tanto ha interesado a los clásicos de la sociología. Como sucede con el mundo en el que se habla, el estar juntos está activado directa e inmediatamente por la gente utilizando la razón

común. En cambio, la acción social, del mismo modo que sucede con el mundo de que se habla, puede ser investigada por los expertos y vigilada por los que mandan.

Creer que la lengua se reduce al mundo de que se habla y que lo social se construye a partir de la acción social supone dejar de lado la parte más importante de la lengua y de lo social. Implica también olvidar el importante papel que desempeñan en la construcción del mundo la gente y su razón común. Afortunadamente, en las situaciones metaestables, con la quiebra de los valores y las normas, con la crisis del mundo de que se habla, es posible ver que el pueblo y la razón común son el atractor inmanente de lo social.

El otro límite del logos, de la ciencia, es la sabiduría. También la practican las élites. Sin embargo, se trata de élites que han superado el papel que les otorga la Sociedad. Por eso se puede decir que han dimitido como élites.

Se dice que Platón justificó la elección del logos diciendo que la sabiduría pertenece a los dioses y que a nosotros, los mortales, sólo nos queda la posibilidad de aspirar a ella practicando el logos. Cerró pues la posibilidad de la sabiduría postulándola como inalcanzable. Sin embargo, antes del nacimiento del logos, en Grecia se practicó la sabiduría. En China, donde el logos practicado por los moístas (siglos IV y III antes de nuestra era) tuvo una vida efímera, la sabiduría no desapareció. El confucionismo y el taoísmo, cada uno a su modo, la practicaron.

Si algo diferencia al sabio del científico es que el primero no tiene ideas. Esto quiere decir que no antepone ninguna a las otras. De este modo, dice Jullien, se permite tener todo junto y todo abierto. La vía, el camino, el tao, etcétera, de los sabios chinos son previos a las jerarquías de ideas o palabras y, por lo tanto, no conducen a nada. Dice Jullien que la Vía «conserva siempre enteras todas las posibilidades manteniéndolas en pie de igualdad». La máxima de «no hacer», complementaria del «no conocer» (y del no decir), es necesaria para saber estar en la vía. Estando en ella el mundo y la vida son evidentes, son así. Lo que intenta el sabio desde la vía no es explicar nada, sino realizar ese «ser así». Por el contrario, el mundo del que hablan la ciencia y el logos, debe ser explicado, des-plegado.

También el logos y la ciencia deben ser enseñados. Según Jullien, esto es así por la prisa e impaciencia de los jóvenes. Por eso Platón estaba empeñado

en enseñar su logos a los jóvenes. En cambio, la sabiduría no se enseña. Se aprende, se saborea... en la vejez. Y tiene un sabor insípido, como el agua. Dijo Wang Shizhen en el siglo XVIII: «Ciertamente ya son escasos quienes saben apreciar el sabor de los alimentos, pero más escasos aún son quienes saben apreciar el sabor del agua».

El logos es sólo uno entre muchos modos de saber. Que se haya convertido en dominante no significa que sea más capaz de comprender el mundo y de saber estar en él. La historia de Occidente demuestra que sólo ha sabido tratar con las realidades estables y triviales. Sin embargo, el mundo, incluso el estabilizado y trivializado, nunca ha dado la razón del todo al científico. Hoy la ciencia lo está reconociendo cuando habla de complejidad.

Esa complejidad, si se la toma en serio, exige un cambio muy drástico a la ciencia. Su dimisión. Y es que, en tanto que realidad compleja, al mundo que está ahí sólo pueden acceder dos clases de saberes que tienen en común el ser directa e inmediatamente prácticos, la razón común y la sabiduría. El primero lo practica la gente. El segundo élites que lo son porque renuncian a serlo. Ambos, la gente y los sabios, rechazan instintivamente las abstracciones científicas. Su saber hacer no es abstracto, sino práctico, está situado. Por eso no se transmite con palabras, sino principalmente con hechos. De ahí que mientras los científicos y teólogos tienden a la especulación, a la gente y a los sabios les va más la ejemplaridad.

Aunque tienen bastantes cosas en común, la gente y el sabio se diferencian en algo muy importante. La gente no sabe (no tiene conciencia de) que sabe (de un modo espontáneo). El sabio, en cambio, sí que lo sabe. Sabe además dejar ocupar su conciencia por ese saber que está más allá y más acá del logos. Por eso, a diferencia de la gente, el sabio sabe (o puede saber) ser ejemplar siempre. La gente, como no sabe que sabe, simplemente lo es algunas veces. Lo es, sobre todo, en las situaciones metaestables. En cambio, en las estables, es más fácil que quede atrapada en el mundo de que se habla y en el campo de la acción social.

El científico clásico no es ejemplar nunca. Su mundo es el de las palabras, el de la especulación. Y no es consciente de que no sabe. No reconoce que la ciencia le aleja del mundo, de este mundo, el que está ahí. Al contrario, piensa que está en posesión de la Verdad o que la puede alcanzar. Por su parte, el

científico no clásico, el que utiliza la noción de complejidad, sabe que la ciencia no permite saber mucho del mundo. Sabe que no sabe. Está en condiciones de reconciliarse con el mundo.

El sabio ha logrado alcanzar esa reconciliación... Sabe que sabe.

La gente sólo algunas veces y de un modo espontáneo... No sabe que sabe.

El científico clásico nunca... No sabe que no sabe.

Pero... ¡quién tiene en cuenta ya al científico clásico!...

III

LA SUSTANCIA DE LA EXPRESIÓN: LO IMAGINARIO

Uno de los conceptos preferidos por los autores que se han reencontrado con la gente es el de «apropiación imaginaria». Este concepto fue propuesto originalmente por Henri Lefebvre, pero posteriormente ha sido explotado hasta sus últimas consecuencias por Michel de Certeau y quienes se ocupan de la recepción de los productos mediáticos. Los resultados de estas investigaciones son sorprendentes pues nos muestran que en el campo donde el dominio y la colonización cultural son aparentemente más poderosos, el de la comunicación de masas, las aparentes víctimas logran transformar las imposiciones en creaciones propias. Sin embargo, estas victorias tienen lugar en un plano de realidad distinto del simbólico, el plano imaginario. Lo que resultará realmente de la interferencia entre ambos planos será la creación de formas culturales híbridas que estarán, a la vez, dentro y fuera de la Sociedad instituida.

Un ejemplo de apropiación imaginaria nos lo proporciona Michel de Certeau:

Hace tiempo que se viene estudiando el equívoco que cuarteaba por dentro el «triumfo» de los colonizadores españoles con respecto a las colonias autóctonas: con frecuencia esos indios insumisos, e incluso consintientes, hacían con las liturgias, las representaciones o las leyes que se les imponían, otra cosa distinta de lo que el conquistador creía conseguir a través de ellas; las subvertían, no rechazándolas o cambiándolas, sino utilizándolas de una mane-

ra, con unas finalidades y en función de unas referencias extrañas al sistema del que no podían escapar. Eran distintos desde lo más profundo del orden que los asimilaba exteriormente; esos indios se le iban de la mano al conquistador pero sin abandonarlo. La fuerza de su diferencia estaba contenida en los procedimientos de consumo.

Ya sabemos entonces gracias a ciertos estudios culturales que la resistencia y producción de novedad que protagoniza la gente, el pueblo, en la actualidad se efectúa desde lo imaginario. Pero, ¿qué es exactamente ese plano imaginario?, ¿en qué se diferencia de ese otro, el simbólico, del que tan a menudo también se habla?

Para empezar, hablar de lo simbólico plantea problemas pues son varias las corrientes teóricas que lo han hecho. Bourdieu ha señalado algunas de ellas. Tenemos, en primer lugar, a quienes han tratado lo simbólico en términos de «estructuras estructurantes» o «instrumentos de construcción del mundo objetivo». Para los autores que cabe incluir en esta corriente (Cassirer, Sapir, Whorf, etc.) el mundo objetivo es resultado de consensos intersubjetivos. Para otros autores lo simbólico está formado por «estructuras estructuradas», ya dadas o constituidas, al margen o independientes de las subjetividades, que hacen inteligible el mundo. Finalmente, habría quienes hablarían de lo simbólico en términos de «instrumentos de dominación». En este caso está claro que la tradición marxista ha tratado lo simbólico no haciendo referencia a sus potencialidades cognitivas o a su estructura lógica, sino a su capacidad para ser un instrumento de dominación de las clases dominantes.

La verdad es que las tres perspectivas tienen su utilidad. Bourdieu, por ejemplo, ha prestado atención a las tres pues cuando habla del *habitus* en términos de «estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes de prácticas y representaciones» y al añadir a eso que la dominación simbólica se juega entre los grupos o las clases sociales, está claro que pretende reunir en la noción de lo simbólico las tres tendencias mencionadas. Sin embargo, en este capítulo se va a apostar por la segunda corriente pues, aunque las tres sean válidas, sólo la segunda, la concepción estructuralista o semiológica, ha dado cabida a lo imaginario. Es decir, ha decidido pasar de lo instituido «simbólico» a lo instituyente «imaginario».

1. Estructuras simbólicas

F. de Saussure sentó las bases para la comprensión del régimen significante que los estructuralistas franceses denominarán «simbólico» distinguiendo en el signo lingüístico el «significante» o imagen acústica (la «huella psíquica del sonido») del «significado» o concepto. Una vez establecida la distinción apostó por el estudio de la parte más sólida y visible, el significante, dejando de lado un significado que siempre ha resultado esquivo y difícil de analizar. De ahí que propusiera prestar más atención al «valor» que vincula a los significantes entre sí y apartar el vínculo «paradigmático» que relaciona los lados significante y significado.

Una apuesta similar había realizado Marx al distinguir en los bienes el valor de uso, relacionado con la satisfacción de necesidades, de su «valor de cambio», que permite a tales bienes poder ser intercambiados en el mercado y convertirse en mercancías. Así que no sólo en el ámbito del intercambio de mensajes, también en el de bienes nos encontramos con que prima el plano de las relaciones sintagmáticas (relativas al «valor» saussureano y al «valor de cambio» marxista) sobre el de las paradigmáticas (que presta atención a los «significados» de los signos y a los «usos» de los bienes).

Finalmente, otro autor que conectó con la distinción propuesta por Saussure fue Levi-Strauss tras comprobar que en los intercambios de sujetos que tienen lugar en el mercado matrimonial el valor en-sí de ciertos sujetos es para un clan o grupo familiar menos importante que la red de parientes que procura si es intercambiado por otros. De modo que el valor de cambio es clave en los tres sistemas mencionados: el de mensajes, el de objetos y el de mercancías.

Con este movimiento de abstracción por el que ciertas colecciones de representantes suplantán ciertos conjuntos de presencias se facilitará la creación de un orden social basado en la circulación de signos. Esta circulación se basará en el principio de reciprocidad, el don, y donde mejor se realizará será en las Sociedades primitivas. Y es que el símbolo significa, antes que cualquier otra cosa, la creación de una alianza. Sin él sólo habría grupos y clanes desconectados. Como ha sugerido Caillé, los dones son símbolos (significan) y los símbolos son dones (circulan). El sentido y la sociabilidad son una misma cosa. En las Sociedades complejas, con la sus-

titución de la reciprocidad por la deuda, las relaciones de alianza serán sustituidas por otras de explotación. Con ese cambio los dominantes se quedarán con un plusvalor en los intercambios de mensajes, sujetos y objetos. Quiere esto decir que los grupos superiores acumularán conocimiento, poder y riqueza.

Volviendo al intercambio basado en la reciprocidad hay que subrayar un importante asunto: para que el símbolo pueda tener valor de cambio y circule creando alianzas, debe perder su valor de uso y, por lo tanto, su relación con la realidad inmediata. Esto es obvio que sucede cuando sustituimos la cosa por una palabra. También lo es cuando, para poder intercambiarlos, se sacrifica el valor en sí de los sujetos y de los objetos. De modo que la humanidad se ha autoinstituido como tal en base al intercambio sacrificando el mundo, separándose de él.

El valor o la relación que se establezca entre los elementos de cada sistema de signos dependerá, dice Goux, de que alguno de tales elementos sea convertido en un «equivalente general» que actuará como garante del sentido de todos los demás. En el caso del intercambio de bienes la creación y consolidación del equivalente general «oro» ha requerido, según Marx, el paso por cuatro etapas. En la primera («forma simple o accidental del valor») dos mercancías pueden compararse y facilitar el intercambio mediante la identificación especular: «una mercancía expresa su valor en el cuerpo de la otra que le sirve así de materia». En la segunda fase («forma de valor total o desarrollada») esta relación especular se extiende al resto de mercancías formándose así «una situación de rivalidad, de conflicto, de crisis» entre ellas. En la tercera fase («forma de valor general»), las mercancías son reducidas a su común denominador que será fijado por una mercancía, el oro (sin valor de uso, sólo de cambio), que actuará como equivalente general. Y en la última fase («forma moneda»), el equivalente general oro distribuirá entre las mercancías proporciones de valor, en concreto precios objetivados monetariamente. Tras estas cuatro fases el valor de cambio se habrá realizado plenamente en los objetos, su uso habrá sido sacrificado y la circulación será fluida. En el caso de los mensajes y de los sujetos pasará algo parecido. Los equivalentes generales serán, respectivamente, la lengua (trascendida del resto de prácticas significantes) y el padre (trascendido del resto de con-géneres).

Pero Goux no sólo se ha referido a la lógica simbólica en los sistemas de objetos, mensajes y sujetos. También ha descubierto una lógica parecida en la economía libidinal, ya que se distribuyen proporciones de valor entre las distintas zonas erógenas que componen el cuerpo a partir del equivalente general «pene». Y una misma lógica parece regir las relaciones políticas entre los individuos, grupos y clases a partir del equivalente general «jefe», «líder», «presidente», «rey», etc.

Para que el complejo conjunto de estructuras simbólicas que forman la parte homogénea o instituida de la Sociedad funcionen será necesario que los sujetos se encarnen en ellas. Esta cuestión fue tratada por Lacan en el célebre Congreso de Roma celebrado en 1953 con su reformulación del psicoanálisis a partir de la lingüística fundada por Saussure. La separación del significante (*S*) del significado (*s*) la radicalizará Lacan espesando la barra (*S/s*) que separa ambos lados, haciendo caer el deseo del lado de *s* (el significado) y diciendo a propósito de él que «en la cadena significante el sentido insiste pero nunca consiste en la significación que es capaz de procurar en el momento mismo». El lenguaje funciona porque tiene otro efecto de sentido, propio del significante. Es el producido por las relaciones sintagmáticas que se establecen entre los significantes. Por eso siempre será el último significante el que retroalimente el sentido de los anteriores.

Ahora bien, para que el primer sentido (el paradigmático, que relaciona significante y significado) quede excluido y el sujeto pueda manejarse con este segundo tipo de sentido (el sintagmático, que relaciona significantes) será necesario que se encarne en el orden de la cadena significante, lo que sucede tras el complejo de Edipo. En este momento de la biografía individual, que tiene lugar en torno a los 4 ó 5 años, el sujeto es obligado a romper su vínculo con la madre: reconocerá que el objeto de deseo sexual de la madre es el padre y pasará a identificarse con él para seguir siendo el objeto de deseo de la madre. Este tránsito coincidirá con el acceso pleno al orden del lenguaje. De ahí que no se trate sólo de una identificación con el padre, sino, más exactamente, como dice Lacan, con el «Nombre-del-padre». En ese momento, al modo como sucede con el signo lingüístico, el sujeto pasará a estar constituido por dos lados separados por una espesa barra: arriba, en el plano significante, estará el Nombre-del-padre, primer significante que hará del *infans* un sujeto; abajo, en el plano del significado, estará el deseo de la madre. De este modo el éxito de la constitución

del sujeto dependerá de que quede escindido, tachado (\$) y de que, en lo sucesivo, el Nombre-del-padre se convierta en el primer significante, el que permitió el enganche con la estructura simbólica. Dice Lacan: «quitadlo de ahí y el hombre ya no puede sostenerse, ni siquiera en la posición de Narciso». De este modo se explica el acceso del sujeto al orden del lenguaje y, a través de él, al resto de registros simbólicos. El sujeto aparecerá suplantado por un nombre en el sistema de la lengua, por las pertenencias o propiedades que le correspondan en el sistema de los objetos y por el parentesco que le toque en el sistema de los sujetos. Pero hay más registros en los que el sujeto es inscrito: el político (según su relación con el jefe o sus sustitutos), el libidinal (según su relación con el pene), etc.

Aunque el estructuralismo proporcionó un magnífico modelo para investigar los fenómenos socioculturales, pronto se comenzó a cuestionar la pertinencia de la lógica estructural o simbólica para estudiarlo todo. Por un lado, Baudrillard comprobó que, en la posmodernidad, el significante se ha emancipado del campo gravitatorio impuesto por los equivalentes generales dando lugar a una hiperrealidad dominada por la lógica de la diferencia que ha convertido los signos en simulacros. En efecto, la desaparición del equivalente general oro en el sistema de mercancías, la devaluación de la figura paterna en el sistema de los sujetos y la pérdida de importancia de la lengua en el mundo audiovisual contemporáneo habrían permitido que las relaciones entre las distintas clases de elementos se retrotrajeran a ese infierno especular (la «forma de valor total o desarrollada» de la que hablara Marx) en el que todo vale y cualquier combinación es posible. Todo vale porque la desaparición de los equivalentes generales ha traído consigo la desaparición de las distinciones bello/feo, bueno/malo y verdadero/falso que contribuyeron a instituir, respectivamente, el oro, el padre y la lengua. Y cualquier combinación es posible pues, desaparecida la piedra angular que garantizaba la codificación del valor, los equivalentes generales, prácticamente cualquier mezcla de objetos, sujetos y enunciados puede tener lugar. El actual «capitalismo de ficción», según lo ha retratado Vicente Verdú, responde a esta lógica fluida de copias, clones, simulaciones y simulacros que relaciona todo con todo y se expande hacia el infinito como una metástasis.

Veamos un ejemplo. En el caso del intercambio de bienes, la desaparición del equivalente general oro ha pasado por dos fases según Goux. En la primera el oro será sustituido por un papel escrito al que se le garanti-

zará por ley su convertibilidad en oro. En una segunda fase la convertibilidad del papel en oro desaparecerá y su valor será fijado directa y arbitrariamente por la ley. Si al principio la ley se adecuaba a la «realidad» (la realidad social creada por las relaciones de intercambio), al final se independizará de ella, se volverá autónoma. Se abrirá así la puerta a la arbitrariedad absoluta. La excepcionalidad se convertirá en norma. Esta independencia del código frente a la «realidad» se dará también en el ámbito de la lengua, de la estética, de la moral y de la política.

Para Goux este cambio en el funcionamiento del régimen simbólico no es tan reciente como se supone. Podemos remontar su origen a la década de los setenta del siglo XIX. En la reflexión económica la concepción objetiva del valor defendida por Adam Smith, David Ricardo y Marx (que veían en el trabajo incorporado a las mercancías la garantía de su valor), será sustituida por otra subjetivista, tal como sucede con las teorías marginalistas, que tasan el valor según la intensidad de la última cantidad de deseo insatisfecho. Se pasará entonces de una concepción objetiva del valor a otra subjetiva. Pero es que si en 1874 Leon Walras impulsaba la teoría marginalista, en pintura un crítico inventaba el término *impresionista* para calificar un cuadro de Monet (*Impression: soleil devant*) pintado en 1873 en el que el autor se abandonaba a las impresiones subjetivas y dejaba de lado el realismo objetivista. La desobjetivización iniciada en pintura continuará con el estilo cubista, al que seguirá el abstracto. Más tarde, Debussy impulsará en la música una ruptura similar. Y en literatura el realismo narrativo tipo Zola será sustituido por un constructivismo del que Gide será uno de los primeros exponentes. Habrá que esperar a los años setenta y ochenta del siglo XX para que, con los posestructuralistas y posmodernos, se tome plena conciencia de la crisis de los valores objetivos. Muchos de esos pos- dirán que la retirada de la objetividad ha permitido el regreso y soberanía de la subjetividad. Sin embargo, esa subjetividad no es, en realidad, nada soberana. Es más bien el subproducto del juego liberado de las diferencias y de la simulación.

2. Magma*s* imaginarios

La otra corriente que ha desbordado la reflexión estructuralista está protagonizada por autores que llaman la atención sobre algo que el estructuralismo pretendió dejar claro pero que vuelve a discutirse: la autonomía

del significante respecto a su lado complementario, el significado; o, lo que es lo mismo, el carácter arbitrario y no motivado del signo. En este sentido opina Durand cuando afirma: primero, que las imágenes condensadas por los símbolos no son arbitrarias, pues están intrínsecamente motivadas; segundo, que la producción de sentido no se basa en la linealidad impuesta por las relaciones sintagmáticas, sino en la polivocidad que descubre en las relaciones paradigmáticas del significante con las imágenes que evoca; y tercero, que la imaginación que expresan los signos, en tanto que *analogon*, es una «potencia dinámica» proveniente de temas arquetípicos que «deforma» las percepciones y flexibiliza la organización sintagmática de los signos.

Todas estas observaciones permiten justificar la introducción del imaginario en la reflexión y obligan a describir otras realidades sociales, más profundas pero también más difusas que las que se tienen en cuenta cuando sólo se alude a las estructuras simbólicas. Esta cuestión ya había sido puesta de manifiesto también por el psicoanálisis lacaniano.

Antes de su conferencia en el Congreso de Roma Lacan había publicado en 1937 un texto clave, *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Jeu*, relativo al modo imaginario de inscribirse en el mundo que activa el *infans*. En esta fase preedípica de desarrollo del aún-no-hablante, el niño, éste construye su identidad primaria a partir de una imagen especular de su propio organismo con el fin de conjurar la discordancia motriz experimentada debido a la prematuración del nacimiento. Quiere esto decir que, como afirma Castoriadis, el hombre es «un animal inepto para la vida» al que salva su excesiva y desbordante imaginación. En efecto, si en el animal prima el «placer de órgano», en el humano prevalece desde su mismo nacimiento el «placer de representación». Sin embargo, ese sujeto encerrado en sí mismo y que nace con tan desbordante y delirante imaginación deberá ser abierto al mundo y domesticado por él. Precisamente la Sociedad, primero a través de la madre y después del padre, está ahí para humanizarlo. Mediante la socialización de la madre el sujeto será instalado en significaciones imaginarias sociales de las que su placer de representar no podrá ya escapar. No obstante, el momento clave vendrá cuando, en el complejo de Edipo, esa imaginación ya socializada y relativamente domesticada se codifique y fije a ciertos órdenes simbólicos. Tras el juego de espejos edípico el sujeto será re-presentado por un sustitutivo,

ya se trate del pronombre personal, del nombre que le corresponde o de la denominación «hijo de», lo que le permitirá ser introducido en la red parental construida mediante el intercambio de sujetos.

En términos ortodoxamente psicoanalíticos el tránsito del orden imaginario al simbólico el sujeto lo efectúa despegándose de la madre, que se convertirá en el eterno objeto de deseo, pero para siempre perdido, e incorporándose a la cultura a través de la figura del padre. Sin embargo, el psicoanálisis nos dice también que el deseo de poseer a la madre permanecerá y tendrá un carácter subversivo respecto a lo instituido. Esa subversión del edipizado orden simbólico es, por ejemplo, la que anda detrás de la autoinstitución de los grupos, de la adhesión a ciertos metarrelatos ideológicos, etc. Y es que, como dice Brown, «en todas nuestras exploraciones seguimos explorando el cuerpo de nuestra madre». Lo hacemos imaginariamente.²¹

El tipo de significación que procuran uno y otro registro, el simbólico y el imaginario, son distintos. Mientras el simbólico produce sentido según las relaciones digitalizadas que se dan entre los significantes, en los que el sujeto y los objetos están re-presentados (suplantados), en el registro imaginario el efecto de sentido es producido por una relación más analógica entre las imágenes así como de éstas con la realidad. Por otro lado, el predominio de uno u otro modo de significación pone en marcha dos tipos de conocimiento diferentes, el mito y el *logos*. A pesar de estar imbricados los dos en la actividad cotidiana, el registro simbólico hace intervenir más una cosmovisión racional-empírica, mientras que el registro imaginario pone en marcha una cosmovisión mágica y difusa de la realidad. Como ha dicho Morin el «*logos* se convierte en el discurso racional objetivo del espíritu que piensa un mundo exterior a él», mientras que «el *mythos* cons-

21 Estamos hablando de dos registros, el simbólico y el imaginario, pero es sabido que el psicoanálisis lacaniano tuvo en cuenta también el registro de lo real, que tiene que ver con el instinto de muerte freudiano y la noción de goce del propio Lacan (véanse pp. 76-77). Esa «realidad» se caracteriza por desbaratar lo simbólico y lo imaginario permitiendo el retorno de la discordancia motriz que el niño experimenta en su nacimiento y que contrarresta a base de imaginación. La discordancia motriz del *infans*, a su vez, tiene que ver con esa fuerza de atracción que proviene de lo que precede a la vida organizada, lo inorgánico. A eso lo llama Freud «pulsión de muerte». Desde el punto de vista que trabajamos aquí lo real es el pueblo, la gente, según ha sido tratada más atrás, pues también esa instancia desbarata por abajo lo imaginario y lo simbólico.

tituye el discurso de la comprensión subjetiva singular y concreta de un espíritu que se adhiere al mundo y lo siente desde el interior». Y si hacemos caso a Avello Flórez, el registro imaginario y el registro simbólico dan lugar a dos clases de interacciones sociales distintas: la «ceremonia ensimismada» y el «pacto comunicativo». En la ceremonia ensimismada hay predominio de «esquemas cognitivos compartidos» activadores de débiles códigos icónico-analógicos que favorecen el consenso afectivo en torno a una experiencia común. Mientras que el pacto comunicativo necesita de un contrato, que instituya reglas, signos y actores, y de códigos fuertes de carácter digital que den más importancia al significado (convencional) que al sentido (experencial).

Por otro lado, los órdenes simbólico e imaginario permiten la implantación en el sujeto de sus dos instancias psíquicas primordiales. El registro simbólico dará lugar al «ideal del yo», que resulta de la convergencia de la identificación narcisista con los padres, sus sustitutos y los ideales colectivos. Aquí el sujeto intenta adecuarse al cumplimiento de la ley simbólica de la Sociedad, aquella que representa y suplanta lo real. Y el registro imaginario permite la implantación del «yo ideal», formado sobre el modelo narcisista infantil para compensar la insuficiencia de la vitalidad humana, la discordancia motriz que experimenta el sujeto por la prematuración del nacimiento. Así, todas las integraciones del deseo humano se realizarán en formas derivadas del narcisismo primordial, poseedor de una omnipotencia que en el registro simbólico, como ley, es ya exterior al sujeto. Después del complejo de Edipo el narcisismo imaginario sobrevivirá en la construcción del yo a través del reconocimiento especular y la mirada del otro. Es precisamente esta dimensión especular del yo la que, como hemos comprobado siguiendo los análisis sobre el desorden, permite que el individuo sepa desenvolverse en las situaciones de pánico.

Y como última observación proveniente del psicoanálisis hay que aludir al tipo de individualidad que habita más centralmente uno y otro registro. En el orden simbólico se ubica el individuo patológicamente normalizado que se conduce a través de sus estructuras. Ocasionalmente podrá experimentar vacíos o contradicciones en la red de significantes que inducirán, como en las neurosis, recaídas en el registro imaginario. Sin embargo, este trastorno o accidente puede ser sanado restituyendo las relaciones asociativas entre los significantes, como hace el psicoanálisis. En cambio el

tipo de individualidad que habita centralmente el registro imaginario es el psicótico, para el que la relación con el lenguaje no es instrumental, sino existencial. En el lugar instrumental que debiera ocupar el lenguaje se hayan formados «complejos de ideas» cuyo nexos lo constituye más bien un afecto común que una relación lógica.

En otras ciencias sociales, como la antropología y la sociología, también se reconoce que el orden imaginario es de una importancia capital. Para Balandier es el oxígeno de la vida social, registro cuya falta causaría el descalabro de toda vida personal y colectiva.

Está formado por todas las imágenes que cada uno compone a partir de la aprehensión que tiene de su propio cuerpo y de su deseo, de su entorno inmediato, de su relación con los otros, a partir del capital cultural recibido y adquirido así como de las elecciones que provocan una proyección en el porvenir próximo.

Otro de los científicos sociales que se ha tomado en serio el imaginario ha sido Durand. En su opinión hay dos modos por los que el hombre aprehende el mundo: a través de signos arbitrarios que apuntan a realidades fáciles de representar o mediante imágenes alegóricas que apelan a lo inefable. Pues bien, el imaginario social está formado por las constelaciones que agrupan tales imágenes y cumple la triple función de negar la muerte y el devenir, reaccionar contra el poder disolvente y linealizador del *logos* y eufemizar la vida tornándola asumible.

Según esto, el orden simbólico es principio de realidad que reduce el campo de lo posible a lo actual, mientras que lo imaginario es algo extraño, en estado virtual o de potencia, que apunta a una sustancia significativa, o contenido, de otro orden. Lo encontramos insinuándose, además de en la recepción de los productos mediáticos, en expresiones como la danza, cantos, mitos, chistes, juegos, cuentos y leyendas; también está presente en la abstención, el silencio y la astucia con los que las distintas sociedades se resisten al poder de la política; igualmente en la artimaña, la burla, la ironía, el cinismo, el exilio interior y otras libertades intersticiales. De modo que, aunque la Sociedad instituida intenta por todos los medios representar y disciplinar las imágenes sociales, para cada acción orientada en esta dirección siempre hay un sobrante de sentido no absolutamente codificable que, en propiedad, pertenece a la vertiente heterogénea o instituyente de lo social. Tal es la potencia del registro imaginario.

Sin embargo, estas aproximaciones se centran en el plano de los contenidos, en concreto los preconscientes o fácilmente reconocibles, y se alejan, por tanto, de ese plano de la expresión que interesó al psicoanálisis lacaniano y que también estamos siguiendo aquí. En relación a este otro plano resultan más interesantes las reflexiones de Castoriadis. En su opinión «lo histórico-social es imaginario, esto es, originación incesante de la alteridad que figura y se autofigura». Este imaginario social, en el que debe incluirse el imaginario individual, que bebe de la *imago* materna, responde a una lógica fluida o magmática y late por debajo de las representaciones instituidas. Contiene virtualmente todos los modos posibles de producción de sentido pero la solidificada superficie representativa o instituida sólo actualiza la posibilidad «conjuntista identitaria». No obstante, también es posible que el resto de potencialidades imaginarias, si se dan las condiciones, irrumpen en el orden simbólico instituido e incluso que generen regularidades simbólicas distintas a las habidas. Por lo tanto, el registro imaginario es capaz de contener complejos ideoafectivos tanto conservadores de lo que hay como liberadores de nuevas posibilidades.

Pero fijémonos en su potencia liberadora. Puede manifestarse en las situaciones estables y resultar invisible, como sucede con la recepción de los productos mediáticos, o irrumpir en las situaciones metaestables o alejadas del equilibrio, caso de los cambios, conflictos o crisis, y exhibirse absolutamente.

En el primer caso la deformación irruptiva que efectúa el imaginario del orden simbólico es una actividad que tiene bastante que ver con el concepto de «apropiación» propuesto por Lefebvre: «aprehende las coacciones, las transforma y las cambia en obras». Michel de Certeau es uno de los autores que más interés han puesto en la alteridad que se insinúa en la apropiación contra la reducción de lo posible que efectúa la realidad simbolizada. En sus trabajos ha proporcionado material teórico abundante para la comprensión del complejo «paisaje imaginario» que permite a la gente hacer vivibles en su vida cotidiana las estructuras simbólicas. Lo importante es que con este nuevo enfoque es posible observar disidencia exactamente en los mismos sitios y en las mismas prácticas en las que el enfoque clásico, el que hacía referencia a las alienantes estructuras, sólo percibía dominación y hegemonía. Si aceptamos las dos versiones de la realidad, debe concluirse que lo social es, a la vez y al mismo tiempo (aun-

que en planos diferentes), fruto de la imposición y de las resistencias. Una y otra actividad son inseparables, forman parte de una misma realidad, paradójica.

Por lo que respecta a las situaciones metaestables, la especularidad que se desata tras la caída de los puntos fijos exógenos genera torbellinos de imágenes que inspiran la acción de los individuos. Dufrenne ha dicho de esta otra versión de lo imaginario, un registro desde el que el individuo «se aferra a lo percibido como la nube a la ladera de una montaña», que da lugar a «gestos deseantes» capaces de transformar la realidad. No es pues sólo un registro semiótico lo que tenemos delante en las situaciones de cambio, conflicto o crisis. También, y sobre todo, lo es político. Pues bien, Ibáñez se aventuró más en la senda de la subversión, abierta por Dufrenne y otros en su comprensión del imaginario, al aceptar que la abolición de las estructuras simbólicas represivas sólo es posible lograrla a partir de impulsos imaginarios y al afirmar, con su habitual rotundidad, que «cuando algo es necesario e imposible (dentro de los límites, dentro de la ley que funda el orden y distribuye los lugares) es precisa la subversión imaginaria: imaginaria porque sólo imaginariamente es posible ir más allá de los límites». Quiere esto decir que el imaginario no es sólo un repertorio de imágenes, sino que en él reside la subversión que protagonizan cotidiana y anónimamente las heterogéneas socialidades. También del imaginario emanan las fuerzas de mayor alcance que protagonizan el cambio o la ruptura respecto a la ordenada Sociedad.²²

A la vista de lo expuesto debe tomarse en serio esa potencia imaginal de lo social que ofrece recursos tanto para legitimar lo instituido como para propiciar desbordes de la potencia instituyente. Sin embargo, el pro-

22 Un ejemplo de la importancia y trascendencia de estos gestos imaginarios es el de las luchas de las antiguas colonias por su independencia. En efecto, para que el sometimiento fuera perfecto no bastaba con dominar físicamente a los nativos, sino también, y sobre todo, era necesario dominarlos culturalmente haciendo que asumieran la condición inferior que les adjudicaban los colonizadores. De ahí que las luchas por la independencia pasaran por la invención de una nueva identidad. En este sentido un buen ejemplo lo proporciona la reinvención de sí mismos que con ayuda de las ideas cristianas recibidas hicieron los nativos de Jamaica. Utilizando el relato del éxodo judío que aparece en el Antiguo Testamento, tanto el mayalismo de finales del XIX como el rastafarismo de la segunda mitad del XX se inventaron a sí mismos como pueblo elegido y con la autoestima así creada pudieron afirmarse frente a las ideas dominantes.

blema que trae consigo la aplicación de los principios teóricos expuestos hasta aquí es que la reflexión, el *logos* (etimológicamente «discurso», «tratado»), siempre se manifiesta, pues no puede hacerlo de otro modo, lingüísticamente. Así que es más capaz de comprender los órdenes de las estructuras simbólicas que los magmas imaginarios que preceden y exceden a cualquier estructura. En este sentido, Durand ha observado que hay en el *logos* y en la cultura occidental, desde sus orígenes, una «iconoclasia», una incapacidad para saber tratar con lo imaginario. Aunque Platón reconoció que, además del *logos*, era posible trascender cognoscitivamente el mundo sensible a través de las imágenes que proporciona el mito, desde el comienzo su apuesta fue clara: el mito debía ser prohibido y el *logos* impulsado. Aristóteles también reconoció que lo imaginario era de una importancia capital («comprender significa observar los fantasmas», decía), pero la fidelidad al espíritu de su maestro fue mayor y por eso trabajó más intensamente en la sistematización del *logos* que en la comprensión mítica. Algo parecido sucedió en las religiones monoteístas mosaica, cristiana y musulmana. A pesar de que desde el principio, siguiendo la tradición pagana, se intentó desarrollar el imaginario con representaciones icónicas, también desde los inicios se reprimió y/o codificó ese impulso. Recuérdese, como ejemplo, el segundo mandamiento de las tablas de Moisés, que prohíbe la adoración de iconos. Este desdén por lo imaginario se trasladó desde Grecia y la religión mosaica a la Modernidad de la mano de la Ciencia y de filósofos que sólo marginal y subsidiariamente trataron el asunto de la imaginación. Dice Castoriadis que desde Aristóteles sólo en Kant nos encontramos alguna referencia a la imaginación y, posteriormente, en Heidegger. Sin embargo, en los dos últimos casos la mención del imaginario como forma de conocimiento no fue tomada en serio ni desarrollada.²³ Hoy, lo imaginario insiste y es necesario —más que nunca— que se lo tome en serio. ¿Cómo hacerlo?

Es posible tomar nota de la influencia de los magmas imaginarios analizando los usos o apropiaciones, a menudo no del todo conscientes, que hacen los sujetos de los signos y estructuras en las que se encarnan. Esto puede hacerse convirtiendo el *logos* en un instrumento de sospecha y

23 La excepción más notable a este desinterés por lo imaginario quizá sea el trabajo de Giordano Bruno. Sin embargo, el filósofo italiano debió pagar el atrevimiento con la muerte en la hoguera.

complementándolo con un recurso cognitivo más elemental, la imaginación, que es además coherente con la realidad imaginaria que se pretende investigar. De modo que para acceder al registro imaginario es necesario que el observador sospeche e imagine que hay más *socius* que el instituido, que no todo es lo que parece.

La sospecha e imaginación de que lo social sea algo distinto a lo que parece trae consigo el riesgo de que la reflexión del analista desemboque en la psicosis. Es decir, que perciba un divorcio absoluto entre el ser y el parecer. Como en el caso de la locura psicótica, el problema de tal clase de reflexión es que aleje a su ejecutante absolutamente del mundo de los cuerdos y no pueda comunicar con ellos. Sin embargo, en mi opinión, no es ése el único problema que puede padecer el analista. También es posible que, por no separarse del consenso al uso entre los cuerdos, no diga más que obviedades. Es lo que sucede precisamente con el tonto. Es pues necesario ubicarse en algún punto intermedio entre ambos extremos, entre la tontería y la locura. Más exactamente, es necesario administrar homeopáticamente la sospecha e imaginación psicóticas y curarse del exceso de confianza en lo aparente y obvio que padece la cordura. A esta posición interpretativa que intenta flexibilizar la razón para hacerla capaz de comprender algo de lo irracional podemos llamarla *quasi-psicótica*.

3. El caso del vestuario

Un buen fenómeno sobre el que aplicar esta mirada *quasi-psicótica* es el de las composiciones vestimentarias. En efecto, la mirada estructural o simbólica puede observar los códigos que rigen la combinación de prendas y accesorios así como la relación que pueda observarse con otras estructuras simbólicas. Sin embargo, también es necesario sospechar de los sistemas de equivalencias y ver en los usos del vestuario algo que trascienda lo estructurado. Se trata de un magma de significaciones imaginarias en el que se halla lo que se quiere pero no se puede ni incluso se sabe decir o expresar directamente.

Entre 1990 y 1991 investigué los rituales lúdicos de los jóvenes de una discoteca (*But*) y de los adultos de una sala de fiestas (*Pasapoga*). Uno de ellos tuvo precisamente que ver con las composiciones vestimentarias. Mi presunción inicial era que tal vestuario es el material con el que traba-

jaban los sujetos para expresar simbólicamente algunas de las más importantes determinaciones estructurales que atraviesan lo social. Es por esto que intenté averiguar si el vestuario de los jóvenes de *But* y el de los adultos de *Pasapoga* remitían a las determinaciones más duras de la Sociedad instituida, como son las de las clases sociales, sexuales y de edad, o si, por el contrario, apuntaban a un espacio social distinto en el que suceden cosas menos previsibles. Mi conclusión era que sucedían ambas cosas: los adultos reproducían el orden instituido y los jóvenes inventaban socialidades instituyentes. Sin embargo, la sospecha y la imaginación me sugirieron que había sentidos imaginarios implícitos aún más importantes.

3.1. Los adultos

El público adulto de *Pasapoga* parecía utilizar correctamente el vestuario, en el sentido de que vestían lo que se debe vestir y aparentaban lo que se debe aparentar, todo ello según las normas que son dominantes en la Sociedad en la última fase de la modernidad. Tanto los varones como las mujeres parecían estar obligados a exhibir una composición vestimentaria que se adecuara a la clase de edad a la que pertenecían y respetara el dimorfismo sexual. Pero además, en el caso de los varones, era necesario que se simulara cierto estatus y, en el de las mujeres, que fueran capaces de resultar atractivas. Veamos lo respetadas que eran estas dos últimas obligaciones.

Los varones respondían al mandato de mostrar o simular estar en posesión de un estatus de clase media o medio-alta vistiendo el uniforme que desde hace al menos dos siglos y con mínimas variaciones la Sociedad ha instituido y que consta de pantalón de vestir, camisa, a veces también chaleco, chaqueta, cinturón, corbata, zapatos y calcetines oscuros, además de pelo corto y afeitado reciente. Sobre esta base vestimentaria de obligado uso los varones podrán tener un limitado margen para manipular algunos aspectos de esas prendas, como puedan ser los colores, las formas y los tejidos, pero siempre haciendo prevalecer una imagen austera, sin barroquismos, y preferiblemente de color oscuro. Otros accesorios del vestuario, como son los gemelos, el reloj, los anillos, el alfiler para sujetar la corbata, etc., eran opcionales y, al margen de su utilidad, parecían servir más para subrayar o aumentar el estatus que para dar rienda suelta a la propia expresividad.

Este traje masculino desciende del que comenzó a popularizarse entre 1770 y 1780 influido por la moda inglesa. No obstante, será el austero traje burgués del siglo XIX, del que ya directamente desciende el nuestro, el que con ayuda de la masiva industria *prêt-à-porter* logró imponerse en toda Europa, apropiándose incluso la clase obrera (que lo vestía los días festivos) y en general las populares (que abandonaron así los trajes regionales). Tenemos entonces un ideal vestimentario masculino que limita bastante la expresividad de los sujetos y con un sentido que remite directamente a la escala de las clases sociales, más exactamente a la parte media y alta, pues parece que es ahí donde se decide cómo y para qué vestir. Desde el punto de vista del estatus este uniforme adulto se enfrenta, por arriba, a etiquetas más estrictas y en cierto modo aristocráticas como es el frac, que sólo parece ser utilizado por los varones de la parte más alta de la estructura social en situaciones de máximo protocolo, y por abajo a las prendas deportivas y juveniles que han hecho suyas principalmente las clases más bajas pero que cada vez más tienden a utilizar en su vida informal los adultos de cualquier condición social, como son las camisetas, las zapatillas deportivas, los chándales, etc.

Por lo que respecta a las mujeres de *Pasapoga*, la determinación genérica a la que debían adecuarse era la de vestir también con cierta etiqueta, distinguirse tanto de los varones como de la clase de edad juvenil, pero sobre todo la de resultar atractivas. El vestuario más habitual del público femenino de *Pasapoga* estaba compuesto de blusa, falda, zapatos de tacón alto y medias, además de maquillaje en el rostro y cabello (nunca corto) esmeradamente peinado. Se trata de un uniforme casi igual de universal que el los varones, pero que admitía una capacidad de manipulación en cuanto a formas y colores muy superior. Además no eran pocas las que acudían trajeadas con falda y chaqueta a juego, ambas con estampados y colores sobrios, convirtiéndose así en el contrapunto femenino del austero vestir masculino. Sin embargo, lo normal era no apostar tanto por la etiqueta, la austeridad y el estatus como hacerlo por el atractivo.

Para ello contaban con una prenda típicamente femenina, especialmente útil para este menester y que tenía unas posibilidades de variación enormes, la falda. Inicialmente formando parte del vestido y utilizada tanto por los varones como por las mujeres, esta prenda hunde su historia en la noche de los tiempos. En efecto, en el siglo XV la que los franceses ya

llamaban *robe* era la única prenda que los hombres y mujeres llevaban por encima, pero un siglo más tarde entre los varones sólo la vestirán clérigos, magistrados y profesores de universidad, ya que para el resto se había acordado mucho y cubrían su función los leotardos. La contrarreforma vestimentaria del siglo XVI generalizó el verdugado francés y los ingleses aportaron el miriñaque, todo ello para encerrar y paralizar de arriba abajo el cuerpo femenino tal como nos ha recordado en alguno de sus sarcásticos sonetos Bécquer. Sólo a partir de 1891 las mujeres francesas podrán volver a sentarse sin problemas y volver a lucir la línea sinuosa. Pero será con la moda orientalizante de Poiret (es la época de la alta costura), el acortamiento de las faldas y el cambio de concepto respecto a la ropa interior, cuando las mujeres lograrán liberarse definitivamente de los cuerpos emballados, lo que les permitirá resexualizar su ideal de belleza e independizarse progresivamente cada vez más de los dictados de la moral.

Desde un punto de vista próximo al etológico, Gil Calvo ha dicho de la falda que su función no es tanto la de ocultar el sexo o las piernas, obedeciendo así a la moral instituida, como la de «atraer la atención hacia lo que anida en el interior de su abertura». Así es, la falda cumple la misión explícitamente moral de cubrir el sexo pero también la inmoral de insinuarlo, tanto metafóricamente (para lo que se cuenta con las ajustadas faldas de tubo, encargadas de calcar las curvas), como metonímicamente (con faldas de vuelo que dejan ver más o menos parte del muslo). Las faldas de tubo no eran muy habituales en *Pasapoga*, quizás por su incomodidad tanto para caminar y sentarse como para bailar. Por contra, la falda con vuelo, más cómoda, sí era frecuente y además lograba cumplir con creces su función de seducir y atraer la mirada masculina. En efecto, en ciertos bailes sueltos su movimiento dejaba ver partes del muslo habitualmente ocultas. Por otro lado, si la mujer se sentaba, el obligado cruce de piernas era posible que también dejara entrever ciertas partes de las mismas que en postura erecta estaban ocultas. La perversidad de este tipo de falda generaba un juego de poses encargado a la vez de ocultar y exhibir el muslo al que replicaban los varones con miradas tímidas u obscenas, furtivas o curiosas, a las que entre enojada y coqueta respondía con nuevos gestos la mujer. Las más discretas, la mayoría, solían usar faldas hasta la rodilla, se sentaban preparando la caída y abertura de la falda y bailaban con cuidado los temas más movidos. En cambio, otras preferían usar faldas más cortas que inevitablemente daban lugar a ese juego de miradas.

Otra de las prendas emblemáticas de las mujeres y con una función similar aunque no tan explícitamente sexual era el zapato de tacón alto, que cumple la función, como observa Gil Calvo, de enderezar el tronco y reforzar las curvas cóncavas y convexas que suben desde el empeine, pasando por la fetichizada pantorrilla, hasta el muslo. También la historia del zapato, quizá de 6 000 años, se funde con la de la humanidad, pero las formas actuales del femenino se han moldeado en los últimos 400 años. Las venecianas del siglo XVI paseaban ayudadas por dos criados con unas enormes plataformas en la parte anterior y tacón en la posterior, que tenían por misión inclinar ligeramente el pie y embellecer el talle. En el siglo XVII el tacón fue usado por los varones y su altura se verá incrementada hasta la Revolución francesa. Después se generalizó el uso de calzado sencillo, sin tacón, hasta que, de nuevo, desde 1829, retornó su uso. En *Pasapoga* todas las mujeres sin excepción usaban calzado de este tipo y lo que solía variar, dependiendo seguramente de la comodidad que algunas estuvieran dispuestas a sacrificar en aras de resultar más atractivas, era la altura del tacón.

En contigüidad metonímica con los zapatos de tacón alto y la falda están las medias que, como segunda piel que son, se encargan de ocultar la primera para borrar sus imperfecciones naturales. Por último, la blusa no parece tener más una función tan explícitamente erótica como las prendas anteriores. En efecto, no solía llevar escotes pronunciados que dejaran entrever el nacimiento o perfil de los senos, tampoco solían transparentar mucho pues eran opacas y no se ajustaban al busto. Los estampados podían ser llamativos, con colores vivos y motivos floridos, o más austeros y severos tanto en el color como en los motivos, mientras que los cuellos y la línea de botones solían ir adornados con volantes. En cuanto a la forma, se vestían casi siempre blusas anchas, rara vez ajustadas.

Respecto a los accesorios, ornamentos tales como pulseras, collares, anillos y pendientes, no parecían reforzar expresivamente la función erótica del vestuario y sí en cambio el estatus o un ideal de belleza de otro tipo. Las mujeres que a primera vista más parecían querer alcanzar con sus ornamentos esos fines eran las más mayores, ya que, al menos por su tamaño, los anillos, pendientes, collares y pulseras resultaban mucho más visibles que entre el resto de mujeres. Otros accesorios utilizados por las mujeres son el maquillaje y el peinado. Con el primero parece que se pretende encarnar el ideal de belleza que atrae a los hombres, pero no cons-

truyendo un cuerpo erótico, sino rejuveneciendo el aspecto o borrando el paso de la edad. En efecto, del mismo modo que las medias, el maquillaje tiene la función de cubrir con una segunda piel, manipulable según los gustos, las marcas que infringe sobre la natural el paso del tiempo. En cuanto al peinado, también aquí nos encontramos con que se le dedicaba una atención especial, y que el ideal de belleza al que responde tiene más que ver con la simulación de juventud que con la exhibición de la sexualidad. En efecto, nada hay en ningún peinado que permita ser descifrado en clave sexual; en cambio, los tintes para ocultar las canas y tornarlo «natural» así como la preocupación constante por su volumen y vitalidad sí que parecen mostrar un interés por borrar el paso del tiempo y simular por tanto cierta juventud.

Parece pues que tenemos un ideal vestimentario femenino que remite a un concepto de belleza complejo, probablemente más de lo que aquí haya podido mostrar, pues aunque tiene que ver principalmente con la atracción sexual que es capaz de despertar en el varón, también se intenta ocultar el paso del tiempo y simular imágenes juveniles, quizás más vitalistas. Así pues, si el varón tiene la fácil misión de borrar su posible baja extracción social y exhibir o simular pertenecer a la parte media o alta de la estructura social, la mujer parece está obligada a algo mucho más difícil: borrar las marcas que imprime sobre su cuerpo el paso del tiempo y mostrarse joven, viva y sexualmente atractiva.

3.2. Los jóvenes

Entre los jóvenes de *But* el respeto de las normas vestimentarias, y del gusto estético a él asociado, que ha instituido la Sociedad durante la modernidad no es tan respetado como entre los adultos de *Pasapoga*. Con su vestir estos jóvenes activaban determinaciones sociales de otro orden.

Comenzando por el dimorfismo sexual, tan unánimemente respetado por los adultos de *Pasapoga*, nos encontramos con que la mayoría del público de *But* lo transgredía, y que esta transgresión no resultaba extraña. En efecto, el que prendas típicas de la estética masculina, como los pantalones, fueran apropiadas por las féminas y el que detalles expresivos de la femenina, como el pelo largo o los pendientes, fueran apropiados por los varones era algo habitual entre el público mayoritario de *But*. No obstante, esta unisexualización de la estética que efectúan las composiciones

de los jóvenes no es ni mucho menos absoluta pues, aunque las mujeres parecen haberse apropiado de prácticamente todas las prendas y estéticas antaño consideradas exclusivas del varón, para los chicos aún quedan barreras (como llevar falda, zapatos de tacón alto o maquillarse) que aparentan ser más difíciles de superar. Parece entonces cumplirse, también entre estos jóvenes, algo ya mencionado a propósito del vestuario adulto como es la mayor capacidad de las mujeres para transgredir los ideales impuestos por la Sociedad, en este caso respecto al dimorfismo sexual.

Los «pijos», así llamados por el público mayoritario de *But*, no transgredían tan drásticamente la norma del dimorfismo sexual y es por esto que parecían estar más emparentados con los adultos de *Pasapoga* que con sus compañeros de edad y sala. En efecto, las chicas vestían casi todas prendas típicamente femeninas, como la falda y el zapato de tacón alto, y no parecía atraerles otras como el pantalón; por su parte bastantes de los varones exhibían composiciones muy próximas al traje tipo masculino, en las que podían faltar las chaquetas, que se suplían con chalecos, o la corbata, que encontraba como sustitutos cuellos absolutamente cerrados, broches o lazos.

La otra norma general a la que se ha hecho referencia en el análisis del vestuario adulto es la del dimorfismo de edad. Y respecto a esto hay que señalar que el grupo mayoritario de jóvenes lo respetaba pero no así los pijos. A diferencia de lo que sucede con el dimorfismo sexual, que comienza a desarrollarse al final de la Edad Media y desde entonces es subrayado de diferentes modos hasta el actual ocaso de la Modernidad, en que vuelve de nuevo a difuminarse, el de edad surge en el siglo XX y, dado el éxito que también tiene entre los adultos, los jóvenes deben esforzarse en la producción de *looks* siempre nuevos para mantener la diferencia. Pues bien, a este esfuerzo diferenciador parecía contribuir más el público mayoritario que el formado por los «pijos». En efecto, las chicas «pijas» vestían ajustados vestidos de una pieza terminados en cortas faldas, ceñidas o con ligero vuelo y los chicos se contentaban con apropiarse de las camisas, chalecos, chaquetas o pantalones adultos e incorporar colores, estampados y formas más llamativos e innovadores. Por su parte, el resto de público femenino incorporaba a su tronco un *body* muy ajustado y algunas también vestían *tops* que dejaban al descubierto el vientre, mientras que los varones vestían en su mayoría la clásica camiseta. Según esto, los chicos y

chicas del subgrupo de público mayoritario parecen efectuar un esfuerzo de desterritorialización de la estética adulta y de mantenimiento del dimorfismo de edad muy superior al de los «pijos».

Así pues, una menor importancia del dimorfismo sexual instituido por la modernidad y un mayor énfasis del dimorfismo de edad inventado por los propios jóvenes del siglo XX para singularizarse frente a los adultos, tal es la disidencia del público mayoritario de *But* respecto a las normas generales dominantes en la Sociedad que la mayoría de los adultos de *Pasapoga* aparentaban respetar. Pues bien, ahora conviene pasar a ver más de cerca cuál es el ideal estético particular que regula la composición vestimentaria de los dos subgrupos pues, además de la huida de la Sociedad, interesa averiguar cuál es el sentido de lo que creaban.

Los «pijos» eran más conservadores que el resto de público de *But* porque, además de respetar más el dimorfismo sexual y no atender tanto al de edad, cada género aparentaba respetar los ideales estéticos que la Sociedad moderna les ha asignado diferenciándose solamente de los adultos en la mayor dosis de expresividad descargada al efectuar sus composiciones vestimentarias y en algo más importante, como es la falta de atención a los significados y usos dados por la Sociedad a tales composiciones. Si nos fijamos en las chicas, todas aceptaban potenciar su encanto sexual y se adecuaban al ideal estético femenino mucho más y mejor que las mujeres de *Pasapoga*, debido a que contaban con un físico que se aproximaba más al ideal de belleza femenina. Esta proximidad natural al ideal estético les permitía ser bellas más naturalmente. En cambio, entre las adultas de *Pasapoga*, el defecto de juventud debía ser completado con más artificios. Lo paradójico es que la cota más baja de belleza que lograban las adultas parecía reportar una capacidad de seducción muy superior a la de las jóvenes. Para ello contaban con la inestimable colaboración de unos varones obsesionados por lo sexual y dotados de mejor criterio y disposición para valorarla. En cambio, la pasiva actitud de los jóvenes ante las chicas indica que carecían de la competencia necesaria para valorar la belleza de sus compañeras.

Así las cosas parece que, según la lógica del ideal estético femenino, la pareja ideal debería estar formada por una mujer joven, pues es la que más y mejor se aproxima al mismo, y por un hombre adulto, pues es el que mejor parece saber valorar este asunto, seguramente porque es él quien

más ha hecho por imponer un ideal de belleza tan juvenalizado. No obstante, como parece estar mal visto el encuentro sexual entre edades diferentes, seguramente porque aparenta transgredir el tabú del incesto (y de ello abundan ejemplos en la lengua: «¡pero si podría ser tu hijo/a!», etc.), da la impresión de que los varones han logrado imponer a las adultas la obligación de imitar a las más jóvenes. Esta imposición se encarga también de expulsar el gusto de los chicos y de convertir a las chicas en equivalente general del cual deberán obtener las adultas imágenes para construir la belleza que más gusta a sus parejas. Todo este montaje parece tener como finalidad la transgresión imaginaria del tabú del incesto: el que el padre posea, a pesar de los imperativos culturales, a la hija. Pero es posible construir más combinaciones si tenemos en cuenta los cuatro roles desempeñados por los adultos, las mujeres, los chicos y las chicas. Volveré sobre este asunto más adelante.

Continuando con los «pijos» de *But*, si las chicas de este subgrupo dominaban a las adultas en su adecuación al ideal estético femenino, los chicos no parecía que pudieran hacer lo propio con el asignado a los varones ya que la ostentación de estatus, por el hecho de estar excluidos del trabajo y con él de una posición social propia, quedaba lejos de sus posibilidades. En principio, como se ha dicho más arriba, aparentaban tomar como referente ideal el traje clásico, pero lo manipulaban y cargaban tanto de barroquismos y potenciadores expresivos que no terminaban de hacerle cumplir su función. En efecto, la sustitución de la corbata por otros inventos, la de la chaqueta por llamativos chalecos, los pantalones clásicos por otros con exageradas pinzas, las camisas alejadas de la forma, tonalidad y estampado clásicos, así como el pelo engominado y la importancia casi fetichista concedida a los relojes, constantemente manipulados y exhibidos, parecen indicar que al joven «pijo» parecía importarle, antes que la imposible ostentación de posición social, algo más primario como es el pavoneo, llamar la atención. No me atrevo a interpretar ese pavoneo pero sí parece evidente que aunque los «pijos» de uno y otro género aparentaban aceptar los ideales estéticos de la Sociedad, éstos no parecían funcionar del mismo modo que entre los adultos de *Pasapoga*. Así que estos jóvenes usaban superficialmente formas vestimentarias desprovistas de sus significados trascendentales y de los usos instituidos, por lo que la vinculación al orden de la Sociedad a través de los ideales estéticos parecía ser meramente formal.

El resto de público de *But*, el formado por los obsesos bailones de la *technomusic*, disentía más del orden sociocultural instituido por la Sociedad que los «pijos» porque además de respetar menos el dimorfismo sexual y atender más al de edad, activaban composiciones vestimentarias y funciones sociales para ellas que muy poco tenían que ver con los encarnados por los adultos e imitados por los «pijos». Este estilo no remitía pues a la Sociedad instituida. Parecía tener como misión el permitir a las tribus juveniles diferenciarse entre sí, pero no de un modo jerárquico (como hace por ejemplo el ideal estético masculino), sino horizontalmente pues lo que importaba no era tanto el ser más que otro como distinguirse de él.

Respecto a estos jóvenes conviene comenzar reconociendo que, aunque exhibían un *look* fácilmente reconocible y la lógica social en que se insertaba parecía también fácilmente descifrable, resultaba bastante más complicado interpretar a qué ideal estético apuntaban y qué sustancia significativa trabajaban. Las chicas llevaban la gran mayoría *bodies* de color claro muy ceñidos al cuerpo con cuello redondo amplio, *jeans* de pierna ancha sujetos con un cinturón oscuro y también ancho justo a la altura de la cintura, zapatos de tacón bajo, pelo largo, *rimmel* en los ojos y pocas joyas o baratijas (sólo los obligados pendientes y algún anillo o pulsera pero ningún collar). Algunas de ellas preferían vestir ajustados *tops* también de color claro, que en algún caso dejaban al descubierto los hombros y el vientre, o pantalones con el final de las piernas sin rematar (deshilachados), o hebillas llamativas en los cinturones, o suelas más gruesas para sus zapatos, o los labios pintados con carmín. Tanto el uniforme general como sus variantes parecían dejar de lado el sexualizado ideal estético femenino, tampoco tenían la función de subrayar el dimorfismo sexual, pero en cambio sí que parecía lograrse, al menos el sentido común así me lo indicaba, un reforzamiento del dimorfismo de edad pues el aspecto de las chicas resultaba más jovial. Ahora bien, ¿qué ideal estético era construido con esas composiciones vestimentarias y qué sustancias significantes se activaban? Voy a intentar averiguarlo realizando una breve genealogía de sus dos prendas más emblemáticas, los *jeans* y el *body*.

Respecto a los *jeans* y su mitología parece que fue un sastre bávaro de origen judío, Oscar Levi-Strauss, el que tuvo la idea, allá por 1853, de confeccionar con una tela de algodón de su tierra natal unos resistentes pantalones para los buscadores de oro californianos. Por otro lado, a un sastre

letón llamado Jacob W. Davis se le había ocurrido reforzar las costuras de los bolsillos con remaches. En 1873 el ya millonario Levi-Strauss obtuvo la patente de los remaches y contrató a Davis. Estamos pues ante una prenda que nace a la par prácticamente que Estados Unidos y que comienza a ser usada por los que han pasado a ser los primeros héroes del país. Como es de sobra conocido, más tarde fue usada y divulgada masivamente por los jóvenes de los sesenta y desde entonces los *jeans* se han incorporado regular o esporádicamente al vestuario de los dos géneros y todas las edades. Aunque siendo de más corta duración, este trayecto histórico de los *jeans* no es muy diferente al de los pantalones o la camisa pues en todos los casos nos encontramos con un origen humilde, popular. Lo importante es que su puesta en circulación masiva fue efectuada por los jóvenes de los sesenta, que hoy esta prenda ha sido apropiada por los adultos y que este mecanismo de invención juvenil y de apropiación adulta marca los inicios de la moda genuinamente juvenil y de la lucha de esta clase de edad por singularizarse.

En cuanto al *body*, se trata de una prenda que singularizaba a estas chicas frente a otras y que tiene una historia mucho más corta y más difícil de describir pues aún no es objeto de análisis por los eruditos de la moda. Sin embargo, parece haber sido tomada por las jóvenes del uniforme de las gimnastas. En este sentido el *body* es una más, probablemente la última junto con las mallas y los *coullottes*, de las prendas que desde los años setenta los jóvenes comenzaron a tomar prestadas del vestuario deportivo y que posteriormente, por divulgación, pasaron a formar parte del vestuario popular e informal.

Estos dos apuntes acerca de las prendas utilizadas por las chicas de *But* vienen a mostrar que, desde hace unas cuantas generaciones, los jóvenes están efectuando un intenso trabajo de *bricolage*, análogo al efectuado antaño por modistos y clases populares con las prendas que hoy son emblemáticas de los adultos. En este sentido bien se podría decir que el hacer popular de antaño ve continuado su trabajo hoy con los jóvenes ya que, con una facilidad parecida, han logrado apropiarse de prendas tan vulgares o alejadas del vestuario ordinario como son los pantalones de los buscadores de oro americanos, las casacas de aviador, las camisas de leñador, las botas de los militares, los monos de trabajo, las prendas deportivas, etc., por no hablar del reciclaje llevado a cabo por el movimiento *punk*

o los *raperos*. Y no sólo eso, sino que además han logrado en algún caso hacerlas apetecibles al resto de edades y hacerlas pasar a formar parte de los circuitos de la moda popular. Estamos entonces, según parece, ante una estética que opera de un modo prácticamente idéntico a como antaño lo hicieron las clases populares y que se opone frontal y espontáneamente al gusto culto o distinguido, bien sea éste el clásico de los adultos de *Pasapoga* o el divulgado por la alta costura.

La composición estética de los chicos era también muy sencilla y bastante parecida a la de las chicas. Consta de camisa o camiseta clara con motivos diversos en la parte delantera (relativos a la marca, deportiva —Nike, Reebok, NB, Adidas, etc.— o no, y mensajes o composiciones varias), *jeans* con pierna más estrecha, cinturón, pelo largo y zapatos pues las zapatillas estaban prohibidas. Podía añadirse a todo ello algún pendiente, una ostentación del reloj similar a la de los «pijos» y poco más. De este uniforme es sin duda el esmeradamente cortado y peinado cabello largo el que más singularizaba a estos chicos de otros. Se trata de un corte más usual entre las mujeres pero que por esa época comenzó a divulgarse entre los varones jóvenes y que todavía hoy se exhibe. Era objeto de una preocupación similar a la de las mujeres pues daba lugar a improvisados y espontáneos cuidados públicos e incluso a visitas al servicio para controlarlo mejor. Su antecedente entre los varones hay que buscarlo en el cabello largo comenzado a divulgar en los sesenta y mantenido por *heavies* y roqueros en general hasta hoy, pero su aspecto es mucho más cuidado.

En cuanto a las camisetas, estamos también ante una prenda que, como sucediera antaño con la camisa, ha dejado de formar parte del vestuario íntimo y ha pasado a atraer las miradas, pero de un modo más provocativo. En efecto, hoy las camisetas, pero también las «chupas» de los *heavies* y las gorras de los *raperos*, son uno más de los soportes urbanos exhibidores de marcas, proclamas políticas o contraculturales, grafitis o firmas y composiciones pictóricas que van desde el realismo a los estilos cubistas y posmodernos. Se trata sin duda de la prenda que junto al pantalón y las zapatillas deportivas (terminantemente prohibidas en *But*) más singularizan a los actuales jóvenes y que sirve de soporte para diferenciar según sus motivos o marcas a unas tribus de otras y a los mismos sujetos entre sí.

En conjunto tenemos pues a unos jóvenes discotequeros que lucen composiciones vestimentarias sencillas, construidas con prendas asociadas por la costumbre a otro uso (caso hoy del *body* femenino y antaño de la camiseta) y con innovaciones que algunos moralistas ortodoxos podrían calificar de aberrantes. En el fondo, este trabajo estético no es muy distinto al efectuado antaño con las prendas que hoy visten los adultos. La única diferencia es que el olvido de los orígenes y la costumbre nos ha habituado a considerar más corriente y adecuado el uso de camisas o blusas adultas que el de *bodies*. Por otro lado, estas composiciones vestimentarias permiten a los jóvenes no sólo distinguirse más y mejor de los adultos, lo que sin duda sigue siendo hoy tan importante como hace unas décadas, sino sobre todo diferenciarse de otras tribus y reforzar así su particular identidad. Esta lógica tribal secciona a los sujetos en grupos, y lo que se forma así es un sistema de sociabilidades alternativo a la Sociedad del estatus y del dimorfismo sexual por el que el joven circula con fluidez. Cada tribu juvenil define su identidad a partir de estilos de música, clases de drogas, composiciones vestimentarias y marcas distintas que permiten crear potentes solidaridades estéticas. Ciertamente no todos los jóvenes se adhieren a esta red tribal ni los que lo hacen permanecen siempre en ellas. Sin embargo, dan lugar a tipos ideales por los que, por proximidad o alejamiento a uno o varios aspectos de los mismos, los jóvenes se definen y relacionan.

3.3. Tribus y clases

Los ideales estéticos de los adultos de *Pasapoga* parecen tener la función de permitir el encuentro de mujeres bellas con varones de alta extracción social. Esto encaja perfectamente en el tipo de Sociedad instituida por la modernidad por cuanto se adecúa a las nuevas estrategias conyugales que garantizan su reproducción. Por el contrario, los jóvenes se diferencian de los adultos en que prefieren la diferenciación tribal a la del estatus; pero, además, deben llevar a cabo un trabajo estético de considerable esfuerzo como es el mantener el dimorfismo de edad instituido por sus antecesores décadas atrás y, desde entonces, constantemente amenazado por la imitación que de su vestuario efectúan los adultos. Vamos a precisar el alcance de esta oposición entre jóvenes y adultos.

La estética de los adultos varones de *Pasapoga* es una metáfora de la ideología de la movilidad social por cuanto simboliza la lucha por la jerar-

quía en la escala de los estatus. Esa metáfora se convirtió en hegemónica con la sustitución del sistema estamental distribuidor de privilegios por el meritocrático sistema de clases y la paulatina abolición de las leyes que con sus prescripciones y proscripciones imponían el vestuario y la ornamentación que correspondía a cada estamento. Desde entonces, puesto que no hay signos de distinción instituidos por ley, las clases altas se han visto obligadas a inventárselos para procurar distanciarse permanentemente de las bajas y éstas a imitarlos o a apropiárselos para emularlas. Se puede decir entonces que el derecho a la igualdad formal y la ideología meritocrática inaugurados por la Revolución francesa, junto con el mantenimiento de una falta de movilidad social real, al menos tan importante como la inicialmente proclamada o creída, van a permitir la aparición de esta movilidad social simbólica que, a la larga, será uno de los más sólidos pilares sobre los que se asentará la reproducción de la estructura social.

Por su parte, hemos visto que las mujeres de *Pasapoga* tienden a encarnar un ideal de belleza que tiene por misión el lograr atraer a los varones. Pues bien, esto también tiene su sentido en el contexto de la Sociedad moderna. En general la moda interesada en relacionar a los géneros resulta funcional para la reproducción demográfica de las Sociedades y sus cambios vienen dados por la definición del encuentro que exija el entorno económico y social. Según Gil Calvo, que sigue en esto a Lipovetsky, la moda masculina, que se inicia en 1350 y llega hasta 1750, coincide con el progresivo asentamiento de la familia de tipo troncal y el abandono de la medieval de linaje abierto. En este periodo los varones abandonarán progresivamente la cultura de la guerra, por lo que dejarán de competir violentamente entre ellos y se asentarán en una Sociedad cortesana en la que la competencia se efectuará estéticamente y tendrá por objetivo la conquista de las mujeres para dar continuidad a las haciendas. A esta moda masculina sucederá desde mediados del siglo XVIII otra protagonizada por las mujeres que se desenvuelve en un contexto económico y social distinto. Con el advenimiento de la Sociedad industrial toma más importancia que la hacienda el empleo y, con él, la cualificación de los aspirantes a ocuparse que, a su vez, dependerá del nivel de instrucción. Esto hará que sean los varones los que por sí mismos puedan independizarse de la familia de origen y que serán entonces las mujeres las que deban articular estrategias hipergámicas que pasen por el estatus adquirido del varón para lograr emanciparse de la familia de origen. Así pues, en

la Sociedad industrial, con la obligada instrucción, serán los hombres los escasos y por ellos deberán competir estéticamente las mujeres.

Por su parte, los jóvenes parecen conceder a su vestuario y estética otras utilidades: la diferenciación de los adultos y la diferenciación de otras tribus juveniles. En relación al dimorfismo de edad hay que tener en cuenta que los jóvenes no comienzan a tener un aspecto estético y vestuario propio hasta el siglo XX, que es precisamente el de su aparición como clase de edad. Primero, en los años cuarenta, con la moda *zazou*, después con el *rock and roll* aparecerá una nueva estética de acusado dimorfismo sexual, más tarde los *hippies* practicarán la antimoda y desde entonces las tribus juveniles inventan y divulgan modas distintas cada vez más rápidamente. Así pues, si hasta mediados del siglo XX es el vestuario adulto el que se impone a los jóvenes, desde entonces a la singularización estética como clase de edad específica acompañará la divulgación por la Sociedad de un ideal estético juvenalizado y pasarán a ser los adultos los que imiten a los jóvenes. Es por esto que el mantenimiento de su singularidad ha exigido un esfuerzo de invención e innovación permanente que se ha incrementado más aún con la aparición de las competencias estéticas entre tribus. En esa red de tribus lo que vale no es la adecuación a determinaciones estéticas trascendentales, sino la invención de *looks* originales que, desatando competencias y hostilidades horizontales en las que ningún poder está dado de antemano, permite que las tribus se diferencien entre sí. En opinión de Baudrillard el *look* apunta a un «acto de diferencia» puro, ajeno a las lógicas de la distinción o de la seducción.

Pero además, los jóvenes de *But* se diferencian de los adultos de *Pasapoga* en algo que hemos descubierto con la genealogía de algunas de sus prendas y que entronca con una de las señas de identidad de la cultura popular. Me refiero al trabajo de apropiación efectuado de prendas provenientes de uniformes y vestuarios diferentes. En realidad también la ropa de los adultos ha experimentado esa ingeniosa manipulación, pero hace ya mucho tiempo, por lo que la perversidad asociada originalmente a esos usos prácticamente ha desaparecido al quedar absorbida por la costumbre. El trabajo de *bricolage* que efectúan hoy los jóvenes dotando sentidos nuevos a prendas originarias de otros ámbitos y el que en su momento efectuaron los que incorporaron el pantalón, la camisa, la corbata, etc., al uniforme de los adultos tienen en común un mismo distanciamiento perverso

de los usos conversos instituidos y una misma capacidad para producir prendas al mínimo coste. En cambio, la alta costura, a la que no llegan ni la clase media ni los jóvenes, opera al revés. Es por esto que la clase de edad juvenil es hoy, respecto al asunto de la moda, la depositaria del genio de lo popular.

3.4. Conformidad simbólica y transgresión imaginaria

El que los jóvenes disientan del orden instituido en el que están centralmente inscritos los adultos y el que con sus composiciones vestimentarias activen otros modos de estar en el mundo son dos importantes conclusiones. Sin embargo, hay otra que conviene terminar de explotar. Tiene que ver con lo expuesto más arriba a propósito de las relaciones entre los órdenes simbólicos e imaginarios. Si comparamos las prácticas de los adultos de *Pasapoga* y las de los «pijos» de *But* percibimos que los órdenes simbólicos encargados de organizar culturalmente la Sociedad se basan en cierta represión que, si la observamos con atención, parece retornar a la superficie facilitando a los actores la adaptación al rol que les ha tocado desempeñar.

En concreto, la mirada *quasi-psicótica* propuesta más atrás sugiere que *la lógica encarnada por los adultos, según la cual ellas están obligadas a resultar atractivas sexualmente juvenalizando su aspecto, es un modelo impuesto por ellos para poder transgredir imaginariamente la prohibición edípica, uno de los pilares básicos del orden social, y lograr así poseer a la hija*. La prohibición será transgredida no efectivamente, sino imaginariamente. Tal transgresión imaginaria facilitará que en el plano simbólico o explícito el hombre ame a la mujer. Si no existiese tal transgresión implícita, es posible que el amor entre adultos resultara imposible.

Sin embargo, si observamos que hay cuatro clases de sujetos diferentes (adulto, adulta, chico y chica) y que pueden cumplir tres funciones diferentes (dominante, dominado y equivalente general), es posible hacer rotar a los sujetos por las distintas funciones y descubrir modos de relación entre edades y géneros distintos a los observados en *But* y *Pasapoga*. Así, por ejemplo, puede suceder que la mujer adulta actúe de un modo parecido a como lo hace el varón adulto y obligue a éste a que imite, se comporte o vista como lo hace el varón joven. En este caso sería la mujer adulta la que transgrediría la prohibición edípica poseyendo imaginariamente, a pesar de los imperativos culturales, a quienes podrían ser sus hijos. No

parece que situaciones de esta clase sean tan habituales. La razón es que sólo el varón adulto ha logrado institucionalizar en ceremoniales y costumbres su gusto e imponer a la mujer la obligatoriedad de parecer joven. No obstante, no hay que descartar la posibilidad de que en ciertas situaciones la mujer logre hacer valer su propio gusto e imponga a los varones adultos la obligatoriedad de imitar a los más jóvenes. En tales situaciones quizás la transgresión imaginaria y latente del tabú del incesto sea la que facilite que la adulta ame de un modo manifiesto al adulto.

Otra posibilidad, la tercera, sería que el varón joven obligara a la mujer joven a imitar a la mujer adulta para así poseer imaginariamente a la madre. Finalmente, también sería posible que la mujer joven obligara al varón joven a imitar al varón adulto para así poseer imaginariamente a su padre. Estas dos opciones son lógicamente posibles pero más difíciles de imaginar que las anteriores.

Las cuatro modalidades mencionadas son *explícita o simbólicamente conversas* (pues respetan la prohibición de la mezcla de edades diferentes) y *latente o imaginariamente subversivas* (pues se delira con la posesión de quienes podrían ser los hijos). Sin embargo, pueden añadirse dos modalidades más que son *explícita o simbólicamente subversivas* (pues se relacionan edades diferentes) pero *latente o imaginariamente conversas* (pues se delira con la posesión de la pareja que corresponde por edad) (véase cuadro 1). Sería el caso del varón adulto que obligara a la mujer joven a imitar a la mujer adulta para así lograr poseer imaginariamente a su esposa. Y también cabría dentro de esta gran clase el caso de la mujer adulta que obligara al varón joven a imitar al adulto para así poseer a su esposo. Si en las cuatro modalidades primeras se estaba haciendo referencia a las lógicas posibles que admite la *seducción*, en estas otras dos modalidades estamos ante una lógica que aparenta tener más que ver con lo que sucede en la *socialización familiar*. En efecto, lo que intentan los padres cuando educan a sus hijos es que se parezcan al progenitor de su mismo sexo, espejo del género al que pertenecen y en el que han de mirarse. Esto no sólo lo hace el padre con su hijo ni la madre con su hija, sino también, y sobre todo, el padre con su hija y la madre con su hijo. En estos últimos casos parece que se transgrede simbólicamente el tabú del incesto. Sin embargo, también da la impresión de que esta transgresión cumple la función de asegurar la alianza entre los cónyuges.

CUADRO 1
LÓGICAS SIMBÓLICAS E IMAGINARIOS DE LAS COMPOSICIONES VESTIMENTARIAS

MODAS	LÓGICA HETEROSEXUAL				LÓGICA HOMOSEXUAL			
	Relación principal	Sujeto sacrificado	Equivalente general	MATRIZ IMAGINARIA COMÚN	Relación principal	Sujeto sacrificado	Equivalente general	MODAS
Lógicas de la seducción (situación paradójica) — El adulto hace que la adulta imite a la joven — El chico hace que la chica imite a la adulta — La adulta hace que el adulto imite al joven — La chica hace que el chico imite al adulto	Adulto>Adulta	Chico	Chica	El padre sueña poseer a la hija	Adulto>Chico	Adulta	Chica	— El adulto hace que el chico imite a la adulta — El chico hace que el adulto imite a la adulta — La adulta hace que la chica imite al chico
	Chico>Chica	Adulto	Adulta	El hijo sueña poseer a la madre	Chico>Adulto	Chica	Adulta	— El adulto hace que el chico imite al adulto
	Adulta>Adulto	Chica	Chico	La madre sueña poseer al hijo	Adulta>Chica	Adulto	Chico	— La adulta hace que la chica imite al adulto
	Chica>Chico	Adulta	Adulto	La hija sueña poseer al padre	Chica>Adulta	Chico	Adulto	— La adulta hace que el adulto imite al adulto
Lógicas de ¿? (situación heterodoxa) — La chica hace que el adulto imite al chico — El chico hace que la adulta imite a la chica	Chica>Adulto	Adulta	Chico	La hermana sueña poseer al hermano	Chica>Adulta	Adulto	Chico	— La adulta hace que el adulto imite al adulto — El chico hace que el adulto imite a la adulta
	Chico>Adulta	Adulto	Chica	El hermano sueña poseer a la hermana	Chico>Adulto	Adulta	Chica	— La adulta hace que la adulta imite al adulto — El adulto hace que el adulto imite a la adulta
Lógicas de la socialización (situación paradójica) — La adulta hace que el chico imite al adulto — El adulto hace que la adulta imite a la adulta	Adulta>Chico	Chica	Adulto	La madre sueña poseer al padre	Adulta>Chica	Chico	Adulto	— La adulta hace que la adulta imite al adulto — El adulto hace que el adulto imite a la adulta
	Adulto>Chica	Chico	Adulta	El padre sueña poseer a la madre	Adulto>Chico	Chica	Adulta	— La adulta hace que el adulto imite al adulto — El adulto hace que el adulto imite a la adulta

Finalmente, además de las lógicas de la seducción y de la socialización, es posible una lógica más con dos variantes que se caracterizarían por ser, *tanto en el plano explícito o simbólico como en el latente o imaginario, aunque en cada uno de distinto modo, claramente subversivas*. En efecto, por un lado, puede lógicamente suceder que la mujer joven obligue al varón adulto a que imite al varón joven para así delirar con la posesión del hermano. Por otro lado, también es posible que el varón joven obligue a la mujer adulta a imitar a la mujer joven para así soñar que posee a su hermana. En estos dos casos no sólo se mezclan explícitamente edades, sino que se facilita también la transgresión del tabú del incesto, en concreto la prohibición de la relación entre hermanos. Estamos pues ante un universo de sentido y de deseo que aparenta exceder el orden familiar y, con él, el mito edípico. Quizás apunte a un orden de tipo fratriarcal en el que los padres han sido expulsados. El problema es que esta otra lógica, a diferencia de lo que sucedía con las anteriores, resulta impensable con nuestro modelo. Es más, no parece que el actual orden social permita a tan extraño deseo fratriarcal autoorganizarse. Estas variantes están entonces más allá de cualquier principio de realidad conocido. Sin embargo, son lógicamente posibles y deben, por lo tanto, ser respetadas.

Las tres clases de lógicas mencionadas no agotan las posibilidades si comprobamos que todas ellas son *heterosexuales*. Lo curioso es que si deducimos *las lógicas homosexuales* que son posibles a partir de los mismos cuatro términos y las tres funciones, obtenemos modalidades simbólicamente diferentes pero imaginariamente idénticas a las anteriores. En efecto, por lo que respecta a las *lógicas simbólicamente conversas pero imaginariamente subversivas* nos encontramos con que son posibles cuatro opciones. Primero, que el varón adulto haga que el varón joven imite a la mujer joven, de modo que el adulto sueñe con poseer a su hija. Segundo, que el varón joven haga que el varón adulto imite a la mujer joven de modo que pueda poseer imaginariamente a una hija. Tercero, que la mujer adulta obligue a la mujer joven a imitar al varón joven para así poder poseer imaginariamente a un hijo. Y en cuarto lugar, que la mujer joven obligue a la mujer adulta a imitar al varón joven para así delirar con la posesión imaginaria de su hermano.

Del mismo modo que en la lógica heterosexual también es posible deducir la existencia de *lógicas simbólicamente subversivas pero imaginaria-*

mente conversas desde un punto de vista edípico. Es cuando la mujer adulta obliga a la mujer joven a que imite al adulto para así soñar que posee a un varón adulto, el potencial esposo. Y es también el caso del adulto que hace que el varón joven imite a la adulta de modo que delire con la posesión imaginaria de una mujer adulta, la potencial esposa. Finalmente, serían posibles dos opciones más que se diferenciarían de las anteriores en ser *imaginaria y simbólicamente subversivas*. Por un lado que el varón joven obligara al varón adulto a imitar a la mujer adulta para así poseer imaginariamente a su madre. Por otro lado, que la mujer joven obligara a la mujer adulta a imitar al varón adulto para así soñar poseer al padre.

Obsérvese (cuadro 1) cómo los ocho casos homosexuales y los ocho heterosexuales comparten la misma clase de transgresión imaginaria. Pero obsérvese sobre todo que los 16 casos suponen transgresiones imaginarias de un mismo tipo de familia compuesta por dos cónyuges y dos hijos de distinto sexo en ambos casos. Quiere esto decir que la homosexualidad no apunta a un universo imaginario distinto al de la heterosexualidad, sino al mismo.

Es cierto que esta interpretación quizás haya traducido la homosexualidad a los parámetros imaginarios de la heterosexualidad y que, por lo tanto, haya violentado un universo imaginario distinto. Sin embargo, al menos formalmente, la homosexualidad se deja comprender de este modo y es posible que responda a la misma matriz familiar. En realidad, es posible suponer que tal matriz haya influido realmente en la mayoría de los homosexuales pues pocos hay aún que se hayan socializado en familias homosexuales. Aun así, a los pocos que hayan tenido esa experiencia, seguro que todavía les habrá influido el reparto clásico de roles que, incluso en las parejas homosexuales, suele realizarse. Del resto de individuos, aquellos socializados en parejas ortodoxamente homosexuales (tanto si son homosexuales como heterosexuales), el imaginario que de su trato con los otros/as resulte invocado escapa a la formalización que se ha propuesto.²⁴

24 El imaginario de la homosexualidad sólo nos resulta accesible a través del imaginario heterosexual, que filtra y traduce lo homosexual a partir de un imaginario y luego de un código que, por ejemplo, instituye de entrada la diferencia de género. Como ha dicho Butler, «el género se aprende mediante el repudio de los vínculos homosexuales». Pero después de ese repudio habrá de instaurarse otro por el que el sujeto repudie el género concreto que no es. El resultado de ello será que «el hombre —por ejemplo— desea a la mujer que no que-

En cambio, de las variantes que admite el trato con los otros/as protagonizados por homosexuales y heterosexuales socializados en familias heterosexuales no se puede, en términos lógicos, añadir ni quitar nada. Sin embargo, esto no significa que el análisis deba detenerse. En efecto, aún es posible continuarlo de dos modos.

3.5. Combinaciones simbólico-imaginarias

El primero sería de carácter hermenéutico e intentaría profundizar en los sentidos arquetípicos y transubjetivos de las conformidades y transgresiones haciendo referencia a mitos que, como el de Edipo, tematizan los contenidos de las lógicas mencionadas. En concreto, se trataría de interpretar las ocho matrices imaginarias a partir del material proporcionado por los mitos griegos o de otras culturas. Sin embargo, aunque sea sugerente, no explotaré esta posibilidad. En parte porque mi conocimiento del mundo mitológico no da la talla. Pero también porque, siguiendo el hilo de lo expuesto hasta aquí, creo conveniente dar más importancia a la otra vía.

Esta segunda vía consiste en relacionar las tres clases de lógicas vistas antes para descubrir las relaciones que tienen entre sí. Recordemos que, tanto en el caso de las relaciones heterosexuales como en las homosexuales, hemos mostrado la existencia de tres situaciones distintas. En primer lugar, una situación de *aceptación simbólica y transgresión imaginaria*. Ésta es la lógica que inspira la acción de *seducción* según se ha deducido de la comparación de los ceremoniales de los adultos de *Pasapoga* y de los jóvenes «pijos» de *But*. En segundo lugar, hay una situación *simbólicamente incestuosa pero imaginariamente conversa*. Es lo que

ría ser». De esto se deduce que en cada sujeto heterosexual «su deseo estará habitado por un terror a ser aquello mismo que desea». Si pasamos al mundo homosexual da la impresión de que aquí se ha evitado este segundo repudio. Sin embargo, eso no querrá decir que se haya liberado del imaginario y el código heterosexuales. En efecto, si en el imaginario heterosexual el hombre «tiene» el falo y la mujer «es» el falo, entre los homosexuales serán habituales situaciones que no terminan de desbordar este imaginario. Butler cita unas cuantas: «los hombres que desean ser el falo para otros hombres, las mujeres que desean ser el falo para otras mujeres, las mujeres que desean tener el falo para otros hombres, los hombres que desean tener el falo para otros hombres [...] el hombre que desea ser el falo para una mujer que no lo tiene, la mujer que desea tener el falo para un hombre que lo es», etc. Como se ve, en todos esos casos, lo que se denomina homosexualidad sigue atrapado en el imaginario heterosexual. López Petit y Viñuales han ofrecido algunos ejemplos de esto.

sucede, como hemos visto, con el cruce de afectos entre el padre y la hija o la madre y el hijo en la familia nuclear restringida contemporánea. En tercer lugar, hay una situación en la que *la transgresión se produce tanto en el plano simbólico como en el imaginario*. Este tipo de relación hemos sugerido que está más allá del ámbito de influencia de la familia y de Edipo. Debe ser, por lo tanto, su antítesis. Finalmente, para cerrar esta clasificación, es necesario introducir una cuarta situación, que actuaría como atractor ortodoxo de las dos situaciones primeras. Es el caso de *las acciones conversas tanto en el plano simbólico como en el imaginario*. Esta clase de acciones en las que todo es lo que parece nos las encontraríamos en la definición de derecho que se hace de la familia.

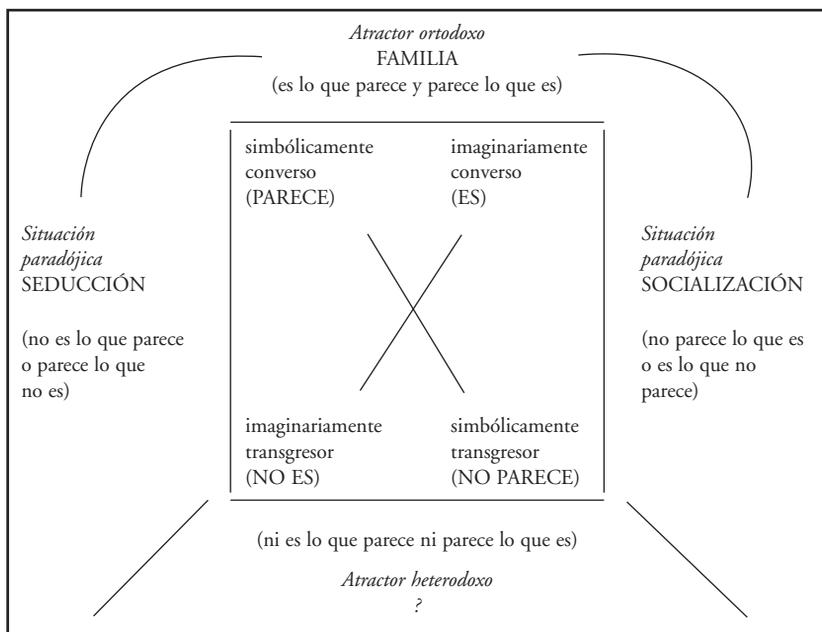
Las cuatro situaciones pueden ser relacionadas utilizando la estructura lógica proporcionada por el cuadro semiótico de Greimas. En efecto, el carácter converso o transgresor de las relaciones, según prestemos atención a los planos simbólico e imaginario, coincide con la distinción utilizada por Greimas para clasificar la veridicción de los enunciados distinguiendo los planos del «ser» (que coincidiría con el imaginario) y del «parecer» (que coincidiría con el simbólico). Partiendo de los cuatro términos (los dos anteriores —el «ser» y el «parecer»— más el «no ser» y el «no parecer», que obtenemos trazando diagonales) (véase cuadro 2) construimos cuatro metatérminos. En el cuadro de la veridicción de Greimas tales metatérminos son «ser y parecer» (denominado de la «verdad»), «no ser ni parecer» (contradictorio respecto al primero y que es designado como «falsedad»), «ser y no parecer» (estamos ante el «secreto») y «parecer y no ser» (es el ámbito de la «mentira», contrario pero complementario respecto del anterior). Pues bien, a estos metatérminos veridictivos corresponderían cuatro situaciones simbólico-imaginarias diferentes.

En el eje vertical, que según Greimas relaciona situaciones contradictorias e incompatibles, tendríamos los dos atractores. Arriba un *atractor ortodoxo*, relativo al ideal de familia en el que todo es lo que parece, así que la conversión afecta a los planos simbólico e imaginario. En cambio, abajo, se ubicaría un *atractor heterodoxo* en el que la transgresión es global y apunta a un estilo de sociabilidad absolutamente otro e impensable pues está más allá de lo que es y de lo que parece. Subrayo el hecho de que ambos atractores son incompatibles, no pueden darse uno y otro a la

vez. Para que uno se dé es necesaria la exclusión del otro. En cambio los metatérminos enfrentados horizontalmente tienen una relación de contrariedad o de presunción recíproca. Lo que quiere decir que se complementan. A la derecha nos encontramos la situación paradójica de la *sociación*, en la que hay transgresión simbólica y conformidad imaginaria, mientras que a la izquierda se encuentra la situación, también paradójica, de la *seducción*, en la que hay conformidad simbólica y transgresión imaginaria. Ambas situaciones son paradójicas pues mezclan niveles de realidad complementarios, pero con sentidos opuestos. Pero es que ambos metatérminos, en virtud de su complementariedad, crean una metasituación hiperparadójica pues las dos situaciones originales, aunque sean contrarias, se complementan. Tal es la lógica que según Greimas rige el cuadro semiótico.

CUADRO 2

ATRACTORES ORTODOXO (DE LA VERDAD) Y HETERODOXO (DE LA FALSEDAZ)
Y SITUACIONES PARADÓJICAS DE LA SEDUCCIÓN (BASADAS EN LA MENTIRA)
Y DE LA EDUCACIÓN (BASADAS EN EL SECRETO)



Estas dos situaciones últimas, así como la misma metasituación que las engloba, parecen pivotar en torno al atractor ortodoxo de la familia ideal. Pero lo hacen de un modo distinto. En el caso de la socialización la aceptación de esta acción social como central en los órdenes instituidos sólo ha podido producirse desenfocando el nivel simbólico (para no ver su carácter transgresor, la mezcla de edades que promueve) y realzando el imaginario (y, por lo tanto, su carácter converso). Por lo que respecta a la seducción, su aceptación por el orden social se ha producido desenfocando los imaginarios subversivos invocados y realzando su carácter simbólicamente converso. De modo que ambas situaciones resultan tolerables sólo si se les aplica miradas y enfoques que acepten lo converso y desprecien lo transgresor que haya en cada una de ellas. Dicho en los términos de la clasificación de veridicciones propuesta por Greimas, *la educación sólo funciona como mentira y la seducción como secreto*. La metasituación que ambos tipos de acción social componen mantendría este carácter paradójico. Lo curioso es que esta realidad paradójica estaría sostenida por el ideal familiar, uno de los principales pilares de la Sociedad. Da la impresión de que para mantener ese entorno controlado el atractor ha debido de traducir las situaciones satélite aceptando lo positivo y expulsando lo negativo, dando igual si el nivel de realidad sobre el que se operaba era simbólico o imaginario. Esta conclusión es importante pero no suficiente. Conviene ir de la mano de ella hacia el arte y la sociosofía.

Por una sociosofía (II)

La mirada quasi-psicótica que he propuesto de la realidad social, puesto que desvela lo ocultado y descubre así el carácter paradójico de la realidad, no se inspira sólo en la realidad descrita y prescrita por el atractor ideal (que todo es lo que parece), sino también en el tipo de realidad que se deduce lógicamente de la existencia del atractor heterodoxo (que nada es ni lo parece). Es decir, se inspira tanto en la verdad como en la falsedad. Sólo así, permitiendo la irrupción de lo falso, es posible recuperar los planos desenfocados y descubrir las mentiras y secretos que sustentan el orden que pivota en torno a la verdad. Sin embargo, de ese otro atractor, la falsedad, que sólo podemos definir en términos negativos (como lo que no es ni lo parece), no se puede decir mucho. Tan

sólo se puede sospechar que en él hay más mundo, que su carácter negativo es decidido desde la «verdad» para ocultar otros modos de ser y de parecer y que existen, al menos en potencia, estilos de relación entre géneros y edades distintos a los instituidos. Quizás una mirada absolutamente psicótica podría permitir decir bastante más. Sin embargo, para el cuerdo es seguro que lo dicho resultaría ininteligible.

No obstante, aunque de ese terreno incógnito no se pueda saber ni decir nada, sabemos que es responsable de las paradojas que hemos descubierto. En efecto, las negatividades simbólica e imaginaria de la socialización y de la seducción sólo pueden ser fruto de su influencia pues el atractor ideal sólo contiene positividad. De modo que esa metarrealidad paradójica descubierta viene a ser una solución de compromiso entre el orden instituido de la verdad y ese magma de potencialidades, el atractor heterodoxo, que sólo puede ser definido en términos negativos, como falsedad. El carácter paradójico de la realidad es entonces resultado de la influencia de ambos atractores. El problema —conviene insistir en esto— es que si uno de esos atractores lo conocemos bastante bien, del otro no sabemos (no podemos saber) mucho.

Aceptar este saber que no sabe, o que apenas sabe, es necesario para dar la talla frente una realidad que no siempre es lo que parece ni parece lo que es. De este modo reproduciremos en la reflexión el carácter bastardo de la realidad. Tal ha sido, en el fondo, la intención del análisis anterior. Freud, según recuerda Derrida, propuso lo mismo hace poco más de un siglo:

En los sueños mejor analizados se debe dejar en la sombra una zona, pues en el curso de la interpretación se observa que una madeja de pensamientos del sueño no quiere desenredarse. Allí está entonces el ombligo del sueño, el lugar donde se comunica con lo desconocido. Los pensamientos del sueño que se encuentren en la interpretación deben quedar de manera totalmente general sin conclusión, sin cierre, sin fin. Es en el lugar más denso de ese entrelazamiento donde surge el deseo del sueño, como un hongo de su micelio.

Sobre el no ser imaginario que se sustrae por abajo y desborda por arriba al ser simbólico la ciencia no puede decir mucho. En cambio el arte sí. En opinión de Jean-Marie Guyau, el inspirado filósofo (y sociólogo) del siglo XIX, en el arte hay dos poderosas tendencias. Por un lado está la «decadente», que se inspira en la insociabilidad y no contribuye en absoluto al afianzamiento de lo social. Por su parte, el arte «verdadero», «sin perseguir exteriormente una meta moral y social, tiene en sí mismo una moralidad profunda y una

sociabilidad igualmente profunda». El problema que presenta la reflexión de Guyau es que enfatiza demasiado el dominio de la conciencia, una instancia subjetiva que está absolutamente incorporada al orden simbólico instituido. Sin embargo, si se lee su obra de un modo atento, se percibe que en la conciencia de la que habla caben bastantes más cosas que la inteligencia o la voluntad. Por ejemplo, la imaginación. A través de ella el artista «ve como real lo posible, a menudo incluso lo inverosímil». Esa imaginación es, además, profundamente sociabilitaria pues está inspirada por una sensibilidad amante, expansiva, fecunda. Es también sociabilitaria, dice Guyau, porque los genios del arte «modifican las costumbres y las ideas». Y es que «la muchedumbre no tiene personalidad que se le resista al artista». Está claro, según estas consideraciones, que el arte verdadero, como sucede con la lengua según la entiende García Calvo, viene desde más allá de la conciencia y tiene un carácter social.

El arte y la ciencia son, en gran medida, incompatibles. Dice Guyau que la ciencia recolecta lentamente los pequeños hechos, tiende a respetar el mundo real y utiliza el análisis (es decir, la separación, clasificación, distinción,²⁵ etc.). Por su parte, el arte no tiene paciencia, improvisa constantemente, tiende a superar el mundo y practica la síntesis (reunión de lo disperso o separado). Esto no quiere decir que, en ciertos casos, la ciencia no sea capaz de progresar a base de saltos artísticos, como pasa y ha pasado con los grandes descubrimientos. Sin embargo, tales gestos artísticos no han aparecido gracias al método científico, sino a pesar de él, esquivando su dictadura. Por lo tanto, en condiciones normales, la ciencia no puede llegar a donde llega el arte. En su trabajo más conocido Bateson lo reconocía con humildad:

Nosotros los especialistas en ciencias sociales haríamos bien en reprimir nuestra aidez por controlar ese mundo que comprendemos de una manera tan imperfecta [...] Más bien nuestros estudios debieran inspirarse en un motivo antiguo pero que hoy goza de menor honor: la curiosidad respecto al mundo del que formamos parte. La recompensa de tal tarea no es el poder, sino la belleza.

25 No le falta razón a Guyau. Etimológicamente el término *ciencia* deriva del latín *scio*, que significa ‘separar una cosa de otra, discernir’. A su vez, *scio* deriva de la raíz indoeuropea *skei-*, que significa ‘cortar, rajar’.

Ret Marut dice algo más que Guyau y Bateson cuando afirma que «el arte siempre lleva algún adelanto al conocimiento y al saber porque no piensa». En la frase nos encontramos mejor distinguida la conciencia, en la que no se puede confiar mucho para desbordar lo real (pues es del orden de lo simbólico instituido), del inconsciente. Por eso, en último término, «todo el que quiere conocer debe ser artista». Esto dice Ret Marut, un mero nombre que no tiene identidad real ninguna. Sólo se sabe de ese seudónimo que sustituye a otro, B. Tavern, tan falso como el primero. No es extraño que un personaje imaginario escriba tan bien sobre el arte o lo imaginario.

Algo parecido a Ret Marut hizo el dadaísta Alfred Jarry cuando sugirió desarrollar la «patafísica», el arte de las soluciones imaginarias.²⁶ Baudrillard se ha encargado, en distintas ocasiones, de recordar la necesidad de esa apuesta. También los situacionistas, muy influidos por el dadaísmo y el surrealismo, intentaron trasladar la imaginación artística al terreno de esa actividad tan seria y responsable que es la política. Se tomaron en serio que la revolución es una liberación de la imaginación y que, por lo tanto, es más artística que política. Pero también creían en el carácter espontáneamente artístico de la vida cotidiana y estaban en contra del esquema creador-espectador que suplanta y desvirtúa el arte verdadero. Nietzsche hizo una crítica parecida de la espectacularización en que cayó la tragedia en su época de máximo esplendor. Más cerca de nosotros no hay que olvidar cómo el carnaval, al convertirse en espectáculo, ha experimentado una transformación similar.

A partir de las consideraciones anteriores está claro que lo social es ontológicamente artístico. Las situaciones metaestables (de un modo patente) y la misma supervivencia cotidiana (de un modo latente) demuestran la existencia de una potencia imaginal, artística, que emana directamente del inconsciente y que desborda lo real simbolizado. El artista verdadero sólo hace que manifestar esa potencia. Sin embargo, el problema es que, al manifestarla, tiende a dejarse capturar por esas trampas mortales que son el Yo y lo instituido. En efecto, la necesidad de realizar la potencia imaginal en una obra hace que,

26 Un cualificado representante del Colegio de la Patafísica, Roger Shattuk, ha dicho: a) «la patafísica es la ciencia de lo particular, de las leyes que rigen las excepciones»; b) «la patafísica es la ciencia de las soluciones imaginarias»; c) «para la patafísica todo es la misma cosa»; d) «la patafísica es, en su actitud, imperturbable»; e) «todo es patafísico; sin embargo, pocos hombres ponen en práctica la patafísica conscientemente»; f) «nada hay más allá de la patafísica, ella es la última instancia».

inevitablemente, el artista busque códigos con los que expresarse y público que le reconozca. Además, el Yo del artista no cesará de convertir el deseo de hacer que los demás reconozcan su emoción artística en vanidad, afán de prestigio e incluso ánimo de lucro.

Es pues necesario un arte no instituido o menos instituido que traicione menos la potencia imaginal instituyente. Utilizando la terminología psicoanalítica, podríamos decir que se requiere un arte psicótico o quasi psicótico, sin o casi sin códigos simbólicos, que no traiga inevitablemente consigo la enfermedad psicótica. El problema es que la cultura occidental ha estado tan obsesionada con el Yo, la conciencia, que no ha sido capaz de engendrar mas que en contados casos un arte que no traicione lo instituyente y que el artista no pague con la locura. En cambio, la cultura china, debido a que siempre ha sido más sensible al no ser, sí que ha sido capaz de engendrar subjetividades y técnicas capaces de tratar con lo instituyente.

Esto se ha hecho cultivando el «no hacer». El silencio en música, el vacío en pintura, el trazo «deficiente» en caligrafía son técnicas que han facilitado no realizar la obra manteniendo así un remanente de sentido, de sensibilidad. En las inacabadas esculturas de Rodin nos encontramos algo parecido. También el respetuoso trato que Chillida y Oteiza otorgan al vacío son un buen ejemplo. Al segundo de estos escultores su clarividencia artística le hizo ver que el arte, por abstracción o eliminación, se encamina al encuentro de la Nada y, con ella, a su autodisolución. Si los situacionistas querían liberar el arte que hay en la vida ordinaria, Oteiza preveía que la autodisolución a la que espontáneamente tiende el arte convertiría la vida diaria en lo que es, artística. Quizás en esa misma dirección andaba el Miles Davis que trabajaba con el silencio. O esa cumbre de la Música Experimental que es 3' 44", la obra de John Cage (con un profundo pensamiento detrás), en la que los músicos permanecen 3' 44" en silencio ante sus partituras en blanco. Hay grabaciones disponibles.

Sin embargo, los mejores ejemplos los proporciona el arte chino pues, a diferencia de lo que sucedió con el occidental, nunca se separó del flujo de la vida y mantuvo un trato respetuoso con él cultivando el no ser, la nada. De este modo el arte chino ha pretendido captar la eficiencia invisible que atraviesa lo visible, el proceso in-forme del que surgen las formas y las transformaciones. Es por esto que en música —dice Jullien—

las sonoridades emitidas con menor precisión son las más prometedoras en la medida en que no han sido totalmente expresadas, exteriorizadas, por el instrumento —cuerda o voz— [...] No están definitivamente actualizadas, conservan algo que desarrollar, entrañan algo secreto y virtual, permanecen implícitamente fecundas.²⁷

Podrían ponerse otros ejemplos relativos a otras artes. Pero como aquí estamos usando la escritura lo mejor es ofrecer, para finalizar, un ejemplo literario. Véase pues el modo como evoca el tao un ingrátido poema de Sikong Tu (siglo IX):

Profundamente inclinado al silencio,
se une al secreto de las cosas.
Bebe de la armonía suprema;
sólo, con la oca, echa a volar.

Se encuentra sin ahondarse.
¿Se busca? Es cada vez más tenue...
Si, al fin, toma alguna forma,
apenas se ase, huye.

27 De esta manera, cultivando el no ser, la vocación social del arte puede escapar a la tendencia, tan persistente, de identificarse con un Pueblo o una Nación, tal como hizo el nazismo con su «nacionalesteticismo». Lacoue-Labarthe ha encontrado ese hábito en el corazón del pensamiento de Heidegger. Pero Heidegger, a su vez, no conviene olvidarlo, implica el regreso de/a Grecia. Supone la anamnesis de lo griego. Por lo tanto, el nazismo, en sus dimensiones política y estética, está inscrito en uno de los pilares fundacionales de Occidente. Por eso conviene abrirse a China.

IV

LA FORMA DEL CONTENIDO: LA ANAMNESIS

Lo instituyente tiene que ver con lo imaginario no sólo porque sus sociabilidades tengan un carácter especular o no mediado, según vimos en el capítulo II. Como hemos comprobado en el capítulo anterior lo imaginario tiene también que ver con un magma de imágenes, siempre disponibles para ser activadas, que pueden desbordar el orden de las estructuras simbólicas o darles sentidos distintos a los instituidos. Esta otra visión de lo imaginario obliga a desembarcar en el plano del contenido de lo instituyente. Sin embargo, antes que el significado del contenido interesa averiguar el modo como dicho contenido se manifiesta. En este sentido, si las estructuras simbólicas se encargan de sustituir cierta presencia imaginaria por un signo que, al final, suplantará dicha imagen o complejo de imágenes y pasará a depender de las relaciones que establezca con otros signos, las presencias imaginarias se manifiestan rasgando las relaciones entre los signos establecidas por las estructuras y logrando que se manifiesten tanto las imágenes despreciadas o reprimidas por las estructuras simbólicas como las mismas imágenes que han sido objeto de re-presentación. Pues bien, según esto, no es arriesgado entender que lo imaginario se manifiesta como anamnesis o retorno de lo reprimido. Dicho de otro modo, mientras lo instituido reprime o aparta y re-presenta imágenes, lo instituyente se encarga de recuperar, hacer manifiestas, volver visibles dichas imágenes.

Entender las relaciones entre lo instituido y lo instituyente de este modo exige tener en cuenta también la reflexión sociológica que se interesa por lo social pues juega un importante papel en ese juego de fuerzas. En

efecto, ya he hecho notar que el lenguaje de la ciencia es simbólico y que, por lo tanto, poco puede decir de lo imaginario. Pues bien, desde el punto de vista que voy a aplicar en este capítulo el problema de la sociología no es sólo que no pueda saber mucho de lo imaginario. También sucede que, por formar parte de lo instituido, es una disciplina encargada de traducir lo imaginario para beneficio del orden instituido. Esta constatación permite entender el juego de fuerzas instituido/instituyente de otro modo.

Si lo imaginario instituyente tiende a regresar a la superficie a través de anamnesis, el orden simbólico al que se debe lo instituido intenta tutelar, controlar o localizar de distintos modos esas anamnesis. En fin, que lo instituido reprime y/o dosifica homeopáticamente el retorno de lo reprimido. La sociología forma parte de esa estrategia y esto es algo que se puede comprobar viendo cómo actúa y para qué sirve la investigación social según sugirió entenderla Ibáñez.

1. Introducción

En la actual crisis de la Modernidad, caracterizada por el derrumbe de los grandes metarrelatos ideológicos, la presencia de anamnesis ha sido constatada por bastantes analistas. Para Guattari, el retorno de lo antiguo está en la base de la contemporánea explosión de ciertos «neocarcaísmos sociales» que, en su opinión, generan nuevos modos de valoración que espontáneamente se oponen al capital en tanto que equivalente general. Lipovetsky parece aludir a algo parecido cuando, al referirse a la posmodernidad, habla de un proceso *cool* de desgaste de las representaciones modernas al que acompaña un proceso *hard* de liberación de actividad afectual libre. Por su parte, Duvignaud se ha fijado en esas «brechas» de la conciencia colectiva por las que emergen «líbidos» que «no encuentran ningún objeto que las satisfaga» y «subtextos» que revelan al «proceso conceptual tranquilizador» la existencia de un «abismo infranqueable». Finalmente, para Maffesoli, el «retorno de lo inhibido» permite la anamnesis del estar juntos, la sociabilidad más elemental de lo social. Como se aprecia, distintas pero convergentes evaluaciones acerca de un mismo fenómeno del que genéricamente podemos decir que, en un mismo movimiento, por un lado rompe la continuidad del orden valorativo o representativo de la Sociedad, y por otro permite asomar afectos y sociabilidades primarias.

Las observaciones anteriores muestran una importante analogía entre las anamnesis sociales y las psíquicas, a las que el psicoanálisis se enfrenta a través de síntomas, sueños, lapsus, etc. Por lo tanto, es conveniente tomar nota de lo que el psicoanálisis ha dicho sobre las anamnesis psíquicas para inspirar el análisis de las anamnesis sociales.

De los distintos modelos que proporcionara el psicoanálisis freudiano para comprender la complejidad de las subjetividades una vez constatada la importancia del inconsciente, para nuestro propósito resulta útil la economía de su primera tópica pues con ella se describe una interacción entre los subsistemas consciente e inconsciente muy parecida a la que observamos en lo social entre lo instituido y lo instituyente. El modelo freudiano puede ser resumido en los siguientes puntos:

a) Se distinguen los «procesos psíquicos primarios», propios del inconsciente, que atienden a una realidad intrapsíquica y que se organizan en torno a la condensación y el desplazamiento (metáfora y metonimia, respectivamente, según la interpretación lacaniana) de los «procesos psíquicos secundarios», propios del preconscious y de la conciencia, gobernados lógicamente por los principios de identidad, no contradicción y tercero excluido, y afines semánticamente al principio de realidad impuesto por la Sociedad instituida.

b) Aunque los instintos tienden a un fin, el de lograr una satisfacción orgánica ligándose a un objeto, a causa de una represión primitiva son fijados a representaciones inconscientes. A esta represión primera se suman otras posteriores que recaen sobre las ramificaciones psíquicas de la representación reprimida o sobre aquella serie de ideas procedentes de fuentes distintas que han entrado en conexión asociativa con dicha representación. Sólo cuando las ramificaciones se han distanciado suficientemente de la representación reprimida pueden encontrar libre su acceso a la conciencia.

c) Las represiones del preconscious no se efectúan sobre la idea o representación directa de la cosa en cuestión, que permanece inaccesible en el inconsciente, sino sobre su carga afectual o sentimental, pues es a ella a la que se adjudican representaciones sustitutivas en cada ocasión que intenta manifestarse. Al mismo tiempo que contienen la carga, para acabar de proteger el sistema, efectúan una contracarga con el mismo montante de afecto.

d) Cuando el trabajo de la represión es perfecto, el preconscious no permite el paso de ninguna idea inconsciente y desde la exterioridad de la conciencia es imposible dar cuenta de lo que ha sucedido. En cambio, cuando la represión ha resultado parcial o totalmente fallida es cuando el retorno de lo reprimido, la movilización de representaciones lingüísticas y la estratificación de la subjetividad se tornan transparentes.

e) No obstante, la represión del inconsciente no sólo la efectúa el yo del individuo. La terapia psicoanalítica, en tanto que institución social, da la impresión de ser un esfuerzo suplementario, ejercido por el principio de realidad en alianza con la Sociedad, para reprimir esos impulsos incompatibles con lo instituido, y volver a hacer funcionar la censura preconscious. Más aún, si este esfuerzo represivo suplementario de aspecto amable resulta también fallido, la Sociedad activará otros mecanismos explícitamente represivos y encerrará a los sujetos.

Según lo anterior se deduce que hay distintas clases de anamnesis psíquicas. En primer lugar, hay *anamnesis locales tuteladas* por el psicoanálisis, como sucede con la «asociación libre», esa técnica que busca afianzar la estabilidad anímica del individuo recuperando con la palabra lo reprimido que le hace sufrir para restablecer el dominio del yo (así como de la Sociedad, que actúa como su principio de realidad) y volver a someter, reestructurándolos, los impulsos inconscientes.

En segundo lugar, hay *anamnesis locales espontáneas*, como las que tienen lugar en sueños, lapsus y síntomas, en las que lo inconsciente brota sin ayuda de ningún dispositivo. El yo experimentará esas afirmaciones de lo inconsciente en términos de angustia.

En tercer lugar, hay *anamnesis globales espontáneas*, caso de los delirios y de las psicosis en general, en las que irrumpe un gran montante de impulsos inconscientes debido a que la estructura consciente está muy debilitada. En estos casos, como la conciencia es incapaz de hacer compatible tales impulsos con el principio de realidad proveniente de la Sociedad, ésta encerrará a los sujetos. Lo que dejan claro estas actuaciones coercitivas es la imposibilidad de acuerdo entre el principio de placer y el de realidad y que se apuesta decididamente por la realidad instituida. No obstante, ha habido bastantes autores que han entendido estas patologías no como un problema del individuo, sino de

la Sociedad, que no sabe acoger esos nuevos impulsos que trae consigo el sujeto. Y, como han entendido que estos nuevos impulsos podrían regenerar una Sociedad desequilibrada y enferma, han apostado por ellos.

De ahí la necesidad de esa cuarta clase de retorno de lo reprimido, la *anamnesis tutelada global*, con la que se intentaría refundar lo social a partir de los impulsos inconscientes. Uno de los modos como se ha sugerido provocar anamnesis globales es el uso del «esquizoanálisis» (propuesto por Deleuze y Guattari), que no se inspira en las estructuras yoicas derivadas del complejo de Edipo, sino en el mundo que trae consigo pero no puede terminar de realizar el esquizofrénico.

La pérdida de validez del principio de realidad que las anamnesis provocan no sólo debilita al yo y a la Sociedad. También esa palabra, el *logos*, en el que tanto confiara Freud, se ve desbordado. Es por eso que, si se toma realmente en serio el asunto de las anamnesis, resulta más útil Reich que Freud. En efecto, como recuerda Lapassade, éste considera que la represión tiene lugar sobre un recuerdo y que de esa represión derivará un fantasma luego expresado a través de un síntoma somático. En cambio Reich considera que la represión se efectúa sobre un deseo bio-psicológico del que derivarán ciertos síntomas que posteriormente darán lugar a fantasmas. En un caso prima el orden de la palabra y de la representación mientras que en el otro lo importante es el cuerpo y el acto. Como sentencia Lapassade, el psicoanálisis de Freud es sólo una logoterapia: «siempre se trata de hablar y sólo de eso». En cambio, en la vegetoterapia de Reich «hablar es una resistencia»: es uno de los medios utilizados para suprimir (re-presentando) la actividad corporal o excitación vegetativa.

En el campo social esto implica que la logoterapia practicada con las técnicas de investigación clásicas (no sólo las cuantitativas, sino las cualitativas principalmente, pues son éstas las que más se entretienen con la palabra) y la discusión política que impulsa nuestra democracia no son suficientes. Quizás la democracia y la investigación social sean, como el psicoanálisis en opinión de Reich, simplemente una resistencia. Una resistencia a lo instituyente.

2. La investigación social

Para Ibáñez la anamnesis («desligar lo que está ligado por represión, liberar las posibilidades de funcionamiento reprimidas por la memoria, transformar la memoria en conciencia»), es la operación fundamental de cualquier ciencia, pero especialmente de las sociales, en relación a un inconsciente biográfico (en las psicologías) y a un inconsciente histórico (en las sociologías). Por su parte, Martín Santos propuso el término más amplio de *anagnórisis* para indicar los momentos en que el poder, más allá de legitimaciones, revela su verdadero carácter. Ibáñez y Martín Santos no están hablando de las ciencias en términos de control social, sino de liberación. Están haciendo, por lo tanto, un uso crítico de la ciencia social, en concreto de la sociología. Sin embargo, el saber científico ya hemos visto que se debe a lo instituido. ¿Por qué entonces lo instituido —a través de estos dos importantes sociólogos— reclama la presencia de lo instituyente provocando anamnesis? Pues porque lo instituido necesita de lo instituyente y la sociología es un instrumento que satisface esa necesidad. Lo hace tanto con las teorías (que interpretan la información) como con las técnicas de investigación (que producen dicha información). Ambos momentos no son independientes. Se reúnen en la producción de conocimiento científico. Sin embargo, pueden ser tratados por separado. Por razones de espacio dejaremos de lado las teorías y veremos qué tienen que ver las técnicas de investigación social con las anamnesis. Para ello seguiremos a Ibáñez.

A la hora de tratar con las técnicas de investigación social se puede hacer desde distintos puntos de vista. En primer lugar, podemos prestar atención a CÓMO deben utilizarse, aspecto este que tiene que ver con el nivel tecnológico de la investigación y sobre el que se preocupan sobre todo los investigadores que trabajan con técnicas cuantitativas (que luego denominaremos «distributivas»). En segundo lugar, se puede prestar atención al nivel metodológico, que presta atención a POR QUÉ se deben usar las técnicas de tal modo y no de otro. Es éste un nivel superior al tecnológico pues explica la razón de los pasos que se deben dar y la lógica que inspira el proceso de investigación desde el comienzo hasta el final. Es cierto que el término *método* hace referencia también al tratamiento que se da a la información una vez que es obtenido con las técnicas para darle cierto sentido y permitir ya su relación con las teorías. Sin embargo, entre la ciencia clásica y la misma filosofía de la ciencia contemporánea, cuando se

habla de método es para referirse a la lógica de la investigación. Este nivel ha interesado especialmente a las técnicas cualitativas (que luego dividiremos en «estructurales» y «contextuales»).

Por último, un tercer modo de tratar el asunto de la investigación es observándola desde un nivel superior al metodológico, el que se preocupa por el PARA QUÉ de la investigación y que se puede denominar epistemológico. En realidad el término *epistemología* hace referencia al conocimiento del conocimiento. Sin embargo, en las últimas décadas ha sido utilizado con sentidos bien diferentes. El sentido que aquí se le adjudica deriva de la cibernética de segundo orden. Maturana y Varela han inferido de sus investigaciones acerca de la biología del conocimiento y del reconocimiento de que no reflejamos el mundo, sino que lo inventamos, una importante conclusión epistemológica: «todo lo dicho es dicho por un observador». Pues bien, en términos sociológicos, si observamos al observador que investiga, está claro que debe interesar la función que cumple lo que dice o investiga en el entorno social en el que se desenvuelve. Esto es precisamente lo que lleva a preguntar por el PARA QUÉ de la investigación. Esta pregunta es ineludible cuando se usan las técnicas de investigación-acción (que luego denominaremos «dialécticas»).

Aunque a menudo se ha esgrimido la distinción cuantitativo/cualitativo para clasificar técnicas y métodos diferentes, hay bastantes autores, como Ibáñez, que consideran inadecuada tan simple separación pues, en realidad, desde un punto de vista epistemológico, las técnicas cuantitativas y las cualitativas no son muy diferentes. En efecto, si prestamos atención al contexto social en el que se inscribe no sólo la investigación, sino la demanda de la misma y lo que se va a hacer con la información obtenida, para Ibáñez estaba claro que con las encuestas, grupos de discusión, entrevistas, observaciones, etc., siempre sucede que el Estado y el Capital o sus representantes encargan investigaciones a los sociólogos para poder ser más efectivos a la hora de planificar políticas públicas, estrategias de *marketing*, etcétera. De modo que la investigación social formaría parte de un dispositivo de control o de un modo de organización heterónomo de lo social por el que las élites obtendrían información de lo instituyente y le inyectarían algo de orden (neguentropía, entropía negativa). Dicho de otro modo, de lo que se trata es de institucionalizar lo instituyente sometiéndolo a la lógica de lo instituido. Pues bien, frente a esta práctica investigadora que apuesta por el dominio de lo instituido, Ibáñez sugirió tener en cuenta otra

concepción de lo social en la que lo instituyente se liberaría de lo instituido. En esta otra manera de entender lo social se inscribirían técnicas como el Análisis Institucional, desarrollado en Francia en la última mitad del siglo XX, la Investigación-Acción-Participativa, exportada desde Latinoamérica, y las distintas clases de intervenciones sistémicas que ha inspirado la Escuela de Palo Alto. Sin embargo, antes de ver las posibilidades que abren estas técnicas para la liberación de lo instituyente conviene ver más características del conjunto de ellas para tomar conciencia de las limitaciones que, en general, plantean para la liberación de lo instituyente.

El paradigma complejo propuesto por Ibáñez distingue los niveles tecnológico, metodológico y epistemológico mencionados, pero los combina con la distinción de tres perspectivas o clases de técnicas diferentes: la distributiva, la estructural y la dialéctica o sistémica. Pero quizá sea necesario incluir una perspectiva más, la contextual, que se ubicaría entre la estructural y la dialéctica. Las diferencias entre las cuatro perspectivas pueden observarse tanto en términos metodológicos como epistemológicos.

2.1. Nivel metodológico: ¿por qué?

Desde un punto de vista metodológico las cuatro perspectivas se diferencian en las respuestas que dan a una serie de cuestiones. La primera es el tipo de «juego de lenguaje» que utilizan. La razón por la que Ibáñez habla de juego de lenguaje es doble. Por un lado, está influido por las reflexiones del segundo Wittgenstein y la pragmática acerca de que el lenguaje, más que para significar, está para ser usado. En este sentido, la investigación social consiste en la utilización de ciertos usos o juegos del lenguaje que se dan en la vida cotidiana.

En efecto, la encuesta estadística, técnica emblemática de la perspectiva distributiva, utiliza el juego de lenguaje «pregunta/respuesta» pues los investigadores se enfrentan a las unidades de la muestra con un cuestionario previamente elaborado y les obligan a responder eligiendo uno de los ítems propuestos. En cambio, las técnicas encuadradas en la perspectiva estructural, como el grupo de discusión o la entrevista en profundidad, utilizan juegos de lenguaje tipo «conversación» que también funcionan de un modo espontáneo en la vida cotidiana. Por su parte, las técnicas de la perspectiva contextual, como las historias de vida o la observación, activan un juego de lenguaje participativo que copia de la realidad el contexto

(pasado en las historias de vida y presente en la observación) y la praxis. Finalmente, las técnicas encuadradas en la perspectiva dialéctica o sistémica utilizan un juego de lenguaje tipo «asamblea» que, como las asambleas reales, sirven para discutir y tomar decisiones que alterarán o intentarán alterar la realidad.

La clasificación de las técnicas de investigación social según el juego de lenguaje que utilizan permite enunciar una muy importante regla acerca de qué técnica utilizar para investigar un fenómeno dado. La regla postula una relación de isomorfismo entre el juego de lenguaje o situación generada experimentalmente con cada técnica y el juego de lenguaje o situación social real en el que se inscribe el fenómeno que vamos a investigar. Así, puesto que la encuesta estadística utiliza el juego de lenguaje «pregunta/respuesta» según ha sido definido antes, podrá servir para investigar fenómenos inscritos en juegos de lenguaje o situaciones similares. Es el caso, por ejemplo, de los estudios sobre intención de voto o de compra pues en ambos casos hay una lista de partidos o de productos entre los que el individuo ha de elegir. Con un cuestionario podemos reproducir una situación social similar: preguntamos «¿a quién va a votar en las próximas elecciones?», «¿qué clase de detergente suele comprar?», etc., y ofrecemos una lista de los partidos o de productos existentes para que elija.

En el caso del grupo de discusión, técnica emblemática de la perspectiva estructural, el juego de lenguaje tipo «conversación» permite investigar fenómenos inscritos en situaciones o juegos de lenguaje similares. Tales fenómenos son principalmente los de opinión pública pues, desde Tarde, sabemos que se crean a través de las redes informales de conversaciones que tejen nuestra vida cotidiana y en las que, incluso, quedan absorbidas las informaciones distribuidas por los medios de comunicación de masas. De modo que con el grupo de discusión reproducimos experimentalmente la situación social, la conversación, en la que se produce opinión.

En el caso de la observación participante, la técnica que mejor representa a la perspectiva contextual, la utilización de la participación permite obtener información, a través de la experiencia subjetiva, del sentido depositado en el contexto y que comparten los actores. Es por eso que con esta técnica se pueden investigar las culturas implícitas y no siempre del todo conscientes que anónimamente producen y reproducen las gentes en su vida cotidiana.

CUADRO 3

NIVELES DE REFLEXIÓN SOBRE LAS TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN SOCIAL

	<u>DISTRIBUTIVA</u>	<u>ESTRUCTURAL</u>	<u>CONTEXTUAL</u>	<u>DIALÉCTICA</u>
NIVEL EPISTEMOLÓGICO (PARA QUÉ)	No interesa (adaptación a la demanda)	No interesa (adaptación a la demanda)		Sí interesa (invención de necesidades)
NIVEL METODOLÓGICO (POR QUÉ)	No interesa (adaptación a la estadística)	Sí interesa (invención de métodos)		Experimentación con los métodos
NIVEL TECNOLÓGICO (CÓMO)	Sí interesa (invención de técnicas)	Experimentación con las técnicas		Experimentación con las técnicas

Por último, en el caso de la perspectiva dialéctica, en la que se incluyen técnicas como el Análisis Institucional (o el sociopsicoanálisis), la Investigación-Acción-Participativa y las terapias sistémicas, el juego de lenguaje tipo «asamblea» permite analizar fenómenos como los de cambio o conflicto social pues también en ellos, aunque de un modo espontáneo, tienden a generarse asambleas en las que se discute acerca de cómo es la realidad y se decide emprender tal o cual acción.

El hecho de que Ibáñez preste atención solamente al juego de lenguaje le impide dar cabida en su clasificación a aquellas técnicas en las que no se obtiene información acerca de lo que se dice, sino acerca de lo que se hace. En el caso de la perspectiva distributiva nos encontraríamos con un juego de interacción tipo «estímulo/respuesta» que es precisamente el que utiliza la experimentación. En el caso de la perspectiva estructural, aunque no hay ninguna praxis análoga al juego de lenguaje tipo conversación, puede incluirse el análisis de imágenes (vídeo, fotografías, etc.) y de imaginarios colectivos a partir de información previa. En la perspectiva contextual el juego de lenguaje participativo incluiría la producción de información lingüística y estaría plenamente desarrollado en la observación

participante ya que con las historias de vida la única praxis que se tiene en cuenta es la vivida. Del mismo modo, en la perspectiva dialéctica, el Análisis Institucional, la Investigación-Acción-Participativa o las intervenciones sistémicas, el juego de lenguaje tipo asamblea sería, a la vez, una praxis, pues en ella no sólo se dice, sino también se hace. Sin embargo, este «hacer» de la perspectiva dialéctica no reproduce lo instituido, como sucede en la perspectiva contextual, sino que libera lo instituyente y promueve cambios.

Pero para acabar de clasificar las distintas técnicas de investigación en las perspectivas mencionadas es necesario tener en cuenta que hay técnicas que permiten producir información primaria y que existen otras técnicas encargadas de producir información secundaria a partir de información ya disponible. En este sentido, si en la perspectiva distributiva la encuesta estadística permite producir información primaria, la elaboración de indicadores produce información secundaria. Y lo mismo sucedería en el resto de perspectivas. El cuadro 4 clasifica, teniendo en cuenta este último criterio y los mencionados más arriba, gran parte de las técnicas de investigación.

CUADRO 4
TÉCNICAS DE INVESTIGACIÓN DE LAS PERSPECTIVAS DISTRIBUTIVA, ESTRUCTURAL, CONTEXTUAL Y DIALÉCTICA

	<i>Distributiva</i>	<i>Estructural</i>	<i>Contextual</i>	<i>Dialéctica</i>
PRIMARIA	—Encuesta estadística	—Sociogramas —Análisis de redes	—Entrevista en profundidad —Grupo disc. —Entrevista triangulada	—Historias de vida
<i>Producción de información lingüística</i>				—Socioanálisis
SECUNDARIA	—Elaboración de indicadores	—Análisis de textos y discursos	—Biogramas	—Investigación-Acción-Participativa (IAP)
PRIMARIA	—Experimentación		—Observación	—Terapia sistémica
<i>Producción de información práxica</i>				
SECUNDARIA		—Análisis de imágenes e imaginarios		

Además del juego de lenguaje o el tipo de praxis utilizado para producir información una segunda cuestión que debe tenerse en cuenta para singularizar las cuatro perspectivas mencionadas es cuál es el componente de la lengua o de la acción al que se presta atención. En el caso de la distributiva, si observamos la encuesta estadística, es el componente referencial, pues lo que interesa es el referente, lo denotado. En cambio, en la perspectiva estructural lo que interesa es la dimensión estructural del componente simbólico: no lo que lo dicho o hecho pueda denotar, sino lo que connote. Si en el caso anterior se hacía referencia a la capacidad de la lengua o de la praxis para producir sentido apuntando a la realidad, en este caso se supone que el sentido es producido por la misma organización interna del decir y de la praxis. Se entiende, además, que las relaciones entre elementos son precisamente la infraestructura cultural o ideológica desde la que cada cual, según sea su posición social, percibe e interpreta el mundo. En la perspectiva contextual lo que interesa es la dimensión contextual del componente simbólico. Aquí el sentido se entiende que tiene que ver con el contexto (vivido —caso de las historias de vida— y presente —caso de la observación participante—) que complementa o contradice lo que explícitamente se hace o se dice. Esta parte de la cultura a menudo resulta de muy difícil acceso a quienes trabajan con las técnicas de la perspectiva estructural aunque algo de ella se pueda intuir. Por último, en la perspectiva dialéctica interesa al investigador el componente semiótico del lenguaje, lo que hay de fuerza en el habla. En este caso no importa el sentido que pueda proporcionar la lengua, sino su capacidad para inscribirse en cursos de acción e incluso para desencadenarlos.

Una tercera cuestión que conviene tener en cuenta para distinguir las perspectivas mencionadas es el de la hipótesis sobre lo social que de un modo espontáneo se activa con cada técnica. No es una formulación teórica explícita, sino una especie de «filosofía espontánea», que diría Althusser, inscrita en la misma técnica y que tiene su origen en las ideologías y teorías que pueblan la Sociedad. En cierto modo las técnicas, del mismo modo que sucede con los artefactos que hay en los laboratorios de los científicos duros, no son sino elecciones teóricas e ideológicas reificadas y objetivadas. En el caso de la perspectiva distributiva, puesto que con la encuesta tomamos individuos aislados, se diría que la hipótesis que se tiene sobre la Sociedad es que está formada por una simple colección de individuos con ideas y opiniones propias. En cambio, en la perspectiva estructural, puesto que provocamos que los

individuos conversen, como sucede con el grupo de discusión, da la impresión de que la Sociedad se supone formada por individuos que se relacionan entre sí, en este caso conversacionalmente. Por su parte, la perspectiva contextual, puesto que presta atención a los sentidos depositados en el contexto y a la interpretación que le dan sus habitantes, se diría que la Sociedad es algo más compleja pues está formada por individuos, relaciones y contextos. Finalmente, la perspectiva dialéctica, puesto que engloba técnicas que pretenden intervenir en la realidad social alterándola, parece asumir una visión más compleja que las anteriores pues a los individuos, las relaciones y el contexto habría de sumarse el cambio, más exactamente la variable temporal.

CUADRO 5
 CARACTERÍSTICAS DE LAS PERSPECTIVAS DISTRIBUTIVA,
 ESTRUCTURAL, CONTEXTUAL Y DIALÉCTICA

	<i>Distributiva</i>	<i>Estructural</i>	<i>Contextual</i>	<i>Dialéctica</i>
<i>Dispositivo productor de información</i>	<i>Juego lenguaje</i> Pregunta/Respuesta <i>Juego interacción</i> Estímulo/Respuesta	<i>Juego lenguaje</i> Conversación	<i>Juego interacción</i> Participación	<i>Juego lenguaje e interacción</i> Asamblea
<i>Aspecto de la información objeto de análisis</i>	Dimensión referencial (Denotación)	Componente estructural de dim. simbólica (Connotación)	Componente contextual de dim. simbólica (Interpretación)	Dimensión pragmática (Uso)
<i>Hipótesis sobre lo social</i>	Individuos	Individuos + Relaciones	Individuos + Relaciones + Contexto	Individuos + Relaciones + Contexto + Cambio
<i>Reflexividad del objeto</i>	Mínima	Media	Media-máx.	Máxima
<i>Directividad del sujeto</i>	Máxima	Media	Mínima-med.	Mínima
<i>Base metodológica</i>	Matemáticas	Lingüística (Semántica) Psicoanálisis	Lingüística (Pragmática) Antropología	Pedagogía Psicoanálisis Cibernética
<i>Propiedades de la acción social analizadas</i>	Métricas	Semánticas	Pragmáticas	Autoorganizadoras

El cuarto asunto al que conviene referirse tiene que ver con la reflexividad reconocida al «objeto» investigado y que guarda una relación inversamente proporcional con la que proyecta el sujeto investigador, por mucho que pretenda borrarse y convertirse en mero algoritmo. En este sentido, se puede observar una gradación desde la perspectiva distributiva a la dialéctica. En la primera, la reflexividad del sujeto es máxima y la del objeto mínima pues el primero construye cuestionarios cerrados y al segundo sólo le queda la libertad de elegir una de las respuestas decididas de antemano. En las perspectivas estructural y contextual el investigador inhibe gran parte de su protagonismo y reconoce gran libertad a los entrevistados e incluso permite la introducción de su contexto en la investigación. Por último, en la perspectiva dialéctica, la reflexividad del investigador se reduce al mínimo y la soberanía del objeto investigado se eleva al máximo.

2.2. La imposible medición de las audiencias

Antes de pasar al nivel epistemológico detengámonos en un ejemplo concreto de investigación para ver cómo a las ciencias sociales se les exige pasar de una perspectiva a otra para obtener más y mejor información. Luego interpretaremos el fenómeno desde un punto de vista más general. Comprobaremos que quienes empujan a los investigadores a utilizar medidas cada vez más intensivas son los demandantes de la investigación. Sin embargo, este esfuerzo parece destinado al fracaso pues la actividad social que se intenta predecir escapa a chorros por entre los dispositivos de medida. El ejemplo que nos permite comprobar esto es la medición de audiencias de televisión según la relata Ang.

Históricamente ha habido dos tecnologías de medición de audiencias: el diario-calendario y el contador instalado en los televisores. El primero se reparte entre una muestra de hogares a cuyos miembros se les pide que lleven un control de su actividad telespectadora y envíen el diario a la empresa correspondiente al cabo de una semana. En el segundo caso se trata de averiguar minuto a minuto las veces que se enciende y apaga el televisor así como los cambios de canal. Así podemos decir que habitualmente se mide el «ver la televisión». No obstante, desde que en los setenta se multiplicaran los canales en Estados Unidos, las empresas anunciantes comenzaron a exigir medidas más rigurosas pues las anteriores no valían para el nuevo consumo y la segmentación de las audiencias. En efec-

to, el *zapping*, el *zipping* (hacer pasar los anuncios cuando se ve un programa grabado en vídeo) y la escasa diligencia de los jóvenes a la hora de rellenar los diarios (se daba la paradoja de que la MTV, de gran audiencia juvenil, registraba tasas bajísimas) exigieron la puesta en práctica de nuevos modos de medir.

Así apareció en 1987 el «contador de gente». Cuando un espectador comienza a mirar un programa pulsa un botón de un teclado numérico portátil muy parecido al mando a distancia y cuando termina lo apaga. Un monitor incorporado al aparato de televisión hará que se encienda regularmente una luz para recordar al espectador sus obligaciones. Todos los miembros de la familia deben tener un aparato de esta clase e incluso habrá alguno más para los invitados. Un ordenador central conectado a la casa por la línea telefónica podrá medir automáticamente las audiencias según género, edad, etc. Sin embargo, este sistema tampoco es muy satisfactorio porque a la gente se le olvida apretar los botones cuando van al baño, atienden el teléfono, etc. Además, es posible que los miembros de la familia se intercambien el aparato y, por lo tanto, las características socio-demográficas de las audiencias queden alteradas.

De ahí la idea de instalar «contadores de gente pasiva». Se trata de una cámara colocada detrás de la televisión que reconoce las caras de los que están en la habitación y si están viendo realmente la televisión. Sin embargo, tampoco este modo de medir es satisfactorio pues «ver la televisión» es algo más complejo ya que se pueden hacer otras cosas al mismo tiempo y la atención no es siempre la misma. En efecto, se sabe que los niños realizan otras actividades al ver la televisión, que muchos adultos pueden estar hojeando una revista o libro, que habrá quien se entretenga haciendo alguna manualidad e incluso es posible que quien parece que realmente ve la televisión está en realidad pensando en otra cosa e incluso es probable que se haya dormido. Por lo tanto, la presencia del telespectador delante del monitor e incluso la apariencia de atención no garantizan que efectivamente lo que comunica la televisión sea atendido.

Como lo que interesa a las empresas que encargan estas investigaciones no es exactamente cuánto se ven los programas, sino los anuncios que se intercalan y su capacidad para hacer que los espectadores compren el producto publicitado, se ha inventado un aparato denominado de «fuente única» destinado a resolver los problemas. Tal aparato mide no sólo el

«ver la televisión», sino también la compra de productos que realiza el televidente. Para ello se da a la familia un lector digital que pasarán por los productos que hayan comprado en el supermercado. De este modo se podrá comprobar la correlación existente entre el estímulo del *spot* y la compra del bien o servicio anunciado. ¿Es esto suficiente?

Pues probablemente no. Según cuenta Ang, en Estados Unidos hay una creciente tendencia a contratar antropólogos para que dirijan «investigaciones observacionales» sobre detalles precisos del comportamiento del televidente-consumidor. No añade más en relación a esto y al lector del artículo le asalta la duda de si lo que el antropólogo hace en tales encargos es compartir la acción de ver la televisión con la familia, experimentando él mismo las sensaciones de dicha familia y preguntando a sus miembros lo que sienten cada vez que ven la televisión. En realidad esta orwelliana situación no es tan descabellada pues hay ya bastantes investigaciones académicas realizadas de esta manera. En efecto, como las investigaciones sobre el consumo mediático han llegado a la conclusión de que los telespectadores interpretan de un modo desviado los contenidos televisivos, han intentado acceder no al registro de si están o no frente a la televisión, sino a lo que realmente han visto. Por eso en Estados Unidos ya se ha leído alguna tesis en la que el investigador comparte con el individuo investigado la tarea de ver la televisión.

Pregunta: ¿llegará algún día en que, descubriendo nuevos fallos en esta clase de mediciones, se llene de cables la cabeza y el cuerpo del televidente para averiguar cómo demonios afecta la exposición del anuncio a su potencial capacidad de compra?, ¿es posible que se contraten incluso a psicoanalistas o terapeutas que ayuden a interpretar los extraños mecanismos que llevan a la adquisición del bien o servicio? Más allá de especulaciones tan fantásticas, al menos en apariencia, lo que interesa subrayar de este ejemplo es que los demandantes de las investigaciones y los propios investigadores están empeñados en medir algo que se les escapa de las manos continuamente. Si esto sucede con algo tan simple como ver la televisión, imagínese el lector la cantidad de información relevante que deben dejar de lado los científicos sociales cuando investigan asuntos mucho más complejos.

La conclusión que debe extraerse de esto es que la Ciencia y el Capital (o el Estado) pueden predecir y controlar hasta cierto punto a la gente, pero ésta siempre termina por escapárseles. Es cierto que cada vez se conoce más de ella. Sin embargo, también es cierto que parece un pozo sin

fondo pues, siempre, algo indefinible termina por resultar inasible y huir de los aparatos de medición o captura e interpretación. La gente está siempre en otro lado. De ahí que la mejor medida de lo que pueda ser la gente es lo que no sabemos de ella.

2.3. Nivel epistemológico: ¿para qué?

Continuemos con el paradigma complejo propuesto por Ibáñez pues nos va a permitir profundizar de otro modo en ese juego de captura/fuga visto a propósito de la medición de audiencias y que ya da alguna pista sobre el mecanismo que obliga a inventar perspectivas cada vez más complejas. En efecto, como comprobaremos, en términos generales, las distintas perspectivas de la investigación social se suceden en el tiempo intentando predecir mejor el comportamiento de los individuos porque así se lo exige un orden que se vuelve cada vez más flexible y, a la vez, también más temeroso de su flexibilidad.

Desde un punto de vista epistemológico todas las técnicas de investigación y perspectivas son formalmente idénticas, salvo la dialéctica, pues la investigación social se inscribe en un dispositivo heterónimo de construcción social por el que las élites obtienen información de las bases para pasar a diseñar estrategias de optimización de su poder más efectivas. En cambio, con la perspectiva dialéctica tiene lugar un importante cambio pues se reconoce autonomía cognitiva y práxica al objeto para producir información y decidir actuar a partir de ella. El investigador se convierte prácticamente en un simple testigo que toma nota de y tutoriza el proceso de *autopoiesis* ensayado por su objeto. Es cierto que estas técnicas interventivas están también incluidas, como las otras técnicas de investigación, en dispositivos de dominación pues suelen ser siempre las élites quienes demandan realizar intervenciones de esta clase. Sin embargo, aunque ése sea el contexto, la investigación ensaya un estilo de acción contrario.

Este último asunto permite dar paso a una cuestión también considerada por Ibáñez. Se trata del hecho de que más allá de la investigación, después de la perspectiva dialéctica, hay una situación que de hecho actúa como atractor de la investigación social según pasamos de una perspectiva a otra pero que nada tiene que ver ya con la producción de conocimiento científico. Se trata de la Revolución, esa contraimagen de la modernidad que ha estado siempre presente en el proceso de autoinstitución de lo social.

En efecto, el paso de la premodernidad a la modernidad es el tránsito de un escenario en el que todo está absolutamente determinado de antemano y resulta, por lo tanto, conocido (según las necesidades de conocimiento tenidas entonces), a una situación en la que el reconocimiento de ciertas libertades permitirá la aparición de un montante de incertidumbre considerable. Precisamente esa incertidumbre es la que ha permitido a la Sociedad moderna tornarse tan dinámica y experimentar tan importantes cambios. La revolución sería el escenario ideal soñado en el que los individuos y la Sociedad se liberarían absolutamente.

Hoy, son muchos los autores que apuntan a ese ideal cuando reconocen el carácter flexible de la Sociedad utilizando nociones como la de «red» (por oposición a la de estructura) o metáforas que abundan en el carácter fluido y líquido del sistema (por oposición a las concepciones sólidas de otro tiempo). Sin embargo, el exceso de libertad e incertidumbre que tienen nuestras Sociedades debe ser controlado para evitar que el sistema se disipe y desintegre. De modo que la Sociedad moderna está instalada en una tensión e incluso contradicción interna de gran alcance pues requiere de la libertad y de la incertidumbre para incrementar su complejidad pero necesita tenerla controlada. Dicho al modo de Luhmann, la Sociedad es un sistema en permanente estado de revolución que saca energía de su estado de desintegración permanente para incrementar la complejidad.

Desde este punto de vista se entiende que la función de la investigación social haya sido la de contribuir a reducir la incertidumbre derivada del incremento de libertad y fluidez del sistema. Sin embargo, esto se ha hecho en etapas. En efecto, la Sociedad moderna ha ido incrementando progresivamente su nivel de incertidumbre debido a que cada vez más componentes han sido liberados y puestos en circulación, lo que ha exigido la intervención de técnicas de investigación y perspectivas no sólo diferentes, sino también más potentes. Aunque pueda parecer que la acción de la Sociedad de liberar cada vez más partes de lo social y la de la investigación social de contribuir a la reducción de incertidumbre sean independientes, no lo son. Ambas forman parte de un mismo proceso de autoinstitución ensayado desde las élites por el que la Sociedad crece y se hace más compleja desintegrándose y reordenándose, liberando componentes y partes luego reanclados y tutelados gracias a los saberes y haceres expertos de científicos y políticos (o técnicos).

CUADRO 6
ANAMNESIS Y CONTROL DE SOCIABILIDADES
QUE FACILITAN LAS PERSPECTIVAS DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL



En primer lugar, se produjo la liberación de los individuos. Este desanclaje de los sujetos en tanto que mónadas (sin relaciones ni contextos) fue requerido por el capitalismo de producción pues decidió que el trabajador debía vender libre e individualmente su fuerza de trabajo. Con esta recién ganada libertad las móviles masas de trabajadores se adaptaron a las necesidades de unos empresarios que también pudieron crear sus empresas y elegir sus lugares de asentamiento con bastante libertad. Por otro lado, el nuevo sistema político, la democracia liberal, al reconocer el ejercicio de los derechos a los individuos (aunque al principio no fueran universales), también contribuyó, por el flanco político, a que la Sociedad fuera más flexible y fluida. Pues bien, las dos libertades reconocidas a los individuos (las económicas y las políticas) exigieron del sistema, para que

no se disipara, la utilización de técnicas de investigación centradas en los individuos, como sucede con la Encuesta, que facilitarían su control o, al menos, el conocimiento de sus opiniones y actos.²⁸ Esta información, permitió y permite tomar decisiones que mantendrán controlado y ordenado el sistema a pesar de su fluidez. Sin embargo, los presupuestos liberales de este estilo de ordenación de lo social eran y son tan simples y arbitrarios que han requerido la intervención de nuevos puntos de vista.

En efecto, el discurso liberal parte de que lo social está compuesto por individuos y que sólo es posible reclamar la libertad para ellos. Con esta apuesta se pretendió dejar de lado los anclajes premodernos, tanto estructurales (servidumbres y privilegios) como contextuales (cultura, creencias, etcétera). La arbitrariedad del nuevo orden liberal consiste en que poco o nada dice de los nuevos anclajes estructurales y contextuales que trae consigo la propia Modernidad. Es el caso, por ejemplo, del conflicto capital-trabajo y del Estado Nación, que también restringen la libertad y autonomía individual. Por lo tanto, el liberalismo sólo está en contra de *ciertas* restricciones estructurales y contextuales. Dicho de otro modo, la libertad del individuo sólo la reconoce a medias.

Pero no acaba ahí el carácter arbitrario del orden liberal. Si en relación a los anclajes formales o instituidos por la propia modernidad ha sido bastante ambiguo, pues no ha puesto al individuo por encima del Estado Nación ni del sistema de clases, cuando ha tenido que vérselas con anclajes informales o instituyentes, también generados por la modernidad, no ha habido problemas para que fuera ortodoxo y los despreciara. En efecto, tanto los grupos o el comunitarismo a nivel estructural como las identificaciones con sistemas de valores y creencias distintos a los hegemónicos a nivel contextual han solido ser despreciados con el argumento de que más allá del individuo no hay ni debe haber nada.

28 Desrosières ha mostrado la relación entre la reflexión probabilística, que busca dominar la incertidumbre, y la necesidad de crear espacios administrativos y políticos de equivalencia que permitan resumir y relacionar sucesos independientes. El contexto en el que esta unión tiene lugar es el siglo XIX. Gracias a la media aritmética y a la voluntad de los políticos, al final, se pudo imaginar un ser inmutable para la sociedad que se superpusiera a los accidentes e irregularidades concretas, cada vez más abundantes desde la Revolución francesa. Dice Desrosières que «la aparición de este nuevo ser, la sociedad, objetiva y vista desde el exterior, dotada de leyes autónomas en relación a los individuos, caracteriza el pensamiento de todos los padres fundadores de la sociología».

Este arbitrario y paradójico modo de construir e interpretar la Sociedad impulsado por el liberalismo ha sido corregido y transformado. Haciendo caso a la máxima alquímica de que «el veneno es la dosis», el sistema se ha protegido de las estructuras y contextos que no ha podido disolver incorporándolos. No del todo, sólo homeopáticamente. Sin embargo, como comprobaremos, la inconsistencia e incompletitud de la Sociedad no ha desaparecido con esta huida hacia adelante.

Después del desanclaje de los individuos se produjo una liberación de sus relaciones y, con ellas, de los grupos.²⁹ En el ámbito de la producción esto sucedió, en primer lugar, con el descubrimiento, en la segunda década del siglo XX, de que el trabajo, más allá de la reglamentación y estandarización centrada en los individuos de que es objeto, se realiza de un modo informal a partir de los grupos. Es decir, colectivamente. Por otro lado, en la esfera del consumo, después de haberse constatado a nivel clínico —psiquiátrico y psicoanalítico— que el grupo es el lugar donde el sujeto se cura o redime de ciertos problemas derivados de la individualidad, se descubrió que también el consumo era grupalista y que incluso esta grupalidad era la responsable de ciertos ciclos de auge y decadencia de las modas. Finalmente, en la esfera política, la institucionalización del conflicto entre capital y trabajo, así como el reconocimiento de ciertos derechos sociales, también contribuyó a liberar las relaciones y, con ellas, los grupos. En concreto, los grupos o clases intervinientes en el proceso de producción: empleadores y empleados. Aunque de esta institucionalización quedaron excluidas otras clases de colectivos, igualmente diferentes respecto al centro de gravedad del sistema, caso de mujeres, jóvenes, población rural, etcétera, al menos el conflicto capital/trabajo, y con él la disidencia de los trabajadores, fue reconocido.

Para conocer esa vertiente de la realidad social, en otro tiempo desatendida y luego percibida como cada vez más fluida y peligrosa, comenzaron a utilizarse las técnicas encuadradas en la perspectiva estructural según las características y utilidades expuestas más atrás. Y del mismo modo que sucediera con las técnicas individualistas, la información obtenida sirvió para optimizar el control del sistema. Así, por ejemplo, si en la

29 Técnicamente un grupo o agrupación es un conjunto que incluye a los individuos y sus relaciones.

Sociedad que desancló a los individuos, para reanclarlos se utilizaron distintas clases de políticas disciplinarias, como el taylorismo, en la Sociedad que liberó a los grupos, el reanclaje se llevó a cabo de la mano de la Escuela de Recursos Humanos.

En tercer lugar, el sistema percibió después algo que hoy nadie duda: el desanclaje y puesta en circulación de fragmentos culturales propios y ajenos, así como sus combinaciones y reanclajes en nuevos intervalos espacio-temporales. En el ámbito de la economía esta liberación de los contextos culturales es la que ha llevado a los especialistas a reconocer la importancia de la ética, los valores, etc., en el ámbito de la empresa. En efecto, después de haber incorporado el componente grupal, los expertos se han dado cuenta de que sus instituciones podrían ser más eficientes si, como sucedía en los sistemas de producción premodernos, incorporaban al proceso de trabajo y a la gestión un contexto de ética y valores. Por lo que respecta al consumo, tanto la conversión de las marcas en símbolos pseudo-religiosos que otorgan cierta aura a los productos a los que se adhieren casi místicamente los consumidores, como la venta de exotismos (o de productos con bastante exotismo incorporado), también apuntan a la puesta en circulación e incluso producción de contextos culturales. Sin embargo, el fenómeno que en la esfera del consumo más tiene que ver con el desanclaje y reanclaje de contextos culturales es el turismo, un fenómeno que se encarga de producir y vender experiencias «auténticas» (sometidas a un proceso de autenticación) de alteridad. En la esfera política, la reclamación de una nueva generación de derechos, los culturales, impulsada por colectivos que han llevado o mantenido la cultura propia consigo, rechazando así, toda o en parte, la otorgada por el sistema en el que están inscritos, también incide en este reconocimiento de la liberación de culturas. Pues bien, la comprensión de la cada vez más líquida vertiente contextual o cultural ha sido facilitada por investigaciones antropológicas, más que sociológicas, con técnicas como las historias de vida o la observación participante.

Con esa información se permitirá hacer nuevamente predecible el sistema y producir más eficazmente Sociedad. En concreto, unas veces se producirán diferencias donde antes no las había y otras se eliminarán. Dice Grossberg, que esta gestión de las diferencias se practicará en el plano de la expresión y que el dinero actuará como sustancia en el plano del conte-

nido. De modo que la investigación social forma hoy parte de la producción de realidad cultural que efectúa esa máquina abstracta y ecuménica que es, según la feliz expresión de Verdú, el «capitalismo de ficción» en el actual sistema mundo. Sin embargo, no es sólo la esfera económica la que gestiona diferencias expresivas o culturales. También en la política ocurre algo parecido. En esta esfera el lugar del dinero lo ocupará el poder.

Finalmente podemos hablar de un último movimiento liberador de carácter subsistémico que está teniendo lugar actualmente y cuyo conocimiento y control apenas está dando sus primeros pasos. En este caso, lo que se liberan son subsistemas, partes enteras del sistema compuestas de individuos, relaciones y contextos o culturas, con capacidad *autopoietica*.³⁰ Es decir, con capacidad para hacerse a sí mismas y cambiar. En el ámbito de la economía esto sucede con ese interés por la participación en los centros de trabajo que no sólo solicitan los trabajadores, sino que también muchos expertos la reclaman. Incluso al nivel de la más elemental subjetividad, ya que reconocen que la felicidad y autorrealización de los trabajadores incrementan la productividad. Esta estrategia posfordista se hará cargo entonces de la misma vida. Una vida que, hasta entonces, había precedido y excedido el ámbito del trabajo. Los diferentes marxismos siempre apelaron a esa vida excluida y sacrificada para criticar al capitalismo. Tras la producción y regulación de esa vida Virno ha sugerido que el posfordismo es «el comunismo del capital».

En la esfera política pasa algo parecido con la retirada del Estado del Bienestar. Lo que se administra, en este caso, es la responsabilización que se pide a los ciudadanos después de haberse percibido la gran capacidad y eficacia de las gentes para autoorganizarse de distintos modos y gestionar asuntos antes reservados al Estado. El voluntariado y las ONGD son los fenómenos que con más interés promociona el Estado. Tampoco hay que olvidar esa democracia participativa que los movimientos sociales han practicado hasta ahora en privado y que ahora intentan extender a la esfera política ante la crisis de la democracia electiva o representativa. Los partidos políticos de izquierdas han recibido bastante bien estas iniciativas pues llegan en un momento en que tienen pocas o ninguna idea que aplicar a una Sociedad, la actual, que se les está yendo definitivamente de las manos.

30 Acerca de la *autopoiesis* véase el siguiente capítulo.

Todos estos cambios dan la impresión de formar parte de un movimiento por el que distintos subsistemas se están liberando del orden instituido y comienzan a circular haciéndose a sí mismos y cambiando. Pues bien, para garantizar el control de esta compleja e hiperfluida Sociedad son necesarias las técnicas encuadradas en la perspectiva dialéctica. La diferencia entre esta clase de técnicas y las otras es que no están separados los procesos de conocimiento y control proyectados por los científicos y políticos (o técnicos). Ambos procesos suceden a la vez. Pero es que, además, con esta clase de técnicas, la distinción jerárquica entre los de arriba, las élites, y los de abajo, la gente, se debilita pues es esta última la que tiene la mayor parte del protagonismo en la autoorganización. Sin embargo, esta autonomía no es absoluta pues aún las élites tutelarán y conducirán el proceso de autoorganización sistémico ensayado desde abajo. El sociólogo que así actúe realizará una labor muy parecida a la que ensaya el psicoanalista con sus pacientes cuando les deja que recuperen su memoria para sanar el yo. En ambos casos estamos ante una experiencia límite en la que lo instituido se relaja al máximo para permitir mayor manifestación de potencia instituyente. Es un caso extremo en el que lo instituido reconoce implícitamente que se debe a lo instituyente y que no es nada sin su potencia.

Concluamos. En la producción del conocimiento científico interviene la prueba empírica proporcionada por las técnicas de investigación y la prueba teórica aportada por las teorías. Por lo expuesto en este epígrafe está claro que el conocimiento científico, al menos por lo que respecta a la prueba empírica (de la teórica no hemos hablado), forma parte del modo de autoinstitución ensayado por la Sociedad en la modernidad. En efecto, se encarga de obtener la información que luego los especialistas de la acción (los políticos y técnicos) utilizarán para tomar decisiones que garanticen la estabilidad y el orden sociales. Además, deben obtener la información que en cada fase de desregulación se requiere para permitir que el sistema permanezca mínimamente estable. Al obtener esa información con las técnicas apropiadas sucederá que la desregulación será, a la vez, confirmada y conjurada. Confirmada porque se usarán técnicas que aceptarán metodológicamente la libertad de elementos, relaciones, contextos y subsistemas. Pero quedará también conjurada porque esa información será utilizada para restringir esa libertad e impedir que el sistema se vaya, él sólo, definitivamente, de las manos. Confirmar y conjurar la libertad. Tal es la paradójica posición que ocupa el investigador social en la modernidad.

La revolución, ese atractor que inspira la complejización de la investigación social, consistiría en pasar de esa liberación subsistémica, local y controlada, demandada hoy por las élites políticas y tutorizada por los profesionales de la investigación, a una liberación global, sistémica, en la que, además, no fuera posible el control ni, por lo tanto, la investigación social. Dicho de otro modo, la revolución consistiría en confirmar y no conjurar la autoorganización absolutamente espontánea y generada desde la base que se da en situaciones altamente fluidas y altamente alejadas del equilibrio. El actante responsable de tan intensa inestabilidad es esa gente que se le escapa a los investigadores, a pesar de que inventan métodos de investigación (y teorías, pero ése es otro asunto) para conocerla y preverla cada vez más potentes y acordes con las exigencias de la Sociedad. Por otro lado, recuérdese (capítulo II) que en las situaciones alejadas del equilibrio esa gente que se le resiste al conocimiento científico asoma y se autoorganiza de un modo que resulta incomprensible para el observador.

¿Es posible provocar autoorganizaciones globales?

Esta pregunta es importante y merece una respuesta. Sin embargo, antes de responderla, conviene reinterpretar las anamnesis teniendo en cuenta lo descubierto a propósito de las técnicas de investigación social. Lo que vamos a hacer, en fin, es terminar de dar el rodeo iniciado cuando distinguimos las distintas clases de anamnesis psíquicas y nos embarcamos en la reflexión sobre la investigación social. Vamos pues a ver cuáles son las anamnesis locales/globales y espontáneas/tuteladas de lo social. Después estaremos en mejores condiciones para responder a la pregunta.

3. Por una crisiología

La reflexión sobre la Sociedad instituida la efectúa la *sociología*. Entre la política y la sociología se establecen relaciones de mutua complementariedad de las que resultará un fortalecimiento de ese tipo de orden, el que encarna la Sociedad. No obstante, frente a la Sociedad instituida hay siempre y en todo lugar un desorden, una heterogeneidad, que es impulsada por la gente. Analizar la realidad social poniendo en un primer plano lo instituyente exige distinguir las situaciones aparentemente estables de las metaestables.

En las *situaciones aparentemente estables*, puesto que la potencia instituyente es capturada y sublimada con éxito por el orden instituido, da la impresión de que la Sociedad instituida es lo único existente. Visto desde otro punto de vista, más amable y eufemístico, sucede como si se hubieran alcanzado consensos estables en los que lo instituyente «acepta» ser el contenido de lo instituido. Al margen de cómo sea descrita esta situación lo cierto es que, como la potencia instituyente no aparenta influir gran cosa en el orden instituido, el observador puede describir de un modo creíble y aceptable lo social siendo positivista y no reconociendo más *socius* que el instituido. Este saber contribuirá a apuntalar el orden instituido. Por su parte, el participante de la vida colectiva resultará alienado, desconocerá el carácter arbitrario de la realidad entre la que se mueve y no tendrá conciencia de que fue creada por él y se sostiene gracias a su aceptación tácita.

Es obvio que en este escenario no hay lugar para la ciencia crítica. Y es que, del mismo modo que el psicoanalista no puede decir nada del inconsciente si no es a partir de esos fallos en la conciencia que son los lapsus, síntomas y sueños, tampoco al sociólogo que no sea positivista le resultará accesible la potencia de lo social si no quiebra, aunque sólo sea por un instante, el orden instituido. Sin embargo, las miradas que prestan atención no a las grandes estructuras sino a la vida cotidiana pueden tener la oportunidad de comprobar que el orden resulta aceptado porque es interpretado o apropiado de modos muy singulares. Tal enfoque da a entender que el monótono y redundante orden instituido es sólo un velo tras el que se esconden procedimientos, placeres y saberes muy diversos.

Las únicas situaciones en las que la ciencia social puede tomar una conciencia clara del espesor de lo social así como de su complejidad son las *crisis*. Son el segundo modo de relación entre lo instituyente y lo instituido que debe considerarse. Sin embargo, las crisis pueden ser de distintas clases.

En primer lugar, puede suceder que el poder instituido, consciente de los efectos devastadores que puede tener el retorno descontrolado de la potencia instituyente, o simplemente para aliviar tensiones, facilite su «anamnesis local», bien para oxigenar la vida social, como sucede desde tiempo inmemorial con esa *anamnesis local tutelada* que es la fiesta, o bien con el uso de distintas técnicas de investigación social. En el caso de la fies-

ta, la regulación o tutela de la *anamnesis es autónoma* (está activada o tiende a estarlo por la gente), mientras que con la investigación social es *heterónoma* (está activada o tiende a estarlo por las élites). En los dos casos es posible interpretar las anamnesis o como dispositivos más eficaces de control social ejercido por los que mandan o como liberaciones de la potencia instituyente. Las dos observaciones son posibles. Sin embargo, al margen de la valoración que proyecte el observador, no debe dudarse de que es sólo ante estas crisis cuando pueden presenciarse directamente las complejas relaciones que se establecen entre lo instituido y lo instituyente. Por otro lado, en esas crisis el instrumental teórico y metodológico positivista se devaluará y el observador experimentará una disminución de su saber proporcional tanto al vacío de Sociedad instituida generado como al montante de alteridad instituyente asomada. En tales casos es necesario cambiar de estilo de reflexión y proponer un «no-saber» o un «quasi-saber». Este saber que no se sabe (o que sabe menos) es un pensamiento reflexivo, de segundo orden, pues deja de prestar atención al objeto y permite que entre en escena el proceso de observación mismo. Profundizaremos en éste y otros tipos de reflexividad en el último capítulo.

En segundo lugar, es posible que la anamnesis local se produzca no de un modo tutelado o dirigido, sino *espontáneo*, debido a que la potencia instituyente no se reconoce en las desgastadas o excesivamente opresivas estructuras e irrumpe en la superficie dispuesta a autoorganizarse sin ayuda de nada o nadie proveniente de lo instituido. Es lo que ha ocurrido a partir de algunas fiestas, espectáculos deportivos y conflictos políticos. Pueden tener lugar también con ocasión de las intervenciones socioanalíticas, caso de Mayo del 68, si es cierto, como asegura Ibáñez, que este estallido tuvo su origen en un socioanálisis tutelado por René Lourau, que interpretó el deseo de ocupar el Rectorado de la Universidad de Nanterre en términos de *acting out*. Pero sucede también con las delincuencias, las locuras y otras conductas calificadas como anómicas. El problema es que muchas de estas emergencias se manifiestan como rechazos o réplicas patológicas frente a la opresión de lo instituido, no como afirmación autónoma de otro modo de ser, de pensar y de hacer.

Ante la emergencia local de éstas u otras alteridades instituyentes que reaccionan contra lo instituido, la Sociedad no se resignará. En unos casos utilizará profesionales o instituciones especializados en la vigilancia y

reconducción de tal o cual clase de sociabilidades. En otros casos, si falla la estrategia anterior, directamente encerrará a los sujetos. Y siempre teniendo a la sociología y otras ciencias sociales como instrumento de apoyo teórico y técnico que facilite la comprensión y predicción de lo anómalo.

El problema de las anamnesis locales, tuteladas o espontáneas, es que si las alteridades socialitarias no son capaces de autoorganizarse afirmando su propia producción de sentido y lo toman prestado de la Sociedad o permiten que ésta se los otorgue, pueden caer en situaciones de *doble vínculo*. Los autores de Palo Alto han observado que en una situación familiar, dadas unas relaciones jerárquicamente complementarias con gran valor de supervivencia física y/o psicológica para uno de sus miembros, la exposición a un mensaje en el que el enunciado o texto y la enunciación o contexto se contradicen impide una respuesta coherente. Si el destinatario intenta desbordar ese marco de interacción para reconciliarse con el sentido pero no es capaz de producir uno realmente nuevo, la familia convertirá esos ensayos liberadores en patologías paranoicas, esquizofrénicas, catatónicas o hebefrénicas.

Pues bien, del mismo modo, si las alteridades socialitarias asomadas en las anamnesis no son capaces de afirmarse autónomamente y se orientan según los sentidos aún disponibles en la Sociedad que les circunda podrán padecer la transformación de su esfuerzo de liberación en diversos *pathos anómicos*. Es, por ejemplo, lo que sucede con los jóvenes, protagonistas de múltiples ensayos de autoorganización en los que tienden a afirmarse sentidos existenciales distintos a los instituidos. Avello Flórez y Muñoz Carrión han observado que tales impulsos, si no rompen sus cadenas con la Sociedad, pueden acabar dando lugar a conductas como el consumo compulsivo de drogas, el vandalismo, etc. Sin embargo, para el observador atento, tales manifestaciones anómicas son índices de alteridades que, aunque han fallado en su autoorganización, han logrado hacerse notar reactivamente.

Otro ejemplo. Wieviorka ha observado que en un contexto de desestructuración del vínculo asociativo, como es el caso en la actual crisis de la modernidad (y de sus movimientos sociales clásicos —el obrero—, su Política, el Estado-Nación, etc.), tienden a emerger vínculos comunitarios. Pues bien, si para los mismos se proponen representaciones que, aun pro-

ducidas desde la experiencia comunitaria, intentan emular a las desaparecidas de la Sociedad y dar lugar a una nueva unidad ideal, es probable que emerja el racismo. Conviene subrayar que el racismo no deriva entonces del vínculo comunitario, sino más exactamente del deseo de recomponer cierta unidad reparando la tutela de una Sociedad en crisis, que todavía no ha llegado o que ya ha desaparecido. Es precisamente ese deseo alienado el que está en la base del racismo.

Un último ejemplo lo proporciona la contemporánea proliferación de sectas. Aparecen, dice Delgado, en un contexto de déficit, descomposición o falta de realidad instituida, de Sociedad, ante el que emerge y se libera un deseo de organicidad, de comunidad. La falta de Sociedad tiene que ver con la pérdida de vínculos identitarios, desarraigo social, pérdida de objetivos existenciales, etc. Sin embargo, las respuestas, sentidos y soluciones que las sectas proporcionen a esa falta crearán «Sociedades intersticiales». Es decir, sustitutos de una Sociedad que ha fallado (como sucede actualmente) o que todavía no existe (es el caso del pentecostalismo entre los colonos norteamericanos). De modo que las sectas, esos simulacros de Sociedad, «aparecen en las grietas, en las brechas del sistema, pero no para ensancharlas... sino para soldarlas, para taponarlas». No son pues una amenaza al orden instituido, sino su réplica sustitutiva.

La última de las tres situaciones mencionadas más arriba que queda por citar es la *anamnesis global espontánea* con la que se entra en una situación de pánico que abolirá el orden instituido y facilitará la autoorganización al nivel de las sociabilidades primarias. Esta clase de anamnesis tiene lugar en las revoluciones y será permanentemente recordada por las Sociedades que se construyan sobre las socialidades liberadas. A diferencia de lo que sucede con las distintas clases de anamnesis local o crisis vistas antes, aquí el observador no podrá comprender nada pues los puntos fijos exógenos a partir de los cuales podía observar y evaluar habrán sido absolutamente eliminados. El no ser en el objeto y el no saber en el observador habrán sustituido cualquier rastro de ser y de saber.

De esto se deduce el trágico y paradójico papel que deberá saber aceptar el *científico social comprometido* con la liberación de las alteridades reprimidas. No podrá, a la vez, conocer y liberar las alteridades pues si las conoce es que están aún reprimidas, aunque sea parcialmente, y si se liberan del todo, ya no podrá conocerlas pues la misma atalaya societaria desde

la que se identificó con lo que no cabía en el orden instituido habrá desaparecido. En tales revoluciones el observador se verá obligado a transformarse en participante interno y, en tanto que tal, deberá desenvolverse utilizando su intuición y saber práctico. La sociología se habrá desvanecido.

En la actualidad, con la *crisis de los metarrelatos* de legitimación ideológicos y científicos producidos en la Modernidad se están dando múltiples anamnesis locales espontáneas que los poderes instituidos intentan reciclar a marchas forzadas, lo que no siempre logran, para permitir la transformación ordenada de la Sociedad. Por eso dos de las principales tareas que deben afrontar las investigaciones sobre lo social en su actual momento de crisis son: observar la liberación de potencia instituyente que contemporáneamente se produce y comprobar cómo problematizan en cada caso los antiguos metalenguajes de la Sociedad esas desterritorializaciones produciendo, si se dan las condiciones, situaciones de doble vínculo.

Para el científico social estas crisis que padecemos en el ocaso de la modernidad son magníficos puestos de observación para darse cuenta de la complejidad de lo social. Permiten también percibir de un modo privilegiado la importancia de las sociabilidades primarias, esa auténtica infraestructura de lo social. Y dan, por último, la ocasión de reconocer con honestidad que lo mucho que no se sabe es una medida de la vitalidad de lo instituyente y, por ello, de lo social en su conjunto.

Por una sociosofía (III)

Volvamos a la pregunta planteada más arriba según lo sugiere lo acabado de exponer acerca de las anamnesis. Recordemos que habíamos visto que las Técnicas de Investigación Social provocan anamnesis cada vez más complejas pero siempre de carácter local y con bastante tutela añadida. También habíamos hecho notar que el impulso que lleva a mejorar las anamnesis incorporando cada vez más dimensiones de lo social es, además de resultado de las demandas del orden instituido, producto de la evocación de un acontecimiento fundacional de la modernidad, la Revolución, que nunca ha dejado de seducir a científicos y políticos críticos. Ese acontecimiento es el «ruido de fondo» del Big Bang moderno, la Revolución francesa, y su eco no ha cesado de pro-

vocar el deseo de una anamnesis global espontánea. Pues bien, siendo tan poderosa la influencia del deseo revolucionario es necesario reconocer la pertinencia de la pregunta: ¿cómo hacer para provocar anamnesis globales?

Que la pregunta esté inducida por las terribles exigencias de control que requiere un orden, el actual, cada vez más disipativo e inestable debido a que comienza a desintegrarse globalmente porque consume energía global, o que la pregunta esté provocada por ese ruido de fondo y ese deseo revolucionario mencionados antes, es lo de menos. Sea cual sea el origen de la pregunta, lo cierto es que es absolutamente pertinente.

¿Qué hacer para que vengan esas anamnesis? Pues quizás haga falta un «hacer» que no haga del modo clásico o convencional, como sucede con las intervenciones del Estado, pues así, aunque se confíe en dar algo de cabida a lo instituyente, sólo se hace que apuntalar lo instituido. El problema es que todos los tipos de hacer, de un modo u otro, han acabado consolidando lo instituido y parecen no saber hacer otra cosa. Si esto es cierto, si el «hacer» ha estado siempre al servicio de lo instituido, para permitir la anamnesis y posterior autoorganización de lo instituyente sería necesario... «no hacer».

En esa dirección apunta el wu wei taoísta. Se ha solido traducir este término por 'no hacer'. Sin embargo, la traducción correcta bien podría ser esta otra que sugiere Jullien: 'no hacer nada y que nada quede sin hacer'. No estamos ante un mero juego de palabras, sino ante una concepción del «hacer» distinta a la que ha sido habitual en la interventiva mentalidad occidental. Este otro modo de hacer quizás tenga que ver también con el propuesto por el hinduismo. En el Canto II del Bhagavad Gita se dice: «Tú debes perseguir la acción, pero jamás a sus frutos; que éstos no sean tu acicate». Actuar por actuar, sin ligarse a lo instituido, confiando en la capacidad de hacer acontecer que trae consigo lo instituyente, tal parece ser la sugerencia de este singular modo de actuar.

¿Apuntan a un mismo tipo de praxis el «no hacer» taoísta y el «hacer» hinduista? No lo parece. Sin embargo, algo en común sí que tienen. Son muy distintos al tipo de «hacer» practicado en Occidente. Nosotros, dice Jullien, «erigimos una forma ideal, la establecemos como objetivo y con los ojos puestos en el modelo propuesto decidimos intervenir en el mundo y dar forma a la realidad». El problema es que el mundo no es del todo receptivo a este modo de hacer. Por eso, la práctica acabará traicionando, aunque sea mínimamente, la

teoría. Además, este hacer siempre deja de lado lo no hecho, para siempre irre recuperable, que puede retornar deshaciendo lo que habíamos hecho. Por el contrario, el sabio chino, «antes de erigir un modelo que sirva de norma para su acción, concentra su atención en el curso de las cosas para descubrir su coherencia y aprovechar su evolución». En lugar de imponer un plan al mundo tiene en cuenta el potencial de la situación.

La tradición china siempre fue escéptica respecto a la eficacia atribuida a la acción según modelos porque, en lugar de trascendental, su visión del mundo es immanentista. Dice Jullien que cuando los chinos tuvieron que abrir su lengua a las nociones occidentales no pudieron traducir «ideal» más que como «pensamiento del li». El término li no designa nada ideal o exterior al mundo, sino algo inmanente a él. Hace referencia a la coherencia interna y al hábito-energía que hace que un bambú se despliegue como bambú y una roca como roca. Partiendo de esta visión del mundo se entiende por qué la cultura china ha ensayado modos de hacer acontecer que no pasan por la adecuación a modelos de acción ideales. Por otro lado, se diferencia también el modo chino de actuar en el hecho de que presta más atención al «no ser» que al «ser». A diferencia de la mentalidad occidental, si el «hacer» se refiere al «ser», el «no hacer» tiene principalmente en cuenta el «no ser». Ese «no ser» es el fondo indiferenciado de las cosas. Por eso es inagotable: «dado que el vacío no se enfrenta con nada, no puede suscitar resistencia y, por ende, no se gasta».

Quizás el mundo de la sabiduría china nos resulte demasiado extraño y seamos incapaces de aceptar del todo sus sugerencias. Al fin y al cabo, Occidente, a diferencia de Oriente, parece atravesado en todas sus épocas por la tenaz voluntad de intervenir. Sin embargo, no siempre se ha intervenido de la misma manera. En Grecia, antes de aparecer el logos, hubo personajes que se encargaban de provocar anamnesis catárticas practicando un hacer que no encaja en la filosofía de la acción que tiene la tradición china, pero que entendía lo social de un modo muy distinto a como lo conciben quienes actúan en base a modelos.

Uno de esos personajes es Epiménides, consejero de Solón, el legislador de Atenas. El mérito de este sabio consiste en descubrir las faltas antiguas que engendran estados de perturbación y en repararlos mediante ritos expiatorios, purificaciones y fundaciones. Según Aristóteles, lo que Epiménides hacía era permitir que se reencontraran lo jurídico, lo religioso y lo social. Vernant asegura que el sabio Epiménides descubría el pasado, las faltas antiguas, los crí-

menes ignorados cuya impureza engendraban estados de manía. El modo como Epiménides reparaba estas crisis era devolviendo a los ciudadanos el sentimiento de hermandad. Lo hacía con banquetes en los que se consumían en una misma mesa alimentos cocidos en el mismo fuego.

Epiménides no era el único sabio que andaba por Grecia regenerando el tejido social. Abráís, por ejemplo, además de vivir sin alimentarse, volar por los aires con su flecha de oro y disociar a voluntad el cuerpo del alma, fundó en la religión pública ritos nuevos, erigió santuarios protectores e instituyó procedimientos catárticos para prevenir conflictos. Del mismo modo, Onomacrites, además de ejercer como adivino, fue consejero político, embajador y maestro de importantes promotores de leyes como Licurgo.

Epiménides, Abráís y Onomacrites «hacen» de un modo que resulta extraño a nuestro entendimiento. Sin embargo, en otro tiempo fue un «hacer» aceptado. La razón de la aceptación hay que buscarla en el hecho de que tenía una larga aunque oscura historia detrás. En efecto, en la Grecia inmediatamente anterior a la que vio nacer el logos, los sabios —dicen Vernant y Dods— habían heredado un antiguo y semiolvidado saber de carácter chamánico que pusieron al servicio de la comunidad. Los análisis de Culiano acerca del chamanismo en Grecia y otras culturas permiten comprobar que esos sabios o iatromantes (profetas y sanadores) tenían una actividad que no nos encontramos en otras sociedades chamánicas. Son «purificadores», lo que quiere decir que «expulsan la miasma de la ciudad». Esa miasma podía ser la peste pero también podía tener un origen espiritual y tener que ver con alguna contaminación moral. Por lo que sé ningún chamanismo se ocupa, como lo hace el griego, de la regeneración de lo social. Aunque quizá sea más correcto decir que ningún analista nos lo ha mostrado. Probablemente porque las otras facetas del chamán son más llamativas. Sin embargo, los testimonios que manejan los estudiosos del mundo griego presocrático no dejan lugar a la duda, el chamanismo era, entre otras cosas, una terapéutica social.

Pero ¿de dónde viene el chamanismo y qué ha sido de él? Según Wilber el chamán es el personaje espiritualmente más avanzado de las Sociedades anteriores al neolítico. Campbell añade que su facultad para sumergirse en las misteriosas fuerzas del cosmos y traer consigo una fuerza que ponía al servicio de la comunidad permaneció en las Sociedades posteriores. En Grecia titanes como Prometeo y otros dioses tramposos son deudores del imaginario chamánico. Sin embargo —observa Culiano—, el Dios al que se encomendaban los

iatromantes era Apolo de Hiperbórea, un dios que para Kerenyi no se opone a Dionisos, como opinaba Nietzsche, sino que lo complementa. Ambos, Apolo de Hiperbórea y Dionisos son, además, figuras masculinas que continúan la cultura matriarcal preindoeuropea. Con el nacimiento del logos, ese mundo que hundía sus raíces en el paleolítico se empobreció. Pero no desapareció. En la Edad Media europea los bufones y cómicos, al confundir las conciencias mezclando lo real y lo irreal, operan de un modo muy parecido —dice Campbell— a como lo hacía el chamán. Sin embargo, estos personajes y su comicidad son versiones ya demasiado degeneradas del chamanismo. Por esa época e incluso antes hay que buscar en otros sitios a los sustitutos del chamanismo. Quizás en las prácticas ocultistas. Alexandrian ha hecho una magnífica historia de la filosofía oculta (Kabbalah, aritmosofía, alquimia, artes adivinatorias, medicina hermética, magia, etc.) en la que muestra cómo ese saber ancestral (quizás legado por el chamanismo) ha permanecido y se ha desarrollado, incluso dialogando con los dispositivos oficiales o instituidos de reflexión (la religión antes y la ciencia hoy). En su opinión esta vertiente oculta y ocultada de la cultura occidental es tan importante como la que se ha desarrollado de la mano de la filosofía y de la ciencia. Lo exotérico y lo esotérico forman parte de la misma realidad humana. Sin embargo, el orden instituido ya sabemos que ni antes ni hoy ha querido saber nada de ese otro saber ni de sus prácticas.

Después de los sabios griegos aparecerá el logos y, con él, un nuevo modo de hacer basado en modelos. Ese modo de tratar la realidad es el que todavía domina nuestras vidas. En China, aunque de un modo distinto, la sabiduría no desapareció, siguió cultivándose. Y con ella el mundo siguió percibiéndose en términos de totalidad no divisible. Justo lo contrario de lo que perciben las técnicas que nos hemos otorgado en la Modernidad, incluidas las de investigación social. Sólo el Análisis Institucional y la Investigación-Acción-Participativa parecen querer escapar a esa tendencia. Sin embargo, actúan en un nivel local y, aunque con matices, todavía forman parte de un modo heterónomo o voluntarista de autoinstitución de lo social. Y lo instituyente no quiere exactamente eso.

Quizás lo instituyente se sintiera más cómodo con la psicomagia que trabaja Jodorowsky. La magia —dice Culiario— opera sobre un mundo imaginal poblado por fantasmas que son el resultado de la mediación que ejerce el espíritu (una fuerza que opera tanto a nivel cósmico como psíquico) entre el

cuerpo y el alma. Dentro de las ciencias humanas, la Psicología Transpersonal o Profunda también trata con ese mundo imaginal. Y la instancia que anda detrás de tal mundo dice Hillman que es Eros. Lo que diferencia la psicomagia de Jodorowsky de las psicologías transpersonales es que aquélla es más práctica, más dada a la acción que a la reflexión. En lo social, si existiera, el trabajo con el mundo imaginal de Eros bien podría llamarse sociosofía.

Finalicemos este impresionista e intempestivo excursus dando otro paso. Cuenta Sloterdijk en Esferas I un curioso caso psicoanalítico. Se trata de un joven que fue a analizarse a causa de dificultades de relación de diversos tipos, de algunos síntomas somáticos, desarreglos sexuales, etc. Después de escuchar la regla fundamental que el terapeuta le expuso, se acostó en el diván y guardó silencio el resto de la hora. Así se comportó durante meses. Por fin, un día, dijo: «todavía no estoy bien pero esto va mejor». Después de algunos meses más, durante los cuales continuó mudo, se levantó un día y dijo que ya se encontraba bien. Dio las gracias a su terapeuta y se marchó.

Éste es un caso de anamnesis local espontánea a nivel psíquico, ciertamente extremo pero revelador de la autonomía del analizando, en el que debieran inspirarse quienes trabajan las anamnesis sociales. Aunque para ello sería necesario contar con organizaciones, barrios o comunidades, tan autónomas e imprevisibles como el paciente anterior.

¿Qué pasó por la cabeza y el espíritu del paciente del ejemplo durante todos esos meses? Imposible saberlo pues su autonomía es directamente proporcional a su imprevisibilidad. Sin embargo, Sloterdijk se arriesga a asegurar que, con su silencio, el paciente hizo anamnesis de su vivencia intrauterina. ¿Qué clase de anamnesis, tan radical, análoga a la intrauterina, podría acontecer en el ámbito de lo social? En mi opinión, la anamnesis de lo sagrado.

V

LA SUSTANCIA DEL CONTENIDO: LO SAGRADO

Llegamos a un momento clave. Debemos pasar a ver cuáles son las sustancias significantes afectadas por las anamnesis. Si entendemos lo social como un conjunto de estratos culturales que se han ido sedimentando unos encima de otros, aunque no de un modo regular u homogéneo y aunque no todo el estrato precedente haya quedado necesariamente cubierto por el anterior, las anamnesis hacen referencia al retorno de estratos culturales anteriores al actual. Dicho de otro modo, la modernidad padecerá el retorno de imaginarios premodernos, la occidentalidad experimentará la anamnesis de imaginarios preoccidentales, el orden patriarcal se verá acosado por imaginarios matriarcales, el neolítico experimentará el regreso del paleolítico, etc. Dependiendo de cómo interpretemos el orden afectado, las anamnesis serán distintas. Por ejemplo, si entendemos que el orden actual es moderno y lo interpretamos desde ese punto de vista, lo que observaremos que retorna es lo premoderno; si pensamos que el orden actual es occidental (con la influencia griega, romana, judeocristiana, etc.), lo que observaremos que retorna es lo preoccidental; y así sucesivamente. Por este motivo, un mismo fenómeno puede ser objeto de interpretaciones diferentes.³¹

31 Lo que no quiere decir que lo social en su conjunto regrese al estadio anterior. Más bien sucederá que lo retornado, mezclándose con los restos de lo instituido, animará nuevas formas de sociabilidad. Así lo he sugerido en otro lugar respecto a la crisis de la variante moderna del orden patriarcal. También he tenido en cuenta este punto de vista al analizar el regreso de imágenes distintas de la Montaña que están precipitando los movimientos antipantano oscenses.

En la actualidad hay bastantes autores y escuelas que entienden muchos fenómenos en términos de regreso de contenidos reprimidos u apartados por el orden instituido. Y para analizar esos retornos hay cada vez más material. Tanto los autores encuadrados en la Escuela de Eranos o los continuadores de su apuesta (entre nosotros, Ortiz Osés, Lanceros, Beriaín, etc.), como esas otras investigaciones realizadas por autores interesados en el mundo matriarcal (Gimbautas, por ejemplo) o en el misticismo (en el caso del sufí la referencia obligada es Corbin) dan interesantes pistas para interpretar muchos fenómenos contemporáneos. Sin embargo, no seguiremos esas vías en este capítulo. Como todos los autores que se interesan por el contenido del imaginario suelen interpretarlo con abundantes referencias a la religión, lo mejor será ir directamente a eso que parece ser el *numen* y fundamento último de lo social, lo sagrado.

1. Introducción

Dice Giddens que la modernidad se ha construido desanclando cada vez más partes de lo social de sus originales sustratos culturales y reanclando dichas partes en nuevos contextos que han sido construidos con la ayuda de la ciencia y la técnica. Como consecuencia de este cambio, la tradición ha sido sustituida por sistemas expertos. Consumado el proyecto moderno, están surgiendo voces que llaman la atención sobre aquello que en la premodernidad cohesionó lo social. Al principio se pensó que era simplemente la tradición, pero ahora se tiene cada vez más claro que detrás del orden social instituido andaba (y anda) la religión. Así lo reconocen bastantes sociólogos que utilizan el concepto de «religión civil», propuesto inicialmente por R. Bellah en 1967 con la intención de poder analizar mejor la Sociedad norteamericana. Giner ha definido esa religión civil como «el proceso de sacralización de ciertos rasgos de la vida comunitaria [...] encaminado a conferir poder y a reforzar la identidad y el orden...». El mismo autor reconoce que la religión civil es un sustituto de las religiones «naturales». Por su parte, Gil Calvo ha dado mayor amplitud al concepto haciendo caer dentro de él prácticamente toda la cultura de la Sociedad moderna (desde las distintas clases de ideologías clásicas y contemporáneas a prácticas narcisistas como la salud y la moda pasando por actividades lúdicas como el juego, el arte o el sexo).

Giner y Gil Calvo resumen bastante bien lo que dice una parte importante y respetable de la sociología contemporánea. Sin embargo, de lo que no habla tanto esa sociología es de lo sagrado que está más allá de la religión (natural o civil) que se reclama. Desde ese más allá lo social obtiene su fuerza fundacional e impulsa cambios o refundaciones de largo alcance.

Para comenzar a entender esa dimensión más profunda de lo social es necesario volver la vista a los clásicos de la sociología. No debe olvidarse que Comte, el padre de esta disciplina, percibió desde el primer momento la necesidad que el nuevo orden moderno tenía del cemento religioso. Por eso convirtió su recién inaugurada Sociología en una religión, los sociólogos fueron propuestos como sacerdotes y él mismo se autoproclamó Papa de todos ellos. La voluntarista y simple visión que Comte tuvo de la base religiosa de lo social fue pulida por autores posteriores. Tanto Simmel como Weber y el mismo Marx (con su análisis del carácter fetichista de la mercancía), aunque de distintos modos, participaban de la idea de que la materia prima de muchas relaciones, subjetividades, instituciones y fenómenos era religiosa. De todas formas, el sociólogo que más en serio se ha tomado el hecho religioso es, sin lugar a dudas, Durkheim.

En su opinión, no basta con hacer una sociología de la religión que explique en clave social lo religioso. Al revés, de lo que se trata es de explicar lo social en clave religiosa. Ésta es seguramente la clave más potente y la que mejor puede permitir comprender el íntimo desequilibrio interno que atraviesa de parte a parte lo social: el desequilibrio entre lo instituyente (que, en último término, apunta a lo sagrado) y lo instituido (que, al final, siempre se debe al orden de lo profano). Por esta línea de reflexión ha discurrido un pensamiento que llega hasta el Colegio de Sociología Sagrada (1937-1939) creada por Bataille, Caillois y Leiris. Actualmente, ciertos autores franceses como Maffesoli, Duvignaud, etc., parecen seguir la estela de esa desatendida pero importantísima corriente de la sociología.

Mi intención en este capítulo es ensayar una comprensión de lo sagrado siguiendo las pistas y sugerencias de esta corriente. Para ello comenzaré precisando qué es lo sagrado partiendo de la ya clásica sugerencia de Otto. Después mostraré, teniendo como guía principalmente a Bataille, que el intercambio o *don*, creador de las estructuras elementales de lo

social, se instaura a partir de ciertos tabúes que inciden directamente en lo sagrado. Más tarde, me extenderé en la descripción y análisis de los tipos de anamnesis, que utilizan las Sociedades para contactar con lo sagrado. Me detendré en mostrar que la fiesta es una anamnesis espontánea local, conocida y practicada por las gentes de todas las Sociedades pero que en la nuestra activan principalmente, quizá sin saber muy bien lo que hacen, los jóvenes. Intentaré demostrarlo haciendo referencia a algunas de sus prácticas lúdicas. Finalmente, en la salida sociosófica, me referiré a intentos individuales, incluido el del grupo *Acéphale* creado por algunos miembros del Colegio de Sociología Sagrada, de acceder a lo sagrado. En mi opinión, tales intentos quedan bastante lejos de la capacidad para provocar anamnesis colectivas que, como ya hemos visto, tenían algunos sabios de la antigua Grecia.

2. La fuerza de lo sagrado

La religión está formada por un discurso (relativo al decir) y una liturgia (relativa al hacer) que permiten tratar de/con ese *mysterium tremendum* que, en opinión de Otto, caracteriza a lo numinoso, el núcleo de lo sagrado. Lo de «misterio» tiene que ver con el hecho de que lo sagrado, más exactamente su *numen*, se sustrae al conocimiento intelectual. Y lo de «tremendo» hace referencia al miedo y temor que inspira. De hecho, el término latino *sacer* y el griego *thambos*, utilizados ambos para designar lo sagrado, hacen referencia a ese temor. El mismo San Agustín reconoció también que la presencia de lo sagrado le aterrorizaba.³²

32 Ese carácter aterrador de lo sagrado aparenta tener bastante que ver con la situación de «entre dos muertes» que cita Lacan y comenta Žizek. Se trata de una situación más acá de la muerte biológica, anterior a la simbolización e imaginada como algo viscoso e informe. Sloterdijk ofrece una descripción parecida de la experiencia que el *nasciturus* tiene de su doble, la placenta. Lacan, Žizek y Sloterdijk intentan desarrollar la siempre esquivada noción de «pulsión de muerte» propuesta por Freud en 1920 (véase nota 20 —pág. 77—). Wilber sugiere que el fondo de indistinción al que atrae la pulsión de muerte cumple la función de deshacer el orden instituido en base a distinciones y facilitar así la emergencia de nuevas estructuras. En la literatura, el autor que ha prestado atención a lo primordial que antecede a lo humano imaginando seres terroríficos es Lovecraft (por ejemplo en *Los mitos de Cthulhu*). En términos sociales, la pulsión de muerte viene a coincidir con la noción de gente y tiene un carácter igualmente repugnante para lo instituido. Principalmente para su instancia suprema, el Estado, que no cesa de intentar disciplinarla y civilizarla.

De aquello que haya estado en contacto con lo sagrado la religión dirá que es santo. Y en cuanto a los dioses y lo divino en general se puede decir que son modos inventados por los hombres para nombrar e imaginar lo sagrado. Por eso los términos y las características o propiedades de las deidades cambian con cada Sociedad. No obstante, hay un fondo común en todos ellos si atendemos a lo más íntimo de lo sagrado. Como ha dicho Bastide, «los dioses cambian [...] pero no hacen más que encarnar los mismos significados». El problema es atinar en la interpretación de dichos significados para mostrar lo que tienen en común.

En este sentido es muy difícil acceder al fondo sagrado que comparten todas las religiones si nos dejamos guiar por los mensajes e interpretaciones que han proferido los monoteísmos éticos (cristiano, musulmán y judío) pues lo sagrado está en ellos demasiado desfigurado. En primer lugar, porque, a diferencia de lo que sucede con las religiones que arraigaron más allá de Persia, la creación y el creador están separados y lo sagrado hace referencia, entre otras cosas, como comprobaremos, a la unión de Todo. En segundo lugar, también a diferencia de lo que sucede en el Extremo Oriente, los monoteísmos éticos han decidido reservar a sus dioses propiedades positivas y separarlas de las negativas, que se han adjudicado a demonios o diablos e incluso a los hombres. Con esta separación, la divinidad perdió una parte de sí y, en general, lo sagrado se empobreció. En la Modernidad, esta simple visión del mundo no desapareció pues inspiró desde el principio las mitologías de la emancipación. Finalmente, también es muy difícil interpretar del todo el sentido de los dioses si nos quedamos con su significado o idea pues más importante que eso es su capacidad de hacer, su eficacia. Y es que el significado de lo sagrado es su fuerza. Tal es la sustancia del contenido de lo instituyente.

Que lo sagrado es fuerza o *mana* y constituye la fuente de la que necesita beber lo social es algo que sabemos en sociología desde Durkheim. Su presencia es patente en las situaciones metaestables o de efervescencia social y es capaz de generar cambios. También interviene en las situaciones estables. Lo hace dando cohesión a lo social y garantizando la relación de sujetos, fenómenos e instituciones. Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente esa fuerza que, permanentemente, en la estabilidad y en la inestabilidad, inviste lo social? Para entenderla es necesario partir de un dato

no por obvio menos importante, el hecho de que lo social es un orden que se caracteriza por haberse separado y distinguido del desorden natural. Lo ha hecho a partir de ciertos tabúes que han domesticado las fuerzas naturales y humanas que nos constituyen. Pero el tabú no es sólo una prohibición pues, al impedir explícitamente cierto tipo de manifestación de dichas fuerzas, del mismo modo que sucede con las prohibiciones legales, prescribe implícitamente otras manifestaciones. De este modo logrará comenzar a articularse lo social separándose de lo indistinto natural. Después, las distintas partes, fuerzas o esferas que compongan lo social irán diferenciándose y separándose entre sí. En esto consiste, en gran medida, el incremento de complejidad de lo social, en que todo vaya diferenciándose. Pues bien, la religión, que deriva del término latino *re-ligare*, pretende unir lo que ha sido separado. El término sánscrito *yoga* significa exactamente lo mismo. Lo sagrado está en el origen de esa voluntad de re-uniión.

La sexualidad y la agresividad son las fuerzas naturales más importantes sobre las que operan los principales tabúes sociales. En cuanto a las fuerzas específicamente humanas tenemos la imaginación, de la que deriva la capacidad de expresar y hacer significar. Otra fuerza humana es el disfrute gratuito (no con vistas a la satisfacción de necesidades) de los frutos obtenidos (primero de la naturaleza y luego del trabajo). Obsérvese que no es sólo cierta animalidad lo que el hombre hereda de la naturaleza, sino también una base específicamente humana aun cuando entre los animales, de un modo rudimentario, también intervenga. Por lo tanto, la infraestructura de lo humano está constituida por una fuerza originaria o *mana* que fusiona lo animal exterior y lo humano interior. De esa archifuerza emergerán modalizaciones y variantes que se separarán entre sí y se volverán tanto más abstractas cuanto más gane en complejidad lo social.

Bataille ha dicho de esas fuerzas con las que se encuentra el hombre, las naturales y las humanas, que son in-mediatas, siempre presentes. Todas ellas se funden en lo sagrado, el lugar donde reside la auténtica soberanía del hombre y de lo social. Por su parte, Simondon, utilizando un modelo explicativo distinto pero que converge con el de Bataille, ha sugerido que, si la Sociedad está formada por individuos, lo sagrado tiene que ver con lo transindividual, el *apeiron* o indeterminación que no ha

cabido en el proceso de individuación. Obsérvese que en ambos casos lo sagrado no es trascendente, sino inmanente a lo social. Por eso Durkheim hablaba de lo «divino social» y Maffesoli utiliza tan a menudo el término «demoteísmo».³³

La diferencia entre las esferas sagrada y profana de lo social es que aquélla entiende lo humano como el lugar donde están reunidas la animalidad y la humanidad del hombre, mientras que en la esfera profana se tiene una concepción de lo humano distinta, pues lo natural salvaje que nos constituye suele quedar excluido o eufemizado. Por otro lado, la diferencia entre las Sociedades primitivas y las complejas es que, en las primeras, las esferas profana y sagrada están conectadas mientras que en las Sociedades complejas tienden a estar separadas. Y como la esfera profana se ha convertido en la conciencia o yo de lo social, lo sagrado se ha convertido en inconsciente. Lo cual no impide del todo que en la vida ordinaria se continúe viviendo, como en las Sociedades primitivas, la conexión existente entre lo sagrado y lo profano. Lo que ocurre es que esa conexión se vive de un modo más inexperto.

El orden social es el resultado de la prohibición del consumo íntimo de las fuerzas, animales y humanas, que convergen en lo sagrado. Tanto con el tabú del incesto (que impide tener relaciones sexuales con ciertos individuos del grupo de pertenencia y obliga a buscarlas fuera, creando así relaciones de parentesco entre grupos distintos), como con el contrato social (que impide provocar la muerte a miembros del mismo grupo y obliga a proyectarla fuera del grupo, distinguiendo así a los amigos de los enemigos), como con el trabajo (que difiere y articula el disfrute, permitiendo así acumular riqueza y crear relaciones sociales), como con el pensamiento (que domestica y articula la imaginación, permitiendo así crear y acumular un saber muy útil y práctico —pues el término *logos* hay que entenderlo como sinónimo de escritura—), lo que el hombre hace es prohibirse tener un contacto directo e inmediato con las fuerzas fundacionales, diferirlo o mediarlo, y crear en ese espacio vacío de potencia sagrada la esfera profana en torno a la cual se ordenará lo social.

33 Tampoco habría que olvidar las fecundas relaciones que se establecieron en el siglo XIX y principios del XX entre el espíritu revolucionario desatado tras la Revolución francesa y el esoterismo.

3. Estructuras y circulación de la energía

Las prohibiciones no sólo han impedido a los hombres fundirse en lo sagrado, sino que han facilitado un uso medido y nada peligroso de sus fuerzas. La lógica del exceso y del derroche que trae consigo lo sagrado, y a la que los hombres siempre tienden en su intimidad, ha sido sustituida por la lógica de la medida y de la utilidad. La implantación en los individuos de un yo en el que se depositarán las exigencias impuestas por el orden social facilitará un trato ya muy debilitado con las fuerzas que emanan de lo sagrado.

Como consecuencia de esta lógica se han creado estructuras por las que circula la sexualidad, la agresividad, el disfrute y el sentido. Tales estructuras son la base de cualquier orden social. Están animadas por el principio del don y de su triple condición (dar, recibir y devolver). Pero los intercambios no se darán sólo entre los humanos. También se practicarán con la naturaleza, y, sobre todo, con esas re-presentaciones (re-presentación = volver a presentar) de lo sagrado que son los dioses. Veamos por partes los tres ámbitos en los que funciona el principio de reciprocidad.

Respecto a las relaciones internas, dentro de la Sociedad o comunidad, ya vimos en el primer capítulo que, para Caillé, «la triple condición de dar, recibir y devolver constituye el universal socioantropológico sobre el cual se han construido todas las Sociedades antiguas y tradicionales». También comprobamos que el don no viene inspirado por ninguna instancia trascendente, sino que surge de un modo espontáneo de las relaciones entre los hombres creando, de golpe, algo que les trasciende, pero sin alienarles. Por último, observamos igualmente que en el don están soldados de un modo paradójico el interés y el altruismo.

Por lo que respecta a la naturaleza, devolviéndole parte de lo obtenido, dando gracias por ello o realizando ciertos rituales para compensar la violación del proceso de maduración de los frutos de la tierra, como hacían los extractores de minerales premodernos, el hombre establece un contrato natural basado en la reciprocidad muy similar al que reina entre los sujetos o grupos de la comunidad. Es un contrato que podemos calificar de simbiótico y que está en las antípodas del parasitario que se ha instituido en muchas de las Sociedades complejas.

Por último, en las relaciones de los hombres con los dioses también el don promueve la reciprocidad. Así lo afirma el *Bhagavad Gita*, uno de los textos canónicos y más antiguos del hinduismo: «por medio del sacrificio alimentas a los dioses y por él los dioses te alimentan a ti» (Canto III, 11). Por eso, «quien goza de placeres concedidos por ellos y no les da nada a cambio es un ladrón» (Canto III, 12). De modo que en las Sociedades primitivas no hay jerarquía que vincule a dioses y hombres. Ambos tienen la obligación de dar y el derecho de pedir o recibir. No hay deuda. Pero es que, además, si tenemos en cuenta que los dioses son la expresión de lo social sagrado, la simetría e igualdad con ellos indica una plena autoconciencia respecto a sus fundamentos. En este sentido, Vernant recuerda que la mitología griega hace referencia a una Edad de Oro en la que los dioses y los hombres «comparten las mismas estancias, se sientan en las mismas mesas y celebran banquetes juntos». En esa época mítica podemos decir que lo instituido y lo instituyente no estaban disociados.

En las Sociedades complejas el orden profano oficial se construirá en base al intercambio desigual. Dentro de la Sociedad esto implicará que cierta clase de individuos estarán permanentemente en deuda y otros no cesarán de acumular y acaparar el control sobre los sujetos, bienes y conocimientos. Dicho de otro modo, esos individuos o grupos superiores tendrán el monopolio del poder, la riqueza y el saber. Por el contrario, los menos poderosos acumularán más y más obligaciones, pobreza y desconocimiento. Sin embargo, esta interpretación deriva de las posiciones de dominio y es sólo localmente correcta. Aunque los menos poderosos hayan sido inscritos en una relación de intercambio desigual con los poderosos, todavía practicarán entre ellos el principio de reciprocidad. Con él, tanto el poder como la riqueza o el saber dejarán de conducir o guiar la acción colectiva.

En último término, el orden instituido desde arriba es una isla entre desórdenes instituyentes de sobrevivir que las islas instituidas pues responde a una lógica social y emergentes. No sólo eso. Ese océano instituyente tiene más probabilidades de sobrevivir que las islas instituidas pues responde a una lógica social y culturalmente más sostenible. Por eso es posible conjeturar que la simetría, al final, podrá a la asimetría. Quizás la aparición de las relaciones de deuda sólo sean un breve paréntesis en la historia de la humanidad.

En relación a la naturaleza también se la considerará en eterno estado de deuda. Probablemente la Sociedad que mejor ha realizado esta relación ha sido la moderna. En el plano económico la actividad industrial sustituirá las relaciones de acoplamiento y cohabitación que, en cierto modo, caracterizan a las actividades primarias, las más importantes en la premodernidad, por otras de explotación que incrementarán el orden social interno generando cada vez más desorden y degradación en el ecosistema natural. Por otro lado, en el plano cognitivo, el hombre moderno se lanzará sobre la naturaleza armado con un nuevo y temible modo de conocer, la ciencia. En este sentido, conviene recordar a Bacon, uno de los apólogos del método experimental, cuando sugiere «colocar a la naturaleza en el potro de tortura y extraerle todos sus secretos».

En definitiva, tanto en el plano económico como en el científico la naturaleza será convertida por el hombre moderno en un objeto. Sin embargo, tampoco aquí conviene sobrestimar el orden instituido pues, aunque la Sociedad haya proyectado realizarse a partir de relaciones de intercambio desigual con la naturaleza, ésta ha continuado con su compleja y a menudo inescrutable lógica simbiótica tal como demuestran los trabajos de Lynn Margulis. El parasitismo moderno es pues una isla en el océano simbiótico de la naturaleza. No sólo eso, tal océano, que algunos autores denominan Gaia, es más que probable que desautorice el parasitismo instituido por la modernidad y acabe con él. Las reacciones de la naturaleza a los excesos de la Modernidad quizás indiquen que el parasitismo tiene los días contados. De lo que se trata entonces es de que el hombre sepa estar a la altura de los nuevos tiempos simbióticos que se le comienzan a exigir y de los que está comenzando a tomar conciencia.

Finalmente, por lo que respecta a los dioses, con la institución del intercambio desigual, sus fieles serán considerados deudores desde el momento mismo de nacer. En este sentido es ilustrativo lo que dice el Dios más poderoso de Mesopotamia, Marduk, tras vencer a monstruos, como Tiamat, que representan el fondo matriarcal previo: «Acumularé sangre, fabricaré hueso y haré una criatura. Se llamará Hombre. Se le exigirá que sirva a los Dioses y así éstos podrán descansar en paz». El contrato instaurado por esta clase de dioses implicará que éstos tendrán el derecho de pedir o exigir a los fieles y que éstos tendrán la obligación de dar, incluso sin haber dado nada a cambio antes a los dioses. Como decía Santo

Tomás, «el hombre no puede devolver a Dios nada que no le deba ya [...] jamás saldrá su deuda». Pero es que, además, cuando los dioses den algo lo harán por generosidad, no por obligación. Y los fieles que reciban tales favores, puesto que no tienen derecho a recibir, deberán dar las gracias. De los dos modos, dando y recibiendo, los dioses estarán por encima y los fieles por debajo. Esta asimetría ha sido instituida por dioses que se han proclamado únicos. Es el caso de los dioses cristiano, musulmán y judío.

El problema de la relación de deuda es que muchos fieles han reaccionado contra su Dios o contra el orden social y cultural de Él heredado invirtiendo la asimetría. Así, han entendido que Todo estaba en deuda para con el hombre, que toda la fuerza era de él o legítimamente volvía a él y que, por lo tanto, no era necesario agradecer nada a nadie. Si con la deuda de los monoteísmos el hombre era insignificante y Dios absoluto, con la deuda posmonoteísta dios es insignificante y el Hombre es absoluto. La historia de la Modernidad es la historia de esa deuda invertida. Sin embargo, esta reacción es patológica y complica más que resuelve la situación legada por los Dioses acreedores. En efecto, el nuevo orden se construirá reactivamente frente al antiguo y, a la vez, este antiguo orden será despertado frente al nuevo. En esta espiral de deudas reactivas y vengativas los hombres se alejarán cada vez más de lo sagrado. Si la deuda es un problema, la solución no puede consistir en invertirla. Consistiría más bien en superarla permitiendo el retorno de la reciprocidad.

En un mundo regido por la deuda hacia un único Dios, las gentes no sabrán que ellos dan vida a ese Dios del que creen depender. Tampoco estarán en condiciones de reconocer que los poderosos o el orden instituido que les gobierna dependen, en último término, de lo que la gente le da. Por último, tampoco tendrán conciencia de que esa naturaleza sobre la que vuelcan su voluntad de dominio engendró y engendra continuamente las condiciones de existencia de la especie humana. El monoteísmo ético implica todos esos desconocimientos.

No obstante, a pesar de que el monoteísmo ético (o sus prolongaciones laicas) tienda a hegemonizar la vida de la actual humanidad, eso no quiere decir que el politeísmo (o sus prolongaciones laicas) haya desaparecido. La antigua religiosidad ha seguido existiendo de un modo informal o instituyente, incluso en el interior de las grandes religiones monoteístas. Es más, como demuestra la historia del cristianismo, si ha sido capaz de

sobrevivir es porque en su seno ha permitido que se mantengan distintas clases de religiosidades antiguas con sus correspondientes dioses (o santos, que es como prefiere llamarlos el orden oficial). Por lo tanto, puede afirmarse que los monoteísmos son, en realidad, islas en un océano politeísta. Pues bien, en este océano politeísta se han solido cultivar relaciones simétricas entre fieles y dioses (o santos), análogas a las antiguas y primitivas, en las que no hay ninguna relación de deuda. Sloterdijk ha observado que en las religiones cristiana y musulmana los ángeles han sido pensados en relación a Dios y a los fieles también en términos de igualdad. Pues bien, con esta religiosidad, no sólo se han interpretado de un modo diferente las relaciones entre los hombres y los dioses. Seguramente las relaciones con los poderosos o el orden instituido y con la naturaleza también hayan sido entendidas de otro modo.

Se deduce de todo lo anterior que los primitivos o antiguos y las gentes de hoy que mantienen vivo el politeísmo tienen mejor conciencia de lo sagrado que el orden instituido en las Sociedades complejas. En efecto, los primitivos y antiguos visitan lo sagrado para reunir lo que el principio de reciprocidad ha separado. En las Sociedades complejas, construidas en torno a la deuda (primero de un signo y luego de otro), ciertas ideologías y religiones heterodoxas sugieren restaurar la reciprocidad. Sin embargo, en la vida cotidiana de las Sociedades complejas no funciona del todo ese imaginario que incita a regresar a la igualdad. Como el principio de reciprocidad ha seguido funcionando, aunque sea de un modo imperfecto, todavía se tiene algo de conciencia de la importancia de la unión original de la que brotó el mundo y, en consecuencia, se hace lo posible por recuperarla. Ahora bien, ¿dónde esconde el complejo mundo contemporáneo ese fondo de unión?, ¿cómo se hace para contactar con ello?

Por debajo del principio de reciprocidad hay algo así como un éter o plasma de comunicabilidad que inunda lo social.³⁴ Este sustrato tan elemental parece tener bastante que ver con la noción de *pneuma* (espíritu) propuesta por Aristóteles para resolver los problemas que planteaba la

34 En la literatura sociológica contemporánea, al margen de Maffesoli y los suyos, es muy difícil encontrar autores que se interesen por este asunto. No obstante, hay honrosas excepciones. Por ejemplo, dentro de los *Cultural Studies*, la «Sociología Apasionada» de Andrew Metcalfe y Ann Game.

relación entre el cuerpo y el alma según la doctrina platónica. Esta teoría pneumática se mantuvo en la reflexión filosófica hasta el mismo Kant. Culiano ha observado que en las reflexiones renacentistas (Ficino, Giordano Bruno, etc.) sobre Eros y la magia, el *pneuma* ocupó un lugar central. Por su parte, Sloterdijk ha mostrado que la magnetoterapia del siglo XIX (que influye en Schelling, Fichte, cierto socialismo utópico y en el mismo Freud) también parte de la existencia de un fluido magnético que garantiza la relación humana a un nivel elemental. Entre nuestros contemporáneos, Hillman trata lo imaginario de un modo que recuerda esa tradición occidental que mencionan Culiano y Sloterdijk. En el ámbito de lo social Maffesoli y Michel de Certeau participan de una sensibilidad similar.³⁵

4. Anamnesis

Aunque las fuerzas más arriba mencionadas hayan sido objeto de prohibiciones, también es necesario poder disponer de ellas pues si no fuera así lo social perecería. Se puede hacer de varios modos. El primero, ya lo hemos visto, consiste en destilar las energías de lo sagrado y usarlas como combustible que haga circular el don y dar vida a las estructuras. Se da en las situaciones estables. El segundo tipo de contacto con lo sagrado desfigura menos su potencia y permite hacer una experiencia más íntima de las energías. Este contacto supone una anamnesis o retorno de lo reprimido y trae consigo cierta inestabilidad.

La necesidad de las anamnesis de lo sagrado viene dada por el hecho de que, al parecer, a ningún orden social le basta el contacto que se promueve desde las estructuras. Se necesita más sustancia sagrada. En algún caso las Sociedades han creado dispositivos que faciliten ese mayor contac-

35 La invocación de Eros se suele hacer a partir del cuento de Apuleyo, *El asno de oro*, en el que la leyenda de Eros y Psique ocupa un lugar central. La leyenda ha sido objeto de infinidad de interpretaciones. En el Renacimiento, Marsilio Ficino puso de moda el mito de Eros y Psique para legitimar la magia. Los junguianos, por su parte, supusieron que el mito era una metáfora de la formación de la feminidad. Finalmente, Hillman sugiere que los encuentros y desencuentros de Eros y Psique jalonan un camino iniciático que conduce a la creatividad psicológica. (Véase la magnífica edición de *Eros y Psique* y el ensayo posterior realizada por la editorial Atalanta.)

to. En otros casos lo social se ha vuelto violenta y espontáneamente hacia sus orígenes sagrados. En ambas situaciones el retorno inducido o espontáneo a lo sagrado puede realizarse a nivel local o global. Hay entonces cuatro clases de anamnesis. Veamos, aunque no de un modo exhaustivo, cómo funcionan en las Sociedades primitivas, en la vida ordinaria de las complejas y en el orden formal o instituido de estas últimas.

Por lo que respecta a las *anamnesis tuteladas locales*, en las Sociedades complejas la religión, el arte, el erotismo y el sacrificio (que incluye el asesinato y la posterior ingestión de una víctima) son modos, relativamente inocuos, de provocarlas.

La *religión* hace entrar en escena rituales performativos que evocan los actos cosmogónicos primordiales según los relatan los mitos. Tales ritos, que Rappaport denomina «canónicos» por oposición a los «autorreferenciales» y que se diferencian de éstos en que tienen menos signos indexicales y por eso son menos variables, no se limitan a re-presentar los orígenes, sino que los actualizan. Por eso utilizan un repertorio semiótico más elaborado y complejo que otra clase de rituales.

El *arte* experimenta con la capacidad de hacer de los individuos no para producir utilidades, sino para despertar imágenes y emociones íntimas. Esa experimentación volcada sobre el hacer es consustancial al hombre e incluso se insinúa ya entre los animales, pues, a través del juego, trata con ella desde el momento mismo de nacer. Sin embargo, en el hombre, el arte perderá la gratuidad del juego animal y pasará a evocar realidades inefables que están más allá de lo instituido y codificado. Esas realidades apelan, en último término, a lo sagrado. Como dice Campbell, «la función del arte no consiste en proporcionar un significado tranquilizador, sino una sensación de existencia». No obstante, el arte puede tanto facilitar como bloquear la anamnesis de lo sagrado. Según Campbell, la religiosidad egipcia pasó de un estadio en el que el orden social ejemplificaba y manifestaba su relación con lo sagrado a través de ceremoniales en los que el rey moría y renacía a un estadio en el que esas ceremonias eran suplantadas por riquísimas alegorías míticas. De este modo, gracias al arte, los faraones evitaron la muerte ritual y se independizaron de los ciclos del mundo. Lo que no impidió que los siervos y parientes, como sucediera al principio, fueran inmolados con el Rey cuando éste dejaba el mundo de los vivos.

CUADRO 7
CLASES DE ANAMNESIS DE LO SAGRADO

	<i>Anamnesis tutelada local</i>	<i>Anamnesis tutelada global</i>	<i>Anamnesis espontánea local</i>	<i>Anamnesis espontánea global</i>
<i>Sociedades primitivas y antiguas</i>	FIESTA	CHAMANISMO	CAMBIOS, CONFLICTOS Y CRISIS	REVOLUCIONES
<i>Vida cotidiana de las Sociedades complejas</i>	FIESTA	No existe	No existe	REVOLUCIONES
<i>Orden instituido en las Sociedades complejas</i>	RELIGIÓN, ARTE, EROTISMO Y SACRIFICIO	No existe (pero podría ser la SOCIOFÍA)	CAMBIOS, CONFLICTOS Y CRISIS	REVOLUCIONES

En cuanto al *erotismo*, es otro modo de hacer, esta vez relativo a la sexualidad, que se usa no con ánimo reproductivo, sino para obtener un placer que, según muchas religiones —caso del tantrismo hinduista o del taoísmo de los antiguos Turbantes Amarillos—, conduce directamente a la plenitud, a la reunión de Todo. En primer lugar, a la reunión del cuerpo y el alma. Toda la mística europea participa de esta creencia y trata esa unión en términos explícitamente eróticos. Sin embargo, el orden instituido ha ido justamente en la dirección contraria, la de disociar el cuerpo y el alma. El precio de la separación cuerpo/alma ha sido ese inconsciente sexualizado tan propenso a las neurosis que padece el hombre moderno. En contra de esta tendencia instituida Lacan denunciará: «Lo que se buscaba el siglo pasado, en tiempos de Freud, era reducir la mística a un asunto de semen». A continuación añadía que un examen atento del asunto permitía ir más allá de esas interpretaciones.³⁶ Por ejemplo, se puede reconocer —como hace Bataille— que el erotismo es un arte que intensifica la potencia sexual y es más capaz de permitir contactar con lo sagrado cuanto más excesivo es. En este sentido la orgía es la manifestación paradigmática del erotis-

36 La interpretación de Dios que Lacan propuso en alguno de sus seminarios fue que coincidía con la parte no edipizada del inconsciente femenino.

mo.³⁷ Sin embargo, sería injusto reducir el erotismo a la sexualidad pues etimológicamente el término deriva de *Eros* y tiene que ver con la unión de Todo. Como ya ha sido dicho, los teóricos de la magia del Renacimiento (principalmente Bruno y Ficino), recogiendo una idea que se remonta a Aristóteles, sugirieron que la acción mágica interviene en una sustancia especial que se encarga de mantener unido ese Todo. Esa sustancia es el espíritu, el *pneuma*, básico en la relación entre el cuerpo y el alma pero también en las relaciones de las partes que componen Todo. La magia es el arte de intervenir en esa sustancia pneumática.

Por último, en relación al *sacrificio*, también él manifiesta lo sagrado pues la violencia y la muerte de la víctima se realizan no con vistas a un fin (la alimentación, en el caso de las víctimas animales, o el aseguramiento de la comunidad de amigos frente a los enemigos externos e internos, en el caso de las víctimas humanas), sino gratuitamente. Como el erotismo, el sacrificio es un exceso, un derroche de energía, que desborda el ámbito profano de la utilidad y el régimen más o menos utilitario de los intercambios.

En una época tan turbulenta como la Revolución francesa, en la que todos los valores sociales, primarios o elaborados, fueron puestos en cuestión, no debe extrañar que la violencia se liberara de ataduras y rituales. Uno de los personajes que justificó esa rebelión fue el Marqués de Sade. En un texto fechado en 1797 justificaba el asesinato gratuito, sin finalidad ninguna, como el que se practica en la esfera de lo sagrado según Bataille, pero sin adjudicarle tampoco ningún sentido religioso. Si Heráclito decía que la guerra es la madre de todas las cosas, Sade añadirá que «la existencia de los asesinos es necesaria y [que] sin ellos todo quedaría trastornado». Los hombres los cometen porque la naturaleza, que alterna la destrucción y la creación, tiene sed de ellos. «Atroces y extendidos, así quiere la naturaleza que sean los crímenes; en la medida en que nuestras destrucciones sean de esta especie, podrán ser de su agrado.» Esta violencia natural liberada de la que habla Sade es la que todas las Sociedades encierran, domestican y dosifican homeopáticamente mediante la acción sacrificial. Girard ha dicho de ella que es el recuerdo institucionalizado de

37 La noción de orgía ha sido utilizada por Maffesoli para profundizar en la comprensión de bastante parte de la socialidad contemporánea.

la descarga de cierta «violencia unánime» ejercida por la comunidad para protegerse del peligroso contagio especular que trae consigo la «violencia recíproca».

Los dos últimos tipos de anamnesis local tutelada (el erotismo y el sacrificio) permiten contactar con las dos fuerzas que heredamos del mundo animal (la sexualidad y la violencia). Aunque para nuestra mentalidad sean distintas, para los primitivos no lo son en absoluto. Ambas forman parte del fondo de indistinción sagrado. Por eso el arte y la religión, al principio también unidos en/a ese fondo, pero luego separados, tendrán precisamente como motivo principal la coimplicación de dichas fuerzas. De hecho, los principales ritos religiosos de muchos pueblos primitivos y antiguos consisten en seleccionar a una víctima sacrificial que en el tiempo anterior al de su muerte se entrega al desenfreno sexual. El resto de la comunidad, durante ese tiempo previo al de la muerte, también liberará su sexualidad. Esta efervescencia de las pasiones animales era el acto central de las fiestas religiosas y, a través de ellas, el hombre se reunía con su vertiente natural y con los dioses.

Esa coimplicación entre la violencia y la sexualidad que los antiguos y primitivos presentan en sus ceremonias tiene el sentido de recordar y encarnar el fluir entrelazado que ambas fuerzas tienen en la naturaleza. Entre los seres unicelulares esta continuidad es máxima. Tales seres se multiplican dividiéndose. A esta falta de sexualidad acompaña también una ausencia de muerte pues cada ser vive en las partes en que se ha dividido. La vida más elemental está pues instalada directa e inmediatamente en la inmortalidad. Entre las formas más elaboradas de vida aparecerán, a la vez, la muerte y la sexualidad. Sin embargo, eso no querrá decir que el mundo, globalmente (a pesar de la muerte individual), deje de estar instalado en la inmortalidad. Esto lo supieron entender perfectamente las religiones antiguas. En las cosmogonías matriarcales y en las religiones dionisiacas que vengan con posterioridad es donde mejor se puede tomar nota de esta comprensión. También las religiones primitivas contemporáneas ofrecen explicaciones convincentes de esta interpenetración de la vida y de la muerte, de la sexualidad y de la violencia. En una isla próxima a Nueva Guinea los *Dema* hablan de la necesidad de la llegada de la muerte al mundo. Como las plantas de las que viven los nati-

vos viven de su muerte, entienden que la reproducción sin muerte sería una calamidad como lo sería la muerte sin reproducción. Añade Campbell que para los *Dema* «los órganos sexuales aparecieron a la vez que la muerte llegaba al mundo».

En este entrelazamiento de vida y muerte, de sexualidad y asesinato, los animales son los protagonistas y responsables de que el mundo esté instalado globalmente en la eternidad, pero no tienen conciencia de ello. En cambio, los hombres parecen haber perdido definitivamente la eternidad pues se saben mortales. Por eso han tendido a delirar con la inmortalidad y, de este modo, poder recuperar el estado de gracia en el que vive el animal. Las religiones han satisfecho esa necesidad. Primero, las más primitivas, haciendo asumir que lo social humano forma parte del mundo natural y que, por lo tanto, nunca muere. Ésta es una solución inmanentista pues el hombre acepta su condición natural. Después, las religiones elaboradas hicieron que el hombre renegara de su origen animal y colocaron la inmortalidad en otros mundos. Ésta es una solución trascendental. La diferencia entre las dos clases de religiones es que le dan al hombre instrumentos distintos para recuperar la inmortalidad. Las religiones trascendentales considerarán pecaminosa la herencia natural del hombre y le ofrecerán a cambio una vida celestial más allá de la muerte. En cambio, las religiones inmanentistas intentarán hacer regresar la experiencia de pertenecer a la naturaleza y harán que se acepte la muerte individual.

Sin embargo, esta diferenciación entre religiones trascendentales e inmanentistas aún es demasiado simple pues dentro de estas últimas deben distinguirse las matriarcales de las patriarcales. Se diferencian en el hecho de que en un caso los hombres asesinan a un Dios masculino, mientras que en otros se habla de la muerte natural de una deidad femenina. En ambos casos a la muerte sucede una resurrección que permite al mundo regenerarse. Sin embargo, una muerte debe ser provocada mientras que la otra acontece periódicamente de un modo natural. Es lo que sucede, por ejemplo, con el mito de la muerte y resurrección anual de Perséfone. Estas dos clases de muertes son distintas no sólo porque remitan a tipos de Sociedad diferentes, la matriarcal y la patriarcal, sino porque en las segundas parece necesitarse provocar la muerte debido a que el Dios tiene propensión a eternizar su vida, a distanciarse de los ciclos del mundo, a con-

vertirse en celestial. En cambio, entre las deidades femeninas y en las Sociedades matriarcales este peligro no existe. La deidad no es celestial, sino inmanente, y encarna en su existencia los ciclos del mundo.³⁸

En las Sociedades patriarcales que han contado con Reyes asimilados a Dioses la muerte real o simbólica debía padecerla el propio Rey. Su posición de superioridad frente al resto de gentes se hacía convirtiéndolo en Dios. En tanto que tal estaba por encima de las leyes y debía incluso transgredirlas. Sin embargo, por su misma condición de Dios que tiende a alejarse del resto de los hombres y del mundo debía ser asesinado para así provocar la regeneración. Se deduce de este hecho que un Dios-Rey o un Rey-Dios eterno es sinónimo de muerte de lo social y que para revitalizar este mundo es necesario provocar la muerte del Rey, del Dios.³⁹ Ejemplos de estas prácticas hay bastantes. Al parecer, en la cultura minoica los reyes tenían un mandato de nueve años al cabo del cual debían desaparecer. En Sudán los sacerdotes se ocupaban de que se diera muerte al rey después de un periodo de siete años o si las cosechas o los rebaños se malograban. Y al sur de la India, en Malabar, el Rey-Dios tenía que sacrificarse a sí mismo al final del espacio de tiempo que necesita el planeta Júpiter para dar la vuelta al zodíaco, doce años. Encima de un andamio y frente a la multitud el Rey-Dios «cogía algunos cuchillos muy afilados y empezaba a cor-

38 Distinguir las sociedades patriarcales de las matriarcales es complicado. Es mejor hablar de dos componentes, el matriarcal y el patriarcal, que se unen mediante mezclas y jerarquías (en el siguiente epígrafe trataremos sobre estos modos de relación). Dice Gimbautas que la cultura «kurgan» de las estepas rusas se impuso a la vieja cultura matriarcal europea en tres oleadas (del 4 400 al 4 200, del 3 400 al 3 200 y del 3 000 al 2 800 antes de nuestra era). Asegura Gimbautas que lo que se denomina cultura o lengua indoeuropea es más el resultado de una mezcla que la sustitución de una cultura por otra. En épocas anteriores también se dan fusiones entre las visiones masculina y femenina del mundo. Un curioso ejemplo de estas síntesis es una figura encontrada en Hungría y datada entre el 5 600 y el 5 300 antes de nuestra era. Por delante representa un falo y por detrás una venus con glúteos abultados. Lo que han hecho quienes hablan de la cultura matriarcal (desde Bachofen a Gimbautas) es deducir el principio femenino que inspiraba a esas sociedades y que luego la cultura patriarcal borró o desfiguró.

39 Jung ha resumido la versión de la teología de la realeza que mejor conocemos, la del Antiguo Egipto, de este modo: «El rey es una encarnación de la divinidad e hijo de un dios. En él reside la fuerza divina de vida y generación, el *ka* [...] Como dios-hombre, el rey garantiza el crecimiento y la prosperidad del país y del pueblo, aceptando que lo maten cuando haya llegado su hora, es decir, cuando se haya agotado su fuerza genésica». Jung también hace referencia a ciertos mitos medievales en los que se mata al rey para destilar y extraer su fuerza.

tar trozos de su cuerpo y los arrojaba por todas partes hasta que perdía tanta sangre que empezaba a debilitarse. Entonces se cortaba la garganta».

Las religiones inmanentistas (matriarcales o patriarcales) y las trascendentales, aunque hayan interpretado de formas distintas la inmortalidad, han colocado en el centro de sus liturgias un uso gratuito de la sexualidad y de la muerte. Así sucede con las religiones más antiguas que se conocen. En ellas la cópula gratuita (sin ánimo reproductivo) y el asesinato, también gratuito (pues no elimina enemigos), son los rituales principales de acceso a lo sagrado. Más tarde, en los monoteísmos éticos se producirá una sublimación de dichos ritos. Así, en lugar de la cópula sexual se hablará de «amor» y el sacrificio de la víctima propiciatoria será simplemente re-presentado. De todas formas, lo importante de esos ritos es que, eufemizados o no, transgreden real o figuradamente los tabúes del orden social y permiten evocar lo sagrado, el fondo indistinto del que brota lo social. La diferencia entre las Sociedades primitivas y las complejas es que las primeras disponen de liturgias y mitos que transparentan mejor la esencia de lo sagrado, lo que facilita su recuerdo permanente en la vida profana, mientras que las Sociedades complejas han creado mitos y ceremonias que distorsionan lo sagrado y, en consecuencia, hacen olvidar su esencia en la vida profana. Ésta es la diferencia mayor entre la solución inmanentista y la trascendental.

En este punto no podemos olvidar a Freud. En su opinión hubo un tiempo en el que un protopadre tenía comercio sexual con las mujeres y privaba del mismo a sus hijos. Éstos asesinaron al padre, lo devoraron, lo convirtieron en tótem de la comunidad e iniciaron un comercio sexual más democrático. Nadie duda que este relato es una ficción alumbrada por Freud apoyándose en dudosas fuentes antropológicas. Sin embargo, como hemos comprobado, no todo es pura invención. Lo que nos viene a decir el mito alumbrado por Freud es que, aunque nuestras Sociedades no practiquen ya el asesinato ritual de sus Jefes, nuestro orden fraterno, democrático, se ha levantado sobre el asesinato de un Rey que impedía la igualdad efectiva. Nietzsche constatará más o menos lo mismo cuando diga, a finales del XIX, unas décadas antes de que Freud nos contara su mito, que Dios había muerto. Una muerte definitiva que, en teoría, debería haber garantizado la definitiva autonomía de las gentes y del mundo. Sin embargo, si observamos el malestar que ha caracterizado a la cultura occidental desde

los inicios mismos de la modernidad, desde la muerte de Dios, no parece haber sido así. En opinión de Lacan, Dios ha muerto para hacerse inconsciente. Es decir, para sobrevivir más allá de la voluntad de los hombres. Por eso no nos hemos hecho realmente fratriarcales ni nos hemos reconciliado de verdad con el mundo. El problema es que frente a este Dios muerto e inconsciente ya no nos podemos proteger. No lo tenemos vivo para poder matarlo. Al contrario, Él nos vive.

Si en el orden oficial de las Sociedades complejas la anamnesis tutelada local de lo sagrado se provoca, como hemos visto, con la religión, el arte, el erotismo y el sacrificio, en las Sociedades primitivas y en la vida cotidiana de las complejas se tiene un contacto más pleno y peligroso a través de una institución inmortal, la fiesta. Más adelante hablaremos de ella.

En cuanto a las *anamnesis provocadas globales*, sólo es posible mencionar las que en las Sociedades primitivas trae consigo el *chamán*. En Grecia, antes de aparecer el *logos*, ya hemos visto en el capítulo anterior que hubo personajes que se encargaban de provocar anamnesis catárticas. Este modo de provocar anamnesis se inspiraba en prácticas chamánicas emparentadas con la magia.

En la vida cotidiana de las Sociedades complejas esta clase de anamnesis no existen ni pueden existir pues a este nivel molecular lo social es refractario a cualquier acción jerárquica, sea ésta despótica o tutelar. Sin embargo, sí que podrían darse anamnesis provocadas globales en el orden instituido.

La otra gran clase de *anamnesis* son las *espontáneas*. Normalmente suelen ser *locales* y tienen lugar en situaciones de *cambio, conflicto o crisis*. Esta clase de anamnesis se da tanto en las Sociedades antiguas y primitivas como en el orden instituido de las complejas. La vida cotidiana en estas últimas Sociedades no se ve muy afectada por tales anamnesis pues su anodino fluir es en gran medida ajeno a las normas instituidas y lo que para éstas es anomia para la gente no suele tener, al menos tanto, ese carácter.

Las *anamnesis espontáneas globales* tienen lugar en las situaciones de máxima efervescencia social, las *revoluciones*. Como ha recordado Maffesoli, «ha existido siempre una fuerte carga religiosa en los fenómenos revolucionarios que han sido codificados con posterioridad como políticos». Así, por ejemplo, en ciertas islas del Pacífico, cuando se conocía la muer-

te del rey, la multitud mataba, saqueaba, incendiaba y obligaba a las mujeres a prostituirse públicamente. Es éste un hecho que no debe entenderse según la lógica económica y política de lo profano, sino según la lógica del exceso propia de lo sagrado. Como dice Caillois, en los vacíos de reinado el orden profano se ve suspendido y permite la irrupción «del principio del desorden y del exceso, generador de una efervescencia de la cual renace un orden nuevo y regenerado».

Por lo que respecta a Occidente, así explica Durkheim lo que sucede en las situaciones revolucionarias:

Hay periodos históricos en los que bajo la influencia de un descalabro histórico, las interacciones se hacen mucho más frecuentes y activas. Los hombres se buscan, se reúnen más. El resultado es una efervescencia general característica de épocas revolucionarias o creativas. Pues bien, esta sobreactividad produce una estimulación general de las fuerzas individuales. Se vive más intensamente y de manera muy diferente a como se hace en tiempos normales. Los cambios no son sólo de matiz o de grado: el hombre se convierte en otro. Las pasiones que le agitan son de una tal intensidad que no pueden satisfacerse más que por actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobrehumano o de barbarie sanguinaria.

En las revoluciones, la irrupción descontrolada de lo sagrado puede destruir la Sociedad. Pero esto no quiere decir que desaparezca pues podrá recomponerse o ser sustituida por otra. Lo que sí sucederá es que lo que acontezca en las revoluciones se convertirá en la memoria permanente del orden social posterior. De hecho la modernidad es un orden que vive del recuerdo de la Revolución francesa. La crisis de la modernidad viene dada, en gran medida, por el agotamiento de esa memoria. Por eso las líneas maestras de nuestro orden social despiertan mucha menos adhesión.

5. Paradojas de lo sagrado

Antes de continuar con las anamnesis detengámonos a tratar el modo como se relacionan lo sagrado y lo profano según se infiere de lo que llevamos expuesto. Por lo visto a propósito de las distintas clases de anamnesis mencionadas, está claro que lo social está instalado en dos paradojas. La primera consiste en que el orden profano necesita prohibir el contacto con las cuatro fuerzas fundamentales que se funden en lo sagrado, pero tam-

bién necesita beber de ellas. Puede hacerlo cuando ocurren anamnesis pero también en esa otra clase de contactos que facilita el don y que crea estructuras. Así, por ejemplo, el tabú del incesto, que regula y canaliza la sexualidad, no impide que, al final, el individuo experimente dicha sexualidad. Lo mismo se puede decir de la agresividad, prohibida en el interior del grupo de amigos pero proyectada hacia los otros del exterior o los chivos expiatorios del interior. Respecto al trabajo pasa lo mismo: al final siempre sucede que se disfruta de los beneficios obtenidos. Y en relación a la imaginación, aunque los distintos mitos y cosmogonías intenten tenerla contenida, ellos mismos y sus sucesivas variantes son su producto y estimulan el regreso a ella. Así que por más que lo sexual, la agresividad, la imaginación y el disfrute queden diferidos, en algún momento se ha de tener un contacto puntual con dichas fuerzas. Lo social está pues instalado en una paradójica tensión. Paradójica porque ambos momentos, las prohibiciones y el disponer de las fuerzas afectadas por las prohibiciones, se complementan y contradicen.

Es cierto que en algunas Sociedades complejas, como las organizadas en torno a monoteísmos éticos, han tendido a aplazar indefinidamente el contacto con las fuerzas de lo sagrado. Sin embargo, nunca han podido consumir del todo ese plan. Por lo que respecta a la nuestra, esa contradicción cultural del capitalismo sobre la que llamaba la atención Bell es consecuencia de que el ascetismo inducido por el protestantismo en el acto de economía capitalista (hay que trabajar pero nunca se debe disfrutar de la riqueza obtenida) no ha podido impedir la aparición de una ética hedonista (consumista si se quiere) que lleva a disfrutar de lo producido. Las Sociedades primitivas han solido ser más permisivas para con la manifestación de las fuerzas fundacionales de lo social. La vida de las Sociedades australianas de la época de Durkheim alternaban periodos en los que la población se separaba para entregarse a sus ocupaciones con otros en los que se re-unía para celebrar una fiesta religiosa llamada *corrobori*. También en la vida ordinaria de las Sociedades complejas esa alternancia ha solido ser bastante habitual. Sin embargo, esto ha ocurrido a pesar de los monoteísmos y de las leyes por ellos inspiradas. De ahí que nuestras fiestas hayan perdido bastante de su original carácter «religioso». Sólo en la actualidad, con la crisis de las estructuras mentales modernas, la fiesta vuelve a ser lo que era. Sucede sobre todo con las fiestas que inventan y/o protagonizan los jóvenes. Más adelante haremos referencia a ello.

La segunda paradoja que emana de lo sagrado no afecta al orden profano, sino a lo social mismo. Lo social instituido más acá de la presencia de las fuerzas mencionadas es del orden de lo profano. Pero lo sagrado no es exactamente lo que queda en el otro lado. Lo sagrado se corresponde con la experiencia que, en el límite de lo social, se puede hacer del inefable e indefinido mar de indistinción que queda más allá. Dicho de otro modo, lo sagrado es la puerta construida desde el interior instituido por la que se permite tener contacto con el exterior para obtener fuerza. Lo sagrado es pues una apertura a lo Otro que necesita y visita lo social instituido. Esa apertura es peligrosa pues por ella podría entrar lo indistinto exterior y acabar con el orden social. De ahí las precauciones rituales que deben tener los hombres, sobre todo los chamanes, cuando se acercan a lo sagrado. Esas visitas implican la transgresión de los tabúes más básicos y elementales de la Sociedad. Es lógico que así suceda pues si lo sagrado está más allá de lo ordenado, su visita exige la ruptura del orden. La paradoja consiste pues en que el orden social regulado por lo profano se cancela a sí mismo abriendo un espacio de desorden, lo sagrado. Esa condición paradójica es ineliminable.

6. La fiesta

Volvamos a las anamnesis y completemos la explicación del cuadro expuesto más arriba. Al margen de los viajes individuales protagonizados por personajes como los chamanes hay un modo colectivo de contactar con lo sagrado que se practica por igual en las Sociedades primitivas y en la vida informal de las complejas. Se trata de la fiesta. En ellas todos tienen acceso a las fuerzas fundacionales y todos mantienen vivo el recuerdo de lo que allí se descubrió. Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente la Fiesta?

Ya sabemos que el mundo premoderno estaba repleto de fiestas y que el proceso de modernización se encargó de eufemizarlas y/o prohibirlas. El carnaval contemporáneo es un resto de aquellas fiestas. De él se ha dicho que tenía un contenido orgiástico y que estaba emparentado con las saturnales romanas y las orgías dionisiacas. Nos ha quedado pues una idea de que la fiesta por antonomasia, el carnaval, afectaba exclusivamente a la liberación de los apetitos. Sin embargo, eso es decir poco.

Un buen ejemplo de fiesta que apunta más lejos lo proporciona el protagonizado por las ménades griegas en honor de Dionisos. Burckhardt ha descrito de un modo magnífico lo que en esas ocasiones sucedía:

De entre el tumulto y el júbilo general se destaca el grito terrible de las mujeres en éxtasis: ¡a reunirse! [...] Las muchedumbres femeninas de cuyo estado espiritual no podemos hacernos idea olvidaban todo lo que les rodeaba o lo trastocaban en su imaginación [...] Se iban a los montes por varios días y en pleno invierno sacrificaban, bailaban, alborotaban con serpientes y formaban cortejos por la noche con antorchas en honor a Dionisos que ahora llevaba como nombre Zagreo. Creían destrozar un toro y comerse cruda su carne [...] Durante siglos el pueblo griego aceptó este desenfreno periódico que la moderna Sociedad no hubiera tolerado.

Kerenyi ha dicho de las antiguas fiestas religiosas griegas que en ellas «se eleva uno a un plano donde todo es como el primer día... donde se está entre dioses, donde hasta uno mismo se torna divino, donde sopla un hálito creador y se participa en la creación». Ésta es la esencia de la fiesta, regresar a los orígenes de lo social, a la antigua comunión de los hombres entre sí y de éstos con los dioses «para que sepan los unos de los otros», para que no olviden la época «en la que las existencias divina y humana no estaban separadas». Esa unión de hombres y dioses, puesto que éstos encarnan potencias colectivas, en realidad supone un estado de autoconciencia plena de lo social, pues puede experimentar directa e inmediatamente, a diferencia de lo que sucede en la vida profana, su base sagrada.

Los modos concretos de facilitar esa comunión de Todo en las fiestas son bien conocidos. Por ejemplo, mediante bailes y cantos rituales se crea un ritmo muy similar al orgánico que resuena en todos los presentes. Según Radcliff Brown, entre los nativos de Andamán «el que danza se pierde dentro del baile al mismo tiempo que es absorbido por la comunidad unificada». Al parecer esto sucede porque el ritmo sincroniza el conjunto del cuerpo a través del sistema nervioso y coordina las descargas límbicas (responsables de los estados afectivos) de todos los participantes en la fiesta. El resultado, como observó Durkheim respecto a las fiestas australianas, es que cada participante «pierde con facilidad el dominio de sí mismo» y «cada sentimiento que se expresa repercute, sin encontrar resistencia, en todas las conciencias». No sólo eso, «la efervescencia se hace tal que lleva a la realización de actos inauditos. Las pasiones desencadenadas

son de una tal impetuosidad que no se dejan limitar por nada», concluye Durkheim sugiriendo que «la idea religiosa ha nacido en estos medios sociales efervescentes y como producto de esa misma efervescencia».

Morin ha hecho observaciones parecidas a partir de su experiencia en *macumbas* y *candombles*. Pero además se ha arriesgado a hablar de la presencia de los dioses que en tales fiestas tiene lugar. En su opinión los dioses existen, son «ectoplasmas colectivos de los espíritus/cerebros humanos» que adquieren su principio de identidad, su psicología, su corporalidad, etcétera. Entre hombres y dioses hay pues una relación simbiótica que es actualizada en cada ceremonia religiosa y posteriormente recordada. De esto se deduce que los dioses viven del deseo de los hombres. Si los hombres desaparecieran, los dioses también lo harían. Una vez creados los dioses, individuos concretos pueden tener acceso a ellos y obtener fuerza. Sin embargo, hay una extraña economía que rige la magia y los milagros. Cuanta más energía divina se obtiene para hacerla intervenir en lo profano más energía humana se pierde.

Al menos ésta es la opinión de Graves. En un hermoso cuento en el que relata una historia de amor entre el profeta Eliseo y una sunamita, el acto sobrehumano de devolver la vida a un niño muerto trae consigo la extinción de la vida en el profeta. Ese hijo fue resultado del amor entre un profeta que traicionó su profesión y una mujer ya casada. Para mostrar la imposibilidad de dicha relación el niño murió. Sin embargo, Eliseo, abusando de su poder, pues lo puso al servicio de su amor, devolvió la vida al niño. Al hacerlo perdió su propia vida. Lo más hermoso del cuento es que Eliseo ya sabía de antemano las consecuencias que iba a tener su milagro. Y es que la potencia sagrada que disponen los dioses no está hecha para extraer de ella utilidades que desafíen el curso natural de las cosas. Como sucede con los chamanes, quien debe beneficiarse de esas extracciones de energía ha de ser la comunidad. De este modo la energía vuelve a su lugar de origen. El aprovechamiento individual de esa energía es posible pero se paga perdiendo parte o toda de la propia. Si no fuera así, la acumulación de energía en unas pocas manos acarrearía la muerte de la colectividad. Esa lógica, aunque sea local o circunstancialmente posible, globalmente y a largo plazo no lo es.

La búsqueda de la inmortalidad que buscaron extraños y solitarios personajes de otros tiempos a través de la alquimia se corresponde con una

época en la que el mundo estaba ya oficialmente organizado en relaciones asimétricas estables. Dice Maspero que los antiguos sabios taoístas eran capaces de acceder a esa fuente divina de energía y obtener la inmortalidad. Sin embargo, también asegura que, una vez obtenida esa facultad, nunca la ejercitaron. Al parecer llegaron a la conclusión, en ese momento extremo de lucidez, de que el mundo debía seguir su curso y que lo de morir físicamente, en realidad, no es un acontecimiento tan luctuoso. De modo que cuando se accede a la plena conciencia de Todo, quien lo consigue es capaz de fundir su espíritu en Ello y acepta e incluso provoca deliberadamente, en el momento oportuno, su muerte.

7. Lo sagrado festivo hoy

Hoy la experiencia primitiva (en el doble sentido de antigua y primaria) de lo sagrado parece haberse desvanecido. Aunque proliferen fiestas cada vez más orgiásticas, la conciencia de lo que en ellas acontece se ha perdido. Paradójicamente, la pérdida de conciencia actual coincide con la posibilidad de acceder a un montante de fuerza sagrada muy superior al de otras Sociedades. La fuerza ha crecido porque nuestras Sociedades han aumentado su complejidad incrementando considerablemente las distinciones. Y al aumentar el montante de orden se ha incrementado, en la misma proporción, el desorden o indistinción potenciales. El problema es que nuestra Sociedad, la más compleja de todas, no sabe tratar consciente y deliberadamente con esa creciente exterioridad que ha creado. La modernización, a la par que ha ido generando un inmenso potencial de *mana*, ha creado un orden formal que ha perdido la sensibilidad, habilidad y predisposición necesarias para saber tratar con ello. Sin embargo, el lado informal de lo social sí que sabe hacerlo. Lo hace aunque no tenga mucha conciencia de ello. Y lo hace porque no cesa de transgredir el complejo orden de distinciones en el que se desenvuelve. El orden formal se aprovechará indirectamente de lo sagrado apropiándose de la fuerza obtenida por la vertiente informal de la Sociedad. Gracias a esos dos mecanismos (la generación espontánea o no deliberada de fuentes de indistinción y el aprovechamiento informal de ese *mana*) lo social está siendo capaz de sobrevivir al orden formal moderno. Lo hace obteniendo una fuerza mayor que la que haya obtenido nunca ninguna Sociedad y sin saber o

tener conciencia de lo que hace ni cómo lo hace. En este sentido, los jóvenes son paradigmáticos. Es cierto que el resto de gentes, en su vida ordinaria, también favorece con distintas costumbres y rituales el contacto con lo sagrado. Sin embargo, los jóvenes realizan ese gesto con más ganas y obtienen más fuerza.

Desde que aparecieron a principios del siglo XX como grupo social específico no han cesado de inventar modos de contactar con la religancia fundacional de lo social. Frente a tales gestos de retorno a los orígenes el orden instituido no ha cesado de descalificar e incluso de penalizar las innovadoras conductas juveniles. Sin embargo, por más que la Sociedad inicialmente repruebe o condene esas conductas, luego no será difícil observarlas, aunque adaptadas y edulcoradas, en el centro mismo de su orden. Esto es así porque lo instituido teme y, a la vez, se siente atraído por lo que las conductas juveniles significan. De todas formas, por más que la Sociedad incorpore algunos detalles de las invenciones juveniles, lo normal es que reaccione airadamente contra ellas. Y, como reacción, no es extraño que los jóvenes recuperen lo sagrado cultivando el malditismo.

Ahí están para demostrarlo ciertos grupos musicales que, en flagrante oposición al orden cultural adulto, con todas sus influencias cristianas, proponen una contracultura satánica y diabólica. Es el caso de Judas Priest, juzgados a finales de 1990 y principios de 1991 por inducir con sus letras (concretamente *Beyonds the Reigns of Death*) al suicidio de dos jóvenes. Para Maffesoli estas disidencias demoníacas y diabólicas no son sino formas de retirada o distanciamiento de la Sociedad instituida que activan un instinto vital de conservación, de conservarse en el ser: «es la figura demoníaca que encontramos en todos los mitos y en todas las religiones; el Satán de la tradición bíblica que dice no a la sumisión». Por otro lado, conviene recordar que «demoníaco» alude originalmente al *daimon*, una parte de la subjetividad diferente de la *psykhé* socrática pues si ésta tiene que ver con «el calor vital que se disipa con la muerte», el *daimon* es el portador de la divinidad potencial del hombre. Según Dods, lo que hizo Platón fue trasladar estas nociones del plano de la revelación al plano del argumento racional. En concreto, relativizó la importancia del *daimon* e hizo de la *psykhé* el lugar en el que se juega un conocimiento de carácter racional que viene inspirado por el mundo de las ideas. Más tarde, con el cristianismo, el *daimon* fue identificado con el mal y el conocimiento de

la *psykhé* se hizo derivar de Dios. Sin embargo, los alquimistas rescataron al *daimon* presocrático utilizando la noción de *pneuma*. Dice Jung al respecto que, «si bien el cristianismo primitivo lo llamó Diablo, no es enteramente idéntico al mal, sino que tiene simple y llanamente la desagradable característica de estar más allá del bien y del mal». Y añade: «ese espíritu corresponde a la porción de la intimidad aún no asimilada por el hombre consciente y cuya integración fue para el alquimista el deseo de un largo y penoso *opus*». El *pneuma* alquímico y lo diabólico representan —dice Jung— lo inconsciente. «Lo inconsciente es bueno y malo y ni bueno ni malo. Es la madre de todas las posibilidades.» Pues bien, aunque de un modo más inexperto, los jóvenes invocan eso que los sucesivos órdenes instituidos desde Sócrates no han cesado de querer expulsar: lo diabólico, lo demoníaco, lo potencialmente divino del hombre.

Otro modo como los jóvenes contactan con lo sagrado es a través de los originales modos de reunión que se han inventado. El festival, por ejemplo, se instaura con la música *pop* entre 1967 y 1971 con la intención de buscar la proximidad de los cuerpos, el estar juntos y la sensación de «vértigo». Para ello resultaron de inestimable ayuda músicas como la psicodélica y drogas como el LSD. De esta droga se ha dicho que tiene una composición química parecida a la sustancia que ingerían los griegos en los misterios de Eleusis. Lo que en tales ceremonias tenía lugar era una *epoptai* o eclosión no jerárquica de los sentidos. El mismo Aristóteles —recuerda Burckhardt— confesará, a propósito de lo que sucedía en Eleusis, que «los iniciados no tienen algo que aprender, sino algo que vivir». Y lo que se vivía era la presencia de la divinidad. Una divinidad inmanente pues la diosa por la que se celebraban esos misterios era Perséfone, que pasaba la mitad del año en el submundo del Hades.

En los ochenta el modo de reunión que inventarán los jóvenes para divertirse será el *rave*, fiesta clandestina que, al principio (en Inglaterra), tenía lugar en fábricas abandonadas y en las que se disfrutaba de músicas como el *acid house*, con un ritmo que semeja el de un corazón acelerado, y drogas como el éxtasis, también llamada «droga del amor» por su capacidad para activar la sensibilidad y favorecer un ambiente formado por cuerpos ávidos de contacto. Esta nueva moda juvenil llegará a Ibiza en el verano de 1988 y en el invierno a unas cuantas discotecas de la Península. En relación a ese mágico invierno de 1988 Alaska dirá que «fue el momen-

to de una nueva conexión muy lúdica y muy graciosa y que me marcó mucho [...] Fue otro de esos momentos paradigmáticos que me provocó una expansión mental». Por su parte, Maffesoli ha dicho del *acid house* que «el ritmo está a tal punto acelerado que favorece el sentimiento, planear en la intemporalidad absoluta e incluso perderse en un conjunto en fusión en el que se escapa de la dramática angustia del tiempo que pasa».

Podrían multiplicarse los ejemplos, pero los expuestos creo que bastan. La transfinitación del yo que facilitan las reuniones juveniles, con sus músicas, bailes y drogas, es un modo de recuperar el contacto, ciertamente inexperto pero bien real, con lo sagrado, el *numen* que garantiza la religancia. Esto es una constante en las sucesivas modas que se han sucedido a lo largo de todo el siglo XX.

Por una sociosofía (IV)

*En las Sociedades primitivas y antiguas los especialistas en el trato con lo sagrado para beneficiar así a lo social eran los chamanes, más tarde llamados sabios. En las Sociedades de los monoteísmos éticos los especialistas fueron los místicos. Ese misticismo estará también en la base de la poesía más profunda de los últimos siglos. La diferencia entre los chamanes o sabios de otros tiempos o Sociedades y los místicos de no hace muchos siglos así como de los poetas que les sucedan es que aquéllos creían en toda la fuerza de lo sagrado y se comprometían plenamente con lo social. En cambio los místicos y poetas seleccionarán la vertiente espiritual de la fuerza, luego la moralizarán y finalmente harán una experiencia individual de ella.*⁴⁰

Se ha dicho que el chamanismo, la mística o la poesía desbordan el ámbito de la cordura. En este sentido, entre el místico o el poeta, que accede a la experiencia de lo sacro pero no sabe tratar con ella ni expandirla, y el loco, que logra tener percepciones del mundo distintas pero sin saber convivir con ellas ni extenderlas, hay mucha relación. Ambos son culpables de su incompetencia.

40 El mejor modo para hacer una experiencia individual y elitista de lo sagrado es utilizar la palabra poética —«toda palabra poética nos remite al origen, a lo informe donde se incorporan perpetuamente las formas», dice Valente—. Esta experiencia es elitista porque acceden a ella quienes tienen dominio de la escritura y es también individualista porque tanto la escritura como la lectura tienen ese carácter.

En cambio, el chamán sabe tratar con todo eso y bastante más sin desequilibrarse. Y además haciéndolo repercutir en lo social. Es pues un loco competente. Y lo es gracias a que su orden social, aunque con miedo (por eso le «obliga» a vivir fuera de la comunidad), lo tiene en consideración.

En nuestras Sociedades ha habido intentos de algunos intelectuales por volver a contactar con lo sagrado, pero según las actuales condiciones de nuestras Sociedades, que ya no son las del chamanismo ni las del misticismo ni las de la poesía profunda (que tuvo su apogeo en el Romanticismo). No son intelectuales heterodoxos pues el mismo logos griego según lo interpreta Heráclito tiene por misión re-unir lo que ha sido separado. Esa separación del fondo sagrado tuvo su origen en la Grecia clásica, pero la memoria de que en otro tiempo hubo unión permaneció entre las gentes y las élites. La tragedia clásica fue probablemente el último intento de mantener vivo ese recuerdo. Sin embargo, se hizo de un modo teatral y convirtiendo a la gente en espectadora. Además, en las mismas obras, el recuerdo de lo sagrado que mantenía el coro fue poco a poco desapareciendo. Así fue como la tragedia se convirtió en un mero entretenimiento. Para Nietzsche el principal responsable de este cambio fue Eurípides. Más exactamente el axioma estético que siguió, «todo tiene que ser consciente para ser bello», muy afín al axioma moral de Sócrates, «todo tiene que ser consciente para ser bueno», o al que formuló el racionalismo contemporáneo por boca de Descartes, «todo tiene que ser consciente para ser verdadero».

En la época en la que la tragedia olvidaba lo sagrado, el espíritu apolíneo triunfaba sobre el dionisiaco y los viejos mitos perdían actualidad, ciertas élites que hoy llamaríamos intelectuales comenzaron a desarrollar el logos como sustituto. Uno de sus predecesores, el misterioso Pitágoras, lo había hecho inspirándose en el antiguo y semiolvidado saber chamánico. Thales y Empédocles, otros precursores, incluidos en el club de los sabios, como Epiménides, también parece que bebieron de esa misma fuente. El caso de Heráclito el Oscuro y de Parménides es distinto pues ambos estaban más del lado del nuevo logos entre ellos discutido que de la sabiduría con su fondo chamánico. Sin embargo, Heráclito mostrará un profundo respeto por los dioses y reconocerá que el logos reside en la gente. Parménides sí que permitirá despegar un logos parecido al que hoy tenemos pero recuérdese que su principio fundamental («el ser es y el no ser no es») le fue revelado por una Diosa. De Sócrates en adelante el fondo sagrado se desvanecerá poco a poco de la imaginación. Tiene pues razón Heidegger cuando afirma que la historia del logos es también la historia del olvido de la presencia del ser.

De todas formas ese fondo ya olvidado que remitía a lo sagrado se puede recuperar relejendo a los presocráticos. Heidegger parece haber sido uno de los filósofos que más en serio se ha tomado este asunto, pero no para hacer mera historia de la filosofía, sino para refundar la existente. En la actualidad sólo Badiou parece estar preocupado por la refundación de la filosofía. El psicoanálisis inaugurado por Jung también formaría parte de ese intento de recuperar lo que la historia de Occidente ha dejado de lado. A nivel psíquico lo hizo no concibiendo el inconsciente como algo negativo, sino como una parte de la subjetividad que debe ser reconocida por la conciencia. Ya en el plano epistemológico también se propuso rescatar saberes olvidados o repudiados por la ciencia moderna.

También deberían inscribirse en este intento algunos autores de los considerados malditos, como Nietzsche, que quiso y no pudo recuperar lo sagrado por la vía individual, al modo de los místicos pero sin sus dioses, y pagó ese descomunal esfuerzo con la locura. Además de estos intentos frustrados de reencuentro con lo sagrado que se han producido en la edad de oro de la Modernidad de la mano de individuos heterodoxos y hasta malditos, hay otro que ha protagonizado el intento dejándose influir por una corriente intelectual muy ortodoxa, la sociología que arranca en Comte y continúa con Durkheim, Mauss, Levi-Strauss, etc. Se trata de Bataille.

Recuerda Agamben a propósito de la tesis de Fukuyama sobre el fin de la historia que su origen está en una reflexión de Kojève según la cual nos encaminamos hacia la desaparición del Hombre. Esa desaparición no supondrá ninguna catástrofe cósmica —decía Kojève— pues lo natural permanecerá y el hombre en tanto que animal sobrevivirá. Atrás habrán quedado esos productos humanos que son el arte, la religión, el amor y el juego con los que el hombre da un rodeo para recuperar la inmanencia de lo natural. Desaparecidos esos productos de la paradójica condición humana el hombre —auguró Kojève— será feliz. Al parecer, Bataille, alumno de Kojève en 1934, escribió una carta a su maestro y le dijo que no creía en tal cosa pues, en su opinión, la paradójica condición humana (medio humana y medio natural) es irrebasable. Acompañando a esta reflexión Bataille y sus extravagantes amigos crearon en marzo de 1935 la revista Acéphale, cuyo primer número se tituló «La conjuración sagrada». Dos años más tarde crearán un grupo con el mismo nombre que pretenderá ser el núcleo esotérico de apoyo a la revista y al Colegio de Sociología Sagrada fundado ese mismo año. Su intención fue realizar

plenamente la paradoja que constituye lo humano de un modo paradójicamente elitista. Dice Blanchot que lo que fuera Acéphale ha quedado en el misterio pues, a parte de los escritos que han llegado hasta hoy, sus componentes mantuvieron una reserva pública absoluta acerca de lo que fueron o pretendieron ser. Sabemos, eso sí, que se decidió que cada miembro de dicho grupo había de ser él mismo el conjunto del grupo e incluso el conjunto de la humanidad. También se sabe que decidieron tomarse en serio tal condición calificándose, cada uno de ellos, como víctimas propiciatorias, candidatas a ser sacrificadas. No sabemos más de ese extraño grupo.

Finalicemos. Además del contacto especializado con lo sagrado que practican los chamanes (con competencia) en las Sociedades primitivas, los místicos y poetas profundos (con incompetencia) en las complejas y ciertos intelectuales malditos modernos (?), hay otro más importante protagonizado por la gente. Tiene lugar, principalmente, en las fiestas. La única diferencia entre el hombre primitivo y el común de las complejas es que el primero, como el chamán, sabe lo que hace en las fiestas, mientras que el segundo, como el místico, no sabe qué le pasa. Esto sucede porque el orden social en el que se desenvuelve actualmente la gente se ha construido de espaldas a lo sagrado. Por el contrario, el orden profano ha crecido y se ha hecho cada vez más complejo a base de prohibiciones y distinciones. El resultado de este desequilibrio es que las anamnesis tuteladas locales de lo sagrado que traen consigo las fiestas y, en general, el espíritu festivo, no se experimentan con comodidad.

Sin embargo, la juventud moderna ha dado muestras de haber sabido esquivar a lo largo de todo el siglo la prohibición de contactar con la desmesura sagrada. Lo han hecho inventando músicas (ritmos principalmente), bailes, drogas y lugares-modos de reunirse que han permitido mantener abiertas las fuentes de lo sagrado. Esto ha sucedido sin que los jóvenes hayan tenido mucha conciencia plena de lo que hacían. Más bien se han visto llevados por el instinto que lleva a regresar periódicamente a lo sagrado. De todas formas, aunque no sean del todo conscientes de lo que hacen, los jóvenes han ido elaborando toda una cultura festiva, a menudo clandestina, que ha permitido mantener abierta la puerta de lo sagrado y limpiar el camino que conduce a ella. De esta anamnesis provocada por los jóvenes con sus fiestas se está beneficiando, aunque sea de un modo indirecto, el conjunto de lo social.

VI

RELACIONES ENTRE LO INSTITUIDO Y LO INSTITUYENTE

Nociones como las de «desorden» (según las propiedades positivas que, desde hace un tiempo, le adjudican los científicos duros, caso de Prigogine), «imaginario» (en tanto que opuesto al orden simbólico de los estructuralistas, como sugiere Durand), anamnesis (entendida, siguiendo a Maffesoli, como retorno de los contenidos reprimidos por el orden instituido) y «sagrado» (según lo interpreta ese clásico de las ciencias sociales que es Durkheim) permiten dar algo de sentido a lo instituyente y mostrar su carácter *otro* frente a lo instituido. También permiten practicar una sociología no clásica.

Sin embargo, una vez realizada la operación de exagerar la alteridad instituyente frente a la mismidad instituida con ayuda de dichas nociones, es necesario devolver a la realidad la unidad que originalmente tiene y volver a juntar una y otra parte de lo social. Eso es precisamente lo que voy a intentar en este último capítulo. Sin embargo, no va a resultar sencillo pues lo instituyente convierte el todo de lo social en algo complejo.

En términos técnicos la complejidad no hace sólo referencia a que haya desorden y desconocimiento. Ése es sólo uno de los significados que cabe atribuir al término. También hace referencia a la reflexividad, la capacidad que tiene un sistema de volcarse sobre sí mismo. Pues bien, una vez que se ha decidido considerar la potencia instituyente, lo social involucra tres niveles de reflexividad. Tales niveles están siempre presentes, pero el analista los va descubriendo, uno tras otro, a medida que va investigando, en orden inverso a su importancia tanto en lo social como en su mismo análisis.

El primer nivel de reflexividad se proyecta sobre la realidad y tiende a interpretarla en términos de «ser» o *mismidad* (caso de lo instituido) y de «no ser» o *alteridad* (en relación a lo instituyente). Para comprender las limitaciones de esta reflexividad de primer orden u objetivista debe tenerse en cuenta la naturaleza del *logos* según la formuló Parménides y que se vuelve absolutamente manifiesta con las paradojas. Como comprobaremos, para superar el problema que traen consigo las paradojas es necesario alcanzar una reflexividad de segundo orden.

En este nivel la reflexión se proyecta no sobre la realidad, sino sobre la observación (o pensamiento) de la realidad. Lo que resultará de esta observación es la constatación de que existen dos tipos de observación: una que tiene que ver con el uso de *distinciones* (aquí reaparece la realidad instituida) y otra que, en lugar de ver partes separadas verticalmente, ve *mixtos*, partes unidas, mezcladas o hibridadas horizontalmente (lo instituyente se manifiesta así). En este nivel se incluye la realidad, pero en tanto que entidad observada. Por eso podemos calificar a esta reflexividad como subjetivista. La cibernética de segundo orden permitirá sacar todo el partido posible a esta reflexión sobre la observación. Es cierto que también aquí se han detectado paradojas que obligan a pasar a un nivel superior de reflexividad. Sin embargo, no creo que sea necesario utilizar ese trampolín para elevar el nivel de reflexividad. Agotando las posibilidades que ofrece la observación de la observación se puede igualmente saltar al siguiente nivel.

En el tercer nivel, la reflexión se proyectará sobre la construcción efectiva de la realidad. Por eso podemos llamarlo constructivista, a pesar de que el término ha solido ser utilizado para referirse al nivel de reflexividad anterior. En la construcción de la realidad se encarnan la observación del segundo nivel y la realidad del primero. Lo cual quiere decir que el pensamiento y la realidad no son independientes del hacer. Al contrario, forman parte de un curso de acción o de vida. Están encarnados en él. La construcción puede interpretarse en términos de cursos de acción o de vida *jerárquicos*, que convierten a unas partes en efectivamente superiores a otras (así aparece lo instituido en este nivel), o *anárrquicos*, que reúnen, mezclan o hibridan de un modo horizontal unas partes con otras (lo que sucede en el ámbito de lo instituyente). El paradigma que permita extraer todas sus posibilidades a esta reflexividad está aún por elaborar, pero desde la misma cibernética de segundo orden, la pragmática, cierto feminismo

radical, algunas reflexiones de los estudios sociales sobre la ciencia, el poscolonialismo y las actuales reflexiones sobre la conciencia han surgido interesantes observaciones.

Una última aclaración antes de entrar en materia. En los capítulos precedentes, al tratar el desorden, lo imaginario, las anamnesis y lo sagrado, nos hemos dado de bruces con paradojas en las que quedaban complementados contradictoriamente lo instituido y lo instituyente. No es ninguna casualidad. Del mismo modo que el análisis de primer orden o de la realidad puede tratar bastante bien con lo instituido y puede decir poco de lo instituyente, cuando se juntan ambas fuerzas resulta más accesible al análisis la unión paradójica que otras clases de combinaciones. Esto no sólo sucede en el segundo nivel de reflexividad, el relativo a la observación (o análisis). También pasa en el tercero, el relativo a la praxis (o curso de acción en el que se encarna la observación). Así que lo instituido reaparece siempre a partir del segundo nivel de reflexividad de un modo paradójico. Por su parte, lo instituyente se manifiesta en la forma de las mezclas. Tales mezclas, del mismo modo que sucede cuando consideramos lo instituyente en solitario, son impensables para la ciencia e intratables para la política.

De modo que, al introducirnos en los distintos niveles de reflexividad, aunque inicialmente pueda parecer que podemos tratar lo instituido y lo instituyente desde cierta distancia y con bastante comodidad, al final, sin darnos cuenta, siempre nos encontraremos absorbidos por dichas fuerzas: nos damos cuenta de que en lugar de pensar somos pensados y de que ese pensamiento forma parte de un curso de acción. Esto es así porque nuestro pensamiento no es independiente de la realidad que, de distintos modos, construyen lo instituido y lo instituyente. Forma parte de ella. Digámoslo una vez más: lo social se hace a sí mismo a la vez y al mismo tiempo que se piensa. Hemos insistido en esto en los capítulos precedentes y vamos a volver sobre ello de nuevo.

1. *Logos* y paradojas

El principio de identidad fue lo que permitió al *logos* occidental comenzar a andar. Con él se decidió distinguir dos lados (el «ser» frente al «no ser») e indicar uno de ellos (el «ser»). Sin embargo, la simpleza del *logos*

no pasó desapercibida entre los mismos griegos pues, por ejemplo, tuvieron conocimiento de ciertos enunciados que resultaban paradójicos, ya que el «ser» y el «no ser», más exactamente la verdad y la falsedad, quedaban enredados contradictoriamente. La paradoja semántica que descubrieron y apartaron los griegos es bien conocida. Epiménides el cretense dice: «miento». La paradoja estriba en que si el enunciado es verdadero (es verdad que miente) es falso (está mintiendo) y si es falso (miente al decir «miento») resulta verdadero (está diciendo la verdad).

Ya en el siglo XX a la familia de las paradojas semánticas hubieron de sumarse otras que tienen que ver también con la singularidad del *logos* occidental. Una de ellas es la paradoja lógica descubierta por Russell. Hay varias versiones de esta paradoja. Por ejemplo, la del barbero. Pongamos que existe un pueblo en el que el barbero ha de afeitar a todos los que no se afeitan a sí mismos. El problema para el barbero es que, por ser precisamente barbero, si se afeita a sí mismo no se puede afeitar a sí mismo pues no entra dentro de la clase de individuos a los que el barbero afeita. Pero es que si no se afeita a sí mismo, al entrar precisamente dentro de tal clase, debería afeitarse a sí mismo.

Y no acaban aquí las paradojas pues también las hay pragmáticas, como sucede con la orden «no me obedezcas»: si obedezco a quien dicta la orden le desobedezco y si le desobedezco resulta que le obedezco. Una subclase de esta última clase de paradojas pragmáticas son las que dan lugar a las situaciones de doble vínculo familiares de las que derivan trastornos psicóticos y que se producen por el cruce de dos mandatos contradictorios, uno relativo al texto (del orden de la comunicación verbal) y otro relativo al contexto (del orden de la comunicación no verbal), que se contradicen. En tales casos, como ya vimos en el capítulo IV, el destinatario de la paradoja se ve expuesto a un sentido indeterminado que le impide responder con coherencia, lo que le obliga a comportarse de un modo patológico, tal como sucede en la esquizofrenia. También nos encontramos con situaciones de doble vínculo en instituciones como los hospitales psiquiátricos, cárceles y escuelas pues allí a los que son reclusos se les obliga a que se comporten del modo prescrito o correcto pero espontáneamente.

Un último e interesante ejemplo de paradoja pragmática lo proporciona Lamo de Espinosa al llamar la atención sobre las profecías que se niegan a sí mismas —contrarias a «las profecías que se afirman a sí mismas» de

Merton, más conocidas y analizadas— producidas por las interferencias que se producen entre la «reflexividad alienada» de la ingeniería social y la «reflexividad inmediata» que se produce en la vida cotidiana utilizando la información producida por la reflexividad anterior. Los resultados de la interferencia son sorprendentes: «muchas de las más relevantes predicciones en ciencia social han fallado por su éxito práctico: han llegado a conocimiento de los actores cuya conducta se predecía; han sido aceptadas y creídas por ellos; finalmente, han orientado y alterado su acción». En efecto, sea la publicación de una predicción acerca de la intención de voto. Tal publicación hará que muchos votantes decidan cambiar su voto bien sumándose al partido ganador, bien pasándose al partido perdedor, lo que alterará el resultado final y la predicción resultará fallida. Supongamos que conocemos el efecto exacto que tiene la publicación de la predicción en el trasvase de votos: qué porcentaje pasará al partido vencedor y qué otro al perdedor. El problema es que si efectuamos el sondeo, calculamos los trasvases y publicamos la predicción no acabaremos con el error pues induciremos una más compleja alteración de la orientación del voto por lo que ésta nos resultará, otra vez, impredecible. Para resultar certeros podemos calcular todas las predicciones que, de ser publicadas, pueden cumplirse y decidir publicar una de ellas. El problema aquí es que la «predicción» que publiquemos para acertar en la estimación final deberá ser falsa. La paradoja estriba entonces en que resulta imposible hacer coincidir lo publicado con la predicción: si decimos la verdad sabemos que no acertamos en la predicción y si no decimos la verdad entonces sí que acertamos. Dicho de otro modo: si decimos la verdad mentimos y si mentimos decimos la verdad.

2. Tipos lógicos y realidades imaginarias

Russell fue quien descubrió las paradojas lógicas, ya mencionadas, dinamitando así el intento de sistematizar lógicamente la matemática emprendido por Frege quien, incapaz de resolverlas, se limitó a incluir como apéndice al segundo volumen de su obra la carta que le remitió Russell comunicándole su descubrimiento y a añadir un lacónico comentario en el que se lamentaba de que a sus ochenta y dos años le arruinaran el trabajo de toda una vida. Desde entonces Russell intentó dar salida a tales paradojas, pero se cuenta que estuvo dos veranos en el campo, los de 1903 y 1904, frente a una hoja en blanco para hacerlo y que no logró escribir

nada. Como consecuencia de su desesperación elaboró, con Withead, la teoría de los tipos lógicos, por la que las paradojas, al modo como sucedió con los griegos, resultaron prohibidas. En efecto, la «teoría de los tipos lógicos» propone que no resulta conveniente mezclar enunciados o proposiciones de órdenes lógicos distintos. Por ejemplo, en la paradoja del mentiroso conviene distinguir el enunciado («miento») del metaenunciado o enunciación (quien eso dice es un mentiroso). De este modo los valores de verdad y falsedad siguen siendo válidos para cada nivel lógico. El problema es que operando de este modo se deja el pensamiento común y la vida coja pues habitualmente se da esa combinación paradójica de niveles lógicos.

Del mismo modo que Russell arruinó el trabajo de Frege, en 1967 el filósofo inglés recibió una visita del matemático Georges Spencer-Brown en la que le comunicaba que la solución de la teoría de los tipos lógicos resultaba innecesaria. Para alivio del osado discípulo Russell quedó encantado. «La teoría —dijo al joven matemático— era la cosa más arbitraria que Withead y yo tuvimos que hacer. Me alegro de haber vivido lo suficiente como para ver el asunto resuelto». Spencer-Brown recuerda que ya la matemática se había enfrentado a un problema similar y lo resolvió de un modo muy original. En efecto, en las ecuaciones de segundo grado (como x al cuadrado más 1 igual a cero) aparecía una solución paradójica (x igual a menos 1 partido por x) pues si la primera x era positiva la otra resultaba ser negativa y si la primera x era negativa la otra se convertía en positiva. Para resolver la paradoja los matemáticos inventaron los números imaginarios (raíz cuadrada de menos 1) —distintos de los positivos/negativos/cero— que forman parte de los números complejos.

Lo que llamó la atención de Spencer-Brown fue la osadía del salto imaginario que propusieron los matemáticos para resolver la paradoja. De modo que él hizo lo mismo con las paradojas lógicas de Russell y así, además de los valores lógicos verdadero/falso/sin sentido, inventó el valor imaginario. El problema es que ese salto imaginario, más allá de lo verdadero y de lo falso, resultaba un poco temerario pues con él se perdía la realidad, más exactamente, lo que hasta entonces se había denominado realidad. Sin embargo, hoy cualquier puente está diseñado con números imaginarios. ¿Por qué no hacer lo mismo con la lógica, la semántica y la pragmática? Así se ha hecho y de ese modo trabajan hoy gran parte de los terapeutas fami-

liares cuando intentan resolver problemas de convivencia generados precisamente por situaciones paradójicas o de «doble vínculo». En efecto, en muchas ocasiones la terapia consiste no en hacer razonables o «realistas» las conductas de los miembros de la familia en cuestión, sino en introducir contraparadojas que reestructuren las relaciones. Es por esto que los terapeutas son hoy una especie de ingenieros que manejan los componentes imaginarios de la interacción social para reestructurar las relaciones y curar a los enfermos del mismo modo que sus colegas formados en las ciencias duras escriben fórmulas plagadas de números imaginarios.

Spencer-Brown construyó también un marco epistemológico que permitiera legitimar este nuevo modo de estar en el mundo inventándolo. En su opinión, cualquier observador, cuando observa, más que ver, lo que hace es trazar en lo real una línea o frontera que le permite distinguir dos lados de los cuales uno decidirá que resulta relevante y el otro irrelevante o subordinado. Así que, en realidad, no reflejamos la realidad, sino que la inventamos con las operaciones de «distinción» (trazado de líneas) e «indicación» (elección de lados).

3. Paradojas de la observación

Si dejamos de preocuparnos definitivamente por lo que la realidad pueda ser y prestamos atención al proceso de observación de la misma, podemos descubrir el conjunto de distinciones que están en la base de su invención. Esta observación de segundo orden es posible, sugiere Spencer-Brown, gracias a una operación de *re-entry* por la que la distinción original que permite simplemente observar es reintroducida por dicho observar en su observación.

No obstante, el problema que plantea la observación de la observación es que hay siempre un «punto ciego» no observable. Este descubrimiento tiene su origen en ciertos estudios biológicos sobre la percepción visual que demuestran cómo en la parte de la retina de la que sale el nervio óptico no quedan reflejados los estímulos exteriores. Así que en ese lugar no vemos la realidad que corresponde a tales estímulos. Sin embargo, la visión nos engaña y donde debiera haber una discontinuidad, un vacío de realidad, la vista *inventa* un espacio continuo. Así que el problema no es sólo que no veamos sino, más exactamente, que la vista nos enga-

ña y resulta que *no vemos que no vemos*. Dicho de otro modo, el problema no es que la realidad no sea real, sino que no sabemos que la inventamos pues no somos capaces de acceder al proceso de la invención. Por eso se dice que el acto de distinción es inobservable y constituye el punto ciego de la observación.

El problema que trae consigo la existencia del punto ciego es que, como ha observado Purroy, convierte la operación autorreferencial de observar la observación en paradójica. En efecto, al «ver que no se ve» producto de la *re-entry* debe recordársele que, puesto que es también un ver, tiene su propio punto ciego y que, en consecuencia, descansa sobre un no ver más original que el que enuncia. Así que cuando veo que no veo tampoco veo. Por otro lado —si interpreto bien a Purroy— se deduce lógicamente de la misma precisión que si no viera (que no veo), entonces vería. Dicho de un modo más simple: «si veo (que no veo) no veo» y «si no veo (que no veo) entonces veo». Obsérvese que esta paradoja es formalmente idéntica a la del mentiroso: «si miente dice la verdad» y «si dice la verdad miente». Sin embargo, es una paradoja de segundo orden pues se desenvuelve en el plano o nivel de la observación y no en el de la realidad.

Creo que Spencer-Brown no había llegado tan lejos al decidir tomarse en serio la observación. De hecho sólo utilizó la *re-entry* para demostrar la identidad existente entre la distinción y el observador. Purroy, en cambio, ha utilizado tal *re-entry* para descubrir en la observación de segundo orden paradojas de segundo orden que le dan pie para saturar la observación de la observación y pasar a una reflexión de tercer orden que ya no tiene que ver sólo con el observar o pensar, sino con el hacer.

En efecto, si todo hacer es conocer y todo conocer es hacer, según concluyen Maturana y Varela, y si todo decir es un hacer, como reconoce la pragmática, la reflexión de tercer orden debe pensar lo que hace a la vez que piensa.⁴¹ Este salto es aparentemente tan brusco como el que plantea

41 Sin embargo, este paso no es tan fácil de dar como el anterior. El paso de la realidad observada al proceso de observación es un paso plenamente reflexivo pues permite que el pensar (en tanto que observar) se piense del todo. En cambio, este otro paso que va del proceso de observación a la acción en la que tal observación se inscribe apunta a algo más que al mero pensar y es difícil, por lo tanto, que la acción pueda ser dicha del todo. En propiedad, si pretendiéramos dar un paso tan coherente como el anterior, debería ser no sólo dicha, sino también hecha. En esto consiste la ejemplaridad.

la observación de segundo orden respecto a la observación de la realidad. Además, en ambos casos, aunque algo se intuya ya antes, la necesidad de dar el salto sólo se justifica después de haberlo dado.

No obstante, en lugar de desembarcar directamente en este nivel de reflexividad según lo sugiere Purroy, creo que es posible pensar la observación de la realidad, de la observación y de la acción de otro modo. En concreto, en lugar de adentrarse en tales niveles de reflexividad de un modo *emic* o interno es posible observar los ámbitos de realidad, observación y acción separados y elegidos con las operaciones de distinción e indicación. Esta observación sería también de tercer orden, como la de Purroy, pero tendría un carácter más bien *etic* o externo. Comprobémoslo tomando inicialmente como ejemplo, otra vez, la autoinstitución del *logos* según la formulación de Parménides.

4. Distinciones y mezclas

Sea la autoinstitución del «Ser» en tanto que producto de una operación de distinción e indicación. El «Ser» se autoinstituye distinguiéndose del «No ser» e indicándose. Desde entonces el «No ser» no será una mis-midad diferente, tal como se suele pensar desde el «Ser», sino una multi-plicidad que difiere permanentemente, incluso de sí misma. Ese otro lado no indicado es pues pura heterogeneidad y diseminación. Como dice Badiou, es la nada que antecede a la presencia del ser, el vacío que encontramos como falla en cualquier orden representativo.

A la indicación o preferencia por el «Ser» se puede oponer la observación de Lao Tse —«aunque con arcilla se fabrican las vasijas en ellas lo útil es la nada (su oquedad)»—, o la de Cioran, más drástica, que apuesta por el «No ser» cuando dice que «sólo es subversivo el espíritu que pone en tela de juicio la obligación de existir» pues «todos los otros, empezando por el anarquista, pactan con el orden establecido». En los dos casos se sugiere el paso del lado indicado, el del «Ser», al otro, el del «No ser». Ese paso es, en último término, imposible, pues del «No ser», en realidad, nada se puede decir, ni tampoco se puede hacer nada con ello. Y es que como hablamos y hacemos desde el «Ser», el «No ser» se sustraerá siempre a cualquier pensamiento y acción.

Como vemos, Cioran y el Taoísmo se atreven a mencionarlo. Aunque saben que no se deja pensar ni hacer, lo nombran. Pues bien, lo que resulta absolutamente imposible es observar y mencionar el acto previo de la distinción por el que los dos lados son creados y que hace de las apuestas por uno u otro lado, en el fondo, actos conversos. Para ser realmente subversivos habría que responder a la distinción de partes en el mundo con una nueva distinción que lo dividiera de otro modo. De hecho la mayor parte de los grandes descubrimientos se han hecho así. Sin embargo, en lugar de inventar nuevos mundos, resulta más accesible proyectar una observación de segundo orden sobre la observación original que nos aclare la lógica de la creación del mundo ante el que nos ha tocado estar. En concreto, y siguiendo con el ejemplo propuesto, la observación de segundo orden permitiría distinguir dos nuevos lados, «Ser/No ser» y «Ser-No ser» que contienen, cada uno, las operaciones que los constituyen. Veámoslos por separado.

4.1. Distinciones

El primer lado nos muestra una realidad que contiene los dos lados inicialmente separados («Ser/No ser») así como la misma operación de distinción que, en el primer nivel de observación, permanecía inobservable. Sólo desde este puesto de observación es posible comprobar que el «No ser» sólo puede ser negado porque es nombrado desde el «Ser», el término originalmente indicado. Pero no se trata de una simple distinción y posterior indicación, sino de algo que sucede a la vez. En efecto, lo que parece suceder realmente es que una parte (el «Ser») se erige en todo, que incluye mediante el procedimiento de la exclusión un resto (el «No ser») que realmente le precede y excede. Por eso, por ejemplo, nuestra Europa moderna se ha construido sobre la negación de África. Dicho con las palabras de Chukwudi Eze: «al negar África, Europa fue capaz de proponerse a sí misma y a su relativa historicidad como la cultura ideal, la humanidad ideal y la historia ideal».

Uno de los problemas que trae consigo este modo de operar es que lo que los términos incluidos mediante la exclusión puedan ser nos resulta inaccesible. En efecto, si son negativos o están faltos de «ser» es algo que sólo se puede decir viéndolos desde la positividad impuesta por el «ser». Es legítimo suponer que, al margen de tal negatividad, probablemente afir-

men algo, otra cosa. Sin embargo, sólo tenemos como indicio de ella dos cosas: su aparición negativa en el orden definido por el «ser» y el saber que las operaciones de distinción e indicación suponen una exclusión incluyente. Es pues cierto que estamos ante un lado negativo, pero lo es de un modo más original que el decidido desde el ser. Se trata de una exterioridad inaccesible.

Sin embargo, la operación de distinción e indicación opera no sólo mediante una exclusión que incluye, sino también mediante una inclusión que excluye logrando los mismos efectos. Es lo que sucede con las oposiciones «jerárquicas» de Doumont y las oposiciones «privativas» de García Calvo. En ellas una parte o subconjunto incluye el resto del conjunto para subordinarlo y excluirlo. Así pasa, por ejemplo, con la oposición privativa «hombre/mujer», en la que el primer término (que se denomina «no marcado»), el «hombre», incluye al segundo (el término «marcado»), pues todos, ellos y ellas, son «hombres», pertenecen a la clase de la «humanidad». Da la impresión de que esta inclusión que excluye se realiza después de practicarse la exclusión que incluye para cerrar el proceso de institución basado en el dominio de los lados no marcados, los lados originalmente indicados. Sin embargo, no siempre se da esta segunda operación. De hecho hay lados no indicados que nunca han sido objeto de inclusión posterior.

4.2. Mezclas

Con la observación de segundo orden que observa el propio pensamiento no sólo se visualiza la oposición que incluye excluyendo o que excluye incluyendo. Como se anunció, además de este lado que da lugar a las paradojas aparece, de un modo espontáneo, otro. Si antes, en el nivel de la realidad, para que hubiera «ser» hacía falta confrontarlo con un «no ser», ahora la operación de distinción necesita para autoafirmarse tener frente a sí otra operación. En ese otro lado («Ser-No ser») cambia la operación que vincula a los dos términos y, en consecuencia, la realidad que de esa operación resulta. Ya no estamos ante dos partes vinculadas por una relación de distinción (/). Estamos ante dos partes que, en este caso, puesto que no vale ya la relación jerárquica observada en el otro lado, probablemente debamos decir que se interpenetran e hibridan (-) sin que intervenga centro alguno que produzca paradojas según han sido interpretadas antes.

Actualmente hay bastantes autores y tendencias que, en diferentes ámbitos (los estudios sociales sobre la ciencia, el feminismo y el análisis de culturas) hablan de hibridaciones. Esas hibridaciones, más que reales u objetivas, son producto de una observación que ha preferido mirar no la realidad poblada por cosas claras y distintas, sino las mezclas e hibridaciones que la rodean e incluso se introducen en ella. Sin embargo, con una observación así la realidad puede quedar retratada e incluso descrita, pero en absoluto comprendida pues lo híbrido resulta inaccesible al *logos*. En efecto, al no haber distinciones que canalicen el pensamiento se podrá tomar nota de esa otra realidad observada pero no se podrá comprenderla. Hará pues falta un pensamiento distinto del que proporciona el *logos*.

Quizás el que utiliza el mito, pues de él se ha dicho que opera mezclando e hibridando. También podría servir el ocultismo, término acuñado a finales del siglo XIX para designar un conjunto de saberes que tendrían en común, según Robert Amadou, una teoría de las conexiones entre las cosas y el uso de la analogía. Pero quizás ese otro pensamiento que se opone al *logos* tenga relación con el modo de trabajar del inconsciente, que no utiliza el principio de identidad, sino la condensación y el desplazamiento (según Freud) o la metáfora y la metonimia (según Lacan). Con ambos principios lo que se facilitará es la mezcla simétrica y no jerárquica de fragmentos conscientes con otros inconscientes. Donde mejor se puede ver trabajar esta hibridación es en los delirios de los pacientes más intratables, los esquizofrénicos. Bodei ha dicho de esa lógica que es hiperinclusiva (lo incluye todo y no distingue lo relevante de lo irrelevante), utiliza silogismos que se centran en los predicados en lugar de en los sujetos («los indios son veloces» / «los ciervos son veloces» / «los indios son ciervos») y usa la simetría («todos los gatos son felinos» / «todos los felinos son gatos»). Estamos pues ante una lógica bien distinta de la jerárquica que nos ha legado el *logos*.

El mito, el ocultismo, el delirio son ejemplos, entre otros, de pensamientos que, cada cual a su modo, practican la mezcla e hibridación. Tienen su importancia porque si bien el *logos* siempre ha tomado nota del mundo de las mezclas, sobre todo desde hace unas décadas, nunca se ha permitido dialogar y entrar en contacto con pensamientos o saberes que las tienen centralmente en cuenta. Un autor que en otros tiempos fue en contra de esta tendencia es Bergson, al menos según lo interpreta Deleu-

ze. Lo real, sugiere Bergson, es un mixto de naturalezas que se ha tendido a malinterpretar distinguiendo grados o jerarquías en ellas. En lugar de esta distinción tan dura y violenta es mejor entender lo real —sigue argumentando Bergson— como un mixto en el que convergen diferencias de naturaleza, no de grado. Sin embargo, este estado de cosas —añade Bergson— puede ser percibido con la intuición pero no con la razón. De modo que el análisis de los mixtos o mezclas en términos de tendencias entre diferencias de naturaleza es difícil. Así lo reconoce el propio Deleuze: «nuestra condición nos condena a vivir entre mixtos mal analizados y a ser nosotros mismos un mixto mal analizado». El problema, en mi opinión, es que los mixtos no pueden ser analizados desde el *logos*.

Dentro de las ciencias duras se está intentando dar el paso que no dio Bergson y transitar del lado distinguidor que crea paradojas al hibridador. También en este caso se reconoce la importancia del mundo de las mezclas. Sin embargo, una vez hecho eso, a diferencia de Bergson, con el típico optimismo y autoconfianza de que hacen gala las ciencias duras, se intenta proponer un pensamiento que las respete. Es lo que sucede, por ejemplo, con la «lógica borrosa» de Kosko. Su lugar de arranque es precisamente aquel en el que se detiene la lógica clásica, la paradoja. En efecto, dados dos valores (0, 1), la paradoja es una situación tal en la que ambos son simultánea y contradictoriamente ciertos: «si 0 entonces 1» y «si 1 entonces 0». Si consideramos que el problema no es de la paradoja, sino de la simple y trivial escala de valores utilizada para describir la realidad, la solución puede consistir en prestar atención a las situaciones borrosas intermedias que podemos ubicar entre 0 y 1 (por ejemplo, $1/6$, $1/5$, $1/4$, $1/3$, $1/2$, etc.) siendo $1/2$ el punto de máxima borrosidad, el lugar paradójico donde 0 y 1 son simultáneamente y contradictoriamente válidos. En ese lugar el mundo no es blanco o negro, sino ambas cosas a la vez, gris.

La teoría de los «conjuntos borrosos» permite expresarlo de otro modo. Si el valor 1 es una parte del conjunto de valores que incluye el resto de valores y el valor 0 es una parte que no incluye ninguna, el resto de valores intermedios son partes que incluyen algo del conjunto al que pertenecen, incluyen más que 0 pero menos que 1.

El problema de la lógica borrosa es que no se toma la borrosidad del todo en serio pues aún opera con unidades discretas ($1/2$, $1/3$, $1/4$, etc.) dentro de las zonas de borrosidad. Y opera así porque nuestro *logos* no

puede hacerlo de otro modo aunque podamos intuir la posibilidad de la continuidad, de la borrosidad o de la hibridación absolutas. No acaba con la lógica de la distinción y de la indicación, sino que la moleculariza.

Esa hibridación absoluta a la que la lógica borrosa apunta pero no llega es absolutamente impensable. Es el lado oscuro originalmente no indicado del mismo modo que el «No ser» es el lado oscuro y no indicado en la observación de primer orden. Debe estar bastante más allá de lo que con nuestro *logos* distinguidor podamos decir de él. Sin embargo, obsérvese cómo la lógica identitaria, de la mano de antropólogos, psicoanalistas y científicos duros, no se resiste a considerarla diferente. Tiene que hablar de ella, tiene que incluirla... ¿Seguramente para excluirla mejor? Entonces quizás tuviera razón Wittgenstein cuando sugería que ante lo que no se puede hablar lo mejor es callar. No estoy seguro. Quizás tenga más razón Badiou cuando, en relación a lo inefable, asegura que, en lugar de callar, «hay que nombrarlo, hay que discernirlo como indiscernible».

5. Hacia el tercer nivel de reflexividad

Escribía Ibáñez que cuando Spencer-Brown publicó su *Laws of Form* alguien comentó que la única persona de Estados Unidos, y probablemente del mundo, capaz de reseñar convenientemente el libro era Heinz Von Foerster, el que hoy conocemos como padre de la cibernética de segundo orden y que, además, es sobrino de Ludwig Wittgenstein.

El mismo Von Foerster recuerda que, cuando tenía cinco o seis años, sus padres le llevaron a visitar al tío Ludwig en la cabaña que él mismo se había construido y que éste le preguntó qué quería ser de mayor. El pequeño Heinz dijo que naturalista, a lo que Wittgenstein contestó: «¡Ajá! Entonces tienes que saber muchas cosas». Von Foerster, muy seguro, dijo: «sí, sé muchas cosas»; y el autor de *Sobre la certeza* sentenció: «sabes mucho, pero no sabes si estás en lo cierto». Debió de ser algo premonitorio pues Heinz Von Foerster ha resultado ser el padre de la cibernética de segundo orden, la que se preocupa no por los objetos, sino por los sistemas observadores y los procesos de objetivación que realizan.

Gran conocedor de la matemática y de las primeras teorizaciones de la cibernética, pues participó desde finales de los años cuarenta en las céle-

bres conferencias de Macy junto a Wiener, McCulloch y otros, Von Foerster estaba interesado en la autoorganización, más exactamente en las máquinas que se autoprograman, asunto este que interesaba mucho al ejército en aquella época pues necesitaba cañones antiaéreos capaces de hacer frente a aviones que cada vez eran más veloces. Dicho de otro modo, se necesitaba un artefacto capaz de informarse de los efectos que producía y de ponerlos en relación con los objetivos que se le hubieran propuesto de tal modo que pudiera autocorregirse. En el plano teórico esto suponía tomar en consideración un proceso circular que fuera de las causas a los efectos y de éstos nuevamente a las causas generando así una historia en el artefacto.

A partir de 1958, nueve años después de haber llegado a Estados Unidos, Von Foerster pasó a contribuir en las teorizaciones de la cibernética desde un plano epistemológico prestando atención a los conceptos de autonomía, que hace referencia a los sistemas que producen sus propias leyes, y de autorreferencia, proceso por el que una operación se toma a sí misma como objeto. Sin embargo, era necesario desbordar el círculo vicioso y cerrado de las paradojas tal como habían sido pensadas desde los griegos, en las que los niveles remiten indefinidamente unos a otros negándose, y prestar atención a otros sistemas, como los vivos y sociales, en los que la autorreferencia da lugar a retroalimentaciones positivas que se abren en espiral haciendo que los sistemas se tornen más complejos, como sucede cuando pensamos nuestro pensamiento o hablamos del lenguaje. Es también el caso, bien sencillo, de anotar un número en la calculadora y programarla para que haga su raíz cuadrada, y la del resultado, y la del resultado del resultado... y así indefinidamente. Lo que observó Von Foerster en esta clase de máquinas es que al cabo de cierto número de operaciones autorreferentes positivas el sistema producía «valores propios» estables que ya no resultaban afectados por más autorreferencias. Descubrió que de la metaestabilidad autorreferente emergía la estabilidad de los valores propios. Así que la autorreferencia podía crear procesos morfogenéticos y permitir al sistema autotranscenderse.

Interesado por estos problemas derivados de la autonomía y la autorreferencia, Von Foerster se vio obligado a poner en cuestión la noción de objetividad pues estaba claro que nosotros, los observadores, somos sistemas dotados con las propiedades de la autonomía y de la autorreferencia,

así que estamos organizacional e informativamente volcados sobre nosotros mismos en lugar de sobre el exterior. Y además llevamos a cabo procesos de objetivación que tienen como blanco otros sistemas que también pueden ser autónomos y autorreferentes. De este modo Von Foerster estaba pasando de la cibernética de primer orden o del control, relativa a los objetos, y que ponía en escena los valores de verdad/falsedad, a la cibernética de segundo orden que tenía que ver con los sistemas observadores y necesariamente debía tener en cuenta la salida creativa propuesta por Spencer-Brown al problema de las paradojas.

Von Foerster no estaba solo en el laboratorio de Computación Biológica de Illinois que dirigía. Uno de sus más brillantes colaboradores fue el biólogo chileno Humberto Maturana, al que más tarde se unió Francisco Varela. Ambos trasladaron a lo vivo las sugerencias de Von Foerster aun cuando ya desde mucho antes Maturana llevaba incubando la idea de teorizar lo vivo en términos de autoorganización. Como resultado de sus investigaciones, y de la valiosa ayuda que le prestó Varela con sus cálculos de la autorreferencia, apareció el concepto de *autopoiesis*, hoy abundantemente utilizado en las ciencias sociales, y que resultó muy útil para describir en términos cibernéticos, al margen de principios no físicos, el funcionamiento de lo vivo. Tal como quedó formulada en 1975, la *autopoiesis* hacía referencia al proceso por el que una máquina «continuamente específica y produce su propia organización a través de la producción de sus propios componentes bajo condiciones de continua perturbación y compensación de dichas perturbaciones». Dicho de otro modo, la *autopoiesis* significa que los sistemas vivos son sistemas cerrados organizativamente (aunque intercambien materia y energía con el entorno) que se hacen a sí mismos a partir de las irritaciones que producen en el sistema las perturbaciones provenientes del exterior. Más tarde, y de un modo didáctico, ambos autores divulgaron cómo la *autopoiesis* no solamente se daba en las células o unidades de primer orden, sino también en los sistemas metacelulares e incluso en organismos más complejos como son los individuos.

Por otro lado, Maturana ya había contribuido decisivamente a asentar la idea de que el mundo no es objetivo, sino que resulta construido por los observadores. Lo hizo analizando el mecanismo de la percepción visual y mostrando cómo el sistema sensoriomotriz es más sensible a sí mismo que al exterior. Von Foerster lo ha dicho de un modo mucho más impac-

tante: somos cien mil veces más sensibles a nosotros mismos que al exterior porque sólo tenemos entre 100 y 200 millones de sensores externos y más de 10 billones de sensores internos. En este sentido uno de los últimos libros de Maturana lleva un título muy esclarecedor para los constructivistas radicales: *La objetividad, un argumento para obligar*.

Humberto Maturana ha seguido trabajando en Chile en su idea de la *autopoiesis* y la ha extendido al mundo social de un modo que ha resultado apetecible a ciertos psicólogos y a algunos sociólogos de las organizaciones, aunque ya antes Pask, con su «teoría de la conversación», había extrapolado al ámbito noológico (de las ideas) los supuestos epistemológicos de Von Foerster. Maturana y Varela afirman que, puesto que un ser vivo está obligado a relacionarse con el medio, se produce un «acoplamiento estructural» basado en un intercambio de perturbaciones que el observador describirá en términos de «adaptación» y que el organismo debe mantener toda su vida por más cambios que experimente. Si pasamos del ámbito de los sistemas metacelulares a las unidades de tercer orden o sociales en las que varios seres vivos conviven, nos encontramos con que el «acoplamiento estructural» que se produce entre ellos da lugar a «coordinaciones conductuales» que son alteradas por la historia particular de cada ser vivo y por la historia de la relación entre ellos. En este contexto se puede hablar de «conducta cultural» cuando hay «estabilidad transgeneracional de configuraciones conductuales adquiridas ontogenéticamente en la dinámica comunicativa de un medio social». Y si pasamos al ámbito de las Sociedades humanas, estamos obligados a introducir el lenguaje que un observador percibe como «una coordinación conductual de coordinaciones conductuales» operada con palabras descriptoras de objetos. Pero hay otra importante conducta que converge con el «lenguajear», el «emocionar», que existe ya entre los mamíferos y primates, con la que los humanos especificamos dominios de acciones. Pues bien, el fluir entrelazado del «lenguajear» y el «emocionar» es denominado «conversar», siendo cada conversación una red particular generada por ese fluir entrelazado.

Desde estos presupuestos Maturana ha construido una bio-antroposociología centrada en los tipos de conversaciones construidos por los hombres. Entiende el biólogo chileno que, en propiedad, sólo hay Sociedad cuando las conversaciones están sostenidas por la emoción del amor, dando lugar otro a tipo de emociones o comunidades «no sociales». Por

otro lado, distingue distintos dominios de conversaciones, entre otros los que dan lugar a las culturas «matrísticas» y los que originan las «patriarcales». Y señala también los modos de estar en el mundo inducidos por tales culturas distinguiendo el «mirar y pensar poético» del «mirar y pensar ingenieril»; el primero es analógico y sistémico, mientras que el segundo es digital y local. La «sabiduría» vendría dada por una existencia que subordinaría el existir ingenieril al poético, como sucedió en los orígenes de la humanidad. Sin embargo, la cultura judeocristiana occidental —dice Maturana— ha invertido los términos permitiendo el predominio de lo ingenieril sobre lo poético.

Los trabajos sobre la *autopoiesis* en lo social han llevado a Maturana a oponerse al uso del concepto que ha propuesto Luhmann pues, en su opinión, la *autopoiesis* social tiene más que ver con la cultura que producen las conversaciones activados por los individuos que con las comunicaciones independientes de los individuos, tal como opina el sociólogo alemán.

Por su parte, el malogrado Varela se distanció de su maestro Maturana al considerar de mayor interés los procesos morfogenéticos que los homeostásicos y es por esto mismo que tampoco hizo mucho caso a Luhmann que, no lo olvidemos, es discípulo del conservador Parsons. En sus últimos trabajos Varela prestó atención a un modo de conocer, la «enacción», que entronca con la tradición fenomenológica europea. En su opinión el conocer sólo puede comprenderse en tanto que encarnado o corporeizado en el ser-ahí que está viviendo, así que es sensible a sus condiciones existenciales por lo que cada acto cognitivo es único. Y es que en nuestra vida cotidiana encadenamos modos de conocimiento-acción o «microidentidades» distintos según pasamos de un «micromundo» o situación a otros.

La encarnación del conocimiento en el vivir era tan importante para Varela que le obligó a flirtear con el budismo, ya que, a diferencia de la reflexión occidental, no separa tan drásticamente el cuerpo del alma. No obstante, la tradición fenomenológica europea está también en condiciones de permitir cubrir ese flanco de la reflexión. Partiendo precisamente de esta tradición intelectual, Varela fundamentó una metodología *First Person*, opuesta a la *Third Person* u objetivista de la ciencia clásica, que pretendía proporcionar información relativa al vivir del sujeto que conoce. De este modo el paradigma enactivo podría combinar la prueba *etic* pro-

porcionada por las teorías «físicas» con la prueba *emic* relativa a la encarnación de tales productos físicos en ciertos contextos existenciales. De esta síntesis quizás resulte un conocimiento más atinado de lo que deba ser la conciencia, asunto del que ya se está ocupando la ciencia dura contemporánea. De todas formas, la propuesta de Varela para relacionar las dimensiones *etic* y *emic* de la conciencia no es la única. Bhom desde la física cuántica y Wilber desde la Psicología Transpersonal, por ejemplo, han ofrecido hipótesis muy interesantes acerca de cómo debe entenderse la unión de lo material y lo inmaterial que constituyen la conciencia.

6. La autoinstitución de lo social

Si trasladamos las reflexiones de Maturana, Varela y de la cibernética de segundo orden en general al ámbito de lo social y de su reflexión, se puede concluir algo ya asumido más arriba, que las descripciones de la realidad producidas por las ciencias sociales no reflejan la Sociedad, sino que la inventan. Pero debe ahora añadirse que tales invenciones no son arbitrarias, sino coherentes con el curso de acción o vida de la Sociedad. Más exactamente con el modo como haya decidido la Sociedad autoorganizarse.

A esta misma conclusión han llegado distintos autores transitando por otros caminos. Por ejemplo, Chiappori. En principio se ha interesado por las profecías que se cumplen a sí mismas. Se trata de predicciones que se cumplen por el mero hecho de haberlas expresado e independientemente de la historia del proceso. El hecho de que se cumplan es también la prueba que usará quien haya hecho la predicción para demostrar que su juicio era cierto. Sin embargo, más allá de las *profecías* que se cumplen a sí mismas están las *teorías* que se cumplen a sí mismas. En este otro caso no hay predicciones que se suceden en el tiempo, sino una teoría válida para todas las situaciones. Dicho de otro modo, el cumplimiento en un tiempo $t+1$ de una predicción hecha en t es la prueba de una predicción anterior hecha en $t-1$ sobre el comportamiento general del sistema. Cada nueva observación que se suceda en el tiempo corroborará lo bien fundada que estaba la elección inicial, lo verdadera que era. Pero esta verdad no es objetiva, al menos en el sentido como se entendería desde una teoría física clásica, pues no hay ninguna ley natural ni ninguna regularidad inmanente del universo que quede retratada por la teoría, sino algo más

complejo pues el enunciado mismo de la teoría juega un importante papel. Dice Chiappori que «la verdad de la teoría está condicionada por su hegemonía». Si esto es así, ¿de qué depende la hegemonía? Pues de que se hayan tomado las correspondientes decisiones políticas.

Esto es válido para todas las teorías sociales. Cualquiera de ellas puede convertirse en «verdadera» si hay una decisión política que haga que el mundo sea como la teoría predice.⁴² De esto se sigue que *hay una íntima relación entre la política (encargada de hacer), que se inspira en ideologías, y la ciencia (encargada de reflexionar), que es impulsada por teorías*. Dicho de otro modo, las autoinstituciones de las Sociedades se efectúan desde ideologías y teorías emparentadas entre sí. O mejor, la autoinstitución brota de fragmentos culturales que tienen un doble uso, ideológico y teórico.

Esa relación entre ideologías (políticas) y teorías (científicas) se da tanto para las ciencias-políticas conversas (que confirman cierto orden instituido) como para las ciencias-políticas críticas (que cuestionan la veracidad-utilidad de tal orden). En el caso de estas últimas la coherencia teórico-práctica, como no ha podido realizarse del todo en lo instituido, se ha visto obligada a ser crítica. Ese talante crítico tiene distintos grados: frente a los estilos de autoinstitución oficiales tenemos estilos alternativos de carácter reformista y hay también estilos rupturistas. Sin embargo, esta distinción de tipos de autoinstitución es más ideal que real pues cada Sociedad suele incorporar al orden instituido un poco de reformismo e incluso algo de rupturismo. La legalización del matrimonio de homosexuales (con la posibilidad de adoptar hijos), la protección de especies y parajes, el reconocimiento del derecho de autodeterminación a las naciones sin estado, etc., son ejemplos de cómo un orden puede incluir en sí las propuestas de sus teóricos adversarios.

Si todos los estilos son capaces de coexistir en un orden, de comparar la institución, es porque, en el fondo, no son muy distintos. Así es. Muchas de las ideologías e interpretaciones científicas de carácter refor-

42 Según Bourdieu, «las Administraciones Públicas producen problemas sociales que las ciencias sociales ratifican y asumen como problemas sociológicos». Por lo tanto, «el Estado es capaz de encarnarse, a la vez, en la objetividad observada y en la subjetividad observadora, en este último caso generando estructuras mentales de percepción y pensamiento».

mista o rupturista no acaban con las distinciones jerárquicas, sino que, en muchos casos, simplemente las invierten. Además, algunas variantes de estas ideologías y ciencias acaban tratando las alteridades que quieren rehabilitar con las gramáticas y praxis de las identidades que tienen en frente. Por otro lado, debido a que prestan atención a alteridades concretas, continúan dejando de lado la heterogeneidad fundacional de lo social. Esto es un problema porque la auténtica alteridad del orden instituido es esa heterogeneidad. Como dice Badiou, lo que debe oponerse al Uno no es otro Uno, sino «la figura inmanente de lo que *no ha sido contado*».

Si reconocemos que todo el instrumental teórico propuesto para dar cuenta de lo social ha sido producido para *analizar y contribuir a la reproducción de la vertiente instituida de la Sociedad (en sus versiones realizada, reformista y rupturista)*, lógicamente, *el mismo orden que en la práctica reprime de hecho la heterogeneidad instituyente en el plano teórico bloqueará de derecho su análisis*. Así que no es sólo que el proceso de autoinstitución de la Sociedad instituida sea más consistente y tenga un sentido más claro que el de las distintas socialidades instituyentes emanadas de la gente. Sucede, en realidad, que la fortaleza del primer modo de autoinstitución depende de que los otros sean desfigurados, de que su potencial alteridad sea desactivada. Y esto tanto en términos políticos (de hecho) como en términos científicos (de derecho).

En gran medida, el mundo que tenemos es el resultado de la desactivación política y científica de las alteridades instituyentes. Sin embargo, como sucedía en el segundo nivel de reflexividad, el relativo a la observación, el éxito del orden jerárquico es sólo aparente. Fuera de él e incluso en su intimidad hay otro mundo en el que reina la anarquía. Tal anarquía hay que entenderla como formada por mezclas. Esas mezclas, por el hecho de no ser jerárquicas, refractan la reflexión científica y la praxis política. La anarquía formada por dichas mezclas es pues intratable.

Un buen ámbito para probar lo que llevamos dicho es el de la realidad denominada globalización, que no es sólo un modo de ver el orden mundial, sino también y sobre todo un modo de hacerlo. Para comprender este fenómeno en su dimensión cultural conviene partir de la investigación de Said sobre el dispositivo de reflexión inventado por Occidente para investigar a Oriente. Se trata de una especialidad de las ciencias humanas, el «Orientalismo», que tiene su origen en el Concilio de Vienne de 1312.

Según Said, este dispositivo de reflexividad, junto con otros de carácter político, se encargó de iniciar la construcción de un Oriente a la medida de Occidente. De modo que *la ciencia va comprendiendo a los otros a la vez y al mismo tiempo que la política es capaz de tratarlos*. Lo que hoy muchos llaman Sistema Mundo es el producto combinado de las acciones científicas y políticas. Y no sólo respecto a Oriente. Sin embargo, puesto que esa comprensión de lo otro oriental por parte de la mentalidad occidental es, en último término, imposible, sería más correcto afirmar que Occidente, a la vez que activa políticas encargadas de borrar o eufemizar la alteridad de las otras culturas exteriores (e interiores, pero ése es otro asunto), ha inventado dispositivos de observación y análisis que son incapaces de comprender a los otros. Digámoslo de nuevo: *el mismo orden que en la práctica reprime de hecho la alteridad en el plano teórico bloquea de derecho su análisis*. ¿Y qué pasa con los otros después de esta operación científico-política? Pues que, en el límite, al ser dominados tanto física o políticamente como científica o culturalmente, pierden su autoestima y se convierten literalmente en nada. Hace ya unas décadas Fanon describió perfectamente esta situación y constató, para escándalo de los bienpensantes europeos, que sólo a través de la violencia el colonizado comienza a afirmarse a sí mismo como pueblo.

En las antípodas de este tratamiento jerárquico de la realidad que ha dado lugar, activa y reactivamente, al mundo oficial que tenemos, está la *criollización*, término utilizado por Glissant para designar un modo de relación entre culturas que excede las relaciones de poder. Según este criollo de la Martinica, tampoco debe confundirse su significado con el del término *mestizaje*. En efecto, si en este caso los resultados de la unión son previsibles, con la criollización son imprevisibles.⁴³ En opinión de Glis-

43 El término castellano *criollo* deriva del portugués *crioulo*, que significa 'negro criado en la casa del señor'. En general, el criollo es el descendiente de los emigrantes o esclavos que nacieron en otro lugar. Glissant sugiere que la base cultural de los criollos es la que llevaron consigo sus ascendientes. En cambio, un mestizo es el nacido de padres pertenecientes a razas o etnias diferentes. En principio parece que la hibridación es más pura en el caso del mestizaje que en la criollización. Sin embargo, Glissant no opina así. Quizá sea porque originariamente el término *mestizo* no se refiere a una mezcla, sino a una elección política, tal como recuerda Gruzinski. En la España medieval los *mistos* o *mestizos* eran los cristianos que prefirieron aliarse con los musulmanes contra el rey Rodrigo. Al margen de cuál sea el término más correcto para hacer referencia a las mezclas, lo importante es que no se dejan pensar fácilmente y se sustraen a cualquier acción política. En eso sí que están de acuerdo Glissant y Gruzinski.

sant, en el Caos Mundo contemporáneo la criollización es el auténtico motor de la construcción de la realidad. Sin embargo, para estar a la altura de este proceso que no tiene centro ni control, quienes se encargan de pensar deberán inventar nuevos modos de reflexión. Modos de reflexión no clásicos que se aproximarían a la razón común. La «poética de la relación» y el «pensamiento del rastro» son dos de las expresiones que Glissant propone para designar ese nuevo pensamiento no clásico. Dichas expresiones demuestran que para comprender el carácter espontáneo y apolítico de la criollización debe utilizarse un pensamiento lo más alógico posible. Y ¿qué tipo de «hacer» podría encajar con tan poética realidad? Pues por lo visto en capítulos anteriores quizás el arte y la magia ya que se toman en serio el mundo de las mezclas.

En la misma dirección que las especulaciones de Glissant apuntan las reflexiones de Bhabha. Sólo que en este caso interpretando la criollización no en un espacio vacío de poder, sino en el corazón mismo de la relación de dominio. En efecto, la dominación cultural del primer mundo, al intentar imponer sus arbitrarios culturales a gentes de otros mundos, desencadena un fenómeno que escapa al control del dominador y del dominado. La «criollización» tiene que ver en este caso con la singular traducción que efectúan los dominados y en la que los dominadores quedarán también atrapados. Así, si un misionero llega a la India y dice a los nativos que cuando vean a Dios volverán a nacer, éstos contestarán al misionero que ya lo saben pues su destino es siempre volver a nacer. Si el misionero sigue insistiendo y le dice al nativo que es un Segundo Nacimiento lo que tiene lugar tras esa Revelación, como el nativo sabe que los brahmanes son los que nacen dos veces, entenderá que con la nueva religión todos serán brahmanes. Seguramente el misionero y el nativo se quedarán satisfechos con esta última explicación. Lo que tiene lugar en este caso, no muy distinto formalmente a otros, es la creación de una realidad «criolla». No estamos ante una diferencia cultural ni ante la diversidad de totalidades culturales que nos mencionan los multiculturalistas, sino ante una diferencia asentada en el proceso mismo de significación que desbarata el par dominante/dominado. En este «tercer espacio» la ambigüedad e indeterminación hacen su aparición deshaciendo la consistencia tanto de la cultura dominante como de la dominada. En este tercer espacio, en el que «podemos emerger como los otros de nosotros mismos», tiene lugar también la emergencia de la subversión. No es pues un mero registro signifi-

cante lo que el tercer espacio abre, sino una praxis instituyente de carácter anárquico e imprevisible que está más allá de las jerarquías y su aspiración a la previsibilidad.

La apertura a praxis distintas de las conducidas por las jerarquías no sólo se promueve en el ámbito de la denominada globalización de la mano de poscolonialistas como Glissant o Bhabha.⁴⁴ También frente a las relaciones jerárquicas entre varones y mujeres que ha instituido la heterosexualidad, o cierta modalidad de ella, se abren paso praxis anárquicas que son argumentadas desde posiciones que se autocalifican como posfeministas. Judith Butler, por ejemplo, además de haber desarrollado una teoría *queer* que enfoca las mezclas e hibridaciones que rodean al mundo heterosexo e incluso lo penetran, ha llamado la atención sobre una praxis que es coherente con tal teoría. Se trata del travestismo y de la estética *drag queen*. En estos casos, no sólo sucede que un varón se viste de mujer. El disfraz es tan exagerado y la imitación resulta tan paródica que la distinción varón/mujer se vuelve inverosímil. Este gesto de desestabilización del binarismo sexual libera la generación de conductas mixtas e híbridas que resultan lógica y políticamente intratables. Evidentemente, es posible también repudiar el vínculo heterosexual asumiendo una de las posiciones por él definidas y desestabilizar así, desde dentro, parte del orden de los sexos instituido. Es lo que sucede con la homosexualidad.

Más allá del heterogéneo mosaico de modos como las sexualidades son inventadas interesa constatar que también aquí, como en la globalización, frente a la jerarquía y dentro de ella aparecen anarquías instituyentes. Sin embargo, en lo que creo que falla Butler es en su intento de explicar ese mundo anárquico con nociones que provienen del jerárquico, basado en la distinción de sexos. En este sentido no es tan valiente como Glissant. Si el poeta de la Martinica se toma en serio que el reino de las mezclas trae consigo mundos diferentes que no pueden ser pensados más que de un modo a-lógico, Butler no cesa de utilizar el psicoanálisis, aunque reformulado, para intentar dar cuenta de lo que sucede en ese infier-

44 Negri y Hardt despachan esta corriente demasiado rápidamente sugiriendo que encaja perfectamente en el actual Imperio. Por su parte, Hall sugiere que los poscolonialistas apuntan a una realidad diferente que es vista con un nuevo modo de pensar y que tiene que ver con una posibilidad de hacer política también distinta. Como se habrá comprobado, mi opinión está más cerca de este último punto de vista.

no de las mezclas. Por eso acaba interpretando la estética *drag queen* en términos de «anhelo insatisfecho» y de «melancolía de la heterosexualidad». Esta lectura es posible pero debe reconocerse que, al hacerla, se utilizan categorías provenientes del mundo de las distinciones y se aplican a otro distinto basado en mezclas. Puede ser válida dicha lectura porque, siendo tan potente el orden de los sexos instituido, su presencia se arrastra incluso cuando se inventan otras sexualidades. Sin embargo, interpretando con lenguajes «antiguos» lo «nuevo» que apunta a otros sentidos sólo haremos que malinterpretar parte de lo que tenemos delante.⁴⁵ En concreto lo que excede o parece tender a exceder respecto al orden de los sexos. Más sensato sería suspender la actividad de todo saber heredado, reconocer que estamos ante la apertura a un mundo absolutamente Otro y buscar modos distintos de conocer que nos permitan decir algo más. Glissant, por ejemplo, como ya hemos visto, utiliza la poesía. En todo caso, hasta ese esfuerzo resultará, al final, vano. El mundo de las mezclas sólo puede ser practicado y el único saber que cabe ahí es la razón común. Un saber que es directa e inmediatamente práctico.

Pongamos un tercer y último ejemplo para aclarar las diferencias entre la jerarquía y la anarquía: la relación entre los hábitats urbanos y los rurales. El orden social moderno se ha instituido, en gran medida, a partir de una drástica jerarquización de ambos espacios. Esa distinción jerárquica ha traído consigo, en primer lugar, la conversión de los pueblos en objetos de explotación o de intercambio desigual. En efecto, desde la Revolución industrial, en el plano demográfico, según la vara de medir impuesta por la ciudad, los sujetos que históricamente se han ido de los pueblos (jóvenes sin formar y trabajadores del sector primario) siempre han valido

45 Otra crítica que podría hacerse a Butler es la de no terminar de reconocer del todo la importancia que tiene la praxis. Es cierto que, frente al pansemilogismo del psicoanálisis lacaniano y otras reflexiones afines, reconoce que tras el decir hay siempre una praxis. Sin embargo, esa praxis la encadena de nuevo al lenguaje al tener sólo en cuenta el hacer de la dimensión preformativa del lenguaje. La pragmática, cuando habla de performatividad, sugiere que el lenguaje produce esa clase de hacer. Esto es claro en el caso de las órdenes, las promesas, etc. Sin embargo, según se ha sugerido más atrás, el observar y el decir forman parte de cursos de acción que son previos a cualquier decir aunque resulten apuntalados por él. Por eso a Varela le ha resultado tan útil el budismo. En el caso del orden instituido, tras los preformativos está el poder, básico para construir jerarquías. Por lo tanto, a la hora de analizar lo instituido, de lo que se trataría es de prestar atención al poder que precede y excede el ámbito de la lengua.

menos que los que llegaban de la ciudad (funcionarios, guardias civiles, curas, etc.). En el plano económico también la vara de medir urbana ha hecho que las manufacturas y los recursos de los entornos rurales (agua, madera, minerales, áridos, etc.) hayan valido menos que los bienes exportados desde la ciudad. Pero es que, además de objetos de explotación o de intercambio desigual, los pueblos han sido convertidos por las ciudades en objetos de conocimiento que han interesado a distintas clases de científicos sociales desde el instante mismo en que, con el advenimiento de la sociedad industrial, se precipitara su degradación. A esas investigaciones de folcloristas y antropólogos acompañó una idealización de los restos descubiertos, la imaginación en ellos de cierto pasado mítico y la invención de las naciones, tanto de las que tenían Estado como de las que aún carecen de él. De este modo los pueblos fueron convertidos en objetos de inspiración ideológica. Finalmente, desde hace un tiempo, el pueblo ha sido convertido en objeto de disfrute y contemplación estética destinado a calmar al *urbanitas* de su exceso de civilización. Por lo tanto, la dominación de los pueblos por las ciudades combina la degradación material con el conocimiento científico, la inspiración ideológica y la idealización estética. Los cuatro gestos, aunque se sucedan en el tiempo, están íntimamente unidos, se implican mutuamente. Forman parte de una misma relación de dominación.

Para que dicha dominación haya funcionado ha sido necesario que los pueblos se vieran a sí mismos tal como la ciudad los veía: primero con gentes y recursos menos valiosos que los que venían de la ciudad, después como un depósito de cultura con gran valor antropológico e ideológico y finalmente como espacios ecológicos o etnológicos de gran valor turístico para atraer a los *urbanitas*. Es cierto que algunos de estos valores han permitido a los pueblos mejorar materialmente y elevar su autoestima. En efecto, el que hayan resultado interesantes o atractivos para los científicos sociales, ideólogos y visitantes urbanos ha hecho que los habitantes de los pueblos se otorgaran a sí mismos y a lo que les rodea mayor valor. Sin embargo, los valores que impulsan esa mirada tienen un origen urbano y con ellos los pueblos no han abandonado la posición de objeto.

Aunque la relación entre pueblos y ciudades que se instituyó en la Modernidad fue jerárquica, también ha habido lugar para las hibridaciones y la anarquía. Eso es precisamente lo que impulsan los antiguos emigrantes

y sus hijos, que vuelven al pueblo siempre que pueden en fines de semana, fiestas o vacaciones, y que los antiguos vecinos entienden que no se han ido del todo. Algo parecido impulsan los jóvenes que marcharon a formarse o a trabajar y luego volvieron. Tampoco hay que olvidar a urbanos que descubrieron el pueblo y decidieron quedarse a vivir temporal o definitivamente en él. Y, finalmente, los mismos residentes de toda la vida puede que atiendan las tierras y el ganado en el pueblo pero vivan en la ciudad o que, al revés, tengan trabajo en la ciudad pero vivan en el pueblo. Todas esas gentes son híbridas porque, de distintos modos, mezclan lo rural y lo urbano. Por su condición híbrida han creado mixtos urbano-rurales tanto en los pueblos como en las mismas ciudades. Observando estas hibridaciones, la distinción urbano/rural deja de ser pertinente. En efecto, si nos dejamos llevar por este otro punto de vista es posible interpretar que incluso en las mismas relaciones jerárquicas la imposición urbana coexiste con la apropiación rural y que el resultado de ambas acciones, a pesar de las apariencias, es la construcción de una realidad híbrida, urbano-rural.

El orden urbano/rural instituido es el único que conocen las ciencias en su reflexión y y pueden tratar las políticas en el plano de la acción. Por ejemplo, las ciencias y políticas que hoy quieren recuperar los pueblos sólo saben hacerlo mostrando y analizando lo que (económica, científica, ideológica y estéticamente) tienen de interesante para las ciudades. De este modo subrayan la condición objeto de los pueblos y fortalecen la dominación. Afortunadamente, más allá de la jerarquía e incluso en su intimidad, existe ese mundo anárquico poblado por sujetos, sociabilidades y producciones culturales híbridas que está permitiendo a los pueblos reinventarse como sujetos.⁴⁶ De ese magma híbrido surgen nuevas fiestas y costumbres, singulares protestas políticas, redes de ayuda e intercambio, reflexiones que rivalizan con las científicas, identidades que no encajan en las que administran los partidos políticos e instituciones, iniciativas económicas, etc. Ese mundo invisible en el que se mezclan de un modo impredecible lo urbano y lo rural, lo nuevo y lo viejo, es el que está permitiendo a los

46 Esa hibridación, además de en los pueblos, se da también en las ciudades. En otro lugar he sugerido que las interesantísimas aportaciones de tres sociólogos nacidos en pueblos del Bearn francés (H. Lefebvre, R. Lourau y P. Bourdieu) pero afincados en París tienen que ver con la mezcla que hicieron de la montaña (o experiencia de vivir en tres pueblos próximos a los Pirineos) y la sociología (un dispositivo de conocimiento genuinamente urbano).

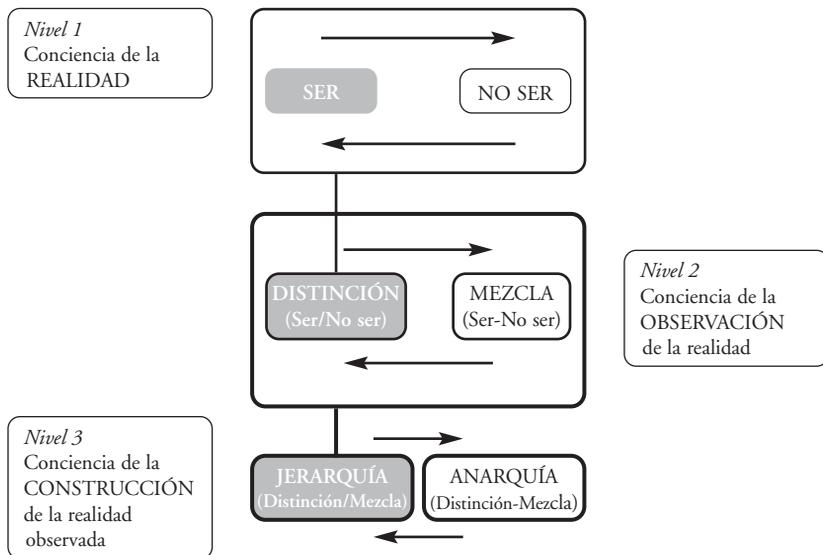
pueblos (desde hace tiempo entidades urbano-rurales) superar la Modernidad. Esa invisible anarquía es impensable para las ciencias e intratable para las políticas.

Dejemos los fenómenos de la globalización, la sexualidad y las relaciones entre pueblos y ciudades, en sus dos versiones, jerárquica y anárquica, y volvamos a ver lo social, otra vez, en términos generales.

Lo característico de los planes modernos fue que los metarrelatos ideológicos y teóricos garantizaron que cierto orden fuera haciéndose a la vez que se iba comprendiendo en términos jerárquicos (es decir, a partir de ciertos arbitrarios culturales trascendidos de la vida cotidiana que, con el tiempo, se autonomizaron y parecieron adquirir vida propia). En cambio, en la actualidad, estamos tomando conciencia de que lo social se está haciendo a la vez que se va comprendiendo a partir de esa totalidad acentrada y primaria que es la gente en su vida cotidiana. No hay aquí subconjuntos que absorban y representen al conjunto. Simplemente breves y locales emergencias que son arrastradas por el impensable e indomitable río de la vida cotidiana. Aunque se pueda constatar esta autoinstitución anárquica, no se puede decir mucho de ella ni tampoco se la puede tratar. Del modo de conocer que ensaya la gente la ciencia no sabe nada y con su modo de actuar la política no puede hacer nada.

Sería demasiado simple decidir que, en la actual crisis de la modernidad, el estilo jerárquico de autoinstitución ha sido o va a ser sustituido por el estilo anárquico pues las estructuras básicas de la vieja Sociedad moderna siguen funcionando y capturando todavía gran cantidad de *socius*. Por lo tanto, es necesario reconocer que hay dos estilos de autoinstitución. Quizás el estilo anárquico resulte actualmente más visible y llamativo por la crisis del jerárquico. Sin embargo, ni aquél controla o controlará absolutamente lo social ni éste ha desaparecido o desaparecerá. Ambos parecen estar destinados a convivir. Si esta relación es inevitable, ¿de qué modos se manifiesta?, ¿cómo se relacionan la jerarquía y la anarquía? Obsérvese que con esta pregunta abandonamos ya el estado de sorpresa que inevitablemente trae consigo el acceso al tercer nivel de reflexividad (la sorpresa de reconocer que la realidad, antes que observada, es hecha o construida) y nos interesamos ya por las relaciones de los dos tipos de construcción descubiertos, la jerarquía y la anarquía. Este gesto analítico, si tenemos en cuenta lo sucedido en los dos niveles de reflexividad anteriores, promete un nuevo salto de nivel.

CUADRO 8
RELACIONES ENTRE LO INSTITUIDO (IZDA.) Y LO INSTITUYENTE (DCHA.)
EN LOS TRES NIVELES DE REFLEXIVIDAD



En otro lugar, tras analizar los ceremoniales lúdicos de adultos y jóvenes he mostrado cómo se mezclan y enredan esos niveles de sociabilidad instituyente (o anárquico) e instituido (o jerárquico) que son, respectivamente, el *impulso civilizador* y el *deseo o voluntad de vivir*.

En el caso de los adultos el acoplamiento parecía priorizar el lado duro, estable e instituido de lo social (el impulso civilizador), lo que favorecería la reproducción de la Sociedad moderna así como la represión de un importante montante de deseo o voluntad de vivir. Pero no sucedía sólo eso. A la vez que la praxis de los actores era galvanizada por el proyecto de autoinstitución jerárquico, mi propio análisis, al comprender lo que le sucedía a los adultos, caía también en las manos de la jerarquía y contribuía a apuntalarla. Como consecuencia de esto, el hacer de los actores resultaba alienado (porque era mediado por ciertos referentes trascendidos de la vida cotidiana), mientras que mi conocimiento era consistente (pues bastaba con saber localizar los fragmentos culturales concernidos y realizar

el análisis desde ahí). Pero es que, del mismo modo que con el conocimiento científico se puede comprender con éxito la praxis de los adultos, así también la acción política es capaz de tratar casi absolutamente con ellos. En definitiva, *el gran conocimiento y control que facilita el impulso civilizador respecto a los adultos se corresponde con una alta alienación de éstos respecto al lado instituyente, la voluntad de vivir.*

Con los jóvenes no sucedía eso. Pero tampoco lo contrario: es decir, que los actores hubieran protagonizado una liberación absoluta del deseo o voluntad de vivir (no mediada por ningún referente exógeno) que hubiera resultado incomprensible para mí en tanto que observador (porque no tuviera atalayas desde las que analizar) e intratable para la política (porque no supiera desde qué ideales actuar). Más bien parecía que se habían creado *situaciones de doble vínculo* o paradojas pragmáticas en las que el deseo o voluntad de vivir de los actores, así como mi saber, lograban asomar y afirmarse, pero para ser inmediatamente contrariados por el peso práctico y teórico de lo ya instituido. En efecto, mi análisis llegaba a un punto en el que no encontraba herramientas interpretativas que permitieran decir más de los jóvenes. A la vez, los jóvenes parecían no poder echar mano de nada para dar consistencia, espesor de sentido y continuidad a sus ceremoniales. En el plano político el problema es idéntico pues también la capacidad de gestión o tratamiento, cuando lo intenta realmente, logra congeniar inicialmente con la potencia juvenil, pero luego, por el motivo que sea, lo instituido termina por quedar lejos de los jóvenes. Por lo tanto, también en el plano político las élites llega un momento en que, del mismo modo que sucede a nivel científico, no saben qué hacer para dar consistencia y espesor a lo que los jóvenes hacen. Creo que con la mayoría de las socialidades posmodernas sucede bastante a menudo esto. Es decir, sólo se tiene acceso al modo paradójico que tienen de relacionarse el pensar-hacer jerárquico que promueven coordinadamente los científicos-políticos y el pensar-hacer de la gente. Sin embargo, el pensar-hacer anárquico que impulsa la gente desbaratando cualquier orden, aunque aparezca en las paradojas enredándose con el pensar-hacer jerárquico, está más allá de la jerarquía y de las paradojas. La anarquía viene de otro sitio y es intratable.

Todavía no se ha sentido la necesidad de reflexionar sobre cómo el pensar-hacer jerárquico y el pensar-hacer anárquico se mezclan e hibridan. Cómo la jerarquía y la anarquía se mezclan anárquicamente. Si llegara a

tomarse conciencia de que este nuevo lado no indicado (la hibridación de la jerarquía y la anarquía) es el espejo en el que ha decidido mirarse el lado sí instituido (la distinción de la jerarquía respecto de la anarquía), entonces quizás fuera necesario, como sucedió en los tránsitos entre los niveles de reflexividad anteriores, comenzar a utilizar una reflexividad de un orden superior. Esa nueva reflexividad debería incluir el hacer-pensar (tanto jerárquico como anárquico) en otra potencialidad capaz de conducir la reflexión de un modo distinto. Esa otra potencialidad resulta, de momento, inimaginable.

Por una sociosofía (V)

En el principio fue la acción y se autoinstituyó en términos jerárquicos. Es decir, subordinando, de hecho, unas partes a otras. Este lado instituido apartó una anarquía que tiene un carácter instituyente y que es la memoria de la heterogeneidad original que precede a cualquier clase de orden. El que sea memoria no significa que coincida absolutamente con lo que hubo antes de aparecer la institución. Más bien es un resto deformado pues ha perdido gran parte de la espontaneidad con la que originalmente debió de manifestarse y que ahora tiende a aparecer reactivamente, afectada de distintos modos, por la presencia de lo instituido. Aun así, en situaciones excepcionales, como son los vacíos de institución, aún es posible percibir lo instituyente con toda su frescura. Pero no se malinterprete esta «frescura» pues eso no quiere decir, ni mucho menos, que allí, en los orígenes previos a la institución, todo fuera bueno, bello y verdadero, pues todo andaba mezclado. La moral, la estética y el conocimiento con sus correspondientes pares (bueno/malo, bello/feo, verdadero/falso) están más acá de la institución y no sirven para designar qué pudiera haber más allá.⁴⁷

La anarquía es intratable, no se puede hacer nada con ella pues todo el hacer que conocemos es jerárquico. Por eso, la única posibilidad de tratar con

47 Por eso, en último término, como lo bueno-bello-verdadero y lo malo-feo-falso son dos caras de una misma moneda, la afirmación de uno de los dos lados lleva inevitablemente a asegurar también el otro. De ahí la lucidez de San Pablo: «si nuestra injusticia sirve para confirmar la justicia de Dios [...] si por mi falsedad la veracidad de Dios abundó para su gloria, por qué no decir: hagamos el mal para que pueda venir el bien» (citado por Žizek).

la anarquía es no hacer. No obstante, si de lo que se trata es de permitir que algo de la anarquía asome y se mezcle con la jerarquía, lo ideal sería quedarse en medio y practicar un quasi hacer. De este modo podría facilitarse la mezcla consciente y deliberada de la jerarquía y la anarquía. Sin embargo, la mayoría de las veces esta mezcla acontece de un modo espontáneo, sin que se haga nada. Por lo tanto, la jerarquía y la anarquía pueden mezclarse de dos modos. Por decisión de lo instituido, a través de quasi haceres que dosifican homeopáticamente el devastador lado anárquico. O por la imprevisible invasión de lo instituyente, que parece no querer resistirse a quedar confinado. En ambos casos, bien sea por la decisión de lo instituido, bien por la de lo instituyente, ese afán de reunión que manifiestan, cada uno a su modo, lo instituido y lo instituyente, es como si quisiera hacer retornar el momento en el que todo estaba unido. Quizás anuncien también estos movimientos que todo volverá, alguna vez, a estar unido. O, a lo mejor, esos movimientos indican que, en realidad, todo sigue todavía, a pesar de las apariencias, unido.

El hacer jerárquico, al autoinstituirse, creó también un modo de observar o pensar y una realidad sobre la que proyectar tanto el pensar como la misma acción jerárquica.

El pensar que se practicó fue la distinción y la realidad que se instituyó fue el ser. La distinción y el ser son aspectos encarnados en el hacer jerárquico que sólo en términos analíticos pueden disociarse ya que realmente no lo están. En efecto, el hacer reúne en sí la realidad que construye en términos de ser y el pensar u observar que se proyecta sobre dicha realidad en términos de distinciones. Sin embargo, del mismo modo que el hacer jerárquico se ve acosado por ese resto de su autoinstitución que es la anarquía, también para el pensar y la realidad hay restos. Restos que derivan precisamente de la anarquía.

En el modo de observar o pensar, lo que está más allá de la distinción es la mezcla. Igual que la anarquía, la mezcla es intratable y sólo resulta accesible cultivando el no saber. De todas formas, se puede dejar asomar el mundo de las mezclas practicando un quasi saber que utilice menos distinciones, que piense menos. El regreso espontáneo de las mezclas tiene lugar sin que se sepa ni se pueda saber nada. De ambos modos, deliberada y espontáneamente, las distinciones se reúnen con las mezclas. Esta reunión es, a su modo, la memoria y/o anticipo y/o manifestación de la unión (pasada y/o futura y/o actual) de la jerarquía y de la anarquía mencionada antes.

En la realidad, el hacer jerárquico creó el «ser». Frente a este «ser» instituido quedó un resto, el «no ser», relacionado con las mezclas del nivel de la observación y la anarquía del nivel de la acción. El «no ser» puede hacerse que aparezca en la realidad instituida debilitando el «ser», provocando que sea menos, practicando un quasi ser. Por su parte, el «no ser» protagonizará él solo su intento de reunión con el «ser» no siendo, desdefiniéndose, saliendo de las de-finiciones o finituciones en las que ha quedado recluido por el pensar y el hacer. También en este caso las reuniones entre el «ser» y el «no ser» traen consigo la unión original que hay en la realidad (pasada, presente y futura) tras la institución del ser. Por último, estas reuniones ensayadas por el «ser» y el «no ser» forman parte de las reuniones entre las distinciones y mezclas, así como de las reuniones entre las jerarquías y las anarquías.

La realidad, el pensamiento y la acción aparecieron las tres de golpe como consecuencia de una acción. Del lado instituido quedaron la jerarquía, la distinción y el «ser», mientras que en el lado instituyente quedaron la anarquía, la mezcla y el «no ser». Este proceso de autoinstitución no fue del todo asumido por dos motivos.

Primero, porque siempre se quiso incorporar eso otro instituyente que es, en último término, inincorporable del todo. En efecto, aunque haya sugerido que, de distintos modos, el «no ser», la mezcla y la anarquía se unen al «ser», la distinción y la jerarquía, esa unión nunca es total o absoluta. Es sólo el sucedáneo de una unión fundacional, el anticipo de una unión futura o la manifestación de una unión todavía presente pero muy profunda. En el orden posterior a la institución la unión de todo, aunque latentemente persista, sólo se manifestará local y circunstancialmente.

El segundo motivo de que la autoinstitución no haya sido reconocida es que nunca se ha tenido del todo conciencia de la unión entre los tres niveles (realidad, pensamiento y acción) que incorpora la autoinstitución, tanto respecto al lado indicado o instituido como al no indicado o instituyente. Así, desde los orígenes del mundo que conocemos, se comenzó pensando y actuando basándose en la presunción de que la realidad estaba ahí fuera y era objetiva. Luego se reconoció que esa realidad dependía de la observación y que era, por lo tanto, subjetiva. Finalmente, hoy se está asumiendo de distintos modos que esa realidad, puesto que se encarna en el curso de vida del observador, además de inventada ha sido hecha a la medida del curso de vida y,

por lo tanto, depende de ese acto. Por lo tanto, estamos comenzando a tomar conciencia integral del estilo de autoinstitución de lo social.⁴⁸

*Pero para que esa conciencia sea plena debe asumirse también que el lado instituyente es intratable en los tres niveles. En concreto, que no es ni puede ser, que no piensa ni se puede pensar y que no hace ni se puede hacer. El carácter absolutamente otro que tiene lo instituyente no significa que no afecte a lo instituido pues lo hace, como hemos visto, permanentemente. Sólo la antigua sabiduría (tanto en Occidente como en Oriente) permitió tener conciencia de esa afición y vivir en consecuencia.*⁴⁹

48 Otras Sociedades parecen haber sido bastante más conscientes que la nuestra de la unión de esas dimensiones. Recuerda Valente al respecto que entre los canacos de Melanesia el término *No* significa a la vez palabra, acto y pensamiento. Queda fuera de la palabra la realidad pero, al menos, los canacos parecen tener claro que nombrar o pensar el mundo es también hacerlo.

49 Es el caso, por ejemplo, de la «vía media» o *madhyamaka* iniciada en el budismo por Nagarjuna. Su habilísima e implacable dialéctica demuestra que no hay cese ni producción de nada, ni eternidad ni aniquilación, ni unidad ni multiplicidad, ni venida ni partida, ni causas ni efectos, ni existencia ni inexistencia, etc. En lugar de tales pares de ideas lo que hay es un hipotético medio, vacío, de naturaleza indeterminada. El aprendiz o *bodhi-sattva* tiene como objetivo recuperar esa vacuidad.

EXODUCCIÓN

En el segundo siglo antes de Cristo las dos almas de la cultura china, la ancestral taoísta y la legada por Confucio, alcanzaron un sólido equilibrio. Para ello fue necesario que el hechizo de las enseñanzas de Confucio se debilitara y que los sabios se dedicaran a estudiar de nuevo los viejos textos taoístas. Uno de los que promovieron el retorno a las fuentes fue el rey de Huainan. Bajo su protección un puñado de sabios taoístas discutieron y comentaron a Chuang Tzu y Lao Tse. Hoy se les conoce como los Maestros de Huainan. En la actualidad los círculos taoístas chinos siguen discutiendo e interpretando a los clásicos inspirándose en ellos.

Todas las citas de los clásicos que los Maestros estudiaron y comentaron aluden a los tiempos del Emperador Amarillo. La leyenda dice de él que terminó la civilización de las gentes y de sus costumbres que otros iniciaron. Fu Shi y Shen Nung habían traído a los hombres la escritura, el matrimonio y la agricultura. Por su parte el Gran Fu salvó a parte de la humanidad del Gran Diluvio. Se dice que todos ellos vivieron en la época de la dinastía Hsia, anterior en 3 000 años a Cristo. Según parece su legado continuó, aunque debilitado, en la dinastía Yan posterior.

Una de las citas atribuidas al mítico Chuang Tzu fue dejada así:

«No-Hagas-Nada-Ni-Digas-Nada es el único que tiene razón porque no sabe. Salvaje-y-Tonto parece tener razón porque olvida. Pero tú y yo no tenemos idea porque sabemos.» Salvaje-y-Tonto oyó hablar de este episodio y llegó a la conclusión de que el Emperador Amarillo sabía de qué hablaba.

Esta enigmática cita ha provocado muchas interpretaciones. Como se ha solido creer que el significado se ha vuelto oscuro porque ha sido des-

contextualizado, muchos de los comentaristas contemporáneos han propuesto aclarar el sentido inventando contextos nuevos.

Hace algún tiempo un colega me comentó que un prestigioso sociólogo chino ha propuesto la siguiente parábola para aclarar el sentido original de la cita:

En una cumbre de Jefes el Emperador Amarillo aseguró a su homólogo político el Monarca Azul que si ellos, los que mandan, saben y pueden hablar tanto y de todo es porque no tienen razón ninguna. Le dijo también que la gente («No-Hagas-Nada-Ni-Digas-Nada») siempre tiene toda la razón porque no sabe nada. Y culminó su especulación asegurando que el científico social («Salvaje-y-Tonto») está en una posición intermedia porque tiene algo de razón gracias a que olvida lo que sabe.

A través de la Prensa un prestigioso sociólogo tuvo noticia de esta conversación y publicó un artículo en la *Revista Amarilla de Sociología* para glosar la hazaña intelectual de su Jefe. Después de varios años este sociólogo se convirtió en un clásico y su artículo fue de obligada referencia.

Lo que en cambio no apareció en la prensa ni analizó sociólogo alguno es la conversación que tuvo lugar más tarde, en privado, entre el Emperador Amarillo y su amigo el Monarca Azul. Dijo el primero: «¡Tenemos suerte con nuestros sociólogos! Como su saber es tan primario y su anhelo de riqueza y prestigio no tiene límite, no han logrado saber, o al menos no lo han reconocido públicamente, que no tienen razón». Entonces el Monarca Azul le dijo que en la Asociación Azul de Sociología de su país ya había un grupo de sociólogos de gran prestigio, con muchos discípulos y revista propia que reconocía saber que no tenía razón. El Emperador Amarillo dijo sonriendo: «No te preocupes. Si están escribiendo sobre eso, seguro que no se lo han tomado en serio».

Expuesta de este modo, la cita de Chuang Tzu parece que tiene algo más de sentido. Sin embargo, permanece el núcleo de la paradoja. Los términos *razón* y *saber* no tienen un significado claro. Por eso los discípulos del sociólogo chino se han visto obligados a inventar variantes más largas y aclaradas de la cita original. Una de las versiones que, según me han contado, circula entre sus discípulos es, más o menos, la siguiente:

El Emperador Amarillo tenía un Consejero de Presidencia al que le encomendó conocer a la gente. Para hacerlo, al Consejero se le ocurrió reunir a los estudiosos interesados por lo social más prestigiosos del Imperio. Así fue como creó el Centro Amarillo de Investigaciones Sociológicas. Durante mucho tiempo los sociólogos se limitaron a hacer encuestas relativas a los asuntos que interesaban a su Emperador. Lo hicieron reproduciendo casi literalmente los términos y expresiones que él solía utilizar. Las gentes, al no estar muy acostumbradas a ese lenguaje, se vieron obligadas a aprender cómo responder. Para ello les resultó de suma utilidad la Televisión Amarilla. En ella veían lo que a

su Emperador le interesaba, oían a los presentadores hablar como él y aprendieron a pensar como había que hacerlo. Luego, cuando los sociólogos recogían la información y trasladaban los resultados, primero al Emperador para que los conociera y luego a la televisión para que los divulgara, el ciclo se cerraba y todo era como debía ser.

El Emperador Amarillo sabía desde siempre que los hombres y mujeres eran algo distinto a lo que ellos mismos confesaban ser a través de las encuestas. En cambio, los sociólogos no lo sabían. Algunos de ellos estaban tan absolutamente rendidos ante el poder del Emperador que siempre utilizaban las ideas de su Jefe para explicar la realidad social. Convenientemente reformuladas solían divulgarlas entre los futuros expertos en la Facultad Amarilla de Sociología. A cambio solían recibir bastantes favores económicos y obtenían prestigio saliendo a menudo en la Televisión Amarilla.

Otros, más díscolos, amaban a esas gentes que estudiaban. Entendían que el mundo creado por el Emperador Amarillo las alienaba. Pensaban que tales gentes, en el fondo, eran algo distinto a lo que solía decirse de ellas e incluso a lo que ellas mismas solían confesar cuando se las investigaba a través de encuestas, reuniones de grupo, asambleas, etc. Sin embargo, estos expertos heterodoxos no tenían muy buenas teorías para dar cuerpo a sus suposiciones. Aun así, alguna pudieron inventar. Solían añadirles corolarios políticos. Por ejemplo, algunos intelectuales sugirieron construir un nuevo mundo, no alienante, incluso sin Emperadores de ningún color, en el que la gente pudiera ser dueña de lo que hacía y pensaba. Algunas de esas ideologías prendieron entre ciertas gentes. El problema era que la euforia que seguía al hechizo logrado por las nuevas ideologías no solía durar mucho. El pueblo, más tarde o más temprano, volvía siempre al plácido y alienante letargo que tanto desesperaba a sus revolucionarios protectores. Por eso algunos heterodoxos llegaron a odiarlo y se retiraron de la profesión. Otros, más prácticos, con todo lo nuevo que habían aprendido estando en la heterodoxia, decidieron pasarse al bando de los afines al Emperador. Fueron recibidos con los brazos abiertos y, también ellos, comenzaron a ganar mucho dinero y a tener prestigio.

El Emperador solía observar estas idas y venidas de sus sociólogos sonriendo. Le venían bien esos intelectuales díscolos porque, gracias a ellos, podía saber algo más de las gentes. No mucho, pero sí algo más. Este nuevo saber, convenientemente puesto en circulación con encuestas y televisión, permitía convencer más y mejor a las gentes de que no había más mundo que el que se le mostraba y sobre el que opinaba.

Sin embargo, el Emperador Amarillo no siempre sonreía. Tenía la sospecha de que ese otro oscuro, inescrutable y temido mundo entre el que la gente se desenvolvía sin saberlo, algún día se volcaría sobre el suyo y lo convertiría en algo indomitable para cualquier Emperador.

Ese peligro comenzó a hacerse real de la mano de un extraño sociólogo que se hacía llamar Salvaje-y-Tonto. En lugar de pensar como lo hacían sus compañeros críticos creyó necesario tomarse en serio el saber hacer que las gentes utilizaban en sus largos periodos de letargo político. Sin embargo, no siempre había pensado así. Al principio fue uno más de la extensa legión de revolucionarios románticos y, como ellos, unas veces daba a conocer aspectos insospechados de las gentes y otros se ponía delante de ellas para tratar de conducir las.

Por el motivo que fuera, este sociólogo llegó a la conclusión de que esa razón común que tan vanamente había intentado interpretar con sus investigaciones y conducir con su activismo no debía ser tocada por sociólogo ni político ninguno. En efecto, esa compleja e indefinible razón común que facilitaba a la gente su supervivencia por más hostil que fuera el entorno, cuando se investigaba o canalizaba, terminaba por deshacerse entre las manos y desaparecía. Siempre había sucedido así. Por eso Salvaje-y-Tonto decidió llamar a la gente «No-Hagas-Ni-Digas-Nada». Desde entonces muchos utilizan ese término pero no tienen claro su significado. Tampoco entienden por qué Salvaje-y-Tonto decidió abandonar el mundo de los sociólogos. Sus más allegados cuentan que se dedicó a buscar ese tesoro de la tierra que es la trufa.

En su nomadeo por las tierras de Huainan a Salvaje-y-Tonto solía acercarse de vez en cuando algún sociólogo crítico para pedirle opinión. En una ocasión, tras un largo viaje, llegó un joven sociólogo, para contar al Maestro lo que oyó que el Emperador Amarillo le había dicho al Monarca Azul. Era esto: «No-Hagas-Nada-Ni-Digas-Nada es el único que tiene razón porque no sabe. Salvaje-y-Tonto parece tener razón porque olvida. Pero tú y yo no tenemos idea porque sabemos».

Al parecer Salvaje-y-Tonto dijo al joven que el Emperador Amarillo, si había dicho aquello, sabía de qué hablaba.

[Alguna versión de esta larga parábola aclaratoria suele añadir que el joven discípulo entendió a su Maestro pero que cuando llegó a la Facultad Amarilla de Sociología, al ir a reproducir la cita de Salvaje-y-Tonto ante sus compañeros, se dio cuenta de que la había olvidado.]

Esta variante de la vieja enseñanza taoísta es, de todas las que me han contado, la que mejor entiendo. Sin embargo, como no soy muy hábil desentrañando acertijos decidí, hace ya unos años, visitar al sociólogo chino.

Cuando llegué a su austero despacho, era tal mi emoción y las ganas de entrar en materia que me atropellé contándole cosas, algunas serias y otras irrelevantes, en las que había trabajado. Muy pacientemente me dejó hablar. Cuando acabé, mirándome fijamente a los ojos, me dijo que lo que iba a ocurrir en la clase de ese día me iba a interesar. Y sin decir nada más se fue dejándome solo en su despacho.

Al entrar en el aula me costó encontrar sitio para sentarme. Entre los asistentes había jóvenes con sus cuaderno de notas, profesores de otras universidades e incluso algún occidental. Aunque menos visibles, vi en un rincón a los bedeles, las muchachas encargadas de la limpieza y a los jardineros.

Cuando el profesor Li entró en el aula todo el mundo calló y el ambiente se llenó de una densa expectación. Después dijo que iba a dejar su puesto en la Universidad y que había obtenido la autorización del

Gobierno para dejar como sucesor a quien fuera capaz de superar una prueba que él mismo había diseñado.

Sin dar tiempo a que la sorpresa se apaciguara se acercó a la mesa y cogió el vaso y la jarra de agua que habían preparado para él. Llenó el vaso de agua y después de depositarlo en el suelo de la tarima dijo: «Mi sucesor será quien sea capaz de darnos a entender lo que tengo a mis pies sin mencionar las palabras “vaso de agua”».

A mi lado se levantó rápidamente un joven. El profesor le permitió hablar y dijo: «eso no es una sandía». El maestro sonrió y se fijó en alguien sentado más atrás que dijo: «eso es lo que suele usar la gente para acompañar la comida». El maestro volvió a sonreír y miró a una muchacha de la limpieza que se dirigía hacia él. Su andar era tan fácil y elegante que, por un momento, me pareció una de esas diosas que tanto he estudiado. Tras subir a la tarima se acercó al vaso, le dio un suave golpe con el extremo del pie, lo volcó y miró sonriendo a Li. Éste la tomó por el hombro, nos miró a todos y dijo: «Lia será quien me sustituya».

Me pasé toda la tarde en la habitación del hotel, tumbado en la cama y mirando al techo. Por más vueltas que le daba a lo sucedido aquella mañana y por más que leía y releía los papeles y libros anotados que había llevado conmigo a Pekín no comprendía nada.

Al mediodía del día siguiente fui a la embajada. Aprovechando mi amistad con el consejero cultural quería proponerle que enviara por la valija diplomática dos Venus con pechos abultados y amplias caderas talladas en jade que me habían entregado a primera hora de la mañana. Las gestiones para su adquisición las había comenzado en España pero el proveedor me había escrito una nota disculpándose por no poder enviármelas por correo. El caso es que en la embajada estuve conversando con el consejero y varios funcionarios más. Me informaron de que la prensa había dado mucha importancia a la escenificación de su sucesión que había protagonizado el día anterior el profesor Li. En la embajada reían la ocurrencia.

Cuando después de comer volví al hotel, el conserje me entregó un sobre que alguien había dejado para mí. En la parte posterior aparecía escrito, con caracteres chinos muy cuidadosamente caligrafiados, el nombre completo del profesor Li. Una vez en la habitación abrí el sobre. Sólo había un hoja. En ella estaba escrita una cita de Chuang Tzu que no conocía:

Hubo una época en que el mundo de los espejos y el mundo de los humanos no estaban separados como lo estarían después. En aquellos tiempos los seres especulares y los seres humanos tenían grandes diferencias de color y de forma, pero convivían en armonía. Además era posible ir y venir a través de los espejos. Sin embargo, una noche las gentes especulares invadieron la tierra sin advertencia y se produjo el caos. Los invasores eran muy poderosos y sólo se les pudo derrotar y obligar a volver a los espejos gracias a las artes mágicas del Emperador Amarillo. Para mantenerlos allí, el emperador urdió un hechizo que condenó a esos seres caóticos a copiar mecánicamente los actos y la apariencia de los hombres. La leyenda aclara que el hechizo era fuerte pero no eterno, y predice que un día el hechizo se debilitará y las formas turbulentas de los espejos empezarán a agitarse. Al principio la diferencia entre las formas especulares y las formas conocidas pasará inadvertida, pero poco a poco se separarán pequeños gestos, se transfigurarán colores y formas y de pronto ese mundo encarcelado del caos se volcará violentamente en el nuestro.

Pasé toda la tarde leyendo y releendo la cita de Chuang Tzu. También pensaba en la prueba con la que el profesor Li escenificó su sucesión. Sin embargo, de todo el torbellino de ideas que iban, venían y se mezclaban desordenadamente entre sí no logré extraer ninguna conclusión que me reconfortara. No comprendía nada. Estaba deseando volver a Madrid.

En el viaje de vuelta me quedé profundamente dormido. Soñé que en un monasterio de los Pirineos, situado al pie de Punta Llerga, una maestra leía a las hermanas un texto que coincidía con las anotaciones de mi diario correspondientes al viaje a Pekín. Después de leer, la maestra levantó la cabeza para mirar a sus discípulas. Detrás de ella, en un mural, estaba representado el momento en el que Li ponía su mano en el hombro de Lia. En el suelo había un vaso volcado y agua derramada. En el mural también aparecía yo, de espaldas y entre bastante gente. Una de las discípulas que había estado escuchando atentamente la lectura del fragmento hecha por la maestra se levantó, cogió un paño, lo humedeció con el líquido de una botella y se dirigió hacia el mural. Una vez allí borró la figura de Li. La maestra miró sonriendo a su discípula mientras ésta volvía a ocupar su sitio. Luego cogió el paño humedecido y se dirigió al mural. Con sumo cuidado procedió a borrar mi figura. Después se dio la vuelta y dijo: «Lo que le faltaba a la ciencia para alcanzar la sabiduría era un conocimiento femenino, el esoterismo...». No sé qué más dijo porque, en ese preciso momento, desperté. Pero nada más abrir los ojos supe, por fin, que podía comprenderlo Todo. También intuí que la vía para alcanzar esa comprensión debía ser la sociosofía.

HIJA: Papá, ¿cuánto es lo que sabes?

PADRE: ¿Yo?, humm... tengo una libra de conocimiento.

HIJA: No seas tonto, ¿es una libra esterlina o una libra de peso? Te pregunto cuánto sabes realmente.

PADRE: Bueno, mi cerebro pesa alrededor de dos libras y supongo que utilizo más o menos una cuarta parte... o que lo uso con un cuarto de eficacia más o menos. Digamos entonces que media libra [...]

HIJA: Papá, ¿por qué no usas las otras tres cuartas partes de tu cerebro?

PADRE: ¡Ah, sí! El problema es que yo también tuve maestros en la escuela. Y ellos llenaron de bruma casi una cuarta parte de mi cerebro. Y luego leí los diarios y escuché lo que decían otras personas y ello llenó de bruma otra cuarta parte.

HIJA: ¿Y el otro cuarto, papá?

PADRE: Oh, esa bruma la hice yo mismo cuando trataba de pensar.

Gregory Bateson

BIBLIOGRAFÍA

- AGAMBEN, G. (1990), *La communauté qui vient*, París, Seuil.
- (1998), *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- (2002), *L'ouvert. De l'homme et de l'animal*, París, Payot & Rivages.
- (2003), *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*, Valencia, Pre-Textos.
- ALEMÁN, J. (1988), «Goce», en R. Reyes (dir.), *Terminología científico-social. Aproximación crítica*, Barcelona, Anthropos.
- (1997), *La experiencia del fin. Psicoanálisis y metafísica*, Málaga, Miguel Gómez Ediciones.
- y S. LARRIERA (2001), *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*, Madrid, Síntesis.
- ALEXANDRIAN (2003), *Historia de la filosofía oculta*, Madrid, Valdemar.
- ALTHUSSER, L. (1985), *Curso de filosofía para científicos*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- AMADOU, R. (2003), *El ocultismo. Las doctrinas, las prácticas y la religión de lo oculto*, México, Alahmah.
- ANG, I. (1997), «Cultura y comunicación. Hacia una crítica etnográfica del consumo de los medios en el sistema mediático transnacional», en M. Dayan (comp.), *En busca del público*, Barcelona, Gedisa.
- ANZIEU, D. (1986), *El grupo y lo inconsciente. El imaginario grupal*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- APULEYO (2006), *Eros y Psique*, Gerona, Atalanta.
- ATLAN, H. (1983), «L'émergence du nouveau et du sens», en J. P. Dupuy y P. Dumouchel, *L'autoorganisation. De la physique au politique*, París, Seuil.
- (1990), *Entre el cristal y el humo*, Madrid, Debate.
- AVELLO FLÓREZ, J. (1986), «La ceremonia ensimismada: un ensayo sobre la alienación y la comunicación», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 33.

- AVELLO FLÓREZ, J., y A. MUÑOZ CARRIÓN (1989), «Cultura juvenil: la comunicación desamparada», en F. Rodríguez González (ed.), *Comunicación y lenguaje juvenil*, Madrid, Fundamentos.
- BADIOU, A. (1990a), *¿Es posible la política?*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (1990b), *Manifiesto por la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- (1999), *Ser y acontecimiento*, Buenos Aires, Manantial.
- (2002), *Breve tratado de ontología transitoria*, Barcelona, Gedisa.
- BAJTIN, M. (1990), *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Alianza.
- BALANDIER, G. (1988), *Modernidad y poder*, Madrid, Júcar.
- (1989), *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Barcelona, Gedisa.
- BARCELLONA, P. (1996), *Postmodernidad y comunidad*, Madrid, Trotta.
- BASTIDE, R. (1997), *Le sacré sauvage*, París, Stock.
- BATAILLE, G. (1986), *La parte maldita*, Barcelona, Icaria.
- (1991), *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus.
- (1992), *El erotismo*, Barcelona, Tusquets.
- (1993), *El Estado y el problema del fascismo*, Valencia, Pre-Textos y Universidad de Murcia.
- (1996), *Lo que entiendo por soberanía*, Barcelona, Paidós.
- (2001), *La oscuridad no miente*, Madrid, Taurus.
- BATESON, G. (1991), *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- (1993), *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Barcelona, Gedisa.
- BAUDRILLARD, J. (1976), *La génesis ideológica de las necesidades*, Barcelona, Anagrama.
- (1980), *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila.
- (1991), *La transparencia del mal*, Barcelona, Anagrama.
- (1993), *La ilusión del fin*, Barcelona, Anagrama.
- (2000), *El intercambio imposible*, Madrid, Cátedra.
- BAUMAN, Z. (2003), *Modernidad líquida*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BENVENISTE, E. (1969), *Le vocabulaire des institutions indoeuropéens*, París, Seuil, vol. 2.
- BERGUA, J. A. (2002), *La gente contra la sociedad. Impacto sociocultural de un divertimento juvenil*, Zaragoza, Mira.
- (2003), *Los Pirineos y el conflicto del agua*, San Sebastián, Iralka.
- (2004), *Patologías de la Modernidad*, Oviedo, Nóbel.
- BHABHA, H. K. (2002), *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Manantial.

- BLANCHOT, M. (1999), *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros.
- BLOOR, D. (1998), *Conocimiento e imaginario social*, Barcelona, Gedisa.
- BODEI, R. (2000), *Las lógicas del delirio. Razón, afectos, locura*, Madrid, Cátedra.
- BOHM, D. (1990), «A new Theory of the Relationship of Mind and Matter», *Philosophical Psychology*, vol. 3, n.º 2, pp. 271-286.
- BOURDIEU, P. (1991), *La distinción*, Madrid, Taurus.
- (1994), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.
- (1997), *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama.
- (1999), *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Akal.
- (2000), *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclée De Brouwer.
- y J.-C. PASSERON (1970), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, París, Minuit.
- BRIGGS Y PEAT, F. D. (1994), *El espejo turbulento. Los enigmas del caos y el orden*, Barcelona, Salvat.
- BROWN, N. O. (1985), *El cuerpo del amor*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- BRUNNER, J. (1991), *Actos de significado*, Madrid, Alianza.
- BUENO, G. (1996), *El mito de la cultura*, Barcelona, Prensa Ibérica.
- BUHLER, K. (1985), *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza.
- BURCKHARDT, J. (1974), *Historia de la cultura griega*, Barcelona, Iberia S. A., vol. 2.
- BURKE, P. (1991), *La cultura popular en la edad moderna*, Madrid, Alianza.
- BUTLER, J. (2001), *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra.
- (2003), *Cuerpos que importan*, Barcelona, Paidós.
- CAGE, J. (2003), *Silencio*, Madrid, Árdora.
- CAILLÉ, A. (2001), *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, París, Desclée De Brouwer.
- CAILLOIS, R. (1967), *Les jeux et les hommes. Les masques et le vertige*, París, Gallimard.
- (1996), *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CAMPBELL, J. (1996), *Las máscaras de Dios. Mitología primitiva*, Madrid, Alianza.
- (1997), *El vuelo del ganso salvaje. Exploraciones en la dimensión mitológica*, Barcelona, Kairós.
- (1999a), *Las máscaras de Dios. Mitología occidental*, Madrid, Alianza.
- (1999b), *Las máscaras de Dios. Mitología oriental*, Madrid, Alianza.
- CANETTI, E. (1982a), *La antorcha al oído*, Barcelona, Muchnik Editores.
- (1982b), *Masa y poder*, Madrid, Alianza.
- CASTANEDA, C. (1990), *Viaje a Ixtlan*, México, Fondo de Cultura Económica.
- CASTELLS, M. (1996), *La ciudad informacional*, Madrid, Alianza.

- CASTORIADIS, C. (1989), *La institución imaginaria de la sociedad. Vol. 2. El imaginario social y la institución*, Barcelona, Tusquets.
- (1997), *Fait el á faire. Les carrefours du labyrinthe*, París, Seuil, vol. v.
- (1999), *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra.
- CHALMERS, D. J. (1995), «Facing up to the Problem of Conciousness», *Journal of Conciousness Studies*, 2 (3), pp. 200-219.
- CHARTIER, R. (1999), *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa.
- CHIAPPORI, P.-A. (1994), «Anticipations rationelles et conventions», en A. Orléan, (dir.), *Analyse des conventions économiques*, París, PUF.
- CHUKWUDI EZE, E. (2001), «La moderna filosofía occidental y el colonialismo africano», en E. Chukwudi Eze (ed.), *Pensamiento africano. Ética y política*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
- CICOUREL, A. V. (1979), *La sociologie cognitive*, París, PUF.
- (1982), *Las medidas de la sociedad*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- CIORAN, E. (1988a), *Adiós a la filosofía y otros ensayos*, Madrid, Alianza.
- (1988b), *La caída en el tiempo*, Barcelona, Laia/Monte Ávila Editores.
- CLARKE, D., S. HALL, T. JEFFERSON y B. ROBERTS (1997), «Subcultures, Cultures and Class», en S. Gelder y S. Thornton (eds.), *The subculteres reader*, Londres, Routledge.
- CLASTRES, P. (1974), *La société contre l'État*, París, Minuit.
- (1981), *Investigaciones en Antropología política*, Barcelona, Gedisa.
- CLOTTES, J., y D. LEWIS-WILLIAMS (2001), *Los chamanes de la prehistoria*, Barcelona, Ariel.
- CORBIN, H. (1996), *Cuerpo espiritual y Tierra celeste*, Madrid, Siruela.
- CORSO, G., E. ESPOSITO y C. BARALDI (1996), *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, Universidad Iberoamericana, Iteso, Anthropos.
- COULON, A. (1988), *La etnometodología*, Madrid, Cátedra.
- (1995), *Etnometodología y Educación*, Barcelona, Paidós.
- CULIANO, I. P. (1993), *Más allá de este mundo. Paraísos, purgatorios e infiernos: un viaje a través de las culturas religiosas*, Barcelona, Paidós.
- (1999), *Eros y magia en el Renacimiento*, Madrid, Siruela.
- DE CERTEAU, M. (1990), *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, París, Gallimard.
- (1993), *La culture au pluriel*, París, Seuil.
- DÉBORD, G. (1999), *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos.
- DELEUZE, G. (1987), *Bergsonismo*, Madrid, Cátedra.
- y F. GUATTARI (1985), *El anti-edipo. Esquizofrenia y capitalismo*, Barcelona, Paidós.
- y F. Gauattari (1993), *Qué es la filosofía*, Barcelona, Anagrama.

- DELGADO, M. (1999), *El animal público*, Barcelona, Anagrama.
- DENEBURG, J.-L., Ph. CHAMPAGNE, J. PASTEELS y J.-C. VERHAEGHE (1996), «Una estrategia basada en el error: el aprovechamiento de los recursos en las hormigas», en I. Prigogine, *El tiempo y el devenir*, Barcelona, Gedisa.
- DERRIDA, J. (1986), *De la Gramatología*, Madrid, Siglo XXI.
- (1989), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*, Barcelona, Paidós.
- (1998a), *Resistencias*, Barcelona, Paidós.
- (1998b), *Políticas de la amistad, seguido de El oído de Heidegger*, Madrid, Trotta.
- DESLANDRES, Y. (1987), *El traje imagen del hombre*, Barcelona, Tusquets.
- DESROSIÈRES, A. (2004), *La política de los grandes números*, Barcelona, Melusina.
- DODS, E. R. (1986), *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza.
- DOMÈNECH, M., y F. J. TIRADO (comps.) (1998), *Sociología simétrica*, Barcelona, Gedisa.
- DOUMONT, L. (1987), *Ensayos sobre el individualismo*, Madrid, Alianza.
- DRETSKE, F. L. (1989), *Conocimiento e información*, Barcelona, Salvat.
- DUFRENNE, M. (1980), *Subversión/Perversión*, Barcelona, Ruedo Ibérico.
- DUPUY, J. P. (1982), *Ordres et désordres*, París, Seuil.
- (1991), *La panique*, París, Laboratoires Delagrangé.
- (1992), *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectives*, París, Ellipses.
- (1998), *El sacrificio y la envidia*, Barcelona, Gedisa.
- DURAND, G. (1971), *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1984), *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, París, Dunod.
- (1993), *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelona, Anthropos.
- (2000), *Lo imaginario*, Madrid, Ediciones Del Bronce.
- DURKHEIM, E. (1982), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal.
- DUVIGNAUD, J. (1990a), *Herejía y subversión*, Madrid, Icaria.
- (1990b), *La solidaridad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ECKMANN, J. P., y M. MASHAAL (1991), «La física del desorden», *Mundo científico*, n.º 115, pp. 722-730.
- ECO, U. (1985), «¿El público perjudica a la televisión?», en M. Moragas (ed.), *Sociología de la comunicación de masas. II. Estructura, funciones y efectos*, Barcelona, Gustavo Gili.
- ELIADE, M. (1992), *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza.
- (1994), *Imágenes y símbolos*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- ELLIOT, A. (1995), *Teoría social y psicoanálisis en transición*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ESPOSITO, R. (2005), *Inmunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu.

- ESTRUCH, J. (1994), «El mito de la secularización», en R. Díaz Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- FALS BORDA, O. (1993), «La investigación acción participativa y la intervención social», *Documentación social*, n.º 92, pp. 9-21.
- FANON, F. (2001), «Racismo y cultura», en E. Chukwudi Eze (ed.), *Pensamiento africano. Ética y política*, Barcelona, Bellaterra.
- FINK, E. (1966), *Le jeu comme symbole du monde*, París, Minuit.
- FISKE, J. (1989), *Understanding Popular Culture*, Londres, Routledge.
- (1992), «Cultural Studies and the Culture of Everyday Life», en L. Grossberg, C. Nelson y P. Treichler (eds.), *Cultural Studies*, Londres, Routledge.
- (2000), «Moments of TV: Neither the text nor the audience», en P. Marris y M. Thornham (eds.), *Media studies. A reader*, Nueva York, New York University Press.
- FOGELMAN-SOULIÉ, F. (1983), «Réseaux d'automates et morphogénèse», en J. P. Dupuy y P. Dumouchel, *L'autoorganisation. De la physique au politique*, París, Seuil.
- FOUCAULT, M. (1987), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
- FREUD, S. (1982), *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza.
- (1984), *Psicología de las masas*, Madrid, Alianza.
- (1993), *Textos de psicoanálisis*, Madrid, Altaya.
- FRIEDMAN, M. (1996), «El feminismo y la concepción moderna de la amistad: dislocando la comunidad», en C. Castells (comp.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Barcelona, Paidós.
- GARCÍA BACCA, J. D. (1985), *Necesidad y Azar*, Barcelona, Anthropos.
- GARCÍA CALVO, A. (1985), *Razón común*, Zamora, Lucina.
- (1989), *Hablando de lo que habla*, Zamora, Lucina.
- (1991a), *Del lenguaje*, Zamora, Lucina.
- (1991b), *Noticias de Abajo*, Zamora, Lucina.
- (1993), *Contra el tiempo*, Zamora, Lucina.
- (1995), «El hombre contra la gente» (conferencia).
- GARCÍA CANCLINI, N. (1989), *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- (1995), *Consumidores y ciudadanos*, México, Grijalbo.
- (1999), *La globalización imaginada*, Barcelona, Paidós.
- GELLNER, E. (1994), *Naciones y nacionalismos*, Madrid, Alianza.
- GIDDENS, A. (1993), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- (1997), *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.
- (1999), *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus.

- GIDDENS, A. (2003), *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.
- GIL CALVO, E. (1991), *La mujer cuarteada*, Barcelona, Anagrama.
- (1994), «Religiones laicas de salvación», en R. Díaz Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- GIMBAUTAS, M. (2001), *The Living Goddess*, Berkeley, University of California Press.
- GINER, S. (1994), «La religión civil», en R. Díaz Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.), *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza.
- GINZBURG, C. (1996), *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnik Editores.
- GIRARD, R. (1983), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- GIRARDIN, J.-C. (1976), *La génesis ideológica de las necesidades*, Barcelona, Anagrama.
- GLEICK, J. (1994), *Caos*, Barcelona, Seix Barral.
- GLISSANT, É. (2002), *Introducción a una poética de lo diverso*, Madrid, Ediciones Del Bronce.
- GLOVER, J. (1999), *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*, Madrid, Cátedra.
- GODELIER, M. (1998), *El enigma del don*, Barcelona, Paidós.
- GOUX, J.-J. (1973), *Freud. Marx. Economie et symbolique*, París, Seuil.
- (1984), *Les monnayeurs du langage*, París, Galilée.
- (2000), *Frivolité de la valeur*, París, Blusson.
- GRANDI, R. (1995), *Texto y contexto en los medios de comunicación*, Barcelona, Bosch.
- GRAVES, R. (1982), *Eliseo y la sunamita*, Madrid, Alianza.
- GROSSBERG, L. (1996), «The Space of Culture. The Power of Space», en I. Chambers y L. Curti (eds.), *The Post-Colonial Question*, Londres, Routledge.
- GRUZINSKI, S. (2000), *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós.
- GUATTARI, F. (1976), *Psicoanálisis y transversalidad*, México, Siglo XXI.
- (1990), *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-Textos.
- GUYAU, J.-M. (2001), *L'art au point de vue sociologique*, París, Fayard.
- HACKING, I. (1995), *La domesticación del azar. La erosión del determinismo y el nacimiento de las ciencias del caos*, Barcelona, Gedisa.
- HALL, C. (1996), «Histories, Empires and the Post-Colonial moment», en L. Chambers y L. Curti (eds.), *The Post-Colonial Question*, Londres, Routledge.
- HALL, S. (1992), «Cultural Studies and its Theoretical Legacies», en L. Grossberg, C. Nelson y P. Teacher, *Cultural Studies*, Londres, Routledge.
- (1996), «When was “The Post-Colonial”? Thinking at the limit», en L. Chambers y L. Curti (eds.), *The Post-Colonial Question*, Londres, Routledge.

- HALL, S. (2000), «Encoding/Decoding», en P. Marris y M. Thornham (eds.), *Media Studies. A reader*, Nueva York, New York University Press.
- HARAWAY, D. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra.
- HARDT, M., y T. NEGRI (2000), *Empire*, Cambridge, Harvard University Press.
- HARRIS, M. (1992), «El papel de la guerra y la violencia en el origen y evolución del Estado», *Revista Internacional de Sociología*, n.º 2, pp. 11-39.
- HAWKING, S. W. (1989), *Historia del tiempo*, Barcelona, Crítica.
- HAYEK, F. A. VON (1997), «El uso del conocimiento en la sociedad», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 80.
- HEIDEGGER, M. (1987), *De camino al habla*, Barcelona, Serbal-Guitard.
- (1988), *Carta sobre el humanismo*, Buenos Aires, Ediciones de los 80.
- (1993), *Ser y tiempo*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- (1994), *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal-Guitard.
- (2001), *Introducción a la filosofía*, Madrid, Cátedra.
- HEISENBERG, W. (1988), *La imagen de la naturaleza en la física actual*, Barcelona, Orbis.
- HILLMAN, J. (2000), *El mito del análisis. Tres ensayos de psicología arquetípica*, Madrid, Siruela.
- HOFFMAN, L. (1998), «La thérapie familiale sans modèles: un retour vers la pratique», *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*, n.º 19, pp. 57-76.
- HOFSTADTER, D. R. (1992), *Bach, Escher y Gödel*, Barcelona, Tusquets.
- HOGGART, R. (1970), *La culture du pauvre*, París, Seuil.
- HUIZINGA, J. (1972), *Homo ludens*, Madrid, Alianza.
- IBÁÑEZ, J. (1985), *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Madrid, Siglo XXI.
- (1990), *Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden*, Barcelona, Anthropos.
- (1991), *El regreso del sujeto*, Santiago de Chile, Amerinda.
- (1992), «Nada para el pueblo pero sin el pueblo», *Archipiélago*, n.º 9, pp. 59-67.
- (1993), «El centro del caos», *Archipiélago*, n.º 13, pp. 14-26.
- (1994), *Por una sociología de la vida cotidiana*, Madrid, Siglo XXI.
- İLİCH, I. (1978), *La convivencialidad*, Barcelona, Barral.
- JAMES, W. (2002), *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona, Península.
- JAPPE, A. (1998), *Guy Débord*, Barcelona, Anagrama.
- JODOROWSKY, A. (2004), *Psicomagia*, Madrid, Siruela.
- JULLIEN, F. (1998), *Elogio de lo instúpido*, Madrid, Siruela.
- (2001), *Un sabio no tiene ideas*, Madrid, Siruela.
- (2004), *De la esencia o del desnudo*, Barcelona, Alpha Decay.

- KÄES, R. (1977), *El aparato psíquico grupal. Construcciones de grupo*, Madrid, Gránica.
- KEENEY, B. O. (1987), *La estética del cambio*, Barcelona, Paidós.
- KERENYI, K. (1972), *La religión antigua*, Madrid, Revista de Occidente.
- (1998), *Dionisios. Raíz de la vida indestructible*, Barcelona, Herder.
- KNORR-CETINA, D. (1994), «Los estudios etnográficos del trabajo científico: hacia una interpretación constructivista de la ciencia», en J. M. Iranzo, J. Rubén Blanco, T. González de la Fe, C. Torres y A. Cotillo (comps.), *Sociología de la ciencia y de la tecnología*, Madrid, CSIC.
- KOSKO, B. (1995), *Pensamiento borroso*, Barcelona, Crítica.
- KRISTEVA, J. (1981), *Semiótica*, Madrid, Fundamentos, 2 vols.
- (1995), *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid, Cátedra.
- LACAN, J. (1978), *La Familia*, Buenos Aires, Homo Sapiens.
- (1988-1989), *Escritos*, Madrid, Siglo XXI, vol. 1 (1989) y vol. 2 (1988).
- (1992a), *El seminario. 17. El reverso del psicoanálisis*, Barcelona, Paidós.
- (1992b), *El seminario. 20. Aún*, Barcelona, Paidós.
- (1993), *Psicoanálisis. Radiofonía & Televisión*, Barcelona, Anagrama.
- LACLAU, E. (2005), *La razón populista*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LACOUÉ-LABARTHE, Ph. (2002), *La ficción de lo político*, Madrid, Arena Libros.
- LAING, D., F. Basaglia, et ál. (1982), *La otra locura. Mapa antológico de la psiquiatría alternativa*, Barcelona, Tusquets.
- LAKOFF, G., y M. JOHNSON (1986), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (1990), *La sociedad reflexiva*, Madrid, CIS.
- J. M. GONZÁLEZ GARCÍA y C. TORRES ALBER (1994), *Sociología del conocimiento y de la ciencia*, Madrid, Alianza.
- LAO TSE (1983), *Tao te ching*, Barcelona, Orbis.
- LAPASSADE, G. (1974), *Groupes, Organizations et institutions*, París, Meridiens Klincksieck.
- (1996), *La bio-energía. Ensayo sobre la obra de W. Reich*, Barcelona, Gedisa.
- LAPLANCHE, J., y J.-B. PONTALIS (1983), *Diccionario de psicoanálisis*, Barcelona, Labor.
- LASH, S. (1997): «La reflexividad y sus dobles: estructura, estética y comunidad», en U. Beck, A. Giddens y S. Lash, *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza.
- LATOUR, B. (1992a), *Ciencia en acción*, Barcelona, Labor.
- (1992b), *Nous n'avons jamais été modernes*, París, La Découverté.
- (2001), *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa.

- LATOUR, B., y S. WOOLGAR (1995), *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Madrid, Alianza.
- LEE, N., y S. BROWN (1998), «La alteridad y el actor-red. El continente no descubierto», en M. Domènech y F. J. Tirado (comps.), *Sociología simétrica*, Barcelona, Gedisa.
- LEFEBVRE, H. (1984), *La vida cotidiana en el mundo moderno*, Madrid, Alianza.
- LEVINSON, S. C. (1989), *Pragmática*, Barcelona, Teide.
- LEVI-STRAUSS, C. (1964), *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1985), *Las estructuras elementales del parentesco*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- (1987), *Race et histoire*, París, Denoël.
- (1991), «Introducción», en M. Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.
- LIPOVETSKI, G. (1987), *La era del vacío*, Barcelona, Anagrama.
- LÓPEZ PETIT, S. (1994), *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, Madrid, Siglo XXI.
- LORENZ, E. N. (1995), *La esencia del caos*, Madrid, Debate.
- LOURAU, R. (1980), *El estado y el inconsciente*, Barcelona, Kairós.
- (1986), *El análisis institucional*, Madrid, Amorrortu.
- LOVECRAFT, H. P. (1982), *Los mitos de Cthulhu*, Madrid, Alianza.
- LOVELOCK, J. (1993), *Las edades de Gaia*, Barcelona, Tusquets.
- LOZANO, J., C. PEÑA MARÍN y G. ABRIL (1989), *Análisis del discurso*, Madrid, Cátedra.
- LUHMANN, N. (1990), *Sociedad y sistema. La ambición de la teoría*, Barcelona, Paidós.
- (1994), *Teoría política en el Estado del Bienestar*, Madrid, Alianza.
- (1996), *La ciencia de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana, Iteso, Anthropos.
- (1998), *Sistemas Sociales*, Barcelona, Anthropos.
- LYOTARD, J. F. (1987), *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra.
- MAFFESOLI, M. (1979), *La conquête du présent*, París, PUF.
- (1982), *La violencia totalitaria*, Barcelona, Herder.
- (1990), *El tiempo de las tribus*, Barcelona, Icaria.
- (1992), *La transfiguration du politique*, París, Grasset.
- (1993a), *El conocimiento ordinario*, México, Fondo de Cultura Económica.
- (1993b), *La contemplation du monde*, París, Grasset.
- (1996), *De la orgía*, Barcelona, Ariel.
- (1997a), *Elogio de la razón sensible*, Barcelona, Paidós.
- (1997b), *Du nomadisme*, París, Le livre de poche.
- MAFFESOLI, M. (2002), *La part du diable*, París, Flammarion.

- MAILLARD, Ch. (1998), «Lugares sagrados: el espacio sonoro de la India», *Archipiélago*, n.ºs 34-35.
- MANDELBROT, B. (1988), *Los objetos fractales*, Barcelona, Tusquets.
- MANN, M. (1991), *Las fuentes del poder social*, Madrid, Alianza, vol. 1.
- MARCUSE, H. (1984), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Ariel.
- MARGULIS, L., y D. SAGAN (1995), *Microcosmos. Cuatro mil millones de años de evolución desde nuestros ancestros microbianos*, Barcelona, Tusquets.
- MARTÍN BARBERO, J. (1987), *De los medios a las mediaciones*, Barcelona, Gustavo Gili.
- MARTÍN SANTOS, L. (1988), *Diez lecciones de sociología*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- MARUT, R. (2001), *La destrucción de nuestro sistema del mundo por la Curva de Mar*, Zamora, Lucina.
- MASPERO, H. (2002), *El taoísmo y las religiones chinas*, Madrid, Trotta.
- MATURANA, H. (1996), *Desde la biología a la psicología*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- (1997), *La objetividad. Un argumento para obligar*, Santiago de Chile, Dolmen Ediciones.
- y F. VARELA (1990), *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid, Debate.
- y F. VARELA (1995), *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- y G. VERDEN-ZÖLLER (1995), *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*, Santiago de Chile, Instituto de Terapia Cognitiva.
- MENDEL, G. (1974), *Sociopsicoanálisis*, Buenos Aires, Amorrortu.
- MERTON, R. K. (1987), *Teoría social y estructura social*, México, Fondo de Cultura Económica.
- METCALFE, A., y A. GAME (2004), «Everyday Presences», *Cultural Studies*, vol. 18, n.º 2-3, pp. 350-362.
- MONOD, J. (1986), *El azar y la necesidad*, Barcelona, Orbis.
- MORIN, E. (1983), *El Método 2. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra.
- (1986), *El Método 1. La naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- (1988), *El Método 3. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra.
- (1991), *La méthode, 4. Les idées*, París, Seuil.
- (1994), *Sociología*, Madrid, Tecnos.
- MORRIS, Ch. (1979), «Fundamentos de la teoría de los signos», en J. J. Nattiez (comp.), *Problemas y métodos de la semiología*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- MORRIS, R. (1989), *Las flechas del tiempo*, Barcelona, Salvat.
- MUSS, M. (1991), *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.

- NAGARJUNA (2004), *Fundamentos de la vía media*, Madrid, Siruela.
- NANCY, J.-L. (2000), *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, Universidad Arcis.
- NAVARRO, P. (1991), «Sistemas reflexivos», en R. Reyes (dir.), *Terminología científico-social. Aproximación crítica. Anexo*, Barcelona, Anthropos.
- (1994), *El holograma social*, Madrid, Siglo XXI.
- NIETZSCHE, F. (1980), *Verdad y mentira en sentido extramoral*, Valencia, Cuadernos Teorema, n.º 36.
- (1987), *El nacimiento de la tragedia en la época clásica*, Madrid, Alianza.
- NOELLE-NEUMANN, E. (1995), *La espiral del silencio nuestra piel social*, Barcelona, Paidós.
- OLDROY, D. (1995), *El arco del conocimiento*, Barcelona, RBA Editores, vol. II.
- ORLÉAN, A. (1992), «The origin of Money», en F. Varela y J. P. Dupuy (eds.), *Understanding origins*, Londres, Kluwer Academic Publishers.
- (1999), «L'imitation en finance est-elle efficace?», *Les mathématiques sociales* (n.º monográfico de *Pour la science*).
- ORTEGA Y GASSET, J. (1994), *La rebelión de las masas*, Madrid, Espasa-Calpe.
- ORTIZ OSÉS, A. (1993), *Las claves simbólicas de nuestra cultura. Matriarcalismo, patriarcalismo y fratriarcalismo*, Barcelona, Anthropos.
- O'SULLIVAN, T., J. HARTLEY, D. SAUNDERS, M. MONTGOMERY y J. FISKE (1997), *Key Concepts in Communication and Cultural Studies*, Londres, Routledge.
- OTEIZA, J. (2003), *Qosque tandem...!*, Pamplona, Pamiela.
- PACKMAN, M. (1991), «Introducción», en H. Von Foerster, *Las semillas de la cibernética*, Barcelona, Gedisa.
- PALAZZOLI, S. (1991), *Paradoja y contraparadoja*, Barcelona, Paidós.
- PARK, P. (1992), «Qué es la Investigación-acción participativa. Perspectivas teóricas y metodológicas», en M. C. Salazar, *La investigación Acción Participativa. Inicios y desarrollos*, Madrid, Editorial Popular, OEI, Quinto Centenario.
- PARMÉNIDES/HERÁCLITO (1983), *Fragmentos*, Barcelona, Orbis.
- PASK, G. (1988), *The old and new cybernetic fashions*, Ámsterdam, University of Amsterdam, Faculty of Andragological and Educational Studies, OOC Programme.
- (1995), «Metodología participante con rigor», en J. M. Delgado y J. Gutiérrez (coords.), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis.
- PÉREZ ARGOTE, A. (1992), «Crisis de la sociedad y auge de lo social. Trece tesis sobre la crisis y la recuperación de la teoría sociológica», en C. Moya, A. Pérez Argote, J. Salcedo y J.-F. Tezanos, *Escritos de teoría sociológica. Homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, Madrid, CIS.

- PETIT, J., y O. VIÑUALES (1992), «Los homosexuales», en V. Verdú (ed.), *Nuevos amores, nuevas familias*, Barcelona, Tusquets.
- PIAGET, J. (1986), *La formación del símbolo en el niño*, México, Fondo de Cultura Económica.
- POLANYI, K. (1989), *La gran transformación*, Madrid, Ediciones La Piqueta.
- PRIGOGINE, I., e I. STENGERS (1990a), *La nueva alianza. La metamorfosis de la nueva ciencia*, Madrid, Alianza.
- e I. STENGERS (1990b), *Entre el tiempo y la eternidad*, Madrid, Alianza.
- PURROY CHICOT, P. (1997), «La música como propuesta de otra forma evolucionada de racionalidad», en *Conferencia Internacional sobre Evolucionismo y Racionalismo*, Zaragoza, Seminario Interdisciplinar (inédito).
- RAPPAPORT, R. A. (2001), *Ritual y religión en la formación de la humanidad*, Madrid, Cambridge University Press.
- REIS J. (coord.) (1988), *Tratado de Antropología de lo sagrado*, Madrid, Trotta, vol. 1.
- RIFFLET LEMAIRE, A. (1986), *Lacan*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- RIVIÉRE, M. (1989), «Moda de los jóvenes. Un lenguaje adulterado», en F. Rodríguez González (ed.), *Comunicación y lenguaje juvenil*, Madrid, Fundamentos.
- ROBLES, R. (1993), «El día que murió el acid house», *Ajoblanco*, n.º 49, pp. 30-35.
- RODRÍGUEZ VILLASANTE, T. (1994), *Las ciudades hablan*, Bogotá, Nueva Sociedad.
- (1995), «Introducción», *Cuadernos de la Red*, n.º 3 (monográfico sobre la Investigación-Acción-Participativa, IAP).
- RUELLE, D. (1995), *Azar y caos*, Madrid, Alianza.
- RUSELL, B. (1984), *Historia de la filosofía occidental. Vol 2. La filosofía moderna*, Madrid, Espasa-Calpe.
- SACKS, O. (1991), *El hombre que confundió a su mujer con un sombrero*, Barcelona, Muchnik.
- SADE, MARQUÉS DE (1997), *Elogio de la Insurrección*, Madrid, El Viejo Topo.
- SAHLINS, M. (1983), *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal.
- SAID, E. W. (1990), *Orientalismo*, Madrid, Libertarias.
- SANDYWELL, B. (2004), «The Myth of Everyday Life. Toward a Heterology of the Ordinary», *Cultural Studies*, vol. 18, n.º 2-3, pp. 160-180.
- SCHRÖDINGER, E. (1986), *¿Qué es la vida?*, Barcelona, Orbis.
- SCHÜTZ, A. (1993), *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós.
- SEGAL, L. (1994), *Soñar la realidad*, Barcelona, Paidós.
- SERRES, M. (1977), *Hermes IV. La Distribution*, París, Minuit.
- (1991), *El contrato natural*, Valencia, Pre-Textos.

- SERRES, M. (1994), *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*, Valencia, Pre-Textos.
- SHATTUK, R. (2002), «En el umbral de la parafísica», en *Parafísica*, Logroño, Pepitas de Calabaza.
- SIMMEL, J. (1927), «Filosofía de la moda», *Revista de Occidente*, n.º 1, pp. 42-66.
- SIMONDON, G. (1989), *L'individuation psychique et collective*, París, Aubier.
- SINGH, J. (1982), *Teoría de la información, del lenguaje y de la cibernética*, Madrid, Alianza.
- SLOTERDIJK, P. (2003), *Esferas I*, Madrid, Siruela.
- SMELSER, N. J. (1989), *Teoría del comportamiento colectivo*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SPENCER, G. H. (1984), «La evolución de las sociedades», A. y E. Etzioni (eds.), *Los cambios sociales*, México, Fondo de Cultura Económica.
- SPENCER-BROWN, G. (1994), *Laws of Form*, Portland, Cognizer.
- SPENGLER, O. (1998), *La decadencia de occidente*, Madrid, Espasa.
- TACUSSEL, P. (1995), *Mytologie des formes sociales*, París, Meridiens Klincksieck.
- TARDE, G. (1986), *La opinión y la multitud*, Madrid, Taurus.
- THOMAS, J. (dir.) (1998), *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, París, Ellipses.
- TÖNNIES, F. (1979), *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península.
- TOUSSAINT-SAMAT, M. (1994), *Historia técnica y moral del vestido, 3. Complementos y estrategias*, Madrid, Alianza.
- TYLER, S. A. (1991), «La etnografía postmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto», en C. Geertz, J. Clifford et ál., *El surgimiento de la antropología postmoderna*, México, Gedisa.
- VALENTE, J. A. (1991), *Variaciones sobre el pájaro y la red*, Barcelona, Tusquets.
- VARELA, F. (1990), *Conocer*, Barcelona, Gedisa.
- (1996a), «El nuevo encanto de lo concreto», en J. Crary y S. Kwinter (eds.), *Incorporaciones*, Madrid, Cátedra.
- (1996b), «Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem», *Journal of Consciousness Studies*, MIT.
- (1998), «Le cerveau n'est pas un ordinateur», *La Recherche*, n.º 308, pp. 109-113.
- y J. P. DUPUY (1992), «Understanding Origins. An Introduction», en F. Varela y J. P. Dupuy (eds.), *Understanding Origins*, Londres, Kluwer Academic Publishers.
- y J. HAYWARD (1997), *Un puente para dos miradas*, Santiago de Chile, Dolmen.
- E. THOMPSON y E. ROSCH (1997), *De cuerpo presente*, Barcelona, Gedisa.

- VARELA, J. (1989), «Elementos para una genealogía de la escuela primaria en España», en F. Ortega et ál., *Manual de sociología de la educación*, Madrid, Visor.
- y F. ÁLVAREZ URÍA (1986), *Las redes de la psicología*, Madrid, Ediciones Libertarias.
- VEBLEN, T. (1987), *Teoría de la clase ociosa*, Barcelona, Orbis.
- VELASCO, H. (1994), «Los significados de la cultura y los significados del pueblo», en C. Caffèrel, F. Bernete y F. Baca (eds.), *Primer Encuentro de Almagro. Comunicación y Movimientos Sociales*, Almagro, Ayuntamiento de Almagro, Diputación de Ciudad Real, AECI y Facultad de Ciencias de la Información de la UCM.
- VERDÚ, V. (2003), *El estilo del mundo. La vida en el capitalismo de ficción*, Barcelona, Anagrama.
- VERNANT, J. P. (1982), *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós.
- (1986), *La muerte en los ojos. Figuras del otro en la antigua Grecia*, Barcelona, Gedisa.
- (1991), *Mito y religión en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.
- (2000), *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, Anagrama.
- VIÑUALES, O. (1992), «Parejas lesbianas», en V. Verdú (ed.), *Nuevos amores, nuevas familias*, Barcelona, Tusquets.
- VIRNO, P. (2003a), *Virtuosismo y revolución. La acción política en la era del desencanto*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- (2003b), *Gramática de la multitud*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- VON FOERSTER, H. (1991), *Las semillas de la cibernética*, Barcelona, Gedisa.
- VON GLASSERFELD, E. (1994), «Despedida de la objetividad», en P. Watzlawick y P. Krieg (comps.), *El ojo del observador*, Barcelona, Gedisa.
- WAITIER, P. (2000), *Le savoir sociologique*, París, Desclée De Brouwer.
- WALKERDINE, V. (1998), «Sujeto a cambio sin previo aviso: la psicología, la postmodernidad y lo popular», en J. Curran, D. Morley y V. Walkerdine, (comps.), *Estudios culturales y comunicación*, Barcelona, Paidós.
- WASSON, R. G., A. HOFFMAN y C. A. P. RUCK (1994), *El camino a Eleusis*, México, Fondo de Cultura Económica.
- WATZLAWICK, P., H. BEAVEN y D. JACKSON (1985), *Teoría de la comunicación humana*. Barcelona, Herder.
- J. R. WEAKLAND y R. FISCH (1989), *Cambio*, Barcelona, Herder.
- WEBER, M. (1985), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Orbis.
- WEST, C. (1999), «The New Cultural Politics of Difference», en S. During (ed.), *The Cultural Studies Reader*, Londres, Routledge, pp. 256-267.

- WIEWIORKA, P. (1992), *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós.
- WILBER, K. (1995), *Al Este del Edén*, Barcelona, Kairós.
- (1997), «An Integral Theory of Consciousness», *Journal of Consciousness Studies*, 4 (1), pp. 71-92.
- WILDEN, A. (1979), *Sistema y estructura*, Madrid, Alianza.
- WILLIS, P. (1989), *Aprendiendo a trabajar*, Madrid, Akal.
- WINNICOTT, D. W. (1993), *Realidad y juego*, Barcelona, Gedisa.
- WITTGENSTEIN, L. (1988), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.
- WOLF, M. (1988), *Sociologías de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.
- WOODOCK, A., y M. DAVIS (1986), *Teoría de las catástrofes*, Madrid, Cátedra.
- WOOLGAR, S. (1991), *Abriendo la caja negra*, Barcelona, Anthropos.
- YONNET, P. (1988), *Juegos, Modas y Masas*, Barcelona, Gedisa.
- YOUNG, I. M. (2000), *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra.
- ZIZEK, S. (2001), *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Barcelona, Paidós.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	9
I. EL ATRACTOR: LA GENTE	17
1. Los atractores estatal y popular.....	17
2. Las sociedades primitivas.....	19
3. El pueblo moderno	23
4. La gente en la posmodernidad.....	29
5. La razón común	40
6. Neocomunidades y multitudes.....	44
II. LA FORMA DE LA EXPRESIÓN: EL DESORDEN	49
1. Los sistemas dinámicos.....	50
2. Puntos fijos endógenos y exógenos.....	56
3. Morin	63
4. Luhmann	64
5. El neoliberalismo	67
6. Ibáñez, la apuesta por la anarquía.....	70
7. <i>Excursus</i> subversivo.....	73
8. Vuelta al buen camino.....	78
Por una sociosofía (I).....	81
III. LA SUSTANCIA DE LA EXPRESIÓN: LO IMAGINARIO	85
1. Estructuras simbólicas	87
2. Magmas imaginarios	91

3. El caso del vestuario	99
3.1. Los adultos	100
3.2. Los jóvenes	104
3.3. Tribus y clases	111
3.4. Conformidad simbólica y transgresión imaginaria	114
3.5. Combinaciones simbólico-imaginarias	119
Por una sociología (II)	122
IV. LA FORMA DEL CONTENIDO: LA ANAMNESIS	129
1. Introducción	130
2. La investigación social	134
2.1. Nivel metodológico: ¿por qué?	136
2.2. La imposible medición de las audiencias	142
2.3. Nivel epistemológico: ¿para qué?	145
3. Por una crisisología	153
Por una sociología (III)	158
V. LA SUSTANCIA DEL CONTENIDO: LO SAGRADO	165
1. Introducción	166
2. La fuerza de lo sagrado	168
3. Estructuras y circulación de la energía	172
4. Anamnesis	177
5. Paradojas de lo sagrado	186
6. La fiesta	188
7. Lo sagrado festivo hoy	191
Por una sociología (IV)	194
VI. RELACIONES ENTRE LO INSTITUIDO Y LO INSTITUYENTE	199
1. <i>Logos</i> y paradojas	201
2. Tipos lógicos y realidades imaginarias	203
3. Paradojas de la observación	205
4. Distinciones y mezclas	207
4.1. Distinciones	208
4.2. Mezclas	209

<i>Índice</i>	259
5. Hacia el tercer nivel de reflexividad.....	212
6. La autoinstitución de lo social.....	217
Por una sociosofía (V)	229
EXODUCCIÓN	233
BIBLIOGRAFÍA.....	241

*Este libro se terminó de imprimir
en el taller del Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Zaragoza,
el día 2 de mayo de 2007*

