

TESIS DOCTORAL

“A TRAVÉS DEL ESPEJO”

**INDIVIDUO Y SOCIEDAD EN LA OBRA DE
JESÚS IBÁÑEZ**

DOCTORANDO: LIC. PABLO NACACH
DIRECTORA DE TESIS: DRA. FINA BIRULÉS

UNIVERSIDAD DE BARCELONA
ENERO DE 2001

TESIS DOCTORAL

**“A TRAVÉS DEL ESPEJO”
INDIVIDUO Y SOCIEDAD EN LA OBRA DE
JESÚS IBÁÑEZ**

**Doctorando: Lic. Pablo Nacach
Directora de Tesis: Dra. Fina Birulés**

**Programa de Doctorado
“Individualismo y Responsabilidad”
(1996/1998)**

Título de Salida: Doctor en Filosofía

**DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, ESTÉTICA Y
FILOSOFÍA DE LA CULTURA
DIVISIÓN DE CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES
FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**UNIVERSIDAD DE BARCELONA
ENERO DE 2001**

“... la menor equivocación, y acabaría por saber la verdad”.

Julio Cortázar

Con Laura.

AGRADECIMIENTOS

Al otro lado del espejo: sin la confianza, apoyo y omnipresente cariño de Inés Aguerrondo no podría de ningún modo hacer lo que intento. Una beca del Ministerio de Cultura y Educación de Argentina fue sostén inestimable para salir y para llegar. No es un mero prejuicio que yo vivo gracias a que un día comencé a trabajar con Alejandro Sikorski. El Negro, Javi, Santi y Marinita son en mí más importantes incluso que Nietzsche, Marx, Benjamin o Bataille. La mirada que poso en las cosas lleva el aumento de la lente robada con Francisco D'Agostino en añoradas esquinas, oscuros adoquines, atiborradas aulas y pasillos. *Del lado de acá:* muy cálido muelle han sido Marisa Gil y Nuria Aineto. Male Zubcov me abrió las puertas de su corazón en los momentos más extraños. El personal de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía de la UB (mención especial a Margarita) y de la Biblioteca de Catalunya (mención especial a Joan) soportó mis obsesiones con estoica dignidad. Margarita Ruiz, desde la Fundación Caja Madrid, me obsequió su buen hacer y su buen humor cada vez que se lo solicité. La desprendida emoción de Esperanza Martínez-Conde alimentó el valor necesario para dar el último paso. En momentos vitales, Román Reyes, Ángel de Lucas, Vicente Verdú, Enrique Laraña, Gérard Imbert y Emilio Lamo de Espinosa aportaron observaciones siempre interesantes para el desarrollo de la investigación. Con la preciosista cadencia de sus palabras, Alfonso Ortí y José Vidal-Beneyto me regalaron la fascinación de sentirme, junto a ellos, asombrado aprendiz de brujo. Difícil resulta encontrar las palabras justas para expresar todo lo que aprendí trabajando con Fina Birulés: a ella mi más sincero agradecimiento.

A Jesús Ibáñez, *in memoriam*, con admiración y respeto.

A Chela, mi madre.

Esta Tesis Doctoral ha sido posible gracias a la ayuda de una beca de fomento a la investigación científica otorgada por la Fundación Caja Madrid.

ÍNDICE

ÍNDICE**INTRODUCCIÓN: EN EL CAMINO DE JESÚS IBÁÑEZ 1****PRIMERA PARTE****CAPÍTULO 1: VIDA Y OBRA DE JESÚS IBÁÑEZ 9****Las “catástrofes” históricas..... 13**

La generación del 56 14

Una obra de “explosión tardía”..... 16

Entre los estudios de mercado y la sociología crítica..... 18

El margen como posición ética..... 20

La voracidad intelectual de Jesús Ibáñez..... 23Entre el fino *bricoleur* y el consistente sistemático..... 27**Una apuesta por la recuperación de la subjetividad 31**

La importancia del lenguaje en la obra de Jesús Ibáñez..... 32

La paradoja, en el centro 35

Etapas distintivas de su obra 40

La influencia de Mills y de la Escuela de Frankfurt 44

Un viraje hacia la cibernética y la investigación social de segundo orden 46

La importancia de *Más allá de la sociología*..... 52

La excusa perfecta: técnica y crítica del “grupo de discusión”..... 53

Ese oscuro objeto del deseo 57

Comentarios críticos a su modelo teórico 64

La ausencia de una perspectiva dialéctica 66

Los límites del poder transformador del sujeto..... 71

CAPÍTULO 2: DESDE EL ESTRUCTURALISMO 77**¿Quién manda aquí?..... 78****Dos conceptos fundamentales: prohibición del incesto y orden simbólico 81****Reconociendo al estructuralismo 87**

a) El criterio de lo simbólico..... 88

La interpretación de Althusser 90

b) La posición a ocupar 93

c) El concepto de actualización..... 95

d) La casilla vacía 96

e) Equilibrio y fragilidad 98

f) La aparición del sujeto 99

De la mano de Lévi-Strauss: la estructura de la sociedad..... 100

Una versión en paralelo 102

La cultura como modelo organizativo de lo social 106

a) *Desde lo cualitativo o paradigmático* 107b) *Desde lo cuantitativo o sintagmático*..... 109**En la órbita de Lacan: un sujeto dividido (en pos de un objeto perdido) 112**

La encarnación del sujeto en el orden simbólico 114

La lectura crítica de Anthony Wilden..... 117**Contra el estructuralismo: la versión de Perry Anderson 121**

CAPÍTULO 3: LAS FORMAS DEL MUNDO	129
Bien has osado, viejo topo	133
Por el ojo de Baudrillard	137
El fin de la producción.....	139
Las fases del sistema capitalista	146
Consumiendo signos.....	148
La Reina publicidad.....	151
Las formas del mundo en Jesús Ibáñez	158
El mundo, la sociedad y el saber.....	160
Cuadro 1: Contenido y forma de la ley del valor	161
Cuadro 2: Las formas del mundo en Jesús Ibáñez	163
a) El mundo.....	167
<i>El espacio y el tiempo</i>	167
<i>Los nexos objetivos y subjetivos</i>	168
b) La sociedad.....	170
<i>El poder técnico y el poder social</i>	170
<i>Las relaciones de intercambio</i>	172
<i>El intercambio de bienes</i>	173
<i>El intercambio de mujeres</i>	176
<i>El intercambio de mensajes</i>	177
(Capitalismo y memoria).....	178
<i>Espectros del hombre</i>	184
c) El saber.....	186
<i>El sujeto: posición y actividad</i>	187
<i>El sujeto y sus discursos</i>	191
<i>El sujeto y sus prácticas</i>	194
<i>El residuo imaginario heterogéneo</i>	197
A modo de resumen (invertido).....	198
<i>Mundo, sociedad y saber en el proto-capitalismo</i>	198
<i>Mundo, sociedad y saber en el capitalismo de producción y acumulación</i>	199
<i>Mundo, sociedad y saber en el capitalismo de consumo</i>	201

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 4: EL LARGO CAMINO DEL SABER	205
Una mirada de cuño foucaultiano	207
El saber científico y las rupturas epistemológicas que lo constituyen	209
Las dos rupturas fundamentales.....	210
a) La persecución de los hechos desnudos: la ruptura estadística.....	211
b) A la caza del sentido latente: la ruptura lingüística.....	214
CAPÍTULO 5: EL PODER DE LA CIENCIA	219
El carácter fetichista del conocimiento científico y su secreto	223
Incestuosa y productiva: una ciencia perversa.....	226
Los distintos modelos de ciencia	229
Ciencias humanas y domesticación de los cuerpos	231
El Foucault de <i>Las palabras y las cosas</i>	232
El individuo como objeto de manipulación.....	242

El cuerpo de los condenados.....	245
Por una genealogía de la moral.....	248
El dispositivo de sexualidad en la sociedad burguesa.....	253
Ciencias sociales y domesticación de las “almas”	256
(La opacidad de las ciencias sociales)	258
Resistencia ideológica y liberación posible	261
Ciencias sociales y prácticas políticas	263
A modo de conclusión: la ciencia como molino de representación.....	264
<u>ANEXO: EL HOMBRE CONTRA SÍ MISMO</u>	<u>267</u>
Explotación dividido tres	269
Explotación del ecosistema por el sistema	272
Explotación transitiva de una parte por otra parte del sistema.....	272
<i>La mayoría silenciosa</i>	275
Explotación reflexiva del sistema por sí mismo	276
<u>CONCLUSIÓN: FINAL DE PARTIDA.....</u>	<u>279</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA</u>	<u>293</u>
Bibliografía de Jesús Ibáñez	293
Bibliografía sobre Jesús Ibáñez.....	294
Bibliografía general utilizada	295

INTRODUCCIÓN

EN EL CAMINO DE JESÚS IBÁÑEZ

EN EL CAMINO DE JESÚS IBÁÑEZ

“¿‘Voluntad de verdad’ llamáis vosotros, sapientísimos, a lo que os impulsa y os pone ardorosos? Voluntad de volver pensable todo lo que existe: ¡así llamo *yo* a vuestra voluntad! Ante todo, queréis *hacer* pensable todo lo que existe: pues dudáis, con justificada desconfianza, de que sea ya pensable. ¡Pero debe amoldarse y plegarse a vosotros! Así lo quiere vuestra voluntad. Debe volverse liso, y someterse al espíritu, como su espejo y su imagen reflejada”.

Friedrich Nietzsche

Mi encuentro con Jesús Ibáñez fue, como casi todo lo interesante que sucede, casual: revolviendo mesadas en una vieja librería de la calle Corrientes, en Buenos Aires, me topé con un ejemplar de *Más allá de la sociología*. Me detuve a echar un breve vistazo a sus páginas y, también por casualidad, mis ojos se posaron en una frase que dio en el blanco:

“La reflexión es una tarea de vagos y maleantes. Hay que saber perderse para trazar un mapa, salir de los caminos trillados, vagar: deambular por las encrucijadas, abrir senderos a través de las mieses o el desierto, penetrar en callejuelas sin salida; asumir que todo camino recorrido sin mapas es caótico (luego será posible tender o recoger puentes, bordear pozos o simas, perforar agujeros o taparlos). Y hay que saber subvertir la ley –y/o acaso pervertirla–: apearse de todo lo dicho o lo sabido, quedarse solo; hay que romper con todos los grupos, disentir de todos los consensos, hasta tocar la muerte o el silencio (luego será otra vez posible confraternizar y conversar) (...) Pero si uno no quiere ser eterno errante, a riesgo de secarse en la subversión o pudrirse en la perversión, tendrá que volver alguna vez al ‘buen camino’, volver a habitar la ciudad”¹.

Era probablemente un vago y un maleante por esos tiempos, o al menos así quería verme a mí mismo reflejado en el espejo de mis lecturas de Nietzsche, Bataille o Blanchot. Al parecer, el azar me había puesto en contacto con un nuevo caminante: compré el libro y me lo llevé a casa para leerlo con calma. Pocas cosas comprendí entonces, pero algunas reflexiones que en él se ofrecían fueron, muy lentamente, echando raíces en mis propios pensamientos. Corría el año 1992 –luego me enteraría que ése había sido el año de la muerte de Jesús Ibáñez–, y algunos de sus textos más sugerentes comenzaban a circular por la Universidad de mano en

¹.- MAS (1979) Pág. 355.

mano, de fotocopia en fotocopia, de fascinación en fascinación. Porque Jesús Ibáñez era –y seguramente sigue siéndolo– un escritor desconocido, y sólo de este modo podíamos, los interesados, ingresar al intenso mundo que él nos ofrecía desde lo lejano que era, a su vez, lo más próximo. Poco a poco fuimos consiguiendo más textos y más libros, que leíamos en voraces jornadas de estudio: cómo no recordar la alegría del día en que un amigo que había viajado a Madrid trajo, a nuestra particular mesa de disección, un ejemplar de *Del algoritmo al sujeto*.

Terminé mi Licenciatura en Sociología y al decidir hacer el Doctorado, en Filosofía y en Barcelona, pensé que sería una buena idea especializarme en la obra de Jesús Ibáñez, un autor cuya pretensión era ir –como él mismo lo sugería desde el título de aquel libro encontrado años atrás en una vieja librería de la calle Corrientes– más allá de la sociología, ambición que sostenía gracias a un claro y contundente principio que en mí había calado hondo:

“Ser revolucionario –persistir en una rebeldía permanente contra la opresión– exige ir más allá de la sociología, más allá de las dicotomías –bueno/malo, verdad/error– que la fundan: plantear con radicalidad las preguntas sobre el origen”².

Así fue entonces que nació la idea que animó esta investigación, y que ahora ve a luz después de un buen par de silenciosos y solitarios años de trabajo. Sus pretensiones son, por supuesto, mucho más humildes que las que intentó concretar Jesús Ibáñez en sus escritos, tan afecto él –y dotado de la capacidad suficiente también– a reseñar el mapa global de la sociedad, sin olvidar tampoco a la más pequeña de sus partes por ínfima que ésta fuera, en una dirección similar probablemente a la tomada por aquel cartógrafo que, dibujando un mapa tan minucioso del Imperio, obtenía uno que coincidía exactamente con él.

A través del espejo. Individuo y sociedad en la obra de Jesús Ibáñez se propuso, en un principio, reflejar con la mayor fidelidad posible el camino recorrido por Jesús Ibáñez en su larga marcha personal, en la que se encargó no sólo de alumbrar una considerable producción teórica y metodológica, sino también de participar muy activamente en las luchas políticas del difícil tiempo franquista en el que le tocó vivir. Así, el espejo concebido no quiere ir más allá de la sociología, ni siquiera más allá de Jesús Ibáñez: lo que intenta es realizar un completo análisis de la obra de uno de los pensadores más relevantes del panorama de las ciencias sociales españolas contemporáneas.

Pero como ocurre en el cuento de Carroll, Alicia se mira en el espejo y, sin embargo, no recibe un eco exacto de su imagen, las cosas que habitan al otro lado parecen tener vida propia, no coinciden puntualmente con la imagen de las que

².- MAS (1979) Contraportada.

parten, los reflejos de las cosas son y no son el mundo: también algo se encuentra si se logra atravesar el espejo.

Muy bien conocía Jesús Ibáñez las peripecias que esta forma de mirar podía deparar a la reflexión sobre la sociedad. El cristal de este singular espejo nunca es transparente ni está limpio de impurezas, más bien parece ser siempre un cristal opaco: lo real no es lo natural, las palabras no hablan de las cosas, los cuerpos se convierten en signos. El espejo devuelve la imagen de las cosas pero éstas son atrapadas, son reificadas por la ideología, por la ciencia, por la publicidad... A pesar de lo cual –o quizás justamente por ello– el individuo se ha visto impulsado desde lejanos tiempos a enfrentarse al espejo, queriendo encontrar allí, en ese “otro” lado, el reflejo de su propia imagen. A la tarea de hacer toda clase de preguntas a esa desdibujada imagen ha destinado gran parte de su existencia la Humanidad.

Y como un incesante juego de espejos ha visto el individuo su “condición humana”, juego que retoma Jesús Ibáñez para potenciar la vital influencia que tiene que asumir el concepto de “reflexividad” en las ciencias sociales, a la hora de articular una explicación adecuada y consistente del vínculo establecido entre el individuo y la sociedad. Pensar lo social implica meterse en un juego incesante de reflexividades, como apunta el mismo Ibáñez en el siguiente párrafo:

“Precisamente, como la verdad no es algo a descubrir o desvelar, sino a construir, gracias a estos principios podremos ir construyendo verdades cada vez más complejas, sin que este proceso pueda nunca tener fin. Si ambas pruebas científicas son paradójicas por autorreferentes (la prueba empírica exige medir la materia con instrumentos hechos de materia, la teoría exige hablar del habla o hablar del pensamiento), ¿qué hacemos? Pues muy fácil: como al investigar empíricamente al objeto lo alteramos, tenemos que investigar la investigación del objeto, la que a su vez alteramos, por lo que habrá que investigar la investigación de la investigación del objeto... Nos metemos en una cascada transfinita de reflexividades”³.

Si la reflexividad opera como lúcida observadora participante en ese inquieto juego de espejos, a través del cual pueden tomarse ciertas notas explicativas acerca de la vida del individuo en sociedad, Jesús Ibáñez orientará sus investigaciones con el objetivo esencial de conocer aquello que, al final del recorrido especular, quedará de verdadero en el sujeto, lo que no es otra cosa para él que...

“(...) el reverso de la máscara –el otro lado del espejo–, lo reprimido, la naturaleza ultrajada por una fuerza superior, por oposición a la fantasía inherente al orden de lo real: el ámbito de lo inconsciente, entonces, como anclaje del verdadero

³.- *RS* (1991) Pág. XIV.

sujeto, del sujeto verdadero (...) el inconsciente es el refugio del sujeto ‘verdadero’, de la parte del sujeto que no encarna en el orden simbólico, que no es metabolizada –ni metabolizable– por la sociedad”⁴.

Así, la pregunta que Jesús Ibáñez planteará con radicalidad, quizás ella misma exacto resumen de las coordenadas teóricas y metodológicas esenciales de las que él parte y a las que constantemente vuelve en sus reflexiones sobre el individuo y la sociedad, podría proponerse del siguiente modo: ¿qué sujeto –y sujeto a qué– habita la Modernidad? Para intentar contestar a esta pregunta estructurante de su pensamiento, Ibáñez recurre a la utilización de ciertos términos teóricos que adquieren gran peso específico en su obra: son, por ejemplo, los conceptos de “sujeto en proceso”, “paradoja”, “indeterminación e incompletitud de las pruebas empíricas y teóricas”, “orden simbólico”, “conversación”, etc., términos todos ellos que apuntan a rescatar, por un lado, la importancia que para él tiene que adquirir el papel del investigador en el marco de un claro proceso de recuperación de la subjetividad en la investigación social y, por el otro, se orientan en una dirección que le permite comenzar a librar una dura batalla contra el positivismo dominante en el momento en el que piensa y escribe, esos difíciles “tiempos de silencio” a los que fue sometido, como tantos otros, por la Dictadura franquista.

Pero no son respuestas, en el sentido habitual en el que suele emplearse este término, las que busca Jesús Ibáñez: la tarea fundamental que asume como autor es más bien la de abrir agujeros, en la dirección que le da a esta expresión en la siguiente frase, más una declaración de intenciones que otra cosa:

“En un sistema cerrado, el valor de supervivencia depende de que estén cerrados todos los agujeros, que no haya preguntas (...) en un sistema abierto, el valor de supervivencia depende de que estén abiertos los agujeros, de que no haya respuesta (...) la ética de la responsabilidad consiste en un sistema cerrado en cerrar agujeros, en un sistema abierto en abrir agujeros”⁵.

Ahora bien: para alcanzar el objetivo propuesto en un principio por nuestra investigación, es decir, el de llevar adelante un análisis lo más exhaustivo posible de la obra de Jesús Ibáñez, fue necesario, antes que nada, poner en práctica una estrategia de trabajo gracias a la cual, en definitiva, pudo definirse un aspecto de relevancia sin el que hubiera sido verdaderamente difícil conseguir resultado alguno. Después de hacer una primera y exigente lectura de sus textos esenciales y de los de sus comentaristas más importantes, y tras comprobar la increíble “voracidad

4.- *RS* (1991) Pág. 68 (“El sujeto y su conversación”, en Ibáñez, J. (Comp.) (10/1990) Suplementos Anthropos. N° 22. Anthropos, Barcelona. Pág. 32 y ss.).

5.- *SVC* (1994) Pág. 134 (“Del continente al archipiélago”, en (5/1990) Sistema. N° 96).

intelectual” a la que fue propenso Jesús Ibáñez a lo largo de toda su vida, nos dimos cuenta de que aparecía como una tarea necesaria –e imprescindible también– dividir su obra conjunta en tres etapas constitutivas, para lo cual se convertía en una ocupación de primer orden rastrear en las fuentes intelectuales de las que había bebido a la hora de llevar adelante su proyecto teórico y metodológico.

De este modo, y como veremos detalladamente en el Capítulo 1, una vez concluida nuestra tarea fue posible desarrollar un esquema que implicaba pensar la existencia de una primera etapa, aquella vinculada a las influencias que en el joven Ibáñez ejercieron, sobre todo, Th. Adorno y C. W. Mills, este último del que nutrió su especial interés por la interdisciplinariedad del conocimiento; una segunda, en la que puede vislumbrarse claramente la impronta dejada por su firme adhesión a los principios ordenadores del estructuralismo francés –“tentación estructuralista” la llamará el propio Ibáñez–; y una tercera y última etapa, en la que el autor se decanta con entusiasmo por ciertas observaciones que toma prestadas de la cibernética y de la investigación social de segundo orden.

La segunda de estas tres etapas constitutivas en que fue posible subdividir su obra, y de la que el libro *Más allá de la sociología* se erige como fiel representante, fue su fase intelectual a la que dedicamos mayor energía y especial interés, debido entre otras consideraciones a que, por un lado, en ella podía descubrirse más que en las otras al, por cierto, difícil de encontrar “sociólogo” Ibáñez; pero también porque el libro que de esta etapa surgía con fuerza era el único de todos sus textos que había sido pensado para ser editado como libro, y dentro de la intensa propensión a ejercer de *bricoleur* que veíamos habitaba su alma, era el único que podía darnos quizás ciertas pautas para reconocer los principales ejes estructurantes encargados de dotar de solidez y consistencia a sus reflexiones sobre lo social, característica que le suponíamos antes que a ninguna otra.

En el camino de Jesús Ibáñez, entonces, optamos por seguir un recorrido que se encuentra trazado de la siguiente manera:

- En el **Capítulo 1** hemos puesto en relación las vicisitudes sucedidas en la vida personal de Jesús Ibáñez –“anomalías” tales como haber nacido un 29 de febrero o ser hijo de madre soltera– con las “catástrofes históricas” dentro de las cuales tiene lugar su formación y desarrollo intelectual, contextualizadas en el marco del Régimen franquista. En este capítulo también hemos hecho una primera aproximación a las complejas aristas de su pensamiento, al que se caracteriza como de “explosión tardía”, a la vez que llevamos a cabo algunas consideraciones que permiten comprenderlo en toda su vitalidad, definiéndolo por ejemplo como el pensamiento de un intenso *bricoleur*, pero también como el de un profundo sistemático. También hemos querido subrayar en este capítulo determinados conceptos que adquieren gran relevancia en su obra,

como los de “paradoja” o “lenguaje”, ambos importantes para comprender la firme apuesta que Ibáñez realiza con el objetivo de recuperar la subjetividad en el proceso de la investigación social. También hemos llevado a cabo la división de su obra en las tres etapas constitutivas en las que es posible hacerlo, hemos analizado la importancia que adquiere *Más allá de la sociología* y, para cerrar, hemos desarrollado ciertos comentarios críticos con los que es posible “atacar” a su modelo teórico.

- A partir del **Capítulo 2** comenzamos ya a trazar las coordenadas más importantes del mapa teórico y metodológico elaborado por Jesús Ibáñez en la que definimos como su segunda etapa intelectual, considerada por nosotros como la más relevante dentro del conjunto de su obra. El estructuralismo es el punto de partida del análisis que comenzamos a realizar sobre las fuentes intelectuales de las que Ibáñez bebe a la hora de articular sus complejas consideraciones sobre lo social. Tras llevar a cabo un análisis exhaustivo de ciertos principios constitutivos de este movimiento intelectual —el criterio de lo simbólico, la posición del sujeto, el concepto de actualización, etc.—, hemos subrayado la gran importancia que en su pensamiento adquieren las reflexiones de Lévi-Strauss, en lo que a pensar la estructura de la sociedad se refiere, y las de Lacan, en lo que a pensar la idea de sujeto respecta. Para finalizar, hemos querido dejar esbozada la principal dirección que asume la crítica general al estructuralismo, bandera que enarbola Perry Anderson en nombre de un marxismo de marcado cuño historicista, y del que Alfonso Ortí, amigo personal de Jesús Ibáñez, se hace eco también en las observaciones sobre su obra.
- El **Capítulo 3** apunta a desentrañar las que en esta investigación hemos dado en llamar las “formas del mundo en Jesús Ibáñez”, reflexiones que el autor trae al escenario para comprender al mundo, a la sociedad y al saber. Para ello, la idea puesta en juego es la que sostiene que Ibáñez retoma en capitales aspectos a Jean Baudrillard, quien anunciando el fin de la era de la producción abre de par en par las puertas a la consideración de un capitalismo de características diferentes al pensado sin ir más lejos por Marx: el capitalismo de consumo, fase en la que el sistema se encontraría actualmente, y cuya condición particular es la de sustituir a las palabras, a las cosas y a los cuerpos por signos, en un claro movimiento de traducibilidad ilimitada y de acoplamiento psicótico de los individuos al capital. En una fase de desarrollo del capital como ésta, en la que sólo se consumen signos, coronará Ibáñez a la Reina publicidad, afirmación que estructura en gran medida las consideraciones ofrecidas en este capítulo.

- El **Capítulo 4** abre la segunda parte de nuestro trabajo, y lo hace reseñando el largo camino recorrido por el saber en la sociedad capitalista, camino hecho a base de determinadas y muy concretas “rupturas epistemológicas”. La influencia que ejerce Michel Foucault en estas específicas consideraciones desarrolladas por Jesús Ibáñez comienzan aquí a hacerse notar ya con fuerza, influencia que podrá verse con mayor transparencia en el capítulo siguiente, encargado de mostrar el vital poder que asume la ciencia en la sociedad capitalista.
- En efecto, en el **Capítulo 5** la tarea primordial es la de llevar a cabo un minucioso análisis sobre el poder que, en alianza con el saber, se arroga la ciencia en nuestra sociedad. Es éste un tema central en el conjunto de las reflexiones ofrecidas por Jesús Ibáñez, y hemos optado por desarrollarlo siguiendo paso a paso sus consideraciones sobre el nacimiento y consolidación de las ciencias humanas, observaciones que retoma casi literalmente, como podrá notarse, de las elaboradas por Foucault al respecto. Ciencias naturales, ciencias humanas y ciencias sociales, además, son vinculadas por Ibáñez a las fases de proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo, respectivamente, consideraciones teóricas sobre las que hemos hecho especial hincapié. La ciencia es en definitiva vista por Jesús Ibáñez como “incestuosa” y “productiva”, dos aspectos dignos también de ser subrayados, y que darán lugar a poder pensar, a tan importante dispositivo de poder de la sociedad, como el molino de representación que muele todo lo que entra en sus engranajes.
- El **Anexo** que cierra el trabajo fue incluido porque, en él, hemos querido subrayar la gran importancia que un concepto adquiere en las reflexiones centrales de Jesús Ibáñez: el concepto de “explotación”. A partir de comprender que, para él, existe un parte del sistema –“que se reserva el azar y se atribuye la norma”– poseedora del poder, y que por ello mismo puede explotar a la parte que no lo tiene, será en definitiva posible entender, con la profundidad necesaria, al concepto de “explotación” como el lugar del que parte y al que a su vez pretende llegar Jesús Ibáñez con sus reflexiones sobre la sociedad.
- En la **conclusión**, por último, intentamos establecer e indicar ciertas premisas claves que pueden desprenderse de nuestro trabajo de investigación, comentarios finales que seguramente también ayuden a entender mejor el

camino recorrido en el análisis de la relación existente entre el individuo y la sociedad en la obra de Jesús Ibáñez.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1

VIDA Y OBRA DE JESÚS IBÁÑEZ

VIDA Y OBRA DE JESÚS IBÁÑEZ

“Ahora se, sin embargo, que no debo leer totalmente ni escuchar totalmente ni contemplar y mirar totalmente si quiero seguir viviendo. Es un arte no leer totalmente ni escuchar ni contemplar y mirar totalmente, dijo Reger. Todavía no domino ese arte por completo, dijo, porque mi tendencia es al fin y al cabo abordarlo todo totalmente y asimismo continuarlo totalmente y llevarlo a cabo totalmente, ésa es, tiene que saber, mi verdadera desgracia, dijo”.

Thomas Bernhard

Probablemente, pocas veces pueda concederse tanta importancia al estrecho vínculo existente entre la vida y la obra de un autor como sucede en el caso particular de Jesús Ibáñez, quizás también él mismo emblema, lúcida metáfora de una importante generación de pensadores españoles formados bajo el feroz silencio impuesto durante décadas por el Régimen franquista.

En efecto, las circunstancias propias de la vida de Ibáñez –desde su peculiar fecha de nacimiento (un 29 de febrero)¹ a sus orígenes comunitario-rurales, pasando, claro está, por la compleja situación política española en la que, como decimos, le tocó crecer, pensar y (sobre) vivir– se han encargado de dotar a su obra de un sello característico y ciertamente novedoso.

Y esto es así no sólo para nosotros, para la forma en como abordaremos aquí su vida y su obra, sino también para la visión de la mayoría de sus comentaristas, amigos y compañeros intelectuales. E, incluso también, para el mismo Jesús Ibáñez, quien sin ir más lejos deja constancia, en un texto autobiográfico concebido como “autopercepción intelectual de un proceso histórico”², de la crucial importancia que, para el desarrollo del conjunto de su obra, adquieren determinados acontecimientos puntuales –“catástrofes” personales e históricas– ocurridas a lo largo de su vida. Empleamos la palabra “catástrofe” porque, en su singular versión de lo acontecido, este concepto adquiere trascendencia vital.

Una cita del matemático René Thom, repetida a lo largo de todos sus textos con obsesión casi mística, y con la que sin ir más lejos abre Jesús Ibáñez *Más allá de la sociología* –libro que, por otra parte, tomamos de punto clave de referencia en nuestra investigación– nos ofrece una primera idea de la magnitud que el concepto referido tiene que adquirir a la hora de llevar a cabo el intento de vertebrar, conjuntamente, su vida y su obra. En dicha cita, Thom señala concisamente que:

¹.- Jesús Ibáñez nació en el año 1928.

².- Se trata del texto “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona.

“Sujeto es el actante que sobrevive a las catástrofes y triunfa de ellas”³.

Apuntalando lo dicho, podemos ver cómo el mismo Ibáñez se encarga de precisar las consideraciones sobre las circunstancias que rodearon el hecho de su nacimiento, presentándolas, no sin ironía, como un preciso conjunto de anomalías:

“Aterricé en este mundo el 29 de febrero de 1928, en San Pedro del Romeral – una de las villas pasiegas–, como hijo de madre soltera. Condiciones iniciales que alguna influencia deben haber tenido en mi trayectoria, triplemente anómalas”⁴.

Triple anomalía que, para Alfonso Ortí –el “compañero de búsquedas”⁵, el amigo más cercano a Jesús Ibáñez según puede desprenderse de sus múltiples trabajos y complicidades– redundará en la peculiar independencia y, por qué no también, si se invierte suavemente la perspectiva, en la inquietante ambivalencia de Ibáñez a la hora de fijar su posición –en este caso en el sentido “vital” o, quizás mejor dicho incluso, en el sentido “político”– ante el poder y ante el sistema. Independencia y ambivalencia que, reunidas, derivan en la toma de una cierta **posición vital marginal**⁶ y de una **posición teórica e intelectual crítica**, que se pueden corresponder, muy probablemente, con esta serie de catástrofes personales a las que tuvo que enfrentarse y vencer Jesús Ibáñez para sobrevivir, adversidades personales a las que las “catástrofes históricas” no hicieron, seguramente, más que potenciar.

En este sentido, y haciendo hincapié aquí en la ausencia de la figura paterna, avala Ortí el propio pensamiento de Ibáñez y el nuestro cuando afirma que:

“Primera catástrofe, y primera diferencia fundamental en su forja como sujeto, frente a los valores convencionales dominantes: la ausencia de la figura paterna (...) una ausencia que contribuirá a forjar el yo de Jesús excepcionalmente subjetivo y libre, liberado de los dictados de un superyó paterno represivo (...) [que operará como] silenciosa denegación del poder (sensación de estar siempre al margen, de no reconocimiento): pero también fascinación por el

³.- Con esta cita abre Jesús Ibáñez su libro *Más allá de la sociología*. También es posible encontrarla, por ejemplo, en *DAS* (1985) Pág. 154.

⁴.- Ibáñez, J. “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en (11/1990) *Revista Anthropolos*, N° 113. Anthropolos, Barcelona. Pág. 9.

⁵.- Con estas palabras dedica Jesús Ibáñez *Más allá de la sociología* a Alfonso Ortí.

⁶.- En comunicación personal en Madrid (10/2000), Gérard Imbert nos comentaba que, en efecto, Jesús Ibáñez era un individuo marginal pero, a su vez, él mismo parecía automarginarse, alejándose así deliberadamente de los circuitos del poder, círculos sobre los que Ibáñez, nos decía por ejemplo Vicente Verdú (comunicación personal, 10/2000, Madrid), no tenía prácticamente ninguna ascendencia: hasta su ingreso a la Universidad Jesús Ibáñez no era conocido públicamente ni tampoco tenido en cuenta en las esferas académicas.

centro (búsqueda y necesidad de reconocimiento por la figura del padre ausente)”⁷.

El mismo Jesús Ibáñez lleva a cabo una sugestiva pero no por ello menos interesante interpretación acerca de la importancia que esta circunstancia de vida tuvo en su formación intelectual posterior, señalando:

“Un hijo sin padre reconocido tiende, por una parte a sobredimensionar la relación materna en relación a la paterna, por otra a construir un super-yo en una dirección más reflexiva que transitiva. La madre es la zanahoria (la naturaleza), el padre el palo (la cultura). Lo materno se caracteriza frente a lo paterno como: solidaridad frente a competencia, afectividad frente a racionalidad, amar (estética) frente a deber (ética), totalización frente a fragmentación, cualidad frente a cantidad... El padre pone frenos a los deseos del niño, pero es también su apoyo. Cuando la función-padre se anuda a un término más débil y plural (tíos), se relajan el apoyo y el freno. El super-yo del niño será más reflexivo que transitivo. Uno será modelo para sí mismo, y no reconocerá fácilmente Dios ni amo: a cambio tendrá que cargar el mundo sobre su espalda (sentirse responsable del mundo)”⁸.

Ahora bien: a esta “catástrofe” inicial, vinculada a la ausencia de figura paterna, hay que añadir, por otra parte, el hecho de que Jesús Ibáñez, habiendo nacido y crecido en la Cantabria “profunda”, se trasladara en un momento dado a estudiar a Madrid. Creemos, en efecto, que no es posible dejar de lado esta otra escisión fundante de su vida, herida producida, por un lado, por su pertenencia de nacimiento a una comunidad rural situada en la periferia descentrada del sistema y, por otro, por la contradicción e, incluso quizás, por la fascinación final que en él provocó, efectivamente, transitar los centrados caminos de las luces de Madrid.

Nuevamente, una cita de Ortí se encarga de resumir con precisión una circunstancia que debería ser considerada como prioritaria si el intento apunta, si el esfuerzo se orienta a comprender el desarrollo global de la obra de Jesús Ibáñez al amparo de su compleja personalidad, articulando para ello adecuadamente la relación existente entre su vida y su obra. En ella dice al respecto:

“Entre Cantabria y Madrid, entre la marginalidad de su aldea pasiega de origen y la agitada ‘feria de vanidades’ de la *intelligentsia* madrileña, Ibáñez –rarísimo entre los raros– fue siempre excepcional y diferente. Ya que ‘la de Ibáñez ha sido la

⁷.- Ortí, A. (1997) “Ser sujeto: ser creador”, en Álvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Jesús Ibáñez. Teoría y práctica*. Endymion, Madrid. Pág. 39.

⁸.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Págs. 9-10.

paradójica soledad de quien ha estado siempre en el centro del sistema, pero a su vez siempre también en el margen del centro' (Ortí 1990: 31)⁹. Una posición de activa presencia, desde una marginalidad crítica, que fundaba el radical *descentramiento* de su discurso sociológico, al asumir la contradicción de su pertenencia a dos mundos, intentando comprender lo que le unía y lo que le separaba de cada uno de ellos¹⁰.

Esta bipolaridad existente entre periferia y centro, entre principio materno y principio paterno en la vida de Jesús Ibáñez, se traducirá en un saber consciente que, a lo largo de toda su obra, intentará comprender críticamente el desarrollo de la sociedad en la que vive, tensión siempre creadora entre una “retaguardia” –periferia arcaica– y una “vanguardia” –centro modernizante– en y a partir de la cual conseguirá **convertirse en uno de los más importantes representantes del pensamiento español contemporáneo**¹¹.

⁹.- Esta cita hace referencia a Ortí, A. “Jesús Ibáñez, debedador de catacrecís”, en (11/1990) *Revista Anthropolos*. N° 113. Anthropolos, Barcelona. Pág. 31.

¹⁰.- Ortí, A. (1998) “Entre Cantabria y Madrid: naturaleza, cultura y sociedad en Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Reflexividad y sujeto: homenaje a Jesús Ibáñez*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander. Pág. 16.

¹¹.- Junto a él podrían citarse, por ejemplo para Vicente Verdú, a Agustín García Calvo, Gustavo Bueno y Fernando Savater, si bien en su opinión no existen verdaderos maestros en España, ya que las referencias han sido siempre más bien desordenadas (comunicación personal, Madrid, 10/2000). Para Gérard Imbert, el pensamiento de Ibáñez es ciertamente revolucionario, y es preciso situarlo junto al de otros dos pensadores: Vidal-Beneyto y Aranguren (comunicación personal, Madrid, 10/2000). Enrique Laraña, por otra parte, sitúa a Jesús Ibáñez como un pensador dotado de una gran capacidad de innovación, uno de los pocos que ha creado escuela en España, encargándose además de establecer una tradición y una estructura relacional con determinados autores. Su pensamiento habría que vincularlo, para él, al de Carlos Moya y Salustiano del Campo (comunicación personal, Madrid, 10/2000). José Vidal-Beneyto apunta, por su parte, que Ibáñez fue en vida –y se ha convertido con más razón hoy en día– en un pensador esencial, sobre todo en tanto que supo elevarse en su tiempo como un “pionero liberador de la chapa plomiza de la dictadura cruel retrógrada que oprimía a España”. Para él, Jesús Ibáñez es ante todo “líder del pensamiento social español de progreso” (comunicación personal, Madrid, 10/2000). Finalmente, en un libro que trata sobre la historia inmediata y perspectivas de las Ciencias Sociales en España, coordina Jesús Ibáñez varios textos que se encargan de separar a los pensadores “sedentarios” de los pensadores “nómades”, distinción que adhiere al primer grupo características conservadoras o sedentes, y al segundo, críticas o disidentes. Entre los primeros, se citan aquí, entre otros, a Emilio Lamo de Espinosa, Miguel Beltrán, Jesús de Miguel y Juan Luis Pintos. Entre los segundos, a Alfonso Ortí, Ignacio Fernández de Castro, Fernando Álvarez-Uría y Julia Varela. Jesús Ibáñez, encargado de hacer esta distinción, se colocaría a sí mismo sin duda en el segundo grupo (Reyes, R. (Dir.) (1992) *Las ciencias sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas*. Editorial Complutense, Madrid).

Más allá de estas catástrofes iniciáticas, mejor o peor resueltas a lo largo de su vida¹², y más acá también de las particularidades que el conjunto de su obra asume en y por las mismas, lo importantes es destacar aquí, también, lo valioso de su radical compromiso con las luchas progresistas y su absoluta independencia intelectual, que puede resumirse con Ortí del siguiente modo:

“Encarcelado a consecuencia del conflicto universitario del 56, promotor del primer FLP de los años 50, candidato de CUP en las primeras elecciones de 1977... su activa militancia en todas las luchas progresistas, e incluso su vastísima influencia personal (abarcando una extendida red social de amigos y discípulos), jamás parecen, en cambio, haber conseguido superar su esencial *marginalidad política* y el sistemático descentramiento de su discurso sociológico, como fundamentos de su permanente independencia ideológica y de su desmitificador radicalismo crítico”¹³.

Las “catástrofes” históricas

Antes de entrar de lleno en las características y particularidades teóricas que definen específicamente el universo del pensamiento de Jesús Ibáñez, y que, como más adelante veremos, pueden dividirse en tres etapas constitutivas –una primera dominada por la influencia de la Escuela de Frankfurt y por el pensamiento sociológico de Mills; una segunda por el estructuralismo francés, a la que hay que sumar la influencia ejercida por el Marx que anida en Baudrillard, por las reflexiones de Foucault sobre el par saber/poder y por la concepción de los sistemas abiertos elaborada por Wilden; y una tercera dominada por su acercamiento a la cibernética y a la investigación social de segundo orden– resulta una tarea de suma importancia, además de descifrar ciertos elementos claves en el universo constitutivo de su compleja personalidad, ubicar también a Jesús Ibáñez en el contexto socio-político e histórico en el que se forma y escribe: sólo de esta manera, creemos, resulta posible comenzar a organizar adecuadamente las no poco sencillas coordenadas fundamentales del mapa teórico por él elaborado.

El esfuerzo se orienta ahora entonces a situar la reflexión intelectual de Jesús Ibáñez dentro del proceso de refundación de la sociología española tras su total aniquilamiento por parte de la Dictadura emergente en la postguerra civil de 1936. Porque, por ejemplo para Ortí, en este sentido...

¹².- Sabemos, por ejemplo, y no es un dato sin importancia, que Jesús Ibáñez hizo terapia psicoanalítica durante muchas etapas de su vida (Esperanza Martínez-Conde, en comunicación personal, 10/2000, Madrid).

¹³.- Ortí, A. “Jesús Ibáñez, debelador de catacrecís”, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Págs. 31-32.

“La figura y la obra de Jesús Ibáñez expresan como pocas, en su génesis y consumación, de forma dramática y profundísima, los conflictos, contradicciones y catástrofes inherentes a la ‘larga marcha’ (casi también de cuarenta años) en pro de la reconstitución de un *espacio de libertad* –en el marco opresivo de la España franquista– *para una investigación sociológica teóricamente crítica y empíricamente concreta*”¹⁴.

Es de esta manera que resulta necesario ubicar la génesis ideológica del pensamiento de Ibáñez dentro del nacimiento de una fracción crítica, inconformista y disidente a la que, habitualmente, se denomina “generación universitaria de 1956”. Así, retroceder hasta esa situación histórica de partida nos permite observar el momento en el que se fraguaron los contradictorios orígenes de la nueva sociología española, que comienza su andadura a mediados de los años 60.

Entre el final de la Segunda Guerra Mundial y el “viaje forzado del Régimen franquista hacia su integración subordinada en el marco del neocapitalismo occidental a través del Plan de Estabilización de 1959”¹⁵, entonces, es cuando resulta posible encontrar el marco de contención en el que surge y se desarrolla el pensamiento de Jesús Ibáñez, el marco dentro del cual toma color su intensa y, por qué no decirlo también, apasionada reflexión crítica sobre lo social.

La generación del 56

El eje vertebrador de este período histórico tan especial de la vida española puede otorgarse al conflicto universitario y político del año 1956¹⁶, con el que culminó un primer intento de frustrada apertura democrática de la Dictadura, y en el que, entre otros elementos de comprensión, pueden citarse el Ministerio de Educación en manos de Ruiz Jiménez (fulminantemente destituido), la fundación del Servicio Universitario del Trabajo (SUT), el rebote contra el Régimen de las huelgas de reivindicación de Gibraltar del 54, la convocatoria de un Congreso de Escritores Jóvenes, o las revueltas callejeras antifranquistas de febrero de 1954, todos ellos reprimidos con virulencia por el Régimen. Define Ortí de la siguiente manera la

¹⁴.- Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 32.

¹⁵.- Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 32.

¹⁶.- Siguiendo el hilo de pensamiento elaborado por Ortí, podemos apreciar que, con todas sus limitaciones, el conflicto universitario de 1956 condensaba un drama histórico profundo: la imposibilidad de la vía pequeño-burguesa hacia la reconstitución de la democracia burguesa en el marco de la, todavía, dominación oligárquica capitalista alto-burguesa del Régimen franquista. Para Ortí, entonces, el movimiento estudiantil del 56 expresaba, en el plano universitario, el incipiente inconformismo de las fracciones más progresistas de las clases medias ante la naturaleza oligárquica de la Dictadura franquista, apoyada en la incertidumbre del futuro que esperaba a un modelo de desarrollo asfixiado por las crecientes presiones inflacionistas, y por los estrangulamientos periódicos de producción y suministros.

heterogénea composición y los confusos objetivos de las revueltas universitarias del 56:

“Procedente en gran parte de las clases medias, y de origen familiar franquista o republicano, la nueva juventud universitaria de los años 50 se limitaba a dar forma a un inconformismo aún larvado y confuso, que se gestaba dentro de las mismas instituciones políticas del Régimen (y especialmente en el seno del propio SEU o Sindicato Español Universitario)”¹⁷.

Paulatinamente se iniciaba, a partir de estos acontecimientos, un enfrentamiento creciente entre ciertas fracciones disidentes e inconformistas de estudiantes universitarios con los representantes de las estructuras oligárquicas del Régimen franquista. Invalidado el proyecto de Ruiz Jiménez de “democratización desde adentro”, en parte gracias a la brutal represión gubernamental (represión que hizo víctima a Ibáñez, encarcelado por el Régimen), y quizás también en parte por la falta de madurez de las condiciones “objetivas”, la trayectoria de toda una generación universitaria quedaba así marcada por el choque de 1956 con la Dictadura del General Franco.

Esta huella, esta cicatriz provocada por la crisis universitaria de 1956, a la que debe unirse seguramente esa gran cicatriz fundante derivada de los ecos de la sangnaria contienda civil del 36, se elevan como las principales heridas encargadas de dotar a muchos de los individuos más valiosos de esta generación de un sentido **solitario, catastrofista y marginal**, sobre todo en lo que a la percepción de la realidad social se refería, moldeando de esta forma a fuego lento sus percepciones teóricas más lúcidas y sus reflexiones intelectuales más profundas. En este sentido, por ejemplo, es posible observar con Ortí lo siguiente:

“Un sentimiento histórico catastrófico que el desigual choque y la derrota sin perspectivas frente a la inmovible estructura oligárquica del régimen contrarrevolucionario y el despótico Poder encarnado por el grotesco Dictador, y la condena a la *‘insularidad’* de sentirse extraños en el propio país, parecía confirmarse como horizonte vital perenne para muchos de los miembros más o menos inconformistas de la *generación del 56*”¹⁸.

El párrafo que transcribimos a continuación se encarga de resumir con precisión, de reflejar como si de un iluminador pantallazo se tratara, los difíciles años vividos por Jesús Ibáñez, desde su nacimiento –por el que pasó a pertenecer a esa difícil

¹⁷.- Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 33.

¹⁸.- Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 33.

generación formada por los “niños de la guerra”–, hasta los años más importantes de su formación vital e intelectual:

“Niño de la guerra, crecido en la perdida comunidad rural pasiega –esto es, en el seno de una familia de la *pequeña burguesía rural*–, desconcertado adolescente de la inmediata postguerra de los duros años 40, joven rebelde y activo conspirador antifranquista en el 56 y en la posterior fundación del ‘Frente de Liberación Popular’ –al que precisamente da el nombre– de los últimos años de la década de los 60 –o *Felipe I*–, expulsado de la Universidad y de todas las instituciones académicas y culturales del Estado y, en fin, frustrado intelectual, aislado e impotente, condenado a la agrafía durante largos años, en el interminable ‘tiempo de silencio’¹⁹ que consagra la derrota de la revuelta universitaria antifranquista de 1956..., Jesús Ibáñez compartiría así, en principio, la exaltación (pequeñoburguesa) del sujeto libre y (de forma contradictoria) el sentimiento catastrófico de cercada soledad –frente al inquebrantable sistema oligárquico burgués que va a presidir la mayor parte de sus vidas– de sus compañeros y amigos de la derrotada y humillada *fracción inconformista de la generación del 56*”²⁰.

Sin embargo, y antes de continuar, resulta importante puntualizar que, para nosotros, el aparato teórico elaborado por Jesús Ibáñez dista mucho de ser un modelo anclado en las consideraciones pesimistas o derrotistas que parecen surgir de estas palabras: es incluso el mismo Ortí quien se encarga de hacer esta salvedad al señalar a la radical personalidad de Ibáñez²¹ como el filtro final que otorga a su obra un brillo tan distintivo como particular, sobre todo por haber podido, Ibáñez, mantener una inquietud y una humildad ciertamente elogiabiles, virtudes que siempre consiguieron diferenciarlo, en definitiva, de la fracción crítica burguesa pero urbana, llamada por Ortí y por otros autores “generación de perdedores”, a la que suele contraponerse la “triumfante y arrolladora” generación del 68, algunos de cuyos cuadros más relevantes se encuentran trabajando en las instituciones que gobiernan el actual Estado español.

Una obra de “explosión tardía”

Para contextualizar, como pretendemos aquí, la obra de Jesús Ibáñez dentro del marco sociopolítico e histórico en la que la misma surge y se desarrolla –obra que por otra parte podríamos definir como de lenta aparición y, si se quiere también, de

¹⁹.- Hace referencia esta cita al libro de Luis Martín-Santos, *Tiempo de silencio*.

²⁰.- Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 33.

²¹.- Dice Ortí que, en definitiva, “La *forja de la creatividad* no es el resultado de ninguna ‘receta académica, ni tecnocrática’, sino de la *respuesta personal y comprometida* con los conflictos sociales de cada época”. (Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 34).

“explosión tardía”, producto probablemente no sólo de las catástrofes iniciáticas sufridas personalmente por Ibáñez, sino también por los duros y largos tiempos de represión franquista que tuvo que soportar—, es preciso entonces subrayar el hecho de que sus años de formación transcurrieron en las décadas de los años 40 y 50, a las que, como no podía ser de otra manera tras el fracaso de la revuelta universitaria del 56, sigue ese largo y forzado tiempo de silencio que con tan intensa pluma ha retratado Luis Martín-Santos en su novela.

Pero este largo silencio constituyó, posiblemente, el hueco necesario para que, en su interior, surgiera y se consolidara un pensamiento nuevo, llamado —en mayor o menor medida según el autor que lo describa— “pensamiento crítico”, que florecerá como movimiento con la nueva sociología española de los años 60, y que girará fundamentalmente en torno a la Escuela Crítica de Ciencias Sociales de CEISA en Madrid (1965-1969), y de los que Jesús Ibáñez será uno de sus más lúcidos y emblemáticos representantes, tal y como lo afirma Ortí en el párrafo que reproducimos a continuación:

“Tanto por su inmediata presencia e influencia personal sobre todas las cuestiones y momentos decisivos en el proceso de constitución de la nueva Sociología crítica española, como por su proyección posterior (hasta llegar a ser reconocido como su maestro y metodólogo fundamental), la biografía y la figura de Jesús Ibáñez se encuentran estrechamente entrelazadas con las aventuras, trances, batallas, infortunios y difíciles logros de la ‘larga marcha’ de reconstitución y desarrollo de la nueva Sociología española entre fines de los años 40 y principios de los 50. Un entrelazamiento vital e intelectual que convierten a Jesús Ibáñez en la personalidad más representativa de aquella fracción que con el tiempo —a mediados de los años sesenta— iba a configurarse como la fracción crítica, contestataria y contracultural de la Sociología española contemporánea”²².

Si la década del 50 fue para Jesús Ibáñez pródiga en lecturas clandestinas, sobre todo de textos de Marx que comenzaban a circular velozmente por los ámbitos universitarios, fue también el comienzo de la aparición de una idea que, más adelante, se vería plasmada en su hacer cotidiano y en sus obras teóricas fundamentales: por oposición al positivismo reinante, la investigación sociológica empírica comenzaba a constituirse, para él y para otros importantes pensadores de la época —y bajo una influencia de indudable cuño frankfurtiano— como la mejor vía para el reencuentro con el silenciado y reprimido pueblo español, donde una reivindicación por **lo originario, lo heterogéneo y lo diferente** se encargaría de hacer posible el enfrentamiento con todo tipo de uniformización abstracta y

²².- Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 33.

simplificadora inherente a los procesos de dominación y centralización surgidos desde el poder²³.

De este modo, si para la nueva sociología española lo crítico comenzaba a aparecer como estrecho contacto con la praxis, con esa praxis de lo concreto y, por lo tanto, posible (“lo concreto es lo completo”, subrayará Jesús Ibáñez repetidas veces siguiendo a Marcel Mauss), las técnicas de investigación social articuladas en y por lo concreto podían resultar, por ejemplo, una excelente apuesta por el conocimiento subjetivo –por la recuperación y reivindicación del sujeto real, por la posibilidad de “llegar a ser sujeto”– y por la reflexión verdaderamente crítica a la hora de derrotar el modelo arcaico y arcaizante de sociedad consolidado en su desarrollo por la Dictadura franquista.

En esta línea de pensamiento, y gracias a su solidez teórica y metodológica, Jesús Ibáñez se encargaría de dotar a sus textos más importantes de la consistencia necesaria para fundar teóricamente, por ejemplo, el grupo de discusión en España: no otra intención es, como veremos, la que encierran las páginas de su libro más importante, *Más allá de la sociología*.

Entre los estudios de mercado y la sociología crítica

La Escuela de CEISA de Madrid implicó, para los involucrados, una experiencia insólita de libertad crítica: bajo distintas denominaciones, y configurada por una heterogénea diversidad de pequeños grupos, esta institución nació en 1965 como respuesta a la expulsión de la Universidad de los profesores Agustín García Calvo, José Luis López Aranguren y Enrique Tierno Galván, y por la clausura de los primeros Cursos de Sociología del Rectorado de la Universidad Complutense. Como una breve “primavera de libertad intelectual”²⁴, la Escuela de CEISA – cercada y estrechamente vigilada por las autoridades, lo que derivó en su disolución final tras las clausuras de 1968 y 1969– constituyó, en opinión de muchos, uno de los episodios más ricos del Mayo del 68 madrileño. Así se encarga de relatarlo el propio Jesús Ibáñez:

“CEISA fue una experiencia fascinante. Allí dialogaron todas las corrientes del pensamiento sociológico. Allí se pusieron las bases de la sociología española. El

²³.- En la visión de Ortí, la exaltación del valor de lo concreto supuso una “reacción populista defensiva producto de un idealizante populismo pequeñoburgués”, entendido como fruto del análisis que “parecía condenar a la sociedad española a una permanente dominación oligárquica altoburguesa”, y observado como uno de los principales pilares ideológicos constitutivos de la nueva sociología crítica española (Ortí, A. (1998) “Entre Cantabria y Madrid: naturaleza, cultura y sociedad en Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 20 y ss.).

²⁴.- Ortí, A. (1998) “Entre Cantabria y Madrid: naturaleza, cultura y sociedad en Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 34.

‘grupo crítico’ luchaba en un frente doble: contra el marxismo demasiado rígido (Terrón, Colodrón, Cantó), y contra la investigación clásica (Armando de Miguel). Estábamos embriagados por el espíritu de mayo –en cierto modo nos habíamos adelantado al mayo francés– y soñábamos con la liberación de la palabra (era la consigna de los sesenta) y del grupo (sería la consigna de los setenta)”²⁵.

Pero el silencio aún no había terminado, e Ibáñez tendría que trabajar en las sombras, oscuridad relativa que paradójicamente la constituían las luces más brillantes del sistema: la investigación de mercados.

En efecto, a partir de principios de los años 60 Jesús Ibáñez se convertiría en un reconocido investigador de mercados, fundando él mismo su propia empresa –llamada “Alef” en homenaje al cuento de Borges “El Aleph”, en el que desde un único punto “puede contemplarse el mundo como totalidad”–, empresa en la que realizará numerosos estudios para importantes empresas transnacionales. Esta tarea cotidiana, a su vez, se encargó seguramente de retroalimentar la pasión y el conocimiento práctico de Jesús Ibáñez sobre lo que Baudrillard –una de sus referencias teóricas más importantes– dio en llamar el “sistema de los objetos”, obsesiva pasión que desarrollaría en numerosos escritos teóricos de inquietante brillantez.

Esta situación de vida por la que tuvo que atravesar, esta situación contradictoria que, por un lado, lo situaba como fundador y emblemático participante de la escuela crítica de sociología naciente, a la vez que, por el otro lado, lo obligaba a trabajar para (sobre) vivir en el centro neurálgico del naciente capitalismo de consumo español de los años 60, es percibida del siguiente modo por Ortí:

“Lo paradójico y sorprendente en el caso de Jesús Ibáñez no sólo se encontraba ya en la incongruencia de que el más agudo crítico de la sobrevenida sociedad de consumo urbana procediese del fondo más profundo y genuino de las retaguardia rural de la sociedad tradicional española. Más desconcertante era el hecho insólito de que Ibáñez se convirtiese a principios de los años 1960 en el primer experto español en mercadotecnia o ‘marketing’. Forzado por las circunstancias, tras su encarcelamiento en el 56 y su exclusión de diversas instancias oficiales u oficiosas del Madrid franquista –Instituto de Estudios Políticos, Escuela Oficial de Periodismo, Universidad, sección embrionaria del futuro Instituto de la Opinión Pública–, el joven Jesús Ibáñez había tenido que refugiarse en el naciente sector de los ‘estudios de mercado’, precisamente en la fase decisiva de constitución de la sociedad de consumo en España. Con lo que, como una anomalía más del Régimen franquista, va a convertirse en un sociólogo profesional con la

²⁵.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 19.

competencia técnica y el conocimiento empírico de uno de sus agentes más eficientes y reconocidos”²⁶.

En 1975, en plena transición postfranquista, y tras veinte años de marginación y condena al ostracismo público, Jesús Ibáñez accede finalmente a la Universidad, donde pocos años más tarde es nombrado Catedrático de Métodos y Técnicas de Investigación Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, en la Universidad Complutense de Madrid (su libro *Del algoritmo al sujeto* es, por ejemplo, la compilación de la memoria presentada a las oposiciones para el cargo).

Recupera de esta manera, podríamos decir, su propia singularidad, llega a su fin una larga y silenciosa batalla por “llegar a ser sujeto”, en la que intentó, por todos los medios que podían estar a su alcance, apostar fundamentalmente por **la reivindicación de la subjetividad del investigador en el proceso de investigación**, batalla que había dado comienzo veinte años atrás, con la fallida revuelta universitaria del 56. A partir de allí, y hasta la fecha de su muerte, ocurrida en 1992, la Universidad, como ámbito privilegiado de lo público, iba a contar con el afán crítico y la invencible sed de conocimiento de Jesús Ibáñez²⁷.

El margen como posición ética

Recapitulando brevemente, podemos decir entonces que la intensa conminación a la soledad y al silencio al que el Régimen franquista sometió a Jesús Ibáñez –y a muchos otros–, sumado al estrecho y siempre perdurable vínculo existente entre él y su comunidad pasiega “premoderna” o “primitiva” de origen (al que como vimos también hay que sumar el no poco importante hecho de que fuera hijo de madre soltera), se nos aparecen como los rasgos distintivos que le permiten situarse en un

²⁶.- Ortí, A. (1998) “Entre Cantabria y Madrid: naturaleza, cultura y sociedad en Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 24. Para Ortí, esta “*simbiosis entre perspectiva sociológica crítica y competencia para la racionalización de la intervención socioinstitucional*” (Pág. 27) no hay que comprenderla como asumida necesariamente por Jesús Ibáñez en tanto que un desgarró personal, ni lo excluyó en modo alguno de su combate ideológico y político contra el Régimen, contra la “deriva global hacia la irracionalidad del propio sistema al que ferozmente se sirve como experto” (Pág. 27).

²⁷.- En comunicación personal (Madrid, 10/2000), Vicente Verdú nos comentaba que Jesús Ibáñez, a quien sigue considerando una de las cinco personas más interesantes que conoció en su vida –al enterarse de su fallecimiento, por ejemplo, lo embargó una sensación que definió como de “orfandad”–, tenía en la Universidad un pequeño pero sonado séquito de discípulos, todos ellos muy bien educados y formados intelectualmente por él. Sin ir más lejos, una simple anécdota personal puede ilustrar este comentario de Verdú: en los últimos meses he recibido personalmente más de un *e-mail* por Internet de ex-alumnos de Jesús Ibáñez que, habiéndose enterado por diferentes vías que me encontraba trabajando sobre su obra, me han contado espontáneamente anécdotas de sus clases o de sus conferencias, anécdotas todas ellas que, por otra, parte resaltaban con entusiasmo la valía de la personalidad y de los conocimientos didácticos, teóricos y prácticos de Jesús Ibáñez.

lugar desde el que intentar ver, desde la distancia justa y de manera crítica, la naturaleza de la sociedad moderna a la que, precisamente, el joven Ibáñez acude fascinado.

En su caso concreto, su personalidad y trayectoria biográfica le permitieron entonces, como a pocos intelectuales españoles de la época, el acceso a la reflexión crítica y a la comprensión profunda de las transformaciones estructurales de la modernización neocapitalista y de los conflictos sociales emergentes en la compleja España de los años 60. Por ello, para Ortí y para nosotros mismos Jesús Ibáñez puede verse entonces como un verdadero “antropólogo invertido”, que descendiendo desde las cumbres de su comunidad primitiva –la periferia tradicional de la Cantabria “profunda”– somete a juiciosa observación y análisis los usos y costumbres burguesas urbanas –el centro modernizante de Madrid–²⁸.

En nuestra hipótesis, entonces, la doble articulación que es posible observar en Jesús Ibáñez entre las importantes “anomalías” suscitadas, básicamente, por la ausencia de padre y por su siempre comprometida pertenencia a la villa pasiega de nacimiento, sumada al histórico silencio tan convulsivo como represivo imperante en sus años de formación, serán los encargados de cimentar conjuntamente su característica soledad marginal, y esa delicada obsesión por bucear en los orígenes desde la que finalmente poder contemplar críticamente el mundo.

De este modo, intuimos que el **origen** es entendido por él como la fuente dónde ir a buscar, mucho más que las respuestas, las preguntas pertinentes. Así al menos parece quedar claro en la siguiente definición del propio Ibáñez, probablemente más una declaración de intenciones que otra cosa:

“Ser revolucionario –persistir en una rebeldía permanente contra la opresión– exige ir más allá de la sociología, más allá de las dicotomías –bueno/malo, verdad/error– que la fundan: plantear con radicalidad las preguntas sobre el origen”²⁹.

²⁸.- Estas características hacen decir a Ortí, en su intento –como él mismo señala– “psicologista” de explicación de la excepcional personalidad de Jesús Ibáñez, que se trata de una “típica posición masoquista de arraigadísima fijación materna” (Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 37).

²⁹.- *MAS* (1979) Contraportada. Para Alfonso Ortí, por ejemplo, de la contradicción existente en Jesús Ibáñez entre su obsesión por los orígenes y su pasión por situarse en las “fronteras de futuro” surge toda la tensión y poderosa creatividad de su pensamiento: síntesis entre un pasado arqueológico y un futuro ultratecnológico que –sin embargo para Ortí– corre el riesgo de dejar entre paréntesis el presente, reducido a “mera serialidad de un montón de acontecimientos efímeros” (Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 37). Es ésta una crítica que Ortí realiza con frecuencia a la obra de Ibáñez, sobre todo porque, para él, la idea de la existencia de un capitalismo de consumo dissociado en su fondo y forma del capitalismo de producción y acumulación, tal y como Ibáñez concibe retomando básicamente a Baudrillard, no es en modo alguno aplicable al momento en el que se encuentra el desarrollo del

Pero a la fascinación que constantemente manifiesta Jesús Ibáñez por el problema del origen, hay que sumar aquí la inquietante problemática del **margen**, entendiéndolo como el privilegiado sitio desde el que puede observarse mejor la realidad de lo social. En efecto, apareciendo en su connotación positiva, dice Ibáñez nada más comenzar su autobiografía:

“Cerca del margen está, según Spencer-Brown, el punto desde el que se puede contemplar el mundo como totalidad”³⁰.

En algún sentido, la definición que Deleuze ofrece de la “grieta” parece ajustarse a esta idea de margen aportada por Jesús Ibáñez. Así, dice el pensador francés:

“Si se pregunta por qué la salud no basta, por qué la grieta es deseable, quizá sea porque nunca se ha pensado sino por ella y sobre sus bordes, y que todo lo que fue bueno y grande en la humanidad entra y sale por ella”³¹.

Es el radical preguntar sobre el origen, asociado a la idea de que para mejor ver la realidad resulta preciso situarse en el margen, el que constituye, muy probablemente, uno de los ejes estructurantes más importantes que recorren, como un invisible hilo conductor, la tan intensa como compleja personalidad de Jesús Ibáñez, definitivo punto de partida de su interesante visión sobre lo social³².

Así, creemos sinceramente que las vicisitudes personales e históricas que moldearon la personalidad y el pensamiento de Jesús Ibáñez lo conminaron – consciente e inconscientemente– a mirar permanentemente hacia los orígenes, y a situarse para hacerlo en el margen, pilares constitutivos de su forma de mirar, interpretar y actuar en y sobre la realidad.

En definitiva, como él mismo señala, esta posición marginal, que lo obligó a estar en dos sitios a la vez pero a no estar quizás concretamente en ninguno, que lo conminó a convertirse en la figura de un **nómade empedemido** incapaz de echar raíces en ningún lado, convierten a Jesús Ibáñez en un pensador “exiliado”, que

capital en la actualidad, que sigue fundado para él en las relaciones de producción tal y como las describía Marx en sus textos fundamentales (comunicación personal, 9/1998, Madrid).

³⁰- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 9.

³¹- Deleuze, G. (1989) *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona. Pág. 169.

³²- Alfonso Ortí, por ejemplo, define a esta visión sobre lo social de Jesús Ibáñez con el nombre de “concepción cosmológica libertaria”. Para él, la misma se basa fundamentalmente en la crítica que lleva a cabo en toda su obra a los procesos de dominación/centralización/explotación que amenazan continuamente la libertad, entendida por Ibáñez como una “sofocación, una restricción excesiva a la circulación de los flujos de energía y/o información” (Ortí, A. (1998) “Entre Cantabria y Madrid: naturaleza, cultura y sociedad en Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 19).

como el cuclillo tuvo “la sensación de vivir en nido ajeno”³³. En este sentido, dice Ibáñez de sí mismo:

“Hay exiliados en el espacio, porque el lugar de su nacimiento –su pueblo o su barrio– ha sido barrido por el ‘progreso’. Yo soy un exiliado en el tiempo (...) de ahí mi nomadismo, nunca he echado raíces ni en los grupos ni en las instituciones (...) Desarraigado de la cultura de nacimiento, no arraigado en la cultura de adopción, al ser capturado por un juego de espejos que se reflejan entre sí, mi visión del mundo fue siempre relativista”³⁴.

Pero quizás ese no-lugar del nómada, del exiliado relativista³⁵ que fue Jesús Ibáñez, sea en realidad un tercero aún sin nombre –¿el “País de las Maravillas”?–, un tercer lugar que, nutriéndose de los dos sitios a la vez, el de origen y el de adopción, y huyendo al mismo tiempo de ambos, le haya brindado la posibilidad de comprender la realidad de lo social de la peculiar forma que lo ha hecho, una forma que, en definitiva, le ha servido, creemos firmemente, para ver cumplido su deseo expresado en las últimas líneas de su autobiografía, y en el que dice:

“Decía Neruda, al filo de su muerte: ‘lo que más me enorgullece es que nunca he vendido ni una palabra al poder’. Si algún día muero, que todo es posible, me gustaría poder decir lo mismo”³⁶.

La voracidad intelectual de Jesús Ibáñez

“¡Cuántos senderos había en su cerebro!”.

Roberto Arlt

Como venimos observando, para nuestra particular forma de acercarnos a la obra de Jesús Ibáñez resulta fundamental proceder a vincularla, al menos de manera global tal y como hemos intentado hacer hasta aquí, con las circunstancias

³³- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 10.

³⁴- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 9.

³⁵- El propio Jesús Ibáñez se reconoce, entre otras cosas, como vamos apuntando en estas páginas, como un exiliado en el tiempo y el espacio, en definitiva, como un “nómada” empedernido, características que le permiten, justamente por ello, relativizar y adoptar una postura crítica ante el conocimiento académico, positivista o, resumiéndolo en su terminología, “sedentario”. Nosotros aceptamos esta idea, presente en su autopercepción y en la de la mayoría de sus comentaristas, pero aclarando que, de más está quizás decirlo, la idea que uno sostiene de sí mismo –en este caso Jesús Ibáñez– no siempre tiene por que coincidir con la realidad, mucho más compleja e “inconsciente” por supuesto de lo que uno puede pretender comprenderla.

³⁶- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 25.

personales e históricas que contribuyeron a su crecimiento y formación intelectual. Una vez trazadas las líneas maestras que a este estrecho e importante vínculo se refiere, es posible comenzar, poco a poco, a diseccionar con afilado estilete las características que, finalmente, asume el conjunto de su producción intelectual propiamente dicha.

Antes que nada, entonces, intentaremos llevar a cabo una primera aproximación a su obra definiéndola en el marco de la **extrema complejidad** que la misma posee: en efecto, en primer lugar, es necesario destacar que esta complejidad atribuida a su pensamiento se basa en la idea, asumida por el autor con todos los riesgos que la misma conlleva, de la existencia de una **fundante multidisciplinariedad del conocimiento científico**, que retoma como decíamos básicamente de Mills.

Para que ello sea posible, no sólo acude a solicitar pronta ayuda explicativa a autores pertenecientes al ámbito de las ciencias humanas y sociales, disciplinas a las que él mismo se encuentra vinculado por su formación y sus estudios teóricos, sino que también recurre con gran expectación a pensadores de las más variadas y diferentes disciplinas científicas. Una breve cita puede ayudarnos a comprender, en su verdadera dimensión, su postura al respecto:

“El reino noológico ha emergido del biológico que ha emergido del físico. Fundar la sociología en física y en biología es una tarea ineludible”³⁷.

De este modo, la reflexión que lleva a cabo sobre el orden de lo social se ve influenciada por numerosísimos autores, todos ellos de diferentes épocas a la vez que también, como aquí queremos recalcar, adscritos a muy diversas disciplinas científicas y corrientes de pensamiento, características que, por otra parte y como es lógico suponer, no hacen sino aumentar la complejidad de su obra teórica.

Si bien es posible y, además, ciertamente útil para el análisis dividir en tres las etapas por las que transita Jesús Ibáñez en su intenso reflexionar sobre lo social, tal y como sugeríamos en páginas anteriores, no deja de ser interesante señalar que esta complejidad se encuentra unida, para nosotros, a esa impecable e implacable “sed de conocimiento” que anida en Jesús Ibáñez. Como podemos observar, él mismo se encarga de dejar bien clara esta **“voracidad intelectual”** suya, en las páginas de su autobiografía, donde dice, por ejemplo que...

“Compraba los libros por colecciones: me leí integras –entre otras– la Universal y la Austral de Espasa Calpe. De Kant hasta Pereda, desde Dostoievski hasta

³⁷.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 23. Es en este ámbito de explicación en el que, por ejemplo, Lamo de Espinosa se distanciará esencialmente de Ibáñez, ya que, para él, el pensamiento de la sociedad no puede estar fundado en la biología o la física (comunicación personal, Madrid, 10/2000).

Balmes. Discriminaba poco: leía a todos los autores que eran citados en las asignaturas”³⁸.

Dos párrafos ilustrativos permiten conocer aquí, también, el origen de esa inagotable fuente de la que Jesús Ibáñez bebe a la hora de construir su propio pensamiento, a la hora de armar las piezas de ensamble del inmenso *puzzle* sobre el que girará finalmente su reflexión sobre lo social, amplia gama de autores y movimientos a los que tuvo acceso, en parte también, gracias a su peculiar “enemistad” con la Sociología³⁹. De este modo, afirma en ellos no sin orgullo:

“He leído con fascinación a autores de muchos campos: filósofos, cibernéticos, lingüistas, semióticos, materialistas dialécticos, psicoanalistas, físicos, biólogos, epistemólogos, lógicos, antropólogos... Fuera de Costa Pinto y Bourdieu (además de mis viejos amigos Mills y Adorno), apenas he encontrado nada digerible en los libros de sociología. Ha tenido gran influencia sobre mí (a través de conversaciones y lecturas) Edgar Morin: pero es mucho más que un sociólogo. Lo mismo podría decirse de Aaron Cicourel, al que conocí con ocasión de su año sabático”⁴⁰.

“Leíamos con voracidad. La historia del pensamiento empezó a tener menos secretos para mí. Javier [Herrero] me puso en contacto con las corrientes renovadoras del pensamiento religioso (que desembocarían en Concilio Vaticano II). Conocí a Guitton y a Paniker. Leí a Teilhard de Chardin, a Rahner, a Moeller... Este baño me ha impedido después caer en el pensamiento fragmentado de la ciencia o del marxismo. Ya empezaba a seleccionar lecturas, a escoger. Así iniciaba un itinerario, por lo demás bastante tópico en mi generación: de la mano de Unamuno, llegué al existencialismo; vía Sartre, me asomé al marxismo; Lefebvre me mostró –mal a su pesar– la tierra prometida del estructuralismo; salí de ella a lomos de Deleuze...”⁴¹.

Sin embargo, y a pesar de que, como vemos en este último párrafo, Jesús Ibáñez intente sugerir que le fue posible –con el tiempo y los maestros encontrados– discriminar sus lecturas, creemos que, para bien o para mal, esto así finalmente no sucedió: de ahí, por ejemplo, la acertada definición de Ortí que señala al pensamiento de su gran amigo como “cosmológico libertario”. En algún sentido,

³⁸.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 11.

³⁹.- Dicho sea de paso, Jesús Ibáñez comenta que su intención había sido estudiar Filosofía, pero que como su prioridad era trasladarse a Madrid se decantó por las Ciencias políticas, ya que en caso contrario hubiera debido irse a estudiar a Valladolid.

⁴⁰.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 19.

⁴¹.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 13.

esta “ausencia de discriminación intelectual” podría ser, justamente, uno de los principales problemas con el que el investigador puede encontrarse a la hora de abordar su compleja obra teórica, hecho puntual por el que, precisamente, nos dispusimos en este trabajo a dividir su obra en tres etapas intelectuales.

A este problema también hay que sumar el que, por ser la de Ibáñez una obra de “explosión tardía”, una producción que sólo pudo dar efectivamente a luz después de años y años de forzado silencio franquista, se muestre en ella una cierta “ansiedad” por englobar en sus escritos todo un mundo de conocimientos y saber, lo que puede constituir otro inconveniente al que deba enfrentarse su paciente lector⁴².

Pero no es cuestión de desanimarse, ni mucho menos, a la hora de aproximarse a la, como sostenemos, compleja obra teórica de Jesús Ibáñez: muy por el contrario, estamos convencidos de que muchos pueden ser los beneficios a obtener en y por su cercanía. Entre otras cosas, porque de las características esenciales que posee su abultado saber son ciertamente más importantes el movimiento y la calidad de los mismos que los resultados y la cantidad: él supo distinguir muy bien –nunca mejor

⁴².- Si bien para Vicente Verdú, por ejemplo, la obra de Jesús Ibáñez puede considerarse como una obra tardía, pero ello más en relación al hecho de que hasta su ingreso en la Universidad Ibáñez no era prácticamente conocido, coincidió plenamente con nosotros cuando le trasladamos la inquietud de que, aún sin haberlo escuchado nunca, creíamos que probablemente Jesús Ibáñez fuera mucho más accesible como profesor que como escritor. Así, para Verdú, Ibáñez era un “hablador fascinante”, un maestro y pedagogo de primer orden, dispuesto siempre a todo tipo de consulta, transparente en sus consejos, que iluminaba sus clases o conferencias con ciertos “pantallazos de genio” que allanaban notablemente el camino del alumno (en sus clases se mostraba como un profesor sistemático y organizado, todo lo contrario a cuando conversaba en privado con Verdú, por ejemplo). Verdú considera, en efecto, a Jesús Ibáñez un escritor complejo, sobre todo por su propensión a querer comprimirlo todo en sus escritos. El propio Jesús Ibáñez –nos comentaba Verdú– se consideraba un “ágrafo”, por lo que constantemente sus amigos lo tenían que “obligar” a escribir (comunicación personal, Madrid, 10/2000). Esta característica de escritor un tanto complicado, básicamente, en su estilo de escritura, puede quizás señalarse también como una importante crítica a su obra conjunta. Resumiendo estas consideraciones, creemos que es posible decir que Jesús Ibáñez puede ser visto como un agudo lector y, también, como un fascinante “hablador”, pero que sin embargo, a la hora de escribir –muchas veces contra su voluntad expresa–, cae en las garras de una, diríamos, “propensión a describirlo todo” que inevitablemente se traduce como una complicación añadida a la ya de por sí complejidad de las herramientas teóricas que maneja y pone en juego en sus textos. La siguiente cita de Malcom Lowry podría resultar ilustrativa al respecto: “Para empezar, el estilo de mi obra podrá a veces acusar una irritante similitud con la de aquel escritor alemán del que nos cuenta Schopenhauer que deseaba expresar seis cosas a la vez en lugar de alinearlas una detrás de otra: ‘En esas largas parrafadas ricas en paréntesis, como cajas que contienen otras cajas, y más hinchadas que ocas al horno rellenas de manzanas, es sobre todo la memoria la que debe emplearse a fondo, cuando la inteligencia y el juicio crítico debieran también ser solicitados para la comprensión de la obra’” (Lowry, M. (1997) *Bajo el volcán*. Tusquets, Barcelona. Pág. 11).

dicho— velocidad de movimiento. Así, en otra de las tantas declaraciones de principios que podemos hacer aparecer de sus textos, afirma:

“Además, podría decir que mi saber escaso es, en cierto modo, enciclopédico: término que no designa la cantidad de saber (ni en el sentido horizontal de extenso o erudito, ni en el sentido vertical de intenso o profundo), sino su cualidad. “En-ciclo-pédico” es el “aprendizaje-(poniendo-el-saber)-en-ciclo” (igual a *en-kuklos-paideia*): un saber que se produce en un proceso que implica al sujeto como sujeto en proceso, y que no reside en un resultado, que produce efectos de supervivencia o sentido pero que no aspira a circunscribir la verdad o significado y apropiársela, un saber que no se encierra en ninguna de las parcelas del saber académico, que traspasa y subvierte las fronteras que las separan y los límites que las contienen”⁴³.

Entre el fino *bricoleur* y el consistente sistemático

Probablemente, la complejidad de la obra teórica de Jesús Ibáñez puede sostenerse, en un primer momento, en la siguiente definición que no sólo él hace de su propio pensamiento, sino también la mayoría de sus compañeros y comentaristas. Haciendo referencia a la característica fundamental de su reflexionar sobre lo social, o mejor dicho, al atributo distintivo que asume para él la producción de sus ideas y consideraciones teóricas, afirma:

“Cuando hablo de producir ideas hay que matizar. Más que producir ideas, he hecho ‘bricolage’ con las que han producido otros”⁴⁴.

Ya sea por reconocida humildad o por falsa modestia, ya sea porque considera este “bricolage” como su más interesante descubrimiento o su más destacada falencia, Jesús Ibáñez corrobora aquí uno de los puntales sobre los que se sostiene nuestro propio pensamiento en lo que a la idea global que de su obra se refiere: una de las principales características de la misma puede encontrarse en reconocer en ella un conjunto de conceptos provenientes de un sinnúmero de diferentes autores.

⁴³.- *SVC* (1994) Pág. 36 (“De la familia al grupo: el grupo como bucle en el árbol familiar”, en (29/7/1983) ponencia presentada en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander).

⁴⁴.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 21. Entre otros autores, Francisco Pereña —que por otra parte es quien dio nombre definitivo al libro *Más allá de la sociología* porque el mismo Jesús Ibáñez no se decidía a hacerlo—, defiende la posición de entender su obra como la de un *bricoleur*, afirmando: “el ‘bricoleur’, para poder trabajar, arruina los textos, es una posición radicalmente opuesta al totalitarismo” (Pereña, F. “Hablar es un equívoco”, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 57).

De esta forma, Jesús Ibáñez es capaz de llevar a cabo, por ejemplo, el análisis de la estructura de la sociedad con categorías derivadas del pensamiento de Lévi-Strauss y de Lacan, a la vez que hacer derivar de la ley de valor que Marx explicita en sus escritos –pasadas, eso sí, por el filtro de Baudrillard⁴⁵– otras tantas categorías fundamentales de lo social que, en un principio, parecerían incluso contradictorias entre sí. Pero volveremos más adelante, como decimos, a estas consideraciones tan importantes: por ahora, lo que nos interesa aquí es definir, en un primer momento y movimiento, el pensamiento de Jesús Ibáñez como el de un original **bricoleur**.

Como podemos observar en el párrafo que reproducimos a continuación, Ibáñez realiza una interesante definición de las características fundamentales de este arte del “bricolage” intelectual, diciendo:

“El ingeniero es sedentario, el ‘bricoleur’ nómada. Utilizando una expresión de Heidegger, diría que el modo de desvelamiento del primero es la provocación (provoca a las cosas a usos muy diferentes de su ‘naturaleza’, y a las personas como seres-a-manipular) y el modo de desvelamiento del segundo es de dejar aparecer o dejar mostrarse (de modo que las cosas y las personas desvelen sus posibilidades propias) (...) El ingeniero busca: su trabajo está encajado por causas ejemplar y final, y exige los medios apropiados. El ‘bricoleur’ encuentra: está a la que salta, utiliza los medios que tiene a su alcance, su trabajo es imprevisible y creador por contingente”⁴⁶.

Visto de esta manera, el “oficio” del *bricoleur* parece implicar, para él, mucho más que una actividad intelectual determinada: parece comprometer la posibilidad de pensar desde un sitio concreto, desde un lugar específico desde el cual mirar y actuar se conviertan en arte de lo posible. Y este oficio o este lugar –como antes podíamos apreciar sucedía con la tendencia presente en Jesús Ibáñez a apostar por el margen y por el plantear con radicalidad las preguntas sobre el origen– resulta ser, antes que nada y más que nunca, una posición ética de mirar el mundo.

Ahora bien: si muchos de sus críticos más importantes definen a la obra conjunta de Jesús Ibáñez como la obra de un *bricoleur*⁴⁷, para nosotros esta característica,

⁴⁵.- Uno de los ejemplos más claros al respecto podría estar dado tal vez por el análisis que hace Jesús Ibáñez siguiendo a Foucault en lo que al nacimiento de las ciencias humanas se refiere, sin embargo lo cual no emplea, a la hora de caracterizar al sistema, la división en “epistemes” que realiza el pensador francés, inclinándose mucho más a seguir las reflexiones de Baudrillard, gracias a las cuales elabora su concepción trifásica del capitalismo escandido en proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo.

⁴⁶.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*, N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 21.

⁴⁷.- La caracterización que suele hacerse de Jesús Ibáñez comprendiéndolo como un *bricoleur* origina no pocos problemas a la hora de intentar explicar con acierto su obra teórica más importante. Muchas y muy variadas son las opiniones al respecto, gran parte de las cuales entienden a Ibáñez, en

decíamos, forma parte sólo de un primer movimiento a la hora de comprender su pensamiento: un segundo movimiento es preciso encontrarlo en la consistencia global, sistemática y sistémica, que lo sitúan, si se quiere, mucho más cerca del pensamiento clásico que del “bricolage”. Es el propio Jesús Ibáñez quien ofrece una interesante pista para rastrear en esta característica específica de su pensamiento, diciendo:

“Cuando cito a un autor, lo cito como ‘bricoleur’: no para reconstruir su pensamiento sino para, descontruyéndolo, construir el mío”⁴⁸.

Y en este sentido es que creemos que su pensamiento se encuentra atravesado, **a la vez**, por un vector de profundo *bricoleur*, a la que debe superponerse un segundo vector que la recorre, como si dijéramos, orientándola: la firme constitución de su pensamiento en tanto que un **pensamiento sistemático**⁴⁹.

efecto, como a un pensador, en mayor o menor medida, ciertamente “fragmentario” en el sentido que el término *bricoleur* parece tener; mientras que, en el polo opuesto, es posible observar opiniones que se encargan de destacar fundamentalmente el “afán de sistematicidad” que adquiere su obra. Gérard Imbert podría señalarse como uno de aquellos autores que rescatan de Ibáñez, no sin admiración, sus características de *bricoleur*: en su opinión, su pensamiento se constituye en tanto que fundamentalmente asistemático –“mirada caleidoscópica que a una mayor complejidad del objeto de investigación lo corresponde con una mayor profundidad”–, cuyos ejes vertebradores son la pluralidad de enfoques, el pensamiento complejo y la reflexividad creciente. El pensamiento de Ibáñez, para Imbert, no posee *a priori* alguno, sino que se va creando sobre la marcha, construyendo así el sentido de lo dicho. Su radicalidad estriba así en que rompe con el pensamiento dicotómico racional cartesiano, elevándose en tanto que un pensamiento novedoso y provocativo, dialéctico en el sentido más profundo del término. Finalmente, vale la pena apuntar aquí que Imbert prefiere al Ibáñez “articulista” por sobre el “escritor de obras extensas”: para él, Jesús Ibáñez debe ser comprendido como un formidable publicista, en la dirección de “pensador de los discursos públicos” que sin ir más lejos el siglo XVIII asociaba a dicho concepto (comunicación personal, Madrid, 10/2000). En un rumbo prácticamente opuesto de comprender la obra de Jesús Ibáñez, decíamos, se expresan ciertos autores que consideran a su pensamiento como impregnado de un fuerte “afán de sistematicidad”, como es el caso de Emilio Lamo de Espinosa. Para él, es preciso explicar las reflexiones ofrecidas por Ibáñez más como consideraciones sobre el Ser que sobre la sociedad: Ibáñez sería así, en su opinión, más un ontólogo que un sociólogo o, incluso, que un filósofo de lógica o metodología. Una vez comprendido esto, Lamo de Espinosa está convencido de que Ibáñez no es un pensador de lo postmoderno sino más bien de lo moderno, de lo clásico: una firme voluntad de sistema anida en su obra. Para él, finalmente, Jesús Ibáñez es en ocasiones tan sistemático que resulta incluso chocante (comunicación personal, Madrid, 10/2000). Por último, también para Enrique Laraña el pensamiento de Jesús Ibáñez es el de un autor preocupado por dotar a sus reflexiones de una elevada coherencia sistémica (comunicación personal, Madrid, 10/2000).

⁴⁸- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 22.

⁴⁹- Son las reflexiones que nos ofreció, en una conversación fascinante y muy esclarecedora, José Vidal-Beneyto, las que más se ajustan a nuestra propia forma de abordar estas complejas aristas del

Así, la tarea de intenso *bricoleur* intelectual presente en Jesús Ibáñez se encargó, por un lado, de romper, de instalar una violenta duda metódica en tantas certezas acuñadas por el tiempo y la represión franquista, cuarenta largos años de frenético olvido, abandono destructivo y miseria intelectual que Ibáñez, con su particular forma *bricoleur* de abordar y de poner en práctica su pensamiento, contribuye a atomizar, a hacer estallar, para poder así escapar con éxito de las fronteras académicas fundamentalmente positivistas trazadas por la Dictadura.

Pero es, estamos convencidos, sustentada por un saber sistemático, organizado, consistente, un saber siempre comprendido como parte de un todo teórico que lo dirige y afirma, que la tarea del *bricoleur* puede asumir su fuerza fundante.

Así, y resumiendo, para nuestra manera de abordar la obra de Jesús Ibáñez, la profunda novedad de la misma reside en que combina, con solidez y criterio, y a la vez, dos posturas que en general son observadas por la mayor parte de sus comentaristas en tanto que separadas o excluyentes: por un lado, una intensa tarea de *bricoleur*, que busca y encuentra, en diversos autores y movimientos, determinados

pensamiento de Ibáñez. Para él, Jesús Ibáñez ha sido un “extraordinario sismógrafo” a la hora de registrar el movimiento teórico y metodológico más válido, y de adecuarlo a las cambiantes circunstancias sociopolíticas e históricas de la sociedad. No fue, en modo alguno, un importador de modas parisinas, como desde diferentes ámbitos se le reprochó a través de una voluntad de descrédito. En opinión de Vidal-Beneyto, de sus acercamientos a las obras de Foucault, Deleuze o Baudrillard, lo que Ibáñez retiene no es la moda ni el snobismo sino “la médula de innovación que hay en cada uno de ellos”: el Baudrillard que le interesa profundamente es el del *Sistema de los objetos* o el de *El intercambio simbólico y la muerte*, pero no el de las últimas disquisiciones, tan alejadas para él de la acertada explicación de lo social. En este sentido, no se trata de que Jesús Ibáñez elige lo mejor y lo más válido para el análisis, sino que, para Vidal-Beneyto, “eligiendo determinadas opciones está optando por las plantas que colocará en su jardín teórico, con el objetivo de profundizar en la subversión del saber sociológico tradicional”. Eso no puede ser considerado para él, de ningún modo, “bricolage”: “Jesús Ibáñez no registra todo, sino aquello que es funcional para el proyecto de transformación radical del saber sociológico en el que se embarca”. En definitiva Vidal-Beneyto subraya que lo que hace Ibáñez no es “bricolage” porque no recoge la anécdota o los núcleos provocativos, sino que “recoge siempre la materia que a él le sirve para alimentar su trama”. Sin embargo, tampoco es posible decir que Jesús Ibáñez piense, claro está, como Parsons: “de lo que para él se trata es de ir dibujando el mapa de lo que hay debajo de las puntas de los diferentes icebergs: lo que Jesús Ibáñez busca es la estructura de ese iceberg”. Finalmente, señalemos que, para Vidal-Beneyto, la vital importancia de la obra de Ibáñez estriba en que en la misma se hace el inventario de “lo radicalmente importante para entender y explicar las sociedades contemporáneas. Un inventario construido por pistas ‘a lo Deleuze’, con una voluntad de articulación mayor incluso que la del pensador francés, y (casi) mejor incluso que la de Nietzsche”. En este contexto, José Vidal-Beneyto no tiene ninguna duda sobre la pertinencia y validez, teórica y metodológica, de un concepto por nosotros considerado clave en el universo construido por Jesús Ibáñez: para él, en efecto, la fase actual en la que el sistema capitalista se encuentra necesita ser pensada como su fase de consumo, tal y como lo hace Ibáñez, concepto esencial para comprender la sociedad actual, en la que, sin ir más lejos, “el dinero se ha convertido ya en la mercancía más preciada. Es el dominio de la economía financiera sobre la economía real” (comunicación personal, Madrid, 10/2000).

criterios explicativos de la realidad de lo social, mientras que, por otro lado, éstos se ven sostenidos y apoyados por una columna vertebral compacta y resistente, ofrecida por ciertos y fundamentales conceptos que Jesús Ibáñez elabora en sus textos.

Una apuesta por la recuperación de la subjetividad

Intentando acercarnos al análisis teórico propiamente dicho de la obra de Jesús Ibáñez, hemos comenzando enmarcándola dentro del contexto sociopolítico e histórico en la que la misma surge y se desarrolla, a la vez que intentábamos también ponerla en relación con la personalidad del autor, vínculo que se nos aparece como dotado de una importancia fundamental a la hora de comprender a ciencia cierta su, como decimos, complejo pensamiento teórico.

Quizás marcado por el tiempo de forzado silencio que le tocó vivir, quizás por las “catástrofes personales” a las que se vio obligado a enfrentarse, y por supuesto en el marco de la nueva sociología crítica española emergente en los años 60, el de Jesús Ibáñez es un pensamiento teórico que hace una fuerte y no poco arriesgada apuesta por **la recuperación de la subjetividad en la investigación social**.

Sin ir más lejos, por ejemplo, podemos apreciar que el hecho de que sus libros más importantes lleven por título nombres tales como *Más allá de la sociología*, *Del algoritmo al sujeto*, o *El regreso del sujeto*, supone en sí misma una firme declaración de intenciones y, por qué no también, como antes subrayábamos, de dura batalla acometida contra el positivismo reinante.

El concepto que Ibáñez utiliza para intentar recuperar la subjetividad en la investigación social, momento fundamental y fundante para la comprensión transformadora de la sociedad –transformación que no deja de ser, en todo momento, su horizonte práctico–, es el concepto de **“sujeto en proceso”**. Esta expresión, que aparece en la obra de Kristeva⁵⁰, se convierte en pilar esencial, eje fundamental en y a través del cual filtra Ibáñez los elementos teóricos del conjunto de su obra. De este modo, ponderando la función del investigador social como parte integrante de la sociedad que analiza, señala:

“El investigador asume una función-sujeto: pues él es el lugar donde la información se traduce en significación (y en sentido) (...) El investigador social pertenece al mismo orden de realidad que investiga: ‘el observador es él mismo parte de su observación’ (Lévi-Strauss). Esta situación, que parece constituir un obstáculo epistemológico, funda la posibilidad de conocimiento y extiende al campo de observación su propia subjetividad. Hay un espacio de comunicación

⁵⁰.- Kristeva, J. (1975) “D’une identité a l’autre”, *Tel Quel*, 62. Pág. 18 (citado por Ibáñez en *DAS* (1985) Pág. 22, nota al pie 26).

entre el investigador individual y la sociedad que lo incluye, no como producto o reflejo, sino como parte de lo mismo. Este espacio de comunicación es, precisamente, el lenguaje”⁵¹.

En *Del algoritmo al sujeto* –texto que podemos situar, como veremos, en una etapa teórica diferente, posterior a la encarnada por *Más allá de la sociología*– Jesús Ibáñez también subraya la importancia de este concepto al decir con determinación:

“Sólo el sujeto que funciona como **sujeto en proceso**, que no se deja evacuar del proceso de constatación empírica ni del proceso de construcción teórica, puede salir –de modo siempre local y transitorio– del nudo paradójico”⁵².

La importancia del lenguaje en la obra de Jesús Ibáñez

Ahora bien: como se desprende de los comentarios citados, dos son los elementos principales que resulta preciso destacar a la hora de comprender el concepto de “sujeto en proceso” que Jesús Ibáñez trae a un primer plano en sus reflexiones teóricas.

Por un lado, es preciso ser delicado y observar que el autor sugiere que es el **lenguaje** el espacio de comunicación que vincula al investigador con lo investigado, incluyéndolo, justamente, como parte integrante de la realidad investigada. Sólo un principio, como es posible ya imaginar estructurante en su obra, puede dar paso, puede permitirnos sustentar con buen criterio la reflexión hecha sobre la importancia que adquiere el lenguaje en su pensamiento. Este principio dice:

“La observación se revela como una operación activa”⁵³.

Esto equivale a pensar no sólo que la observación es *en sí misma* un proceso de producción de datos, sino que también la mirada del que investiga la sociedad altera, justamente, la sociedad investigada. Comienza también a apreciarse aquí la significativa relevancia que el investigador social asumirá en su obra⁵⁴.

⁵¹.- *MAS* (1979) Pág. 34.

⁵².- *DAS* (1985) Pág. Pág. 22 (el subrayado es nuestro).

⁵³.- *MAS* (1979) Pág. 38.

⁵⁴.- En esta dirección apuntan por ejemplo las reflexiones realizadas por Pablo Navarro, uno de sus discípulos más importantes, para quien, sin ir más lejos, la distinción que Jesús Ibáñez hace entre “sujeto del enunciado” y “sujeto de la enunciación” implica pensar a este último como el investigador, siendo así el único que puede, en definitiva, conocer, sin estar condicionado por los parámetros de sujeción del primero (Navarro, P. (1997) “El compromiso antropológico de Jesús Ibáñez”, en Álvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Op. cit.* Pág. 167 y ss.).

Otro párrafo del mismo Ibáñez se encarga de dejar, si cabe, aún más clara la importancia de la problemática sobre el lenguaje entendido como el espacio de comunicación que vincula lo social con lo individual. Así, en él afirma:

“Para que este proyecto [que la realidad referente llegue a coincidir con la realidad referida, con la ciencia que la representa/P. N.] sea posible es preciso un espacio que sea común a la investigación y lo investigado, a lo social y a lo individual, a las diversas esferas de lo social y lo individual, al conjunto y a sus partes, a la sincronía y a la diacronía, a lo vivido y a lo construido: este espacio es el lenguaje, o, más precisamente, las estructuras inconscientes que lo hacen posible”⁵⁵.

Podríamos decir entonces que, si por un lado el concepto de “sujeto en proceso” resulta central en la apuesta de Jesús Ibáñez por recuperar la subjetividad en la investigación social, por otro lado el instrumento privilegiado para hacerlo será, a partir de allí, el lenguaje. En este sentido, otra esclarecedora sentencia del mismo Ibáñez, con la que sin ir más lejos comienza su andadura teórica en *Más allá de la sociología*, nos brinda la pauta a seguir al respecto. En la misma, y comentando la posibilidad que tiene el investigador social para bien mirar la realidad, se pregunta:

“¿Cómo se distancia el sociólogo de la sociedad de la que él mismo y su discurso forman parte? El sociólogo crítico toma nota de esta dificultad y desplaza el foco de su atención del objeto a los instrumentos –especialmente al lenguaje–”⁵⁶.

Para que ello resulte posible, para Ibáñez el investigador social tiene que, básicamente, hacer un viraje de 180° en su pensamiento –un viraje lingüístico–, giro que implique **renunciar a la idea de transparencia del lenguaje**, y que se constituye como una idea crucial en sus reflexiones, influenciadas fundamentalmente por sus lecturas estructuralistas, tal y como veremos más adelante. Así lo afirma en otro párrafo esclarecedor para el objetivo que nos hemos trazado en estas páginas preliminares, que no es otro que conocer las grandes líneas maestras que vertebran su pensamiento, cuando dice:

“Empapando de significado los datos, rescatando el significado que su producción ciega, de modo que la mirada se retrae del resultado al proceso, del objeto al instrumento, especialmente al lenguaje, descubriendo que lo que parecía instrumento dócil y transparente para señalar las cosas del mundo es opaco y

⁵⁵.- MAS (1979) Pág. 75.

⁵⁶.- MAS (1979) Pág. 1. En la “Exoducción” a este mismo libro dirá Ibáñez, por ejemplo, que “La reflexión es un viaje a través del lenguaje” (MAS (1979) Pág. 355).

viscoso, y que en realidad no hay nada detrás de ese lenguaje, no es posible distinguir las palabras de las cosas”⁵⁷.

Porque en este sentido, para Jesús Ibáñez el orden social es del orden del decir, para lo cual, si es preciso ir más allá de la sociología, resulta indispensable, como decíamos, llevar a cabo un giro lingüístico y desplazar el foco de atención hacia el lenguaje. De esta forma explica, en dos citas diferentes, tan importante eje vertebrador de sus reflexiones:

“Hay sistemas energéticos, en los que sólo hay intercambio de energía, y sistemas informáticos, en los que hay –también– intercambio de información. Los sistemas informáticos están regulados por códigos: por códigos genéticos los biológicos, por códigos lingüísticos los noológicos. El orden social es del orden del *dear*, está hecho de *dictados* e interdicciones”⁵⁸.

“Las relaciones entre sujetos y/u objetos y/o mensajes (intercambio de mujeres, de bienes y servicios y de mensajes) se regulan mediante caminos (dictados o prescripciones) y paredes (interdicciones o proscripciones) hechos de palabras”⁵⁹.

Por otra parte, hay que agregar también que Jesús Ibáñez no sólo otorga una vital importancia al análisis del lenguaje como instrumento adecuado a la hora de, como venimos observando, comprender al sujeto como “sujeto en proceso”, a la hora, en definitiva, de situarse en el lugar preciso desde y gracias al cual poder comprender las complejas relaciones establecidas entre el individuo y la sociedad, sino que pone también un énfasis especial en la idea de que este lenguaje es, sobre todo, lenguaje hablado. La siguiente referencia al pensamiento de Lacan, que aparece en los textos de Jesús Ibáñez con firmeza suficiente como para considerarla clave, no hace otra cosa, creemos, que confirmar la apreciaciones ofrecidas hasta aquí:

“Ningún sujeto tiene razón para aparecer en lo real, salvo que existan allí seres hablantes”⁶⁰.

Yendo quizás más lejos aún, Jesús Ibáñez propone entender al lenguaje hablado como la única manifestación posible del lenguaje, idea que será duramente criticada,

⁵⁷.- *MAS* (1979) Pág. 33.

⁵⁸.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 22.

⁵⁹.- *DAS* (1985) Pág. 181.

⁶⁰.- *RS* (1991) Pág. 68 (“El sujeto y su conversación”, en Ibáñez, J. (Comp.) (10/1990) *Suplementos Anthropos*. N° 22. Anthropos, Barcelona. Pág. 32 y ss.). Resulta interesante apuntar que, para Ortí por ejemplo, Lacan se presenta en los textos de Jesús Ibáñez marcando el polo paternalista de la ausencia de un padre del que se ignora hasta el nombre (Ortí, A. (1998) “Entre Cantabria y Madrid: naturaleza, cultura y sociedad en Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 29 y ss.).

como veremos más adelante, por las consideraciones realizadas por Perry Anderson al conjunto de los pensadores estructuralistas, a quienes acusa sin dilación alguna de haber operado una verdadera “absolutización del lenguaje”, además de haber procedido a vaciar a la historia de todo contenido. Puede verse claramente la intensidad manifestada por Jesús Ibáñez en la importancia que adquiere el lenguaje hablado en los dos párrafos siguientes, en los que afirma:

“El lenguaje hablado (única posibilidad de manifestación del lenguaje: la lengua sólo se manifiesta en el habla) será el objeto privilegiado de la investigación. En nuestra sociedad, el lenguaje funciona como equivalente general de valor –en un sentido rigurosamente homólogo a como funciona respecto de las mercancías el dinero– de todas las prácticas significantes”⁶¹.

“No hay que entender ‘sujeto’ como individuo humano existente: sujeto es, en general, “el que habla”, el que enuncia (‘Es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como sujeto’ –Benveniste–)”⁶².

En sus últimos textos, asociados a sus preocupaciones por la cibernética, Jesús Ibáñez pondrá el acento en la conversación, entendida como la situación mínima de interacción social: para él, incluso una Revolución tiene que ser comprendida como una “inmensa conversación”, como una eficaz “toma de la palabra”. Así lo afirma en una cita perteneciente a esta última etapa intelectual, en la que concluye:

“La conversación es para Pask la situación mínima de interacción social (...) Una revolución es una inmensa conversación: un rescate del ser de las garras del valor”⁶³.

La paradoja, en el centro

Para pensar a un “sujeto en proceso”, tal y como vemos lo hace Jesús Ibáñez, además de apostar por el análisis del lenguaje entendido como instrumento prioritario a la hora de comprender las complejas aristas de lo social, es preciso pensar, por otra parte, que la investigación social posee en sí misma, para él, un carácter paradójico. En este sentido, su pensamiento se encarga de situar **la paradoja en el centro** de todo proceso de investigación⁶⁴.

⁶¹.- *MAS* (1979) Pág. 41.

⁶².- *MAS* (1979) Pág. 23, nota al pie 3.

⁶³.- *RS* (1991) Págs. 73-77 (“El sujeto y su conversación”, en Ibáñez, J. (Comp.) (10/1990) *Suplementos Anthropos*. N° 22. Anthropos, Barcelona. Pág. 32 y ss.).

⁶⁴.- En relación a lo que a las consideraciones particulares que a nuestro trabajo atañe, es preciso aclarar que el pensamiento de Jesús Ibáñez que sitúa a la paradoja en el centro de la investigación

Como veíamos, la pregunta sobre el distanciamiento del investigador de la sociedad que él mismo y su discurso forman parte resulta crucial en el pensamiento de Jesús Ibáñez, y recorre como un sólido hilo conductor toda su obra. Para él, como también observábamos, el investigador –el investigador crítico– toma nota de esta dificultad y desplaza el foco de atención del objeto a los instrumentos, es decir, al lenguaje.

No es ésta una cuestión para tomar a la ligera sino que, muy por el contrario, aparece como un punto clave, como un pilar básico sustentando el complejo aparato teórico construido por Jesús Ibáñez. Y esto es así porque de la acertada respuesta a la pregunta sobre el distanciamiento dependen, en mayor o en menor medida, el heterogéneo conjunto de (im)posibilidades lógicas con las que cuenta el investigador social crítico para operar un discurso explicativo acertado y coherente sobre la realidad. Todo saber sobre la sociedad, dirá así Ibáñez, es imposible lógicamente, aunque prácticamente posible. En esta dirección es que apunta cuando afirma que

“La verdad se ha fundado siempre en dos pruebas: una empírica (adecuación a la realidad) y una teórica (coherencia del discurso). Hoy sabemos que las dos pruebas son imposibles por paradójicas. Es paradójica toda sentencia autorreferente. Según el principio de indeterminación (Heisenberg), la prueba empírica es autorreferente: medir la materia con instrumentos hechos de materia (al medir alteramos lo medido). Según el principio de incompletitud (Gödel), la prueba teórica es autorreferente: pensar el pensamiento (cuando queremos incluir en una teoría la prueba de esa teoría, surge al menos una sentencia que siendo

cobra mayor fuerza e intensidad en textos posteriores a *Más allá de la sociología* –objeto privilegiado de nuestro análisis– cuando, para nosotros, opta por seguir ya abiertamente las opciones teóricas desarrolladas por Anthony Wilden en su importante texto, *Sistema y estructura*. Es, estamos convencidos, a partir de *Del algoritmo al sujeto* que incorpora a sus herramientas teóricas fundamentales, de manera ya más decidida, los criterios esenciales expuestos por Wilden, herramientas entre las cuales sería preciso destacar, sin ir más lejos, la siguiente declaración de principios con la que comienza Wilden sus reflexiones, y en la que dice: “Se intenta establecer un vocabulario y una sintaxis teóricos cuyos modelos de transformación y de cambio no dependan de ninguna ciencia o disciplina particulares, sino tan sólo del estudio general de la conducta de los sistemas y de las estructuras, regidos por una regulación, que estén abiertos tanto a la energía como a la información” (Wilden, A. (1979) *Sistema y estructura*. Alianza, Madrid. Pág. 15.). En el sentido de lo expuesto, aclarará sin embargo también Wilden en su texto que es el problema del “doble vínculo” –entendido por él como la situación en la que toda persona que responde a un mensaje es castigada por no responder a otro mensaje diferente– en el que toda comunicación humana quedará endémicamente atrapada lo que implica pensar que la misma se funda en la paradoja y no en la contradicción. Esto le permitirá finalmente decir que “(...) toda comunicación humana, incluidas las matemáticas y la lógica, es un sistema abierto que está sujeto a la clausura sólo por razones metodológicas” (Pág. 127).

verdadera no es probable). En el camino de la ciencia, toda verdad es provisional, local y transitoria”⁶⁵.

Para Ibáñez, como vemos, no es posible pensar ni llevar a cabo reflexión crítica alguna sin situar a la paradoja en el centro de la investigación: sólo el conocer y reconocer los límites inherentes al pensamiento sobre la –también– paradójica realidad, pueden permitir, en su opinión, la posibilidad de pensar críticamente. Así parece confirmarlo cuando dice:

“El hecho de que las dos pruebas de verdad sean paradójicas sitúa la paradoja en el centro del pensamiento y es la puerta de entrada al carácter paradójico de la investigación. Sobre todo la investigación de los sistemas vivos y de los sistemas hablantes, porque esos sistemas son esencialmente paradójicos”⁶⁶.

Dos principios que pueden, para él, reducirse finalmente a uno sólo:

“La prueba empírica es una sentencia autorreferente; materia que mide la materia, vida que mide la vida; sociedad que mide la sociedad. La prueba teórica es una sentencia autorreferente: pensar el pensamiento. Ambas son sentencias paradójicas”⁶⁷.

Ahora bien: siguiendo el hilo de las últimas consideraciones planteadas en este apartado, observaciones casi todas ellas que pueden pensarse como formando parte de su última etapa intelectual, y partiendo de la definición de sujeto que sitúa al individuo contemporáneo en el área de reflexión proporcionado por la física cuántica⁶⁸, vemos que, para Jesús Ibáñez, hay que entender que el saber se

⁶⁵.- Ibáñez, J. (1992) “Lo falso en sociología”, en Álvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Op. cit.* Pág. 21. A su vez, en otro texto Ibáñez parece apoyar este pensamiento diciendo que “Precisamente, como la verdad no es algo a descubrir o desvelar, sino a construir, gracias a estos principios podremos ir construyendo verdades cada vez más complejas, sin que este proceso pueda nunca tener fin. Si ambas pruebas científicas son paradójicas por autorreferentes (la prueba empírica exige medir la materia con instrumentos hechos de materia, la teoría exige hablar del habla o hablar del pensamiento), ¿qué hacemos? Pues muy fácil: como al investigar empíricamente al objeto lo alteramos, tenemos que investigar la investigación del objeto, la que a su vez alteramos, por lo que habrá que investigar la investigación de la investigación del objeto... Nos metemos en una cascada transfinita de reflexividades”. (*RS* (1991) Pág. XIV).

⁶⁶.- *RS* (1991) Pág. XIV.

⁶⁷.- *RS* (1991) Pág. 6 (“Las paradojas de la investigación social: una tarea necesaria e imposible”, en (4/1988) ponencia presentada en el *IV Congreso de Teoría y Metodología de la Ciencia*, Sociedad Asturiana de Sociología, Gijón).

⁶⁸.- Una interesante definición de sujeto que puede asociarse a esta etapa concreta del pensamiento intelectual de Jesús Ibáñez podría estar ilustrada por la siguiente: “El sujeto ha sido, sucesivamente, absoluto, relativo y reflexivo. Posiciones que corresponden, respectivamente, a las tres grandes olas

constituye básicamente como un saber reflexivo. El siguiente párrafo deja clara esta consideración suya:

“El sujeto epistémico o sujeto de conocimiento es, como ser consciente, el último observador u observador envolvente, no sólo el estrato social, sino también los estratos físicos y vital le son interiores (materia que observa la materia, vida que observa la vida, sociedad que observa la sociedad, espíritu que observa al espíritu: un sí-mismo que se observa a sí-mismo y que por tanto ya no es sí-mismo, ya no es en-sí sino para-sí, ya no puede acceder al *noúmeno* o cosa en-sí, sino sólo al fenómeno). De lo que se deducen dos consecuencias. La primera que el universo que conocemos está construido de tal modo que seamos capaces de conocerlo. La segunda, que para conocerlo, el universo se debe desdoblar en dos partes, una que mira y otra que es mirada, y lo que ve la parte que mira es sólo parte de lo que es (el mundo es indudablemente sí-mismo –esto es, indistinto de sí-mismo–, pero, en alguna medida, para verlo como un objeto, debe, también indudablemente, actuar de tal modo que se haga a sí-mismo distinto de, y por tanto, falso a, sí-mismo). El sujeto de conocimiento, para acceder a la posibilidad del conocimiento, tiene que situarse en posición trascendente o trascendental, único modo de reflexionar sobre sus partes –los estratos físico, social y psicosocial y noológico que contiene–, pero esa posición le distancia irremediamente del mundo que conoce y de sí-mismo. El mundo que se (auto)conoce a través de mí escapa a mi conocimiento: el universo no es un universo. Cada universo particular es sólo el resultado de haber dado una vuelta, está en expansión, y aunque lograra conocerlo del todo, que no lo lograré, cuando lo hubiera conocido habría cambiado tanto que ya no se parecería nada al universo que había conocido”⁶⁹.

Recapitulando brevemente lo apuntado en estas últimas páginas, podemos resumir entonces diciendo que, por una parte, para Jesús Ibáñez la paradoja de la autorreferencia deja constancia de una sociedad que se informa a sí misma por

de la física: clásica, relativista y cuántica. En física clásica, hay un lugar privilegiado del sujeto para la captura de la verdad del objeto (el sujeto es absoluto: lugar de Dios o de Laplace): lugar que será modelo para el sujeto trascendental kantiano. En física relativista, ese lugar absoluto se desmultiplica en una multiplicidad de lugares (relativos): la captura de la verdad del objeto exige una conversación entre todos los observadores posibles (intersubjetividad trascendental). En física cuántica, el sujeto se hace reflexivo: pues tiene que doblar la observación del objeto con la observación de su observación del objeto (medida cuántica)” (*RS* (1991) Pág. 14 (“Las paradojas de la investigación social: una tarea necesaria e imposible”, en (4/1988) ponencia presentada en el *IV Congreso de Teoría y Metodología de la Ciencia*, Sociedad Asturiana de Sociología, Gijón).

⁶⁹.- *DAS* (1985) Págs. 260-261.

medio de los científicos sociales⁷⁰, situación paradójica que tiene lugar también – aunque con menor incidencia que en las ciencias humanas y sociales– en otros campos del conocimiento, donde el conocimiento biológico constituye la actividad de un ser vivo que se informa sobre la vida, y donde el conocimiento físico constituye la actividad de un ser material que se informa sobre la materia.

Pero, por otra parte, también es preciso según él, a la hora de realizar un adecuado análisis de lo social, tener muy en cuenta los efectos de relatividad e incertidumbre: por el primero, el sujeto es integrado en el objeto, arrastrado junto a sus instrumentos de medida; por el segundo, el objeto es integrado en el sujeto, que al intentar medir altera lo medible. Como puede a esta altura suponerse, para Ibáñez sólo existe una solución, que implica pensar que

“Sólo un sujeto de conocimiento que renuncie a los principios clásicos de identidad, no contradicción y tercero excluido, como aplicables tanto al sujeto como a los instrumentos y al objeto (que conozca y sepa manejar los procesos de autorreflexión que lo enlazan), puede ser capaz de escapar a estos lazos”⁷¹.

Antes de dar por finalizada la temática aquí abordada, vale quizás la pena aclarar que estas consideraciones pueden ser posibles, creemos, por la gran importancia que, como antes señalábamos, Jesús Ibáñez le otorga al papel del científico social, al papel privilegiado que el investigador posee en la construcción efectiva de lo social.

Una cita interesante deja resuelta esta postura suya, sin la cual no resultaría quizás tampoco posible entender a ciencia cierta, como decimos, el fuerte peso que concede no sólo a la investigación social en sí misma, sino también a la compleja pero inevitable tarea de comprender la realidad para –Marx *dixit*– transformarla, horizonte que se encuentra siempre presente en la intención teórica y práctica de Jesús Ibáñez. Dice de este modo que:

“El sociólogo debe situarse a un nivel muy alto de autorreflexividad. Un nivel *cero* sería el nivel de percepción ingenua –ideológica– de los hechos: nivel del *técnico* o investigador empírico, percibe los hechos como ‘data’ y no como ‘capta’. Un nivel *uno* sería el nivel de reflexión sobre los dispositivos de captación o captura de los hechos: nivel de *tecnólogo*, que produce efectos de verdad en una dirección operatoria. Un nivel *dos* sería el nivel de re-reflexión sobre los dispositivos de integración o construcción teórica en que se almacenan los datos captados –los

⁷⁰.- Dirá Ibáñez al respecto: “Un sociólogo es un dispositivo de reflexividad. A través de él la sociedad reflexiona sobre sí misma. Para que esto sea posible, a la vez que piensa ha de pensar su propio pensamiento. El producto no puede abstraerse de su proceso de producción” (*DAS* (1985) Pág. 3).

⁷¹.- *DAS* (1985) Pág. 23.

‘capta’–: nivel del *metodólogo*, que produce efectos de verdad en una dirección sistémica. Un nivel *tres* sería el nivel de re-re-reflexión sobre los dispositivos de captura y de los dispositivos de construcción: sería el nivel del *epistemólogo*, que ya no produce efectos de verdad, sino efectos de supervivencia, que no se sitúa en la perspectiva semántica o de significación, sino en la perspectiva pragmática o de sentido”⁷².

Finalmente, y para concluir con estas consideraciones de relevancia, creemos que no está de más repetir la reflexión de Jesús Ibáñez con la que dimos comienzo este apartado, cuando intentábamos poner en juego los mecanismos conceptuales gracias a los cuales hace su firme apuesta por recuperar la subjetividad en la investigación social. Dice en ella Ibáñez, como veíamos, lo siguiente:

“Sólo el sujeto que funciona como sujeto en proceso, que no se deja evacuar del proceso de constatación empírica ni del proceso de construcción teórica, puede salir –de modo siempre local y transitorio– del nudo paradójico”⁷³.

No está de más, creemos por nuestra parte, considerar esta afirmación teórica como una de las herramientas conceptuales más importantes que, en el marco de la opción intelectual escogida por Jesús Ibáñez, ofrece fundamento esencial para todo conocimiento efectivo que, sobre el individuo y la sociedad, se pretenda realizar.

Etapas distintivas de su obra

Hemos analizado hasta aquí un conjunto de variables que juzgamos de gran importancia a la hora de acercarnos al pensamiento de Jesús Ibáñez, análisis que ha sido puesto en acción, básicamente, en aras de conseguir un objetivo claro: aumentar las posibilidades de que dicho encuentro resulte fecundo.

Para lograrlo, hemos destacado, por ejemplo, el estrecho vínculo que puede establecerse entre su vida y su obra, entre las por él mismo llamadas “anomalías” personales –hijo de madre soltera, nacido un 29 de febrero, originario de una comunidad rural pasiega de la Cantabria “profunda”– y las “catástrofes históricas”, representadas casi exclusivamente por los largos y duros años de forzado silencio propiciados por la Dictadura franquista.

De este cruce de variables hemos obtenido ciertas conclusiones interesantes: fundamentalmente, la que indica a la posición característica adoptada por Jesús Ibáñez para mirar el mundo como una posición ciertamente marginal, sitio desde el que su obra adquiere, en gran medida además, un sentido radicalmente crítico y novedoso.

⁷².- *DAS* (1985) Pág. 24.

⁷³.- *DAS* (1985) Pág. 22.

Representante por excelencia de la nueva sociología española surgida en los años 60, al amparo de la Escuela de CEISA, la posición por él adoptada posee, por otra parte, y como señaláramos, una característica que juzgamos vital: se trata de que asume una postura profundamente ética, en su desarrollo y efectos. Porque este situarse en –y desde– el margen, con las grandes dificultades que a su vez ello supone, otorga a su pensamiento un crédito mayor, un valor añadido que pocos pensadores pueden darse el lujo de acariciar.

También hemos subrayado, hemos puesto especial atención a determinadas consideraciones que resultan necesarias para comprender en su verdadera dimensión su obra conjunta, como, por ejemplo, entender la peculiar característica de *bricoleur* y de pensador sistemático *a la vez*, característica que le permite llevar a cabo sus reflexiones sobre lo social con la novedad y la originalidad que, estamos convencidos, lo definen como autor privilegiado en el ámbito del pensamiento español contemporáneo.

Entre los ejes vertebradores de su pensamiento, hemos optado por destacar aquel que resalta la importancia fundamental de la recuperación de la subjetividad en el proceso de la investigación: la de Jesús Ibáñez es de este modo una fuerte apuesta por la reflexión o, dicho con mayor propiedad quizás, por la reflexividad del saber. A partir de esta concepción es que escribe, es que piensa, en definitiva, las relaciones establecidas entre el individuo y la sociedad, concepción que no deja de ser, por otra parte también, ciertamente revolucionaria si se tiene en cuenta el contexto de positivismo reinante en el que desarrolla su pensamiento, y contra el que presenta constante batalla.

Una vez hecha esta recapitulación, entonces, es el momento de seguir avanzando en el análisis de la obra propiamente dicha de Jesús Ibáñez, para lo que comenzaremos a partir de este momento a adentrarnos más directamente en su pensamiento teórico.

Pero antes de hacerlo es importante hacer el intento de dividirla en las tres etapas fundamentales en las que consideramos puede dividirse, sobre todo con acuerdo al criterio de recuperar las marcadas influencias que el pensamiento de Jesús Ibáñez recibe en cada una de ellas, es decir, de las influencias teóricas de las que se nutre a la hora de elaborar sus escritos más importantes.

Y este intento, hay que volver a recalcar, no sólo resulta importante hacerlo en aras de alcanzar una mejor comprensión de su obra conjunta, sino que, en nuestra opinión, se convierte en una tarea necesaria, sin la cual no sería posible llevar a cabo una labor esencial: descubrir desde donde habla –desde donde escribe– Jesús Ibáñez en cada momento de su labor intelectual.

Así, adquiere especial relevancia aquí el concepto –casi epistemológico si se desea– de pensar este “desde dónde habla” Ibáñez, porque sólo así se hace posible correr los velos que vienen adheridos a su pensamiento.

Tres son entonces, para nosotros, estas fases esenciales en las que es posible dividir el aparato teórico desarrollado por Jesús Ibáñez a lo largo de su vida:

1. Una primera etapa está constituida por la marcada presencia del pensamiento de la **Escuela de Frankfurt**, influencia que marcó sobre todo el período de formación intelectual del joven Ibáñez, más que nada probablemente por la reinterpretación que desde allí se hizo a ciertas conceptualizaciones marxistas vinculadas a la crítica de la cultura y de la sociedad. Sin ir más lejos, el propio Jesús Ibáñez muestra, en muchos de sus textos, una clara tendencia a sustituir el término “sociología” por el de “sociológica”, concepto acuñado por Th. Adorno⁷⁴, a la hora de intentar comprender la lógica subterránea que subyace al orden de lo social. A esta influencia hay que sumar la ejercida por la obra del sociólogo norteamericano **C. Wright Mills**, sobre todo en lo que a la importancia que la misma subraya acerca del carácter multi- e inter- disciplinar que deben asumir las ciencias de la sociedad. Pero también Mills ejerció notable influencia en él al asumir, en tanto que cientista social, una posición ética y de fuerte compromiso con las luchas sociales efectivas que se sucedían en su lugar y su tiempo. Esta primera fase de su pensamiento no es posible asociarla a uno o a varios textos en concreto, como efectivamente sí puede hacerse con las siguientes: la importancia de las influencias de Adorno y Mills recorren como un sutil hilo conductor el conjunto de sus textos, del primero al último, como si de criterios epistemológicos o “metaconceptos direccionales” se tratara. De hecho, algunos autores, como es el caso de Felix Recio, analizan la obra de Jesús Ibáñez separándola básicamente en dos etapas diferentes, y en la que está ausente esta primera fase que nosotros, por el contrario, si entendemos como teniendo entidad suficiente para ser de este modo considerada.
2. La segunda es una etapa claramente marcada por las lecturas **estructuralistas**: Lévi-Strauss, Lacan, Saussure, Althusser, el mismo Foucault, todos ellos son analizados con afilado estilete por Ibáñez. Pero es preciso añadir, a esta pasión estructuralista –“tentación” la llamará él–, la notable influencia provocada por el pensamiento de **Baudrillard**, sobre todo por el Marx que puede encontrarse en su obra primera: es desde ciertas consideraciones marxistas filtradas por el ojo de Baudrillard en su libro *El intercambio simbólico y la muerte* que, como veremos en capítulos posteriores, Ibáñez lleva a cabo un sugerente esquema teórico, a partir del cual es posible mirar lo que nosotros

⁷⁴.- Así, dice por ejemplo Jesús Ibáñez: “El término sociología tiende a desplazarse al término sociológica: expresión utilizada por Adorno y Barthes para designar un proyecto de alcanzar la lógica que subtiende el orden social” (*MAS* (1979) Pág. 38).

aquí daremos en llamar “las formas del mundo”, y para lo que opera una división en el sistema escandiéndolo en proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo. En la búsqueda del vínculo entre individuo y sociedad que anida en la obra de Jesús Ibáñez es posible observar, entonces, que de esta segunda etapa de su pensamiento surge un sujeto que, probablemente, pueda o deba ser comprendido en tanto que sujetado por una estructura –fundamentalmente simbólica al más puro estilo lacaniano del término– que lo condiciona: el resultado teórico de este análisis podrá ser pensado, tal vez, como el de una estructura sin sujeto encargada de delimitar las “líneas de universo” simbólicas que el individuo nunca podrá traspasar, crítica constante a la que se refieren algunos de los comentaristas más importantes de su obra. A su tentación estructuralista y a la opción escogida por Baudrillard para pensar el sistema capitalista, hay que agregar aquí también, por un lado, la elección hecha por Jesús Ibáñez por las **consideraciones foucaultianas** sobre el vínculo existente entre el saber y el poder en el marco del nacimiento y consolidación de las ciencias humanas, análisis que sobre todo le servirá para desarrollar sus propias reflexiones sobre el poder de la ciencia; y por otro lado, la inclusión de todas estas categorías esenciales dentro de los límites señalados por **Wilden** en relación a comprender los sistemas sociales en tanto que sistemas abiertos. Por último, es importante hacer notar aquí que, en nuestra hipótesis y para la manera en la que nos acercamos a su obra, el período intelectual descrito en estas líneas constituye el más relevante en su obra –punto culminante representado por su libro *Más allá de la sociología*–, debido a lo cual será la etapa o fase de su pensamiento en la que haremos especial hincapié en los capítulos posteriores.

3. Finalmente, la última etapa intelectual de Jesús Ibáñez, tal y como nosotros la concebimos, está constituida por su acercamiento a la **cibernética y a la investigación social de segundo orden**, período representado sobre todo por la inflexión que supone su libro *Del algoritmo al sujeto*, y también por los posteriores a él. Esta no será, como queda ya dicho, nuestra principal área de investigación, pero es preciso de todos modos señalar a esta etapa como la del intento de Jesús Ibáñez por inyectar reflexividad en su teoría, con el claro objetivo de recuperar a un sujeto que el propio Ibáñez intuye se ha quedado preso en la red de relaciones sociales constituidas –mediadas– en y por el orden de lo simbólico. Pero si el sujeto de su etapa estructuralista podía pensarse como condicionado fuertemente por la estructura y, por lo tanto, como carente de la intencionalidad necesaria para erigirse como forjador autónomo de lo social, en esta etapa de su pensamiento varios de sus comentaristas señalarán que el sujeto no tendrá ahora estructura alguna que lo

someta ni sostenga: de una estructura sin sujeto pasaría así a pensar Ibáñez un sujeto sin estructura, consideraciones sobre las que volveremos más adelante.

La influencia de Mills y de la Escuela de Frankfurt

La primera etapa que es posible distinguir en la obra de Jesús Ibáñez está constituida, para nosotros, y como señalábamos anteriormente, por las influencias que recibe de los principales autores de la Escuela de Frankfurt, en especial de los de Th. Adorno, a la que hay que sumar la de la obra del sociólogo norteamericano C. W. Mills. Sin ir más lejos, haciendo referencia a sus influencias puramente sociológicas, Ibáñez los define del siguiente modo:

“Fuera de Costa Pinto y Bourdieu (además de mis viejos amigos Mills y Adorno), apenas he encontrado nada digerible en los libros de sociología”⁷⁵.

Viejos amigos que, sin embargo, no resulta sencillo hallar en sus textos: en efecto, reconocer la especial relevancia que asumen en su pensamiento implica recurrir a una búsqueda afinada. Sobre todo, porque esta etapa de pensamiento, esta fase primera en la que hemos decidido dividir su obra teórica, no es posible encontrarla plasmada explícitamente en sus textos: nos la ha sugerido Alfonso Ortí⁷⁶, momento a partir del cual hemos reconocido su grata presencia –siempre es difícil encontrar influencias sociológicas en el sociólogo Jesús Ibáñez–.

En este sentido, entonces, así como su segunda etapa intelectual se corresponde para nosotros con *Más allá de la sociología*, y la tercera con *Del algoritmo al sujeto* y los textos posteriores, las influencias que Ibáñez recibe de Adorno y Mills –y que marcan con fuerza el desarrollo de su obra– es necesario buscarlas más que nada en los pliegues de su pensamiento. Estas consideraciones también parece avalarlas Fernando Álvarez-Uría, cuando afirma lo siguiente:

“W. Mills y Th. Adorno fueron las primeras referencias teóricas de Jesús Ibáñez, los dos grandes interlocutores que le ayudaron con su radicalismo epistemológico a enfrentarse a la expresión de nuestro fascismo local que fue el franquismo”⁷⁷.

Ahora bien: en lo que a la influencia de Adorno se refiere, para reconocerla fue necesario dejarnos llevar por el eco de una fidelidad, es decir, por el constante recurrir del pensamiento de Jesús Ibáñez a una idea de Adorno que, probablemente,

⁷⁵.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 19.

⁷⁶.- Comunicación personal, 9/1998, Madrid.

⁷⁷.- Álvarez-Uría, F. (1997) “Por una sociología crítica”, en Álvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Op. cit.* Pág. 378.

haya oficiado de guía “subterránea” en sus reflexiones sobre lo social. Esa ida aparece ya señalada en *Más allá de la sociología*, y afirma que de lo que se trata es de...

“(...) nombrar lo que secretamente mantiene unido el engranaje”⁷⁸.

Tenemos la impresión de que esta idea se transforma en una prescripción vital, en una fiel receta a la que recurre Ibáñez a la hora de estructurar sus reflexiones más importantes. Y es que, como iremos observando, está generalmente interesado – generalmente obsesionado también–, justamente, en descifrar esos códigos secretos que constituyen el inconsciente de lo social: desde el estructuralismo hasta el psicoanálisis, pasando por el marxismo y la lingüística de cuño estructural, todas las corrientes de pensamiento que hayan contado entre sus objetivos epistemológicos la reflexión sobre lo inconsciente fascinan sin distinción a Jesús Ibáñez.

La influencia que recibe de Mills, por otro lado, puede vincularse, en gran medida, al compromiso con la justicia y la libertad que ambos asumieron en sus vidas, y que consideraron compromisos claves a la hora de pensar y de escribir: sin ir más lejos, el papel representado por Mills en el surgimiento, en los Estados Unidos, de la llamada Nueva Izquierda de los años 60, puede ser comparado quizás con el papel que, incluso hoy en día, le toca cumplir a Jesús Ibáñez en el desarrollo de las nuevas corrientes alternativas y críticas del pensamiento social español, hipótesis asumida entre otros autores por Enrique Laraña, y a la que adherimos con firmeza.

En lo que a lo teórico respecta, esta influencia procede de la importancia que, al igual que Mills, Jesús Ibáñez otorga a la crítica científica como parte fundante, como preconditione ciertamente necesaria para el desarrollo del conocimiento, tarea para lo cual resulta también indispensable evitar todo tipo de reduccionismos y simplificaciones. Laraña se encarga de confirmar esta idea cuando señalando:

“Al igual que Mills, Ibáñez se esforzó por desarrollar una interpretación de la realidad que evitase reduccionismos y trascendiese los límites formales entre disciplinas científico-sociales”⁷⁹.

Compromiso intelectual y firme apuesta por la trascendencia de los límites formales presentes en las disciplinas científicas y sociales, características básicas de reunión entre C. Wright Mills e Ibáñez, entonces.

⁷⁸.- *MAS* (1979) Pág. 37.

⁷⁹.- Laraña, E. (1998) “Teoría y método en la obra de Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 64. En este sentido, es interesante acotar que Laraña echa en falta, en la obra de Jesús Ibáñez, la presencia de ciertos conceptos provenientes de las perspectivas interpretativas y fenomenológica que, derivados principalmente del pensamiento de Weber y de G. H. Mead, sí influyeron con fuerza en Wright Mills, influencias que, para él, consiguieron apuntalar la vigencia de la obra del pensador norteamericano en el ámbito de la teoría sociológica contemporánea.

Un viraje hacia la cibernética y la investigación social de segundo orden

En lugar de seguir el hilo aquí hilvanado y señalar las características fundamentales que definen la segunda etapa intelectual de Jesús Ibáñez – básicamente su opción por el estructuralismo francés, incluido Foucault, y por el Marx que lee Baudrillard–, ya que es éste el objetivo prioritario que desarrollaremos detenidamente a lo largo de los capítulos siguientes, y antes de señalar además la crucial importancia que en el conjunto de su obra adquiere el libro *Más allá de la sociología*, herramienta privilegiada para nuestra investigación, pasemos directamente a definir las coordenadas principales que asume su tercera etapa intelectual.

Esta última fase podría entonces ser definida, básicamente, por la apuesta que lleva a cabo por la cibernética y por el pensamiento social de segundo orden⁸⁰. Se trata de una fuerte apuesta por el constructivismo, por una serie de reflexiones que se nutren, sobre todo, de las propuestas de Spencer-Brown sobre el cálculo de las distinciones e indicaciones, de las de Von Foester sobre los sistemas observadores, y de las de Maturana y Varela sobre los sistemas autopoieticos. Así distingue Recio, por ejemplo, los momentos esenciales que pueden encontrarse en la obra de Jesús Ibáñez:

“En el itinerario de Jesús Ibáñez hay dos momentos: el primero, relativo al sujeto sujetado que corresponde al Ibáñez más estructural. El segundo, relativo al sujeto reflexivo que corresponde a la preocupación de Ibáñez por la cibernética de segundo orden”⁸¹.

Como todas las actitudes que resulta posible observar en su obra, el acercamiento de Jesús Ibáñez hacia la cibernética fue sufriendo, con el tiempo, cambios y transformaciones, y esto así sucedió a medida que, sobre todo, su concepción de la idea de “información” se fue haciendo más compleja. El resultado de esa transformación implicó la crítica definitiva de Ibáñez hacia el modelo clásico de cibernética.

Su intención con respecto a la cibernética fue, pensamos, la de encontrar una perspectiva que le permitiera describir adecuadamente las realidades sociales hipercomplejas, una perspectiva que le permitiera, en definitiva, capturar la dinámica de los sistemas abiertos a nuevas formas de organización/información.

⁸⁰.- Creemos que sus concepciones sobre la cibernética estaban, de todos modos, desarrollándose y complejizándose en el momento en el que lo sorprendió la muerte.

⁸¹.- Recio, F. (1997) “Jesús Ibáñez en la búsqueda del sujeto”, en Álvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Op. cit.* Pág. 333. No olvidemos que Recio sólo reconoce dos momentos en la obra de Jesús Ibáñez.

Pablo Navarro, probablemente uno de sus discípulos más avanzados, como el propio Ibáñez lo admite en varios de sus textos, se encarga de resumir con precisión el conjunto de los autores a los que recurre para elaborar su perspectiva cibernética:

“En la obra de Jesús Ibáñez se dan cita diversas perspectivas teóricas; la marxista, la psicoanalítica, la estructuralista... una de esas perspectivas es la de la corriente cibernético/sistémica, que en el amplio esquema de afinidades electivas dibujado por la bibliografía de Ibáñez incluiría, por ejemplo, la cibernética clásica (Wiener, Ashby, McCulloch), la teoría de la información (Shannon, Brillouin, Atlan), desarrollos formales como la teoría de juegos (Rapoport), aplicaciones del enfoque sistémico-cibernético a la teoría social (Buckley) y a las realidades humanas en general (Wilden, Bateson, Morin), aproximaciones sistémico-informacionales a los hechos biológicos (Pattee), la dinámica (no clásica) de sistemas (Prigogine, Thom), y la cibernética de segundo orden o nueva cibernética incubada en el Biological Computer Laboratory de Von Foerster (Maturana, Varela, Pask)”⁸².

La evolución del pensamiento de Jesús Ibáñez con respecto a la cibernética sucede a la par, en cierta medida, de la evolución misma del paradigma de la cibernética clásica, cuyos postulados más importantes son puestos en cuestión, sobre todo el que hace referencia a la noción de “control por retroalimentación reguladora” y de “sistema informacionalmente cerrado”, que se ven transformadas por la cibernética no clásica en las nociones de “clausura organizacional” y de “sistema informacionalmente abierto”, respectivamente, cambios en los que, como es posible apreciar, tiene mucho que decir Anthony Wilden, a quien, tal nuestra hipótesis, sigue Jesús Ibáñez ya decididamente en esta etapa de su pensamiento, como sugeríamos cuando analizábamos el tema de las paradojas de la investigación social. Es el mismo Ibáñez quien se encarga de señalar, en el siguiente párrafo, la evolución operada por la cibernética clásica:

“Las teorías de la información y la cibernética se refieren a lo que hay de común en los tres reinos. Las primeras versiones (Shanon, Ashby) sólo valen para sistemas cerrados: sólo para sistemas artificiales (uno de nosotros, como sujeto, los cierra como objeto), pues los sistemas naturales son abiertos. La segunda teoría de la información (Prigogine) y la segunda cibernética (Von Foerster, Maturana y Varela, Pask) valen para sistemas abiertos. La sociología ha

⁸².- Navarro, P “Jesús Ibáñez y la cibernética”, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 59.

incorporado las primeras versiones (pues no entiende otra praxis que la burocrática), pero no las segundas”⁸³.

En *Más allá de la sociología*, como en este trabajo sostenemos, el libro más importante de Jesús Ibáñez, aparecen de forma incipiente ya ciertas tendencias teóricas cercanas a la cibernética, derivadas principalmente de la cibernética clásica cuyos presupuestos fundamentales fueron elaborados a finales de los años 40 por Wiener.

Y estas reflexiones se dejan ver, sobre todo, a la hora de entenderlas –en tanto que pertenecientes a un cierto uso social de la cibernética como saber– como partes constitutivas de un método de control adecuado inherente a la fase del capitalismo que Ibáñez define como “capitalismo de consumo”. Dice así por ejemplo, en el desarrollo de su explicación sobre las técnicas de control que se hallan presentes en las diferentes fases en las que divide al capitalismo, que

“En la fase del capitalismo de consumo, se desarrollan a partir de la estadística ciencias que permiten controlar el enfrentamiento de actores estratégicos simétricos, como la teoría de juegos, y el enfrentamiento de actores asimétricos, como la cibernética, ciencia de la dirección”⁸⁴.

Es, como también ha quedado dicho ya, a partir de su libro *Del algoritmo al sujeto* que Jesús Ibáñez comienza a mostrarse más interesado y decidido a incorporar los postulados de la cibernética al análisis sobre lo social que lleva adelante. Y la forma que tiene de incorporarla parte de la crítica que hace a la noción de cibernética clásica que pretende explicar a los sistemas como “sistemas informacionalmente cerrados”: para Ibáñez, de lo que se trata es en realidad de recuperar la violencia que trae consigo el concepto de “información”. Es de este modo que señalará con convicción y firmeza que...

“(…) el verdadero sentido de la palabra información [es] *transformar* lo que *informa*”⁸⁵.

De esta importante consideración extrae Navarro una conclusión interesante:

“Repárese en que la información, en la acepción más usual del término, no es algo que nos permita meramente *elegir* entre opciones; en un sentido previo y más profundo, nos permite *constituir* tales opciones”⁸⁶.

⁸³- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 23.

⁸⁴- *MAS* (1979) Pág. 62.

⁸⁵- *DAS* (1985) Pág. 19.

Este “poder constituir” inherente a la noción de información que comienza a manejar Jesús Ibáñez en *Del algoritmo al sujeto* constituye una noción central, entonces, para comprender el giro que intenta hacer, el giro copernicano gracias al cual, como decimos, se propone de alguna manera inyectar reflexividad en la teoría: sólo atendiendo a la importancia de esta idea de información como “lo que transforma” es posible, pensamos desde aquí, entender la apuesta que comienza a realizar Ibáñez por el constructivismo, y que define su tercera etapa teórica, tal y como nosotros la entendemos.

A partir de esta idea de información, entonces, Jesús Ibáñez trastoca y critica los postulados de la cibernética clásica, fundamentalmente los que remiten a la comprensión de los sistemas como cerrados.

Curados de espanto en lo que se refiere a la apuesta de Ibáñez por la multi-, inter-, incluso, trans- disciplinarietàad del conocimiento científico, y aceptando sin mayor asombro su propuesta, en el siguiente párrafo creemos que deja bien clara la opción que él juzga necesaria para comprender los sistemas complejos de organización, como lo es sin duda para él la sociedad⁸⁷:

⁸⁶.- Navarro, P. “Jesús Ibáñez y la cibernética”, en (11/1990) *Revista Anthropos* N°: 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 60.

⁸⁷.- El acento puesto por Jesús Ibáñez en la inter e intradisciplinarietàad entre las diferentes disciplinas científicas puede traer, para algunos de sus comentaristas, problemas no poco importantes. Así, algunos de ellos apuntan a que, para lograr, a partir de esta complejidad, una teoría explicativa de lo social coherente, Jesús Ibáñez recurre al psicoanálisis, modelo teórico que emplea a modo de herramienta encargada de suturar las heridas abiertas. En esa dirección se orienta, por ejemplo, el pensamiento de Laraña, quien afirma: “Este enfoque pluridimensional del sistema social parece plantear algún contraste con el proyecto de construir una teoría explicativa del mismo basada en los supuestos del materialismo dialéctico. Ibáñez emplea la teoría psicoanalítica para resolver esa contradicción teórica” (Laraña, E. (1998) “Teoría y método en la obra de Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 80). En cambio, no es ésta la opinión de Alemán, quien parece orientarse en una dirección contraria. O al menos así parece sugerirlo el siguiente pasaje, donde dice que “Pensar lo colectivo, y su implicación con la lógica del inconsciente, no lleva al ‘freudo-marxismo’. Ibáñez nunca quiso ver en el psicoanálisis el complemento del materialismo histórico. No le interesaba, precisamente por su espejismo de totalidad que se cierra sobre sí misma, la idea de que al materialismo histórico le hacía falta una teoría de la subjetividad que el psicoanálisis iba a compensar” (Alemán, J. (1997) “Jesús Ibáñez y el psicoanálisis”, en Álvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Op. cit.* Pág. 93). Resulta una tarea sin duda compleja traer aquí la idea que el propio Jesús Ibáñez sostiene al respecto. Sin embargo, quizás alcanza por ahora con citar un breve párrafo al respecto de Baudrillard: dada la extrema fidelidad que le propensa al pensador francés, podríamos inferir que es ésta la respuesta que nos daría también Jesús Ibáñez. El pasaje, cuyo subtítulo reza “Más allá del inconsciente” y con el que Baudrillard finaliza *El intercambio simbólico y la muerte*, dice así: “Marxismo y psicoanálisis tratan hoy de mezclar, de intercambiar sus conceptos. Lógicamente, en efecto, si ambos concernieran a la crítica ‘radical’, deberían poder hacerlo, pero no es así. Lo que hay es el fantasma y el fracaso del freudo-marxismo en todas sus formas (...) Ni su ‘síntesis’ ni su

“Para acceder al conocimiento científico de un sistema de complejidad organizada (abierto a la búsqueda de nuevos fines o al cambio de estructura) se exige un aparato conceptual que incluye a la cibernética, la topología y la teoría de las decisiones. La cibernética da cuenta del componente sistema cerrado o estructura o reproducción de los bucles de realimentación. La topología permite distinguir entre el componente sistema cerrado y el componente sistema abierto, entre la máquina con y sin retroalimentaciones de circuito cerrado (...) La teoría de las decisiones incorpora los juegos contra la naturaleza (incluida la inferencia estadística) y los juegos de estrategia”⁸⁸.

Siguiendo ahora el pensamiento de Navarro vemos que para él es la “teoría de la conversación” desarrollada por Pask la que más se aproxima a los problemas que se le plantean a –y que a su vez plantea– Jesús Ibáñez en sus textos pertenecientes a la etapa teórica que venimos describiendo.

Para Navarro, Jesús Ibáñez retoma el pensamiento de Pask por motivos teóricos, metodológicos y prácticos. A nivel teórico, porque esta teoría traduce la perspectiva cibernética no clásica al terreno de la comunicación interpersonal consciente, terreno de interés fundamental para un pensador o teórico social como Ibáñez. Pero también se interesa por las reflexiones elaboradas por Pask debido a que el análisis de los procesos comunicacionales que éste realiza poseen una metodología ciertamente cercana a la metodología que Ibáñez desarrolla en el análisis del “grupo de discusión”. Finalmente, la praxis del investigador que asume como suyas la teoría y la metodología tal y como la entiende Pask, coinciden para Navarro en gran

contaminación; sólo su exterminación respectiva puede fundar una teoría radical” (Baudrillard, J. (1992) *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Avila, Caracas. Pág. 270).

⁸⁸.- *DAS* (1985) Pág. 177. Dentro de la gran variedad de definiciones que ofrece Jesús Ibáñez de la sociedad y del sistema, podemos a los efectos prácticos de lo que aquí intentamos explicar, tomar en cuenta las siguientes consideraciones. En primer lugar, para él “(...) no hay sistema (sistema – ‘syn’ + ‘histanai’– es estar parados juntos, estabilidad de una forma, ideología del capitalismo de producción y acumulación), ni siquiera sirrema (sirrema –‘syn’ + ‘rhein’– es correr juntos: estabilidad de un trayecto, trayecto epigenético de un organismo, trayecto pedagógico de un alumno, ideología del capitalismo de consumo)” (*DAS* (1985) Pág. 77). Para él, la estabilidad es así improbable, ya que la misma sólo existe como metaestabilidad, como ultraestructura o como límite. En este sentido, la continuidad y la derivación constituyen imposiciones de la regulación y el acompañamiento, representan la realidad sin resto, la propiedad privada. Todos los movimientos son para Ibáñez brownianos, todo es para él azar. Así, en definitiva, “La sociedad hipercompleja y que incluye objetos hipercomplejos –singularidades individuales–, es inestable e indeterminada, al menos a largo plazo y en onda corta” (*DAS* (1985) Pág. 78). Estas reflexiones tienen su punto de partida, para nosotros, en las desarrolladas en un principio por Wilden, quien señala por ejemplo que “El nivel de realidad que nos interesa aquí no es el nivel analizado por los modelos de sistemas cerrados de la física clásica, sino el de ‘complejidad organizada’, que exige un modelo de sistema abierto: el del sistema adaptativo orientado hacia metas” (Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 139). Y también: “Todos los sistemas que implican o simulan la vida o la mente son sistemas abiertos, por hallarse necesariamente en comunicación con otro ‘sistema’ o entorno” (Pág. 79).

medida con la visión de Jesús Ibáñez que, como ya observáramos oportunamente, sitúa al investigador social como a un “sujeto en proceso”, como a un sujeto que, formando parte de lo investigado, procede también, por eso mismo, a alterar con su mirada la realidad que investiga.

A pesar de que las claves teóricas que definen y explicitan este tercer y último tramo intelectual de la obra de Jesús Ibáñez no constituyen el objetivo de análisis prioritario de nuestro trabajo, creemos sin embargo que es importante dejar, al menos brevemente, constancia de una serie de herramientas que él emplea con cierta insistencia en el modelo teórico al que llega tras su viraje hacia la cibernética y la investigación social de segundo orden. O, quizás mejor dicho, más que desentrañar estas herramientas teóricas, lo que intentaremos ahora será orientar nuestra mirada hacia ciertos autores de relevancia que, en este momento preciso de sus reflexiones, ejercen sobre Jesús Ibáñez una influencia digna de ser subrayada.

De este modo, vemos que uno de los pensadores a los que solícito acude Ibáñez en esta etapa de su desarrollo intelectual es a Prigogine, quien se había encargado de analizar las estructuras disipativas. Para él, prácticamente todos los sistemas, en lugar de oscilar en torno al equilibrio, se alejan de él cuando se les inyecta energía. Estos sistemas son aquellos que Prigogine ha denominado “sistemas dispersivos”.

La concepción de Prigogine, que Jesús Ibáñez sigue con especial atención, introduce para el análisis la teoría de las catástrofes y de los objetos fractales. Señala por ejemplo el mismo Ibáñez con entusiasmo una idea que puede rescatarse del pensamiento de Prigogine, cuando dice:

“Un sistema dispersivo es siempre un sistema histórico (‘No sólo la disipación es un término adicional de la dinámica, sino que también lleva a una dirección privilegiada del tiempo, orientando la evolución del sistema en el tiempo’ – Prigogine–)”⁸⁹.

Pero Ibáñez también toma buena nota de las investigaciones llevadas a cabo por Maturana y Varela, quienes siguiendo la vía de Von Foerster iniciaron el estudio de los sistemas autopoieticos. Señala la importancia que adquieren para él estos estudios diciendo:

“Frente a un sistema alopoietico, que produce algo diferente de sí mismo, el producto de un sistema autopoietico es sí mismo. Un sistema autopoietico está organizado: esto es, definido como una unidad, para lo que tiene que existir una frontera –no perfectamente continente–, y esa frontera ha de haber sido producida por él (en los sistemas alopoieticos la frontera la produce un observador, manipulador exterior. Los sistemas autopoieticos tiene la propiedad de la reflexividad: un sistema objeto organizacionalmente cerrado –con clausura

⁸⁹.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 24.

operativa— e informacionalmente abierto —capaz de producir información, negentrópico— desarrolla algún tipo de actividad objetivadora —subjetiva— (es capaz de interpretar el medio))”⁹⁰.

Es a estas concepciones novedosas sobre los sistemas a las que Jesús Ibáñez recurre en su intento de inyectar reflexividad en su teoría, uno de los objetivos que consideramos fundamentales en el viraje que realiza hacia la cibernética, giro que, *a priori*, parece permitirle evacuar al individuo de la sujeción simbólica en la que estaba preso cuando lo explicaba con herramientas estructuralistas.

El paso de pensar a los sistemas como autopoieticos le permite entonces desmarcarse de ciertas nociones presentes en la concepción clásica de la objetividad, como lo es la noción tan combatida por el propio Ibáñez, que define al objeto como separado del sujeto que la observa. La concepción cuántica de la ciencia surgida de estas consideraciones será a partir de ahora una seña de identidad importante en su pensamiento.

Finalmente, y como subrayábamos recientemente, la “teoría de la conversación” que desarrolla Pask deja también una fuerte huella en el pensamiento de Ibáñez. Para él, Pask entiende a la conversación como el reverso del control: si el control se caracteriza por consumir información, la conversación lo hace por producirla, nociones básicas sobre las que Pask se apoya para elaborar sus criterios teóricos más importantes.

La importancia de *Más allá de la sociología*

Orientando ahora de lleno la mirada hacia el análisis de la segunda etapa intelectual de Jesús Ibáñez, fase tomada como objetivo prioritario de esta investigación, es preciso decir antes que nada que el libro que la representa, *Más allá de la sociología*, es a su vez para nosotros el más importante de los textos de su obra conjunta.

Más allá de la sociología constituye, entonces, la piedra angular en la que basamos las reflexiones de nuestro trabajo por varios motivos: en primer lugar, porque es el único de sus textos pensado y estructurado, efectivamente, para ser editado como libro. *Del algoritmo al sujeto*, por ejemplo, texto que también adquiere especial relevancia en su obra, se encuentra organizado como recopilación de la memoria presentada por Ibáñez a las oposiciones al cargo de profesor universitario, lo que lo hace, en varios sentidos, un texto estructurado de un modo diferente a *Más allá de la sociología*. Por otra parte, es preciso apuntar también que libros como *El regreso del sujeto* o *Por una sociología de la vida cotidiana* están constituidos directamente por recopilaciones de artículos suyos, muy interesantes todos ellos e ilustrativos sin duda de sus reflexiones más importantes, pero ajenos, en cierta medida, a la elaboración y

⁹⁰- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 24.

consistencia teórica que, creemos firmemente, posee *Más allá de la sociología*: sólo en este libro es posible notar con la claridad suficiente la estructura de conjunto del aparato teórico elaborado por Jesús Ibáñez, más aún si nuestra hipótesis sostiene que por debajo de su oficio de *bricoleur* anida una fuerte propensión a lo sistemático encargada de sostenerlo.

Pero, también, *Más allá de la sociología* es un libro terminado, es decir, un texto acabado en el que quedan en evidencia –para bien o para mal– todas las cartas jugadas por Jesús Ibáñez: sus libros posteriores, tal y como hemos ya subrayado, implican el comienzo de un acercamiento suyo a teorías como la cibernética o la investigación social de segundo orden, elaboraciones que no termina de desarrollar por completo, entre otras cosas porque falleció cuando se encontraba inmerso en las investigaciones sobre dichas materias. Fue el propio Ortí quien, además, confirmó nuestra opinión sobre la vital importancia que adquiere dicho libro en la obra conjunta de Jesús Ibáñez⁹¹.

Es *Más allá de la sociología*, entonces, el libro que marca la segunda etapa intelectual de Ibáñez, etapa en la que, como antes señaláramos, adhiere el autor a los postulados fundamentales del estructuralismo francés, con las reflexiones sobre el sujeto y la estructura de Lacan y Lévi-Strauss, respectivamente, a la cabeza, reflexiones a las que es preciso sumar básicamente, por un lado, las consideraciones sobre el nacimiento y consolidación de las ciencias humanas y sobre el vínculo entre el saber y el poder elaboradas por Foucault, y por otro lado, la (re)interpretación que lleva a cabo Baudrillard de los principios marxistas sobre la Ley del valor.

Pero además este libro marcará profundamente también todo el conjunto de su obra posterior: por más que lo intente –como tantos otros pensadores pertenecientes, muy a su pesar incluso, a dicha corriente de pensamiento–, le resultará muy difícil a Jesús Ibáñez desprenderse de sus “fantasmas” estructuralistas. Como intentaremos mostrar un poco más adelante, en efecto, al sujeto que piensa Jesús Ibáñez le resultará ciertamente difícil escapar a la sujeción de la estructura, configurándose así en un sujeto al que llamaremos “tonto simbólico”⁹². Es sobre esta etapa intelectual de su vida, por lo tanto, a la que dedicaremos fundamental atención en este trabajo de investigación.

La excusa perfecta: técnica y crítica del “grupo de discusión”.

⁹¹.- En comunicación personal, 9/1998, Madrid.

⁹².- El concepto de “tonto simbólico” lo empleamos aquí parafraseando al acuñado por Anthony Giddens, que señala al individuo que Talcott Parsons ha encerrado en la prisión normativa del sistema cultural como un “tonto cultural”. Así, por ejemplo, afirma Giddens que, en el concepto de sistema social desarrollado por Parsons, “(...) la escena está montada pero los actores actúan según libretos que ya han sido escritos para ellos: son tontos culturales” (Giddens, A. (1987) *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires. Pág. 18).

Ahora bien: no hace falta más que leer el subtítulo de *Más allá de la sociología* para acercarse de manera efectiva al objetivo prioritario que Jesús Ibáñez se propone poner en práctica en su libro. En efecto, este subtítulo reza: “El grupo de discusión: técnica y crítica”. Por otra parte, ya en las primeras páginas de este texto comienza dejando bien claros los propósitos que se plantea acometer o, mejor dicho quizás, el punto central de referencia que le servirá de horizonte –de excusa y de anzuelo– en el conjunto de sus reflexiones teóricas. Señala entonces al respecto que

“El tema del trabajo es una reflexión sobre el ‘grupo de discusión’”⁹³.

Para realizar la reflexión sobre el grupo de discusión en tanto que técnica cualitativa de investigación social, Ibáñez lleva a cabo un largo y no poco complejo recorrido intelectual, estableciendo diferentes niveles de articulación interpretativa, para lo cual se encarga de rastrear con profundidad en la obra de muy diversos pensadores y movimientos teóricos, apoyándose a partir de allí en conceptos y en consideraciones variados; en definitiva, englobando en un modelo novedoso de interpretación diferentes puntos de vista teóricos que Jesús Ibáñez se ha encargado de reunir.

Decíamos, entonces, que la reflexión sobre el grupo de discusión sirve a Ibáñez más que nada como excusa y anzuelo, como lugar desde y hacia el cual desembocarán sus consideraciones sobre lo social. En este mismo sentido parece apuntar otra declaración de principios, vertebradora en todo caso de su pensamiento:

“El ‘grupo de discusión’ constituye el tema del discurso, pero no su centro; el discurso no es centrado. La referencia a un centro genera un espacio cerrado, pero este discurso se abre, se derrama en líneas de fuga que constituyen aberturas en direcciones dispersas, gérmenes de otros discursos posibles”⁹⁴.

⁹³.- *MAS* (1979) Pág. 13. No es nuestra intención en este punto orientar el análisis hacia la comprensión de, por ejemplo, la estructura o el funcionamiento del grupo de discusión, ni del análisis del mismo en cuanto técnica de investigación social: nuestra tarea consistirá aquí en situarlo dentro del horizonte teórico con el que trabaja Jesús Ibáñez. Para encontrar una orientación resumida sobre la manera en que se lleva a cabo una investigación social mediante la técnica del grupo de discusión, véase Ibáñez, J. “Cómo se realiza una investigación mediante grupos de discusión”, en García Ferrando, M; Ibáñez, J.; Alvira, F. (Comps.) (1986) *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Alianza, Madrid. Págs. 569-581. Otros textos de interés para la comprensión de la problemática del grupo de discusión podrían ser: Alonso, L. (1997) “Investigación social cualitativa, grupo de discusión y análisis de las ideologías: una propuesta de integración”; De Lucas, A. (1997) “Jesús Ibáñez: el rodeo por la investigación de mercados”; Peinado, A. (1997) “Jesús Ibáñez: la orientación cualitativa”, todos ellos en Álvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Op. cit.* Endymion, Madrid.

⁹⁴.- *MAS* (1979) Pág. 15.

Con las siguientes palabras, por otra parte, desarrolla Jesús Ibáñez la fundamentación que emplea para justificar la pertinencia de su objeto privilegiado de investigación:

“Si hacemos del ‘grupo de discusión’ el objeto de nuestras reflexiones es, empíricamente, porque es –de las ‘técnicas estructurales’– la que más experiencia ha incorporado durante los últimos años en nuestro país; pero esperamos demostrar que este hecho no es de azar, que esta técnica de investigación que resume y ejemplifica una perspectiva metodológica, a la que llamaremos ‘estructural’ constituye su aplicación a la vez más concreta y más general”⁹⁵.

Para llevar a cabo su objetivo, Ibáñez comparará fundamentalmente esta técnica del grupo de discusión con la técnica de investigación social representada por la encuesta estadística, que se encuentra englobada en la que Ibáñez llama técnica “distributiva”⁹⁶.

En *Más allá de la sociología* Jesús Ibáñez, entonces, se propone integrar, articulándolos, tres niveles: el nivel empírico o tecnológico –el *cómo* se hace–; el nivel teórico o metodológico –el *por qué* se hace–; y el nivel práctico o epistemológico –el *para qué* se hace–... cada uno de los cuales exige...

“(…) un discurso que esté dominado por el siguiente, de mayor potencia lógica, que constituye su ‘metalenguaje’. El discurso resultante será un discurso plural, que articule los tres niveles”⁹⁷.

Hechas estas consideraciones primeras sobre el objetivo que se plantea Jesús Ibáñez en *Más allá de la sociología*, vemos ahora que comienza su tarea teórica proponiéndose abordar la génesis del grupo de discusión desde dos perspectivas...

“(…) que reflejan, respectivamente, su despliegue imaginario y su repliegue real”⁹⁸.

⁹⁵.- *MAS* (1979) Pág. 13.

⁹⁶.- En las páginas de *Más allá de la sociología*, Jesús Ibáñez señalará las diferencias entre la encuesta estadística y el grupo de discusión diciendo que el proceso se orienta, respectivamente, de la indicación de hechos a la manifestación de deseos y creencias; del control estadístico al control mecánico; de la consciencia al inconsciente; de la producción de individuos a su consumo; de la tecnología abstracta a la tecnología concreta; del significado al significante; y de la economía al juego (*MAS* (1979) Págs. 129-132).

⁹⁷.- *MAS* (1979) Pág. 14. Cita aquí Jesús Ibáñez a Bourdieu, Chamboredon y Passeron (Bourdieu, P.; Chamboredon, J. C.; Passeron, J. C. (1976) *El oficio del sociólogo*. Siglo XXI, Madrid), para quienes el dominio científico de los hechos sociales, su erección como objetos de saber científico, supone tres operaciones, jerarquizadas, cada una de ellas dando razón de la siguiente: una conquista contra la ilusión del saber inmediato (nivel epistemológico), una construcción teórica (nivel metodológico) y una comprobación empírica (nivel tecnológico).

⁹⁸.- *MAS* (1979) Pág. 19.

De este modo, en el minucioso estudio que del grupo de discusión realizará en las páginas de su texto más importante, Jesús Ibáñez señalará una primera perspectiva de análisis, que se inscribirá en **el orden del saber**, en el orden de los discursos (“la cara abstracta de la epistemología”), mientras que la segunda perspectiva se inscribirá, para él, en **el orden del poder**, en el orden de las prácticas (“la cara concreta de la epistemología”).

Ya en las primeras páginas de *Más allá de la sociología* es posible encontrar las pautas que desarrollará en su análisis, y también extraer un par de conclusiones sugerentes. En lo que a la primera perspectiva de análisis se refiere, la que se inscribe en el orden del saber, dirá Jesús Ibáñez lo que sigue:

“El ‘grupo de discusión’ aparece por encima y por delante de la encuesta estadística, por encima porque es mayor su potencia metodológica (lógicamente superior y matemáticamente anterior: la encuesta pertenece al habla, el ‘grupo de discusión’ a la lengua), por delante porque se funda en una ruptura epistemológica posterior (la renuncia a la ilusión de transparencia del lenguaje y su consideración como objeto, y no sólo como instrumento, de la investigación social)”⁹⁹.

Estos dos aspectos reales del grupo de discusión, sin embargo, para él han generado la expectativa imaginaria, la vana ilusión de que, por ser, el grupo de discusión, metodológicamente superior y epistemológicamente posterior a la llamada “encuesta estadística”, se trataría de un elemento de investigación social mucho más progresivo que ésta y, por lo tanto en definitiva, un elemento de liberación. Resume Jesús Ibáñez el problema a tener en cuenta, si de lo que se trata es de realizar un riguroso análisis de la técnica del grupo de discusión, es decir, si de lo que se trata es de no “dejarse engañar”, con la siguientes palabras:

“Sin embargo, en la práctica, el ‘grupo de discusión’ se ha inscrito en el horizonte de una manipulación mucho más a fondo de la que permite la encuesta; la encuesta se integra en procesos de manipulación de la incidencia de los fenómenos, el ‘grupo de discusión’ en procesos de manipulación de su sentido”¹⁰⁰.

En la perspectiva del orden del poder, para Ibáñez, las técnicas de investigación social aparecen como instrumentos empíricos de discursos científicos. Pero, para él, por una parte, los discursos científicos se inscriben en dispositivos prácticos de

⁹⁹.- *MAS* (1979) Pág. 19.

¹⁰⁰.- *MAS* (1979) Pág. 19.

dominación y, por otra, los instrumentos de investigación social no son meros instrumentos empíricos de los discursos, sino que ellos mismos constituyen dispositivos prácticos de poder. En este sentido es que afirma:

“La autonomía teórica de las ciencias y la heteronomía práctica de las técnicas manifiestan sus efectos de saber, pero ocultan sus efectos de poder (...) El desarrollo de las ciencias es la puesta en memoria del desarrollo de las técnicas: cumple la función práctica de conservarlas siempre a mano, y la función mítica de ocultar, bajo la superficie de su continuidad y su coherencia, las contradicciones y desgarramientos que su aplicación causa”¹⁰¹.

Ese oscuro objeto del deseo

Antes de continuar con el análisis que sobre el grupo de discusión realiza Ibáñez en las páginas de *Más allá de la sociología*, es probablemente una tarea indispensable llevar a cabo una breve pero concisa caracterización del mismo, ya que creemos que destacar sus propiedades distintivas facilitará la comprensión de las ulteriores reflexiones que, partiendo del análisis de esta técnica de investigación social, elabora Jesús Ibáñez. Una definición interesante para nuestras pretensiones la ofrece Alfonso Ortí, señalando que el grupo de discusión...

“(...) también llamado reunión de grupo, se puede considerar actualmente como la práctica central de la investigación social cualitativa. Su constitución es la de un pequeño grupo –entre 5 y 9 personas– en interacción, orientado semidirectamente por un psicólogo coordinador (representante ante el grupo de una instancia superyoica convocante: la ciencia, la empresa, la Administración...). La dinámica, con una duración en torno a la hora y media, se articula como un dispositivo de comunicación interpersonal (o conversación socializada), para la producción y análisis de la discursividad del grupo. Se trata así de una práctica: en condiciones más o menos controladas y sometidas a revisión, y no de una técnica cerrada”¹⁰².

El grupo se limita así a la producción discursiva para el estudio crítico de las representaciones sociales: la conversación entre los miembros del grupo, más o menos espontánea y abierta, es grabada y analizada en términos sociológicos o sociohermeneúticos. El objetivo buscado con esta técnica de investigación social es, siguiendo con la visión de Ortí al respecto, que

¹⁰¹.- MAS (1979) Págs. 19-20.

¹⁰².- Ortí, A. (1998) Voz “grupo de discusión”, en Giner, S.; Lamo de Espinosa, E.; Torres, C. (Comps.) *Diccionario de sociología*. Alianza, Madrid. Pág. 335.

“(…) el contexto discursivo micro-grupal reproduzca dialécticamente el universo simbólico de la macrosituación social de referencia. En el contexto de la dialéctica entre confrontación ideológica grupal, a partir de mínimos estímulos verbales del coordinador sobre una cuestión básica (mores, imágenes corporativas, productos/marcas…), la producción discursiva aparece como muy fragmentaria; pero entraña un haz coherente de discursos virtuales. Su sistematización como elementos de un universo simbólico pretende definir las claves de codificación social ideológicamente dominantes”¹⁰³.

Ahora bien: en el análisis emprendido para definir, a partir de la génesis y desarrollo del grupo de discusión, ciertas variables de profunda relevancia con las que, y a partir de las cuales, resulta radicalmente, marginalmente posible mirar al mundo a los ojos, Jesús Ibáñez define también, para la encuesta estadística y para el grupo de discusión, dos momentos de aparición y consolidación respectivamente: si la primera se desarrollará a partir del contexto operado por el capitalismo de producción y acumulación, el segundo lo hará en el ámbito de la fase del capital definida en tanto que “capitalismo de consumo”. En esta dirección apunta una afirmación en la que señala lo siguiente:

“La técnica de encuesta estadística surge en un momento del desarrollo del capital –el capitalismo de producción y acumulación– con una función productiva, como dispositivo práctico en el proceso de producción de individuos (átomos humanos acoplables al capital). La técnica de ‘grupo de discusión’ surge en otro momento del desarrollo del capital –capitalismo de consumo– con una

¹⁰³.- Ortí, A. (1998) Voz “grupo de discusión”, en Giner, S.; Lamo de Espinosa, E.; Torres, C. (Comps.) *Diccionario de sociología*. Alianza, Madrid. Pág. 335. A este respecto, puede resultar esclarecedor también el siguiente párrafo de Alonso, cuando dice: “En su práctica concreta el grupo de discusión en cuanto que pequeño grupo que comenta y debate sobre una serie de temas discriminantes o ‘estímulos’, inducidos en la dinámica conversacional por un director moderador formal de la reunión, es un dispositivo especialmente bien adaptado para el análisis de las ideologías, al tender a recrear en situaciones parcialmente controladas y pautadas una vivencia colectiva focalizada en una serie de temas deliberadamente seleccionados según un guión tentativo, perfectamente modificable por el director de la discusión según ésta se desarrolla, y que se presentan como los puntos de anclaje básico para la construcción del sentido de los grupos (...) El grupo de discusión –por su propio diseño teórico– se muestra como un instrumento perfecto para observar en su praxis cómo se realizan las formas de recepción y construcción de los discursos ideológicos, es decir, para mostrar cómo opera lo social en la construcción y decodificación de los propios mensajes y cómo, además, la producción y el consumo de las propias mercancías se incluye en procesos concretos de significación” (Alonso, L. (1997) “Investigación social cualitativa, grupo de discusión y análisis de las ideologías: una propuesta de integración”, en Álvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Op. cit.* Págs. 265-267).

función consuntiva, como dispositivo práctico en el proceso de acoplamiento de los individuos al capital. La primera vale para la producción y circulación de cosas (incluidos los seres humanos cosificados); la segunda vale para el consumo de personas, para su vinculación a la máquina del capital”¹⁰⁴.

Una de las hipótesis de las que parte Jesús Ibáñez a la hora de organizar, no sólo sus consideraciones más importantes sobre el grupo de discusión como técnica de investigación, sino la de todo el entramado de sus agudas reflexiones sobre lo social, es la hipótesis que sostiene que, si por un lado la figura del **individuo** es sacralizada en el capitalismo de producción y acumulación, por otro lado, es para él la figura del **grupo** la que adquiere el lugar central en el capitalismo de consumo. De esta manera lo señala el propio Ibáñez, por ejemplo, en el siguiente comentario:

“La burguesía empezó sacralizando al individuo –la revolución burguesa es la ‘emancipación del individuo’– y ha terminado sacralizando al grupo”¹⁰⁵.

En las páginas de *Del algoritmo al sujeto* deja ver también Jesús Ibáñez su opinión sobre esta problemática, diciendo:

“El capitalismo de producción era individualista: producía fundamentalmente individuos, mediante la domesticación de los cuerpos. El individuo era técnicamente necesario, para que los gestos y movimientos se acoplaran al ritmo maquínico de producción en cadena era preciso despiezarlos y fragmentarlos, la unidad se recuperaba en lo imaginario mediante la conciencia de ser individuo (alma). El individuo era el soporte mítico y el supuesto sujeto de todas las formaciones ideológicas, la estructura económica se presentaba como producto del ajuste de dos series –oferta y demanda– de acciones individuales. El individuo era la ficción que encubría el hecho, y consolaba de hecho, de la explotación del

¹⁰⁴.- *MAS* (1979) Pág. 20. El siguiente párrafo puede ayudar a la comprensión de los objetivos que, para Ibáñez, asumirá el grupo de discusión en el desarrollo de los mecanismos de poder del capital en la fase del capitalismo de consumo. Así, afirma en el autor que “El juego consiste en modificar el comportamiento de los hombres, mediante la codificación de su comportamiento verbal; orientar el comportamiento en el mundo (para que se acoplen a las terminales de producción y consumo del capital) –en el límite, sustituir el mundo por el lenguaje, encerrar a los hombres en su lenguaje–; producir el deseo de consumir los signos que sustituyen a las cosas. Construir una realidad en la que se va reabsorbiendo el sentido, en la que las palabras son sólo señales que apuntan a las terminales de producción y consumo” (*MAS* (1979) Pág. 333).

¹⁰⁵.- *MAS* (1979) Pág. 219. Más adelante, dirá Ibáñez que “La sociedad de consumo no ha inventado los grupos: el acoplamiento de los sujetos individuales al orden social –el componente libidinal del vínculo social– siempre ha sido grupal, siempre ha consistido en la captación de los fantasmas individuales por un aparato grupal; pero por primera vez este acoplamiento grupal es manejado a consciencia” (*MAS* (1979) Pág. 251).

cuerpo. El capitalismo de consumo es grupalista: a la ficción del individuo sucede la ficción del grupo. No fue posible la completa domesticación de los cuerpos, pues su domesticación absoluta hubiera implicado su destrucción absoluta”¹⁰⁶.

Tres son los dispositivos prácticos de producción de verdad que, para comenzar con el análisis de la problemática que venimos comentando en estas páginas, destaca Ibáñez en sus análisis: la **encuesta**, el **examen** y la **confesión**, que para él es posible asociar, respectivamente, a las matrices de producción de verdad de las ciencias naturales, humanas y sociales¹⁰⁷. Sucintamente, en un ilustrativo párrafo define a estos dispositivos, en definitiva, de saber-poder, de la siguiente manera:

“Mediante la ‘encuesta’ el poder captura y discrimina, por eso es el procedimiento empírico privilegiado de las ciencias naturales (...) (en el momento en que el capital captura tierras y hombres tiene que clasificar lo capturado de hecho – haciendo el registro ordenado de sus posesiones– y de derecho –excluyendo lo inútil y/o peligroso–). Mediante el ‘examen’ el poder disciplina –combinando la vigilancia y la sanción–, por eso es el procedimiento empírico privilegiado para la construcción de las ciencias humanas (...) (en el momento en que el capital captura el tiempo, haciendo trabajar y acumulando, tiene que procurar que todo lo que se mueve someta su movimiento a una norma –integrar en el entorno de una norma, más que excluir al margen de una ley–, vigilando las desviaciones, midiendo su distancia a la norma, minimizándolas mediante sanciones). Mediante la ‘confesión’ el poder reduce la palabra de los hombres a mera repetición de la ley –ofreciendo el perdón a cambio del sometimiento y el amor al poder–: por eso es el procedimiento empírico privilegiado para la construcción de las ciencias sociales (...) (en el momento en que el capital captura el lenguaje, reduciendo el habla a comportamiento y el comportamiento a tropismo no intencional, tiene que procurar que no se diga nada que no haya sido dicho, reservándose todas las preguntas y produciendo las respuestas en un contexto que provoque reacciones y no deje hueco para ninguna ‘contestación’, de modo que nadie dialogue con la ley)”¹⁰⁸.

¹⁰⁶.- *DAS* (1985) Pág. 242.

¹⁰⁷.- Como veremos exhaustivamente en capítulos posteriores, cada una de estas disciplinas se ajustan y acoplan a los cometidos y exigencias planteadas por el sistema en sus dierentes fases de desarrollo, respectivamente proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación, y capitalismo de consumo.

¹⁰⁸.- *MAS* (1979) Págs. 114-115. Como puede apreciarse, estas reflexiones parecen situar al pensamiento de Jesús Ibáñez, al menos en lo que a esta temática se refiere, bastante cerca del de Michel Foucault. Sin ir más lejos, ciertamente sugerente parece ser el subtítulo con el que comienza Ibáñez su exhaustiva andadura teórica con la que pretende descifrar las claves esenciales del grupo de discusión: “Arqueología de las técnicas de investigación social: la encuesta, el examen y la

Siguiendo en buena medida a Foucault, Jesús Ibáñez sugiere la idea de que, en el espacio-tiempo de la producción, la encuesta, el examen y la confesión se elevan, se constituyen como los procedimientos que permiten producir la verdad. Pero el capitalismo de consumo opera una transformación al respecto: si las ciencias humanas, tal y como Foucault las define, surgen configurando al individuo como un sujeto útil y sometido, en definitiva, como un sujeto productivo en el marco del capitalismo de producción y acumulación, en el espacio ordenado por el capitalismo de consumo, para Jesús Ibáñez, va a ser el grupo de discusión el encargado de configurar la organización del espacio-tiempo, de dotar al individuo de una sujeción específica a la, decimos, lógica que subyace al consumo¹⁰⁹. Es en este sentido en el que, a la metáfora de la prisión del capitalismo de producción y acumulación, es posible oponer la del laberinto en el capitalismo de consumo. Así, en la lectura que hace de la obra de Ibáñez, señala por ejemplo Recio lo que sigue:

“Si la lógica del saber exige un saber basado en la transparencia, en la exposición de los sujetos a la mirada examinadora, la lógica del consumo requiere un saber que opere sobre la liberación de los deseos y los discursos. El examen debe coexistir con otra forma de producción de verdad: la confesión (...) [pero que] no es todavía la confesión requerida por el consumo. Para Ibáñez la técnica del grupo de discusión tiene algo de examen y algo de confesión, pero se trata de otra cosa”¹¹⁰.

De este modo, si para Foucault la confesión responde a la lógica productiva de la transparencia (una transparencia surgida de las prácticas reales que fabrican la opacidad necesaria para sostenerla), en Ibáñez la confesión, en lo que de ella se presenta en el grupo de discusión, responde, como subrayamos, a la lógica del consumo, al modo en que el discurso del grupo circula por el laberinto de su propia red.

Resumiendo la perspectiva elaborada en relación al nacimiento, desarrollo y consolidación del grupo de discusión, un instrumento de investigación social al que para Jesús Ibáñez es preciso confrontar en el análisis, como queda dicho ya, con la

confesión como mecanismos de producción de verdad en las tres fases del proceso capitalista” (*MAS* (1979) Pág. 113).

¹⁰⁹.- Es interesante aclarar aquí, al menos para dejar planteada una problemática a analizar en futuros trabajos, que para Jesús Ibáñez las técnicas de grupo son entendidas como técnicas sin arqueología: la palabra “grupo”, sin ir más lejos, es para él “un significante sin etimología para un significado sin arqueología” (*MAS* (1979) Pág. 234).

¹¹⁰.- Recio, F. “Jesús Ibáñez, lector de Foucault”, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. VIII.

encuesta estadística, traemos a consideración un importante párrafo de *Más allá de la sociología*, en el que el autor subraya que

“Una y otra perspectiva constituyen como una tesis y una antítesis, pero reversibles: desde el punto de vista subjetivo, las ilusiones despertadas por el ‘grupo de discusión’ son la tesis, que será negada por la realidad de su aplicación práctica; desde el punto de vista objetivo, los requerimientos para su aplicación aquí y ahora serán la tesis, que será negada por las fantasías del investigador de desviarla hacia sus fines propios; pero las ilusiones se desinflan y las desviaciones son recuperadas, **sólo queda la síntesis única del capital**”¹¹¹.

Y esto así sucede porque la técnica del grupo de discusión implica, para Jesús Ibáñez, una suerte de regreso...

“(…) a la estrategia de Consentius: producir la verdad mediante un explorador, un espía, presente pero oculto. El ‘preceptor’ –aparente simulacro del padre, pero representante del padre verdadero– es ese explorador, ese espía: se presenta al grupo señalándole el camino imaginario a la madre buena (produciendo un espacio-tiempo táctico de expansión, de liberación, de intercambio afectivo inocente), pero es sólo para conectar a sus miembros –a los impulsos esquizofrenizados en el espacio y epileptizados en el tiempo de sus miembros– a los terminales indiferenciados de producción y consumo del capital”¹¹².

Porque, en la visión por él sostenida, el grupo se inscribe en una dialéctica de negación de las diferencias, en tanto que se opera una...

¹¹¹.- *MAS* (1979) Pág. 20 (el subrayado es nuestro).

¹¹².- *MAS* (1979) Pág. 128. Agregaré Jesús Ibáñez que “El grupo es, en realidad, la nueva utopía, el sueño de una sociedad regida exclusivamente por el ‘principio de placer’. Pero el grupo es también fuente de angustia: angustia que el grupo intenta conjurar expulsando fuera de sí el ‘objeto malo’. El analista –‘preceptor’– aparece señalando al grupo el camino de regreso a la madre buena, y ofreciéndose como aliado para defender a sus miembros de la parte mala” (*MAS* (1979) Pág. 127, nota al pie 244). Más adelante, Jesús Ibáñez comenzará la tarea de analizar la estructura y formación del grupo de discusión, diciendo: “El ‘grupo de discusión’ es un grupo simulado y manipulable (...) simulado porque es un grupo sólo imaginario, un grupo que sólo llega a ser grupo como esperanza (...) manipulable, porque el ‘preceptor’ tiene en la mano todos los hilos que mueven el grupo” (*MAS* (1979) Pág. 271). Caracterizando la figura del preceptor, fundamental en la dinámica desarrollada por Ibáñez para comprender la estructura y funcionamiento del grupo de discusión, dice por otra parte que: “El preceptor del grupo de discusión no es responsable de alumbrar la responsabilidad de los interlocutores: inscribe su práctica en un campo en el que más bien se trata de fijarlos a su alienación; por eso puede jugar con los signos de puntuación, decir ‘ya basta’ o ‘necesito más’, y, en particular, fijar el momento de la conclusión, precipitarlo o dilatarlo” (*MAS* (1979) Pág. 317).

“(…) negación del sujeto y objeto total –del uno y el otro singular–, que se pierden en el ‘se’ del grupo; permutabilidad total de sujetos y objetos –funcional a la fijación del deseo, en la sociedad de consumo, en puestos de trabajo infinitamente reciclables y en objetos de consumo perfectamente indiferentes–”¹¹³.

En este contexto, entonces, los integrantes del grupo creen hablar –y en realidad, dice Ibáñez, hablan a una instancia imaginaria–, pero su discurso es objetivado y retenido por el preceptor, un discurso que será devuelto por él a los que tienen el poder, de manera que puedan tener, que puedan dominar efectivamente a aquellos sujetos que lo enunciaron. Así, apunta Jesús Ibáñez en otro pasaje de *Más allá de la sociología* que, finalmente,

“A los que hablan no se les asigna tiempo/lugar para una palabra (...) sólo se les pide una lectura, que lean el texto de la ideología dominante, que mientras creen hablar, lo reciten”¹¹⁴.

En la lógica del consumo, el grupo, como oscuro objeto del deseo¹¹⁵, se impone finalmente al individualismo surgido y estimulado por la lógica de la producción, perspectiva que cerrará Ibáñez concluyendo:

“El capital, lo mismo que ha utilizado –en su fase de producción y acumulación– las ilusiones del ‘yo’, captadas por el componente ideológico de los valores sociales, para producir la fantasía de individuos autónomos, soportes de la producción económica, libidinal y lingüística (de modo que su heteronomía de hecho se intercambie por su autonomía de derecho –esto es, imaginaria–), utiliza –en su fase de consumo– la subversión de las pulsiones, captadas por dispositivos

¹¹³.- *MAS* (1979) Pág. 244.

¹¹⁴.- *MAS* (1979) Pág. 215. Creemos que es posible afirmar que, a la hora de realizar estas consideraciones teóricas de relevancia, parte Jesús Ibáñez de una estructura de pensamiento que podría resumirse empleando sus propias palabras. Dirá Ibáñez que “En cada momento, la palabra debida de los súbditos –eco de la palabra legítima– será repetida (y puesta a prueba), consumida como objeto de amor (y de terror): primero en el cubículo del confesionario (o en la soledad de la meditación); luego en el trono judicial o el calabozo policial (o ante el despacho del psiquiatra, del médico, del maestro o del padre); finalmente –al repliegue del Texto responde el repliegue de la palabra– en la mirada muda y anhelante a la panoplia de objetos o de anuncios (mirada que será traducida –como simulacro de una palabra–, en la entrevista abierta o el grupo de discusión, ante el investigador de mercados)” (*MAS* (1979) Pág. 201).

¹¹⁵.- Es el propio Ibáñez quien emplea, en la página 234 de *Más allá de la sociología*, la expresión “oscuro objeto del deseo” para titular sus consideraciones sobre el grupo de discusión. Más allá de la referencia a Buñuel que se desprende lógicamente del mismo, creemos que el empleo de este término implica comenzar a pensar que el deseo, en efecto, no es resuelto en modo alguno por el grupo, su estructura y dinámica, sino que permanece en ese cerrado y oscuro lugar del que parte.

prácticos de acoplamiento, para producir fantasmas de regresión al grupo, objeto de consumo que consume a los individuos al consumirlo. El individualismo –ya peligroso porque permite la toma de consciencia– deja paso al grupalismo”¹¹⁶.

¿Atisba Jesús Ibáñez alguna solución, alguna posibilidad de que, en y a través del grupo, pueda vislumbrarse una salida a la síntesis del capital, por más pequeña que ésta sea? Para que ello suceda, reflexionará, será preciso que se tome en consideración no el uso técnico del grupo –que envuelve a los individuos en el juego del poder, produciendo en todo caso, a lo sumo, una reforma de las instituciones que las hacen más habitables– sino el uso mítico. La tarea gracias a la cual podría ser posible, entonces, comenzar a pensar una salida adecuada la transmite Ibáñez con las siguientes palabras:

“Si asumimos el hecho de que el grupo es una ficción, y no lo tomamos como realidad, quizás nos proporcione una salida hacia un lugar desde el que podamos cambiar –o destruir– la ciudad, desde fuera-de-la-ciudad. No es un lugar estrictamente alcanzable en ningún futuro empírico, pero es el lugar desde el que pueden divisarse –y desearse– todos los futuros posibles abortados”¹¹⁷.

Comentarios críticos a su modelo teórico

De lo analizado hasta el momento, es decir, de la puesta en escena de las etapas fundamentales en las que, para nosotros, resulta factible dividir el complejo pensamiento de Jesús Ibáñez, pueden quizás ya comenzar a desprenderse, a orientarse y a definirse ciertas críticas posibles hacia el modelo teórico por él elaborado, críticas y comentarios que creemos también nos ayudarán, a partir de aquí, a desentrañar con mayor precisión el pensamiento propiamente dicho de Ibáñez en el marco de la que destacáramos como su etapa de pensamiento más importante, es decir, aquella influenciada por el estructuralismo francés y por ciertas categorías marxistas tomadas por Ibáñez a partir de las lecturas hechas por Baudrillard, amén de su articulación en torno a ciertas premisas elaboradas por Wilden.

De manera quizás un tanto global, pero ilustrativa de la problemática que abordamos en este momento, vemos que para Ortí, por ejemplo, la crítica general al modelo teórico elaborado por Jesús Ibáñez se centra en la posibilidad –o en la imposibilidad– que el mismo posee para construir las herramientas necesarias que permitan pensar a un sujeto forjador de la Historia. Así, refiriéndose a sus dos libros más importantes, afirma Ortí lo siguiente:

¹¹⁶.- *MAS* (1979) Pág. 234.

¹¹⁷.- *MAS* (1979) Pág. 361.

“Si en *Más allá de la sociología*, reduciendo la técnicas de investigación social a formas de control y asimilación de individuos y grupos por el capital y el Estado, Ibáñez tendía a cerrar la *sujeción del sujeto por la estructura* (desde la perspectiva de un estructuralismo lingüístico absoluto), en *Del algoritmo al sujeto* lucha por recuperar la libertad perdida y la capacidad de transformación (supuestamente) revolucionaria a través de la acción subversiva y decodificadora de todo sujeto que se resiste a ser reducido a algoritmo. Sin embargo, a pesar de esta dinamización del sujeto y de los ‘flujos y minorías en fuga’ (Deleuze/Guattari), en esta segunda obra de Ibáñez siguen estando ausentes la Historia y los conflictos de clase, sin que exista mediación dialéctica de fuerza colectiva alguna entre el *sistema* (imagen de una sociedad bloqueada y de una dominación omnipotente) y el *sujeto* (único refugio de la consciencia crítica y de la potencialidad revolucionara)”¹¹⁸.

Las críticas que podríamos señalar –en aras de colaborar con la claridad del análisis aquí emprendido– como críticas concretas al modelo teórico elaborado por Jesús Ibáñez, fundamentalmente en la etapa que nos interesa, es decir, la fase intelectual marcada por su “tentación estructuralista”, pueden englobarse básicamente en dos grandes grupos:

- Por un lado, una primera crítica se orienta, de la mano de Ortí, a constatar en la teoría de Ibáñez la **ausencia de una perspectiva dialéctica**, perspectiva que debería encargarse de poner en juego a las “fuerzas profundas de la Historia”. Es en esta dirección que apunta la crítica efectuada por Perry Anderson, que Ortí retoma seguramente con más elegancia, orientada en lo esencial a desestimar al conjunto de las reflexiones estructuralistas por su tendencia a proceder a una inadecuada “absolutización del lenguaje”, crítica en la que haremos especial hincapié en el Capítulo 2.
- El segundo grupo en el que pueden englobarse las críticas asociadas al modelo elaborado por Jesús Ibáñez en su obra puede vincularse a la que señala en ella **la ausencia de una visión que entienda al individuo como un sujeto actante**, un sujeto mucho más poderoso de lo que el estructuralismo quiere –o puede– ver: las referencias a la sociología cognitiva y al interaccionismo simbólico permiten, como veremos por ejemplo para Enrique Laraña, atisbar un intento de solución adecuada a las que, en más de un sentido, son entendidas como consideraciones deterministas presentes en la obra del “estructuralista” Jesús Ibáñez.

¹¹⁸.- Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. Nº 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 40.

En las páginas que siguen intentaremos esbozar, de la manera más exhaustiva posible, las principales características que asumen cada una de estas direcciones que critican el modelo desarrollado por Jesús Ibáñez.

La ausencia de una perspectiva dialéctica

Es desde un acentuado historicismo que Alfonso Ortí recrimina básicamente a su amigo y compañero de derroteros intelectuales Jesús Ibáñez el situar sus elementos de comprensión teórica *solamente* en la esfera de reproducción del capital, olvidando la fundante importancia que tiene la Historia y las fuerzas que la constituyen. Así, sin dejar de mostrar su admiración por la mirada que Ibáñez pone en juego, señala sin embargo Ortí lo siguiente:

“Impresionante por su coherente radicalidad, que recorta en una misma mirada teórica todos los niveles de interpenetración entre personalidad y sistema, el discurso de Ibáñez, moviéndose siempre en la esfera de la reproducción del capital, tiende –quizás a su pesar– a circunscribir un universo bloqueado (...) en total desconexión con las fuerzas profundas de la Historia. Porque la mirada de Ibáñez es la del antropólogo: mirada circular que persigue los circuitos recurrentes del orden del intercambio simbólico, como metáforas interminables de un mismo poder de reproducción de los sujetos; pero que resbala sobre sus articulaciones contradictorias, que en ocasiones privilegiadas contrapone a la subjetividad dominante la contra-subjetividad de los dominados”¹¹⁹.

El debate entre la presencia y la ausencia de Historia no hace otra cosa, creemos, que introducir en la discusión no sólo la problemática de poder pensar –o de no poder pensar– a un sujeto forjador de su propia historia, sino que trae al escenario, en definitiva, una problemática que, atravesando como un afilado sable el cuerpo de todo saber, ha dejado a su paso un reguero de intensa sangre: hablamos de la problemática del cambio social.

Pero antes de adentrarnos en este importante tema, que queremos al menos dejar convenientemente reseñado aquí, demos a Jesús Ibáñez la posibilidad de opinar al respecto. En un párrafo que juzgamos de relevancia esencial, comenta las diferentes perspectivas que, para él, existen a la hora de abordar el pensamiento sobre lo social. Así, dice en las páginas de su autobiografía lo siguiente:

“En *Del algoritmo al sujeto* he construido un paradigma complejo de la investigación social, con tres niveles: tecnológico (cómo se hace), metodológico

¹¹⁹.- Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. Nº 113. Anthropos, Barcelona. Págs. 39-40.

(por qué se hace así) y epistemológico (para qué –y para quien– se hace). Con tres perspectivas metodológicas: la distributiva, cuyo modelo es la encuesta, toca el nivel de los elementos; la estructural, cuyo modelo es el grupo de discusión toca el nivel de la estructura; la dialéctica, cuyo modelo es el socioanálisis, toca el nivel del sistema (...) La perspectiva distributiva mira al poder desde abajo. La perspectiva estructural, frente a frente. La dialéctica, desde arriba”¹²⁰.

En definitiva, y refutando a quienes le piden con insistencia desarrollar una perspectiva dialéctica¹²¹, asume Jesús Ibáñez su particular mirada sobre la realidad afirmando:

“Desde perspectivas muy diferentes, Alfonso Ortí y Paco Parra me han reprochado no haber desarrollado la perspectiva dialéctica. He metido la información en el modelo, pero no he metido la energía. En la perspectiva distributiva, he sido importador de tecnología (...) en la perspectiva estructural, he sido exportador (...) En la perspectiva dialéctica, no he sido”¹²².

Pero el hecho de que Jesús Ibáñez, como él mismo bien dice, no “haya sido” en la perspectiva dialéctica... ¿implica necesariamente pensar que no haya querido, en un futuro cercano al que escribe estas palabras, efectivamente sí “serlo”?

Tomando una cita bastante clara, creemos que desarrollar una perspectiva dialéctica podía en efecto encontrarse entre sus desafíos intelectuales inmediatos. En ella señala que

“La construcción de una perspectiva dialéctica de la investigación social exige la transformación del paradigma de simplificación en paradigma de complejidad. Una inflexión relativa y reflexiva de la relación sujeto/objeto. Invertir la dirección en que circulan la observación y la acción (por ejemplo, en el grupo de discusión devolver la información al grupo): extraer información de, e inyectar neguentropía en, las cúpulas (para lo que hay que suministrar información a las bases)”¹²³.

Incluso más adelante agrega una sentencia que deja, si se puede, aún más clara su postura al respecto, cuando afirma que de lo que se trata es de...

¹²⁰.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 22.

¹²¹.- Alfonso Ortí, desde las páginas en las que analiza la obra conjunta de Jesús Ibáñez, lo hace por ejemplo de este modo: “(...) una *perspectiva dialéctica*, vinculada al *socioanálisis*, que Ibáñez nos debe en una tercera (y deseamos próxima) obra” (Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 41).

¹²².- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 22.

¹²³.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 24.

“Introducir en los modelos una dimensión histórica: de modo que los procesos queden orientados en el tiempo (conjugando la visión estructural con la visión histórica) (...) Fluidificar la circulación, acelerar el cambio, son tareas prácticas de una sociología dialéctica”¹²⁴.

Pero en este sentido Jesús Ibáñez parece morderse la cola: si queda claro que, al menos en lo que a su intención manifiesta se refiere, la problemática del cambio social y la intervención activa del sujeto en tanto que constructor de la sociedad en la que vive –intención por la que realiza, como decíamos, una fuerte apuesta, teórica y práctica, por la recuperación de la subjetividad en la investigación social– resulta de fundamental interés para él, las siguientes palabras parecen, en efecto –y más allá de lo que el análisis global de su obra pueda finalmente ofrecernos–, contradecir sus intenciones originales. En un pasaje de su autobiografía dice Ibáñez entonces:

“Podemos señalar tres niveles en un conjunto: el de los elementos, el de las relaciones entre elementos (estructura) y el de las relaciones entre relaciones (sistema: cambio de estructura). La información, ligando los elementos, produce la estructura. La energía, cambiando las estructuras, produce el sistema (...) Los sistemas sociales tienen los tres niveles: hay elementos (individuos más o menos libres), estructura (cada elemento es clasificado, ordenado y medido por el conjunto de sus relaciones sociales) y sistema (son sistemas abiertos y sólo se reproducen cambiando)”¹²⁵.

Con el objetivo de dejar planteada aquí esta cuestión, es preciso decir que Jesús Ibáñez parece en efecto morderse la cola –o mejor dicho, la lengua–, porque si para él los sistemas en tanto que sistemas abiertos sólo pueden reproducirse cambiando, nivel de análisis en el que resulta necesario recurrir, como también él mismo señalaba, a la perspectiva dialéctica, entonces con el hecho de haber dejado de lado intencionadamente el desarrollo de una perspectiva dialéctica parece renunciar a analizar la problemática del cambio social o, como mínimo quizás, del cambio de las estructuras desde una perspectiva diferente a la tomada por el estructuralismo. En una sencilla sentencia parece dejar definitivamente de lado la cuestión del cambio social, cuando afirma que

“La estructura cambia lo necesario para poder reproducirse”¹²⁶.

¹²⁴.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 24.

¹²⁵.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 22.

¹²⁶.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 22.

Ortí, por supuesto, es mucho más tajante que nosotros en lo que a esta problemática se refiere. Para él, como venimos observando, la completa ausencia de las fuerzas profundas de la Historia en el análisis teórico de Jesús Ibáñez implica directamente la imposibilidad de pensar el cambio social en su obra. En el siguiente párrafo así lo justifica:

“Más allá de Frankfurt, pero más acá de un lugar desde el que pueda realmente ser pensada una teoría revolucionaria, la *posición de discurso* del antropólogo, menos comprometida con toda clase de poderes, y esencialmente desmitificadora, se encuentra, sin embargo –pienso–, aún mucho más alejada de la praxis: corresponde al momento de distanciamiento, de búsqueda de los orígenes, pero amenaza con perderse en la misma. En particular, por ninguna parte se encuentra en la bien estructurada obra de Ibáñez el menor atisbo de una teoría estructural del cambio, que no sea la reclamación de unos orígenes, que profundiza la perspectiva pero no ofrece ningún punto de apoyo para el cambio. ‘La perspectiva estructural es en realidad –reconoce el propio Ibáñez– acrónica. El estructuralismo puede explicar cómo las estructuras generan acontecimientos, pero no cómo los acontecimientos generan estructuras’. Talón de Aquiles del *estructuralismo cultural* que le condena –cuando se erige en ideología totalizadora– a una visión conservadora del mundo”¹²⁷.

Esta visión conservadora del mundo que definiría en última instancia la obra de Jesús Ibáñez se apoya, para Ortí, en la ausencia de una dimensión histórica, única perspectiva capaz de articular adecuadamente estructura social y acontecimiento. La crítica de Ortí se nutre, por lo tanto, de la siguiente cita de Ibáñez, con la que en las páginas de *Más allá de la sociología* comienza a pensar el tema de la historia de la sociedad. En la misma, sugiere al respecto que:

“Desde el punto de vista histórico, toda estructura está expuesta a acontecimientos, a irrupciones –aleatorias– que no puede vincular”¹²⁸.

¹²⁷.- Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 40.

¹²⁸.- *MAS* (1979) Pág. 151. En un breve pasaje de *Más allá de la sociología*, en efecto, aborda Jesús Ibáñez el problema de la historia de la sociedad. De algún modo es preciso, para él, explicar aquella energía que la sociedad no puede integrar al sistema, es decir, es necesario entender antes que nada a la historia como una secuencia de acontecimientos diacrónicos. Llama Ibáñez, en este contexto de comprensión teórica, “acontecimiento” a una irrupción de energía que la estructura del sistema no puede vincular. El “acontecimiento” puede operar en la entrada, porque en efecto entra más energía de la que la estructura puede regular; puede hacerlo en la circulación, cuando la energía se bloquea; o también en la salida, cuando sale más energía de la sobrante. Así se explican, para el autor, procesos tales como la aparición del Estado, las crisis de sobreproducción o la muerte de una cultura, respectivamente. Jesús Ibáñez considera que el primer “acontecimiento” de la historia es la

Retoma Ortí tan significativa afirmación de Ibáñez para resumir su propio pensamiento, un análisis ciertamente lúcido pero que, como antes señaláramos en concordancia con Jesús Ibáñez, se encuentra quizás pegado excesivamente a las vertientes más intensas del historicismo. Sea como fuere, desarrolla Ortí una reflexión que, como siempre sucede, invita a la reflexión profunda:

“Sin dimensión histórica alguna, la única mediación en el proceso social entre estructura y acontecimiento es el azar, ‘desde el punto de vista histórico, toda estructura está expuesta a acontecimientos, a irrupciones –aleatorias– de energía que no puede vincular’. Para Ibáñez la Historia tiende así a reducirse a su propio hecho originario: la emergencia de un *poder separado*, esto es, la constitución del estado como una estructura suprema de dominación, a la que tan sólo el azar fuera capaz de alterar. Situándose a un nivel excesivamente profundo, característico de la mirada del antropólogo, el discurso de Ibáñez tiende a concluir en un universo cerrado, en el que cualquier cambio –que no sea el del propio crecimiento de la alienación capitalista– es ocluido y rechazado por el poder de los significantes, y donde parece tan imposible la revolución como la reforma. Sin duda, esta radicalidad es necesaria para socavar la acción misma de los significantes del poder. Pero el discurso de Ibáñez no alcanza a engranarse con las fuerzas profundas de la Historia. Más allá de la sociología –pienso por mi parte– no sólo está el marketing –el poder del capital–, sino la Historia: el campo dramático de las fuerzas y contradicciones, que nadie puede controlar, pero que en puntos nodales del proceso histórico emergen haciendo estallar las estructuras de dominación en todos sus niveles”¹²⁹.

Criticado sin piedad en estos aspectos, para Ortí el modelo teórico elaborado por Jesús Ibáñez se salvará, en definitiva, por su anclaje en lo real, tal y como lo indica en la siguiente frase:

aparición del Estado, momento fundante mediante el cual la historia sumerge a la sociedad en la política. La naturaleza como fuerza bruta penetra en la cultura a través del Estado. Pero el Estado constituye una irrupción de violencia natural, y sus mecanismos de aparición son desconocidos: con su entrada en escena, la conjunción entre poder y violencia se generaliza, se rompe el equilibrio del intercambio, las relaciones sociales se vuelven asimétricas. Así, en palabras de Ibáñez, “Frente al intercambio –simétrico–, la acumulación –asimétrica–. Acumulación de tiempo: que permite ordenar el desorden, recuperar los acontecimientos. Acumulación de bienes. Acumulación de palabras, pues el jefe –ahora el ‘amo’– monopoliza la palabra legítima y para los súbditos la palabra es debida, está sujeta a deuda” (*MAS* (1979) Pág. 154).

¹²⁹.- Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Págs. 39-40.

“La obra de Ibáñez, en última instancia, se salva (despegándose de sus modelos filosóficos franceses) por su directo anclaje en el análisis empírico de la vida social cotidiana y de sus protagonistas (sujetos y grupos reales de consumidores o electores, partidos políticos, movimientos sociales...)”¹³⁰.

Es preciso decir, sin embargo, que creemos que la crítica de Ortí es, sino desproporcionada, al menos si vana, en el sentido de que a Jesús Ibáñez –y como pudimos ver él mismo señala– no parece interesarle abordar la realidad desde una perspectiva dialéctica. Pero además, en lo que creemos que Ortí se equivoca es en creer que, en efecto, Ibáñez toma a Marx para el análisis, cuando, como ya señaláramos, el único Marx que tiene en cuenta para llevar a cabo sus reflexiones sobre lo social es el que se halla presente en la obra de Baudrillard, más precisamente, en su texto *El intercambio simbólico y la muerte*.

Quizás también sea posible aquí decir que, si por un lado la crítica de la ausencia de la perspectiva dialéctica en la obra de Jesús Ibáñez puede orientarse, como lo hace Ortí, hacia la dirección de señalar en ella la ausencia de la Historia como elemento fundante de lo social y, por lo tanto, la ausencia en definitiva de la posibilidad de comprender y explicar a la realidad como producto de la lucha de clases, posiblemente también pueda orientarse para reclamar una perspectiva que unifique los sujetos que emergen de los tres momentos principales en los que hemos dividido la obra de Ibáñez. Es decir, que una perspectiva dialéctica podría encargarse de articular al sujeto determinado por la estructura simbólica que lo condiciona, con el sujeto reflexivo que parece prescindir de toda estructura¹³¹.

Los límites del poder transformador del sujeto

A la crítica sobre la ausencia de la Historia y de una perspectiva dialéctica en la obra de Jesús Ibáñez que lleva a cabo, fundamentalmente como vimos, Alfonso Ortí en sus comentarios, y que retomaremos con mayor profundidad cuando en el Capítulo 2 consideremos las propuestas de Perry Anderson, resulta preciso ahora agregar, dejar esbozada aquí, la crítica que pone en tela de juicio la concepción de sujeto que Ibáñez elabora, sobre todo, a partir de la fiel lectura que hace de las principales obras de los pensadores estructuralistas más destacados, como Lacan, Lévi-Strauss y Foucault, por citar los que más huella han dejado en sus reflexiones

¹³⁰.- Ortí, A. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 41.

¹³¹.- Felix Recio dirá por ejemplo, al respecto, lo que sigue: “Dos sujetos en la obra de Ibáñez: un sujeto excluido por ser efecto de lo simbólico y de su construcción imaginaria, y un sujeto que se configura a sí mismo, de forma imaginaria, ante la incompletitud de lo simbólico. Del sujeto determinado por la estructura al sujeto determinándose al determinar la propia estructura que lo determina” (Recio, F. (1997) “Jesús Ibáñez en la búsqueda del sujeto”, en Alvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Op. cit.* Pág. 335).

sobre lo social. Este sujeto, decíamos antes también, parece quedar preso de la red de relaciones que, mediadas por lo simbólico, le impiden acceder a lo inmediato, teniendo que efectuar así un rodeo cultural para acceder a los objetos de su deseo. Incluso nos referíamos en su momento a este sujeto como a, en cierta medida, un “tonto simbólico”, imagen con la que queríamos simplificar la cuestión.

En este sentido, la pregunta a realizar al pensamiento de Jesús Ibáñez podría quizás formularse de la siguiente manera: ¿cuán poderoso puede o no ser, cuan “actante” y “consciente” puede o no ser el sujeto tal y como es entendido a partir de sus lecturas estructuralistas?¹³². La fenomenología y el interaccionismo simbólico son vistos, por ciertos autores a los que haremos referencia en las páginas que siguen, como las tendencias del pensamiento social que tienen la oportunidad de reclamar para sí la posibilidad de resolver acertadamente esta cuestión tan compleja.

Entre otros comentaristas, es Enrique Laraña quien se encarga de desarrollar esta propuesta en relación con la obra de Ibáñez. Parte para ello de un precepto básico a la hora de comprenderla con la profundidad necesaria, afirmando que su concepción del mundo se manifiesta...

“(…) en su énfasis en las determinaciones estructurales que pesan sobre la investigación, que nunca es ‘pura’ o desinteresada porque no puede responder al deseo del investigador sino al interés social dominante”¹³³.

Es básicamente a partir de esta idea central que se desarrolla, para Laraña, el aparato teórico y conceptual de Jesús Ibáñez, cuyo punto culminante es ofrecido por la elaboración de la comentada noción de “sujeto en proceso”, entendida como la única noción posible a la hora de recuperar la subjetividad en la investigación social.

El investigador social asume un papel crucial en la investigación ya que debe pasar de registrar la información –como sucedía cuando el positivismo era el amo, y el objeto de conocimiento estaba siempre separado del sujeto cognoscente: el investigador era entonces mero observador no participante de la realidad– a interpretar su significado. Esta tarea es posible porque las ciencias sociales han descubierto una cesura fundante, llamada por Jesús Ibáñez, como veremos más

¹³².- Casilda Rodríguez se hace una pregunta similar, formulándola del siguiente modo: “Cómo se hace esto de que los seres humanos, con una capacidad cognoscitiva y racional tan grande, puedan ser utilizados sin ser conscientes de ello? ¿Cómo es que el orden social humano funciona de un modo inconsciente?” (Rodríguez, C. (1997) “Contra el poder patriarcal”, en Álvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Op. cit.* Pág. 337).

¹³³.- Laraña, E. (1998) “Teoría y método en la obra de Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 62. A este respecto dirá Wilden, por ejemplo, que “Nuestra hipótesis es que el conocimiento ‘puro’, en cuanto tal, no tiene ningún valor. *Todo conocimiento es, sin excepción, instrumental* (...) [donde] El problema de la instrumentalidad del conocimiento es, una vez más, el problema del contexto en el que éste es utilizado” (Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 21).

adelante, “ruptura lingüística”, que sobre todo permite al investigador renunciar a una perversa ilusión: la de la transparencia del lenguaje.

Ahora bien: más allá de todo lo dicho acerca de la recuperación de la subjetividad en la investigación social que intenta llevar a cabo Jesús Ibáñez, para Laraña el estructuralismo presente en su obra se manifiesta de un modo firme e intenso, presencia que en algún sentido parece invalidar esta “opción recuperadora”. Al menos así parece desprenderse de la siguiente afirmación al respecto, en la que comenta:

“Para Ibáñez, el orden simbólico de la sociedad tiene una triple dimensión y se articula a través del sistema de intercambio (de objetos, sujetos y mensajes) (...). Su aproximación a un ‘orden de órdenes’ promueve una visión del sistema social que está centrada en sus determinaciones estructurales. Para ser sujeto, el individuo tiene que ser sujetado por el orden simbólico, tiene que encarnarse, ya que este orden preexiste a los individuos y marca su destino. ‘Cuando nacen tienen ya preparado, para cada uno, su lugar (en el conjunto de las relaciones sociales)’. El orden simbólico de la sociedad donde nace una persona anula toda posibilidad de relación inmediata entre los sujetos, ya que ésta siempre es mediada por el primero”¹³⁴.

La presencia de estas reflexiones en los textos de Jesús Ibáñez parecen constituir, siempre en opinión de Laraña, el fiel reflejo de un claro determinismo estructural, determinismo que puede verse apoyado, si se quiere, por la siguiente noción, también clave en las consideraciones que Ibáñez desarrolla sobre lo social:

“La ‘línea de universo’ de cada individuo está condicionada socialmente, la posibilidad de pasar por uno u otro punto del espacio en uno u otro momento del tiempo no es aleatoria, cada individuo está atrapado por su red de relaciones sociales, hay puntos del espacio-tiempo social que nunca atravesará, en la medida en que está implicado en relaciones de exclusión (...) La mayor parte de los individuos quedan confinados durante toda su vida en la red de sus ‘líneas de universo’ más probables, que afectan a su conocimiento de la realidad social”¹³⁵.

Tratado por Laraña casi como si de un pensador estructural-funcionalista se tratara, es decir, mucho más determinista de lo que lo entendemos aquí nosotros, Jesús Ibáñez desarrolla para él un pensamiento atento a una concepción normativa de la cultura. En este sentido, en la opinión de Laraña el interés puesto por Ibáñez

¹³⁴.- Laraña, E. (1998) “Teoría y método en la obra de Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 81.

¹³⁵.- *MAS* (1979) Págs. 25-26.

en las lógicas de consumo no haría más que confirmar esta visión determinista de lo social. Y esto así sucede por lo siguiente:

“Con su peculiar creatividad, Ibáñez aplica esas teorías [de las lógicas de significación y emulación del comportamiento del consumidor en permanente búsqueda de status social/P. N.] desde supuestos procedentes del psicoanálisis que permiten explorar esas lógicas como formas externas de determinación de la conducta”¹³⁶.

Claro que lo importante estriba en saber, según esta opinión, si dichas aproximaciones, entre las que el *marketing* y la publicidad se encuentran como dos de las más operativas y significativas, permiten interpretar adecuadamente todas las lógicas de significación que subyacen al consumo de objetos, o si se las contempla desde una perspectiva excesivamente determinista.

Definido entonces como un autor cuya obra teórica asume rasgos de tipo determinista, para la visión establecida por Laraña Ibáñez considera irrelevantes – por olvido u omisión consciente– determinadas motivaciones individuales que no pueden en modo alguno explicarse exclusivamente en función de lógicas simbólicas.

Quizás en este aspecto, para dicho comentarista, el intento de Jesús Ibáñez de escapar de las afiladas garras del positivismo lo lleva a dejarse atrapar por las de otro determinismo particular: el estructuralismo, que si bien es diferente en sus apreciaciones sobre lo social e innovador en la introducción de nuevos problemas teóricos, conduce en muchos aspectos al mismo callejón sin salida en el que el sujeto ya no tiene opción alguna de actuar conscientemente sobre *su* realidad.

Para Laraña, en definitiva, son las perspectivas de la fenomenología y del interaccionismo simbólico¹³⁷ las que pueden resultar de vital importancia a la hora de reconocer, fundamentalmente, a un individuo pensado como agente activo de su proceso de socialización. Sólo así es posible reequilibrar el exceso de énfasis puesto en las dimensiones normativas y en las lógicas simbólico-estructurales de los comportamientos, reorientando por lo tanto la atención hacia la exploración de la experiencia individual. El siguiente párrafo resulta esclarecedor al respecto. En él,

¹³⁶.- Laraña, E. (1998) “Teoría y método en la obra de Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 82.

¹³⁷.- Dice Laraña: “De no haber mediado esas circunstancias históricas [se refiere a lo que nosotros hemos denominado como el “tiempo de silencio” que le tocó vivir a Ibáñez], tal vez su creativa imaginación sociológica se hubiese aventurado por otros caminos, donde los supuestos estructuralistas se relativizan y revisan, al convertirse en objeto de reflexión. Me refiero a los senderos abiertos por la sociología cognitiva y el interaccionismo simbólico, orientados por una concepción diferentes de las estructuras sociales y por el énfasis en los procesos de construcción del sentido de la acción social” (Laraña, E. (1998) “Teoría y método en la obra de Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 89).

dice Laraña, siguiendo fundamentalmente el pensamiento de G. H. Mead y de Gerth y Mills, que

“La capacidad de simbolización de la persona constituye la principal diferencia entre la conducta humana y la animal, y una de las claves de la interacción y comunicación, al permitir al hombre mediar los estímulos externos, interpretar su significado y controlar sus impulsos en la elección de respuestas. La persona no internaliza mecánicamente la forma en que otros le ven y los valores sociales prevalecientes en su sociedad, sino que selecciona determinadas imágenes y perspectivas y sobre ellas construye su propia visión de la sociedad y de sí mismo”¹³⁸.

Desde esta perspectiva, la cultura no puede ser vista como el “orden de órdenes” que mantiene unido al sistema social en su conjunto, sino que debe concebirse como un conjunto de significados y de normas que orientan el comportamiento de las personas en la vida cotidiana a través de procesos de interacción donde esos elementos se construyen y redefinen continuamente.

La postura adoptada aquí por Laraña es clara, y define a Jesús Ibáñez como a un pensador en el que, en definitiva, lo simbólico ejerce un poder demasiado grande, prohibiendo el acceso a lo inmediato de todo sujeto que habita en lo real. Una última cita permite aclarar lo suficiente los supuestos inherentes a la visión constructivista que, según Laraña, Jesús Ibáñez –por decisión consciente o por problemas históricos– no llega a ver ni a emplear en sus análisis sobre lo social. En la misma afirma:

“Si para Ibáñez las líneas de universo que marcan el destino de la persona se gestan en sus redes de relaciones sociales, las perspectivas interaccionistas destacan el carácter socialmente construido de las normas del sentido común”¹³⁹.

A lo largo de las páginas que constituyen este Capítulo 1 hemos intentado llevar a cabo una exposición clara y exhaustiva de ciertas consideraciones que adquieren especial relevancia a la hora de realizar una comprensión adecuada de, por un lado, la obra conjunta de Jesús Ibáñez y, por el otro, del conjunto de las reflexiones vinculadas a su segunda etapa intelectual –la que hemos definido fundamentalmente en función de sus lecturas estructuralistas– etapa que, tal y como observáramos, será objeto privilegiado del análisis en los capítulos siguientes. Para conseguir el objetivo

¹³⁸.- Laraña, E. (1998) “Teoría y método en la obra de Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 84.

¹³⁹.- Laraña, E. (1998) “Teoría y método en la obra de Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Op. cit.* Pág. 89.

propuesto optamos por hacer una primera inflexión vital, que subraya la pertinencia de abordar su obra teórica —obra de intenso *bricoleur* pero a su vez también de pensador sistemático— en íntima relación, no sólo con el marco histórico, social y político en la que surge y se consolida, sino también con las propias vicisitudes —llamadas por el propio Ibáñez “catástrofes”— sucedidas a lo largo de su vida.

Mediante el recorrido establecido hicimos hincapié en valorar ciertos supuestos teóricos como estructurantes de la obra de Jesús Ibáñez, sobre todo la firme apuesta que hace por la recuperación de la subjetividad en el proceso de la investigación, apuesta fundante que, por su parte, abre la reflexión a la necesidad de ubicar la paradoja en el centro; a la importancia de pensar al lenguaje como objeto mismo de estudio; o a la validez de pensar en esta misma dirección la noción de “sujeto en proceso”, que como un sutil hilo conductor recorre sus reflexiones sobre la sociedad.

Finalmente, para cerrar esta parte del trabajo hemos desarrollado las dos direcciones en las que algunos de los comentaristas más importantes de la obra de Ibáñez opinan que es posible orientar la crítica a su modelo teórico: en primer lugar, la que subraya en ella la ausencia de una perspectiva dialéctica, asumida principalmente por Alfonso Ortí, y en segundo, la que echa de menos conceptos que permitan comprender un sujeto más libre y también más poderoso, perspectiva en la que es posible colocar a Enrique Laraña. Abriremos el Capítulo 2 con la declarada intención de analizar la “tentación” estructuralista que habita en los textos más sugerentes de Jesús Ibáñez, pieza fundante de su segunda etapa intelectual.

CAPÍTULO 2

DESDE EL ESTRUCTURALISMO

DESDE EL ESTRUCTURALISMO

“Supongamos que mato a un mono. Nadie me toca. Supongamos que se trata de un mono especialmente listo. Nadie me toca. Supongamos que es un mono nuevo, perteneciente a una especie no peluda, parlante. Nadie me toca. Ascendiendo de manera circunspecta estos peldaños puedo subir hasta Leibniz o Shakespeare y matarlos, y nadie me tocará, pues resulta imposible decir cuándo se cruzó la frontera más allá de la cual el sofista comienza a tener dificultades”.

Vladimir Nabokov

Comenzaremos, a partir de este capítulo, el análisis en profundidad de las líneas maestras que vertebran el pensamiento propiamente dicho de Jesús Ibáñez, análisis que tendrá en cuenta, fundamentalmente, la que consideramos como la etapa intelectual más importante de su obra, la vinculada a su fuerte –como él mismo la define– “tentación estructuralista”. A esta marcada influencia ejercida por el estructuralismo, tal nuestra hipótesis, es preciso acompañar, por un lado, la provocada por las particulares conclusiones que Jean Baudrillard extrae de su lectura de la obra de Marx, y cuyas importantes consecuencias en la elaboración del pensamiento teórico de Ibáñez analizaremos en profundidad a partir del capítulo siguiente. Y por otro, la gran ascendencia que sobre él también adquiere el pensamiento de Michel Foucault, una arqueología del saber y una genealogía del poder a las que recurre también con entusiasmo, ascendencia que trataremos en la segunda parte de nuestro trabajo.

Esta etapa de su desarrollo intelectual, que aquí nos proponemos desmenuzar de la mejor manera posible, se encuentra relacionada con las reflexiones, tanto teóricas como metodológicas, vertidas en su libro *Más allá de la sociología*, texto al que consideramos fundamental dentro del conjunto global de su obra, y que, para la lectura que de él hacemos en este capítulo, se halla continuamente salpicado por reflexiones que dan cuenta de su firme adhesión a los principios básicos del estructuralismo francés.

Es en nuestra interpretación, entonces, del estructuralismo desde donde parte inicialmente Jesús Ibáñez a la hora de dotar de lógica y de fundamento al conjunto de sus reflexiones sobre lo social, una lógica que funciona, en principio, a modo de sólido cimiento desde el cual él irá incorporando diferentes consideraciones, provenientes de distintos autores y movimientos intelectuales, subrayando aquí la relevancia de un concepto, matizando allí la profundidad de algún otro.

Así, si el estructuralismo que resulta posible encontrar en el pensamiento de Ibáñez puede pensarse como la firme base, como el sólido cimiento desde y a partir del cual levanta su edificio teórico y metodológico, serán por otro lado, muy

probablemente, las reflexiones de Anthony Wilden las que funcionarán como complemento de dichas conceptualizaciones, reflexiones que parecen constituirse como pilares encargados de prolongar los lineamientos teóricos nacidos en los cimientos estructuralistas, columnas vertebrales que dotan a su pensamiento de un cierto equilibrio conceptual, sobrevolándolo con fuerza en muchas de sus consideraciones. Desde el cimiento del estructuralismo –alimentado por Lévi-Strauss, Lacan, Foucault y el esquivo Baudrillard, entre otros–, y haciendo equilibrio entre los pilares ofrecidos por Wilden, llena entonces Jesús Ibáñez lo que ve como huecos teóricos, sutura a partir de allí heridas metodológicas, recupera entonces tiempos perdidos, en definitiva, lleva a cabo, aquí sí, su compleja y original tarea de *bricoleur*.

Pero antes de entrar de lleno en el análisis, orientado a descubrir las influencias, las huellas que el estructuralismo ha dejado en su obra, creemos que resulta importante hacer, en primer lugar, una breve introducción previa que se encargue de organizar los motivos principales que lo llevan a tomar al estructuralismo como fuente de ayuda privilegiada a la que recurrir. Y, en segundo lugar, pensamos que también puede resultar en gran medida provechoso llevar a cabo una primera descripción de ciertas propiedades esenciales, podríamos decir incluso también constitutivas, que nos ayuden en la compleja tarea de definir al estructuralismo en tanto tal, apelando para ello a los conceptos concretos de los autores que lo representan más que a las características generales que podrían distinguirlo como movimiento intelectual.

¿Quién manda aquí?

Antes que nada, parece importante –y probablemente necesario también– subrayar que, para elaborar su pensamiento, Jesús Ibáñez recurre a las claves que ofrece el estructuralismo por dos motivos fundamentales –más allá de la relevancia que por supuesto tiene el hecho de la contemporaneidad que la consolidación del estructuralismo mantiene con el momento en el que Jesús Ibáñez escribe.

El primero de ellos remite, tal y como pudimos apreciar en el Capítulo 1 por la crucial importancia que otorga Ibáñez al **lenguaje**. Decíamos entonces que esta relevancia esencial, a partir de la cual toma rápidamente partido, quedaba ya establecida en las primeras páginas de su libro *Más allá de la sociología*, y como ejemplo transcribíamos la frase que reproducimos también a continuación, porque la misma se eleva, para nosotros, como si de una poderosa nube de inspiración se tratara, punto de partida del que sale y al que regresa continuamente Jesús Ibáñez para realizar sus reflexiones sobre los diversos aspectos constitutivos de lo social. Como vemos, entonces, y evidentemente preocupado desde el comienzo mismo de su obra por el lugar que el investigador tiene que ocupar para mejor ver la sociedad, se pregunta y responde al mismo tiempo Ibáñez:

“¿Cómo se distancia el sociólogo de la sociedad de la que él mismo y su discurso forman parte? El sociólogo crítico toma nota de esta dificultad y desplaza el foco de su atención del objeto a los instrumentos –especialmente al lenguaje–”¹.

El lenguaje es entendido, en clave estructuralista por Ibáñez, como el espacio de comunicación existente entre el investigador social y la sociedad que lo incluye, pero no como producto ni tampoco como reflejo, sino como parte de lo mismo: sólo a partir de entender de esta forma al lenguaje y, en definitiva, a la comunicación social, es posible, para él, recurrir al concepto de “sujeto en proceso” elaborado en primer término por Kristeva, entendiéndolo como la llave necesaria a la hora de poder abrir –sin forzar las cerraduras– las puertas de acceso a la comprensión de la sociedad.

Para Jesús Ibáñez es necesario, entonces, reconocer un **espacio común a la investigación y lo investigado**, al conjunto y a sus partes, a lo vivido y a lo construido, en definitiva, a lo social y a lo individual, espacio que se encuentra constituido, para él, por el lenguaje o, como puede desprenderse de una importante premisa sostenida por el estructuralismo, por las estructuras inconscientes que lo hacen posible.

Esta última afirmación permite llevar a cabo, aquí y ahora, una distinción importante, una puntualización concreta que, no por parecer sencilla dejará de ser fundamental para el conjunto de las reflexiones que Ibáñez desarrollará en esta etapa de su pensamiento. Esta distinción, retomada explícitamente también por él de los textos de Lévi-Strauss, sostiene que

“Cuando un individuo habla conscientemente es inconscientemente hablado por la sociedad”².

En aras de destacar la importancia que el lenguaje adquiere en la obra de Jesús Ibáñez –importancia que, por otra parte, y como vamos pudiendo observar en estas páginas, se alimenta y retroalimenta en y por la fuerte influencia que el estructuralismo ha provocado en su pensamiento–, a esta puntualización sobre lo inconsciente es preciso sumar una idea, que Ibáñez retoma ahora del pensamiento de Lacan, y que dice lo siguiente:

“Ningún sujeto tiene razón para aparecer en lo real, salvo que existan allí seres hablantes, ha escrito Lacan”³.

1.- MAS (1979) Pág. 1.

2.- MAS (1979) Pág. 34.

3.- RS (1991) Pág. 68 (“El sujeto y su conversación”, en Ibáñez, J. (Comp.) (10/1990) Suplementos Anthropos. N° 22. Anthropos, Barcelona. Pág. 32 y ss.).

Parece posible pensar, ya desde un primer momento, que al final del sendero recorrido de la mano de los estructuralistas franceses Jesús Ibáñez llegará a la conclusión de que el individuo –entendido como sujeto constituido por el lenguaje, mejor dicho, por las estructuras inconscientes que lo hacen posible– podrá ser manipulado por él. Es de este modo que, sin ir más lejos, en la fase del capitalismo de consumo un tipo especial de discurso será, para él, el encargado de operar una muy efectiva manipulación sobre los individuos: el discurso publicitario, que desde su arrogante púlpito ordena: ¡compra!

Si el individuo logra o no –y en qué medida puede hacerlo– escapar a esta manipulación, si el sujeto consigue evadir e, incluso quizás, revertir esta sujeción, constituye probablemente una pregunta interesante con la que es conveniente interpelar el pensamiento de Jesús Ibáñez: de la “calidad” de su respuesta podrá quizás deducirse el margen de maniobra –la resistencia posible– que su pensamiento otorga al sujeto en la construcción efectiva de la sociedad en la que vive y desarrolla sus prácticas. El siguiente diálogo puede resultar ilustrativo al respecto:

“– Cuando yo empleo una palabra –insistió Tentetieso en tono desdeñoso– significa lo que yo quiero que signifique... ¡ni más ni menos!

– La cuestión está en saber –objetó Alicia– si usted puede conseguir que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.

– La cuestión está en saber –dijo Tentetieso– quién manda aquí... ¡si ellas o yo!”⁴.

Ahora bien: dicho lo dicho, es necesario destacar en este momento que, al menos, la intención de Jesús Ibáñez parece quedar bien clara: para la forma que tiene de abordar la realidad, resulta –al parecer– imposible prácticamente e inviable teóricamente separar al individuo de la sociedad de la que forma parte. Apela él incluso a la palabra “dialéctica”, como vimos en el capítulo anterior siempre un tanto esquiva en sus reflexiones, para dejar sentada con claridad su posición al respecto.

Pero que su intención primera sea la que describiremos a continuación no quiere decir, claro está, que la misma pueda verse materializada una vez finalizado el recorrido emprendido para conseguir su objetivo. En la siguiente frase deja sentada Jesús Ibáñez, como decimos con claridad suficiente, su intención teórica en lo que al complejo vínculo existente entre el individuo y la sociedad se refiere, diciendo:

“El individuo puede explorar la sociedad actuando su propia competencia. ‘Así se desploman las viejas antinomias del ‘yo’ y el ‘otro’, del individuo y la sociedad. Dualidad que es ilegítimo (...) reducir a un solo término original, sea éste el ‘yo’

⁴.- Carroll, L. (1997) *A través del espejo*. Cátedra, Madrid. Págs. 316-317.

que debiera estar instalado en su propia conciencia para abrirse entonces a la del ‘prójimo’ o bien sea, por el contrario, la sociedad, que preexistiría como totalidad al individuo y de donde éste apenas se desgajaría conforme adquiere la conciencia de sí. Es en una realidad dialéctica, que engloba los dos términos y los define por relación mutua, donde se descubre el fundamento lingüístico de la subjetividad’ (Benveniste)”⁵.

Este párrafo es, en definitiva tal vez, el que habrá que ir poco a poco deshilvanando, desenredando como si de un ovillo de enmadejada lana se tratara, acción que, creemos por nuestra parte, nos permitirá al final del camino sacar algunas conclusiones oportunas. Deshilvanamiento de la madeja construida por Ibáñez que, además, esperamos que nos permita reconocer en su modelo teórico un adecuado conjunto de reflexiones con el que poder dotar a la realidad de lo social de sentido, o que, por el contrario, resulte necesario llevar a cabo una crítica a su perspectiva, crítica que como hemos observado ya hacen, por ejemplo, Alfonso Ortí desde un marcado historicismo, o Enrique Laraña desde una apuesta por la sociología constructivista y el interaccionismo simbólico.

Dos conceptos fundamentales: prohibición del incesto y orden simbólico

Pero vayamos paso a paso: si el primer motivo por el que Jesús Ibáñez recurre al estructuralismo está constituido por la importancia que –él y el estructuralismo– reconocen al lenguaje, el segundo motivo se encuentra, creemos, más o menos claramente vinculado a una intensa idea que atraviesa su pensamiento: la concepción levistraussiana que entiende **la prohibición del incesto como fundando el orden cultural**, concepción que, por otra parte, no ha sido probablemente cuestionada con suficiente intensidad por Ibáñez, quien la retoma, quizás, con excesiva fidelidad. Aunque, a decir verdad, y si consideramos que Jesús Ibáñez es, entre otras cosas, un incisivo lector del texto de Wilden *Sistema y estructura*, texto que sobrevuela muchas de sus reflexiones sobre lo social, deberíamos subrayar el “quizás” porque, como es posible observar, critica Wilden este concepto de Lévi-Strauss señalando que

“La distinción entre moral (la ideología del estado actual del sistema) y ética (la teoría crítica vigente de los sistemas) es importante. Todos los sistemas naturales son éticos en el sentido de que no permiten la violencia –i.e., la acumulación explotadora, la acumulación por la acumulación–, mientras que toda moral es un centro de explotación. Mientras la ley del incesto –la metáfora original del ‘No’– se considere como una prohibición *moral* emanando del Otro, en vez de considerarse como un mandato ético de intercambio recíproco, el lenguaje

⁵.- MAS (1979) Pág. 35.

seguirá siendo sin duda el agente de la violencia. Todo rechazo en lo analógico y todo ‘no’ en lo digital que localicen la agresión, de raíces sociales, que cometen los padres con sus hijos, acabarán necesariamente induciendo al niño a interiorizarlos como violencia y a re-proyectarlos en los demás”⁶.

Entre otras consideraciones de relevancia, y en una reflexión que creemos puede servir para mejor comprender los postulados puestos en cuestión en este capítulo de nuestro trabajo, sostiene también Wilden lo que sigue:

“A pesar de las alusiones que hace al inconsciente como mediador y de su contribución a la comprensión del intercambio simbólico, Lévi-Strauss no se sale del mito del individualismo expresado en el yo alienado y en la teoría del contrato social”⁷.

Sin embargo, creemos que es posible afirmar que estas consideraciones vertidas por Wilden en su texto son tenidas en cuenta por Ibáñez, más que en su libro *Más allá de la sociología*, en trabajos posteriores, como por ejemplo en *Del algoritmo al sujeto*, en el que va perfilando una teoría más cercana a los postulados de la cibernética y de la investigación social de segundo orden, tal y como sosteníamos en el primer capítulo de este trabajo.

Ahora bien: volviendo a las reflexiones llevadas a cabo por Jesús Ibáñez, dos consecuencias importantes se desprenderán –retroalimentándose– de la sentencia originaria sobre la prohibición del incesto por la que toma partido: por un lado, el individuo por él pensado va a encontrarse, siempre, **imposibilitado de acceder a lo inmediato**, debido a lo cual deberá ejercer un rodeo cultural a la hora de abordar su relación con la naturaleza; y por otro, el sujeto resultante de esta operación será también, para él, un **sujeto dividido corriendo en pos de un objeto perdido**, idea esta última que Ibáñez retoma fundamentalmente de Lacan, y de la importancia que otorga al orden de lo simbólico como el lugar de la sujeción del sujeto.

Un párrafo que juzgamos de importancia vital para comprender esta problemática se encarga de resumir la primera de estas dos consideraciones señaladas:

⁶.- Wilden, A. (1979) *Sistema y estructura*. Alianza, Madrid. Pág. 207. Así, en una consideración que podría ser tomada como una crítica global al estructuralismo presente en Lévi-Strauss, dirá también Wilden lo siguiente: “(...) a pesar de la preocupación que muestra por el contexto, las diferentes dimensiones o niveles de la estructura que se encuentran en su teoría no están realmente interrelacionadas” (Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. Pág. 275). El título del apartado con el que inicia su crítica al modelo leviStraussiano es de por sí sugerente: “Lévi-Strauss: unidimensionalidad, autonomía y clausura”.

⁷.- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 293.

“La prohibición del incesto funda el orden cultural, hasta el punto de que se ha pensado que todas las reglas culturales pueden considerarse como generadas por un sistema de transformaciones de ella. En el orden de la economía libidinal se articula la prohibición de la relación reflexiva (onanismo: consumo inmediato) y la prohibición de las relaciones simétrica y asimétrica inmediata (homosexualidad e incesto, respectivamente: intercambios inmediatos en una dimensión metafórica y en una dimensión metonímica). En el orden de la economía política se articulan la prohibición del consumo inmediato (el goce: lo que genera la obligación de producir) y la prohibición del intercambio inmediato (estableciendo la obligación a comerciar). En el orden de la economía significativa se articulan la prohibición del uso poético –inmediato– de la lengua y la prohibición del intercambio verbal inmediato –se pasa del intercambio privado e interpersonal al intercambio público y apersonal–. En todos los órdenes, prohibición de un regreso a la madre, a la naturaleza; prohibición del placer, para dar un rodeo por el laberinto cultural, idealista y paterialista, construido desde la ley del padre. Principio de realidad”⁸.

Es de esta manera como podemos deducir que Jesús Ibáñez entiende que el dispositivo de sexualidad va a asentarse, después de las reflexiones desarrolladas por Freud al respecto, sobre la ley que prohíbe el incesto, de manera tal que lo que sucede a partir de allí es que, para él, el deseo deberá entenderse como naciendo siempre castrado. Así lo afirman también claramente estas palabras suyas:

“El principio de placer estará sometido al principio de realidad, o, lo que es lo mismo, todo deseo nacerá castrado: la castración será la estructura del deseo, atravesado por una carencia, por una ausencia, irremediable, por la imposibilidad de alcanzar sus objetos”⁹.

Esta prohibición de acceso a lo inmediato, esta imposibilidad de alcanzar los objetos de (oscuro) deseo, implican también, para Jesús Ibáñez, la presencia, la existencia de una cierta “opacidad” en la comunicación, lo que no dejará de resultar relevante a la hora de comprender, sin ir más lejos, la postura que adopta para analizar la importancia fundante de la ciencia y su poder efectivo en la sociedad capitalista, como veremos en la segunda parte de nuestro trabajo. No todo se comunica en la comunicación, dirá Ibáñez entonces, porque

“(…) lo que cada destinador emite como fuerza, cada destinatario lo recibe como sentido –la emisión es siempre una escritura, la recepción es siempre una lectura– las fuerzas se semantizan, el tiempo se espacializa, en la comunicación. La barra

⁸.- *MAS* (1979) Págs. 143-144.

⁹.- *MAS* (1979) Pág. 66.

que separa, que divide, el significante y el significado (S/s) filtra las fuerzas – dividiéndolas, analizándolas–, y esa división nos divide a nosotros, a ti y a mi, produciendo un resto, un objeto perdido, en pos del que corremos”¹⁰.

Finalmente, para proceder a su definición de “sujeto” recurre Ibáñez, decimos, al pensamiento de Lacan, retomando la idea del pensador francés que sitúa la sujeción del individuo vinculada al **orden simbólico**. Es de la mano de Lacan, entonces, que intenta atravesar el espejo para, curioso como es, ver lo que hay del otro lado, para apreciar qué es lo que da de sí misma, en definitiva, la comunicación. Así, vemos que, fiel como siempre a sus autores preferidos, comenta:

“Para romper la especularidad hay que salir del círculo vicioso, salir del orden imaginario al orden simbólico: el psicoanálisis, y especialmente Lacan, ha demostrado cómo sólo la introducción de un tercero –el Padre, el Falo, el Orden simbólico– hace la comunicación posible”¹¹.

La constitución del sujeto como encarnado en el orden simbólico, orden que, por otra parte, lo preexiste, queda clara también en la siguiente definición, piedra angular del pensamiento de Ibáñez, y razonamiento al que volveremos más adelante para explicarlo con la tranquilidad y la profundidad que requiere, pero con el que creemos puede ser útil ir familiarizándose poco a poco. En esta definición, que puede también, por qué no, operar como adecuado resumen de las reflexiones elaboradas en las últimas páginas, Ibáñez señala:

“Para ser sujetos tenemos que encarnarnos en el orden simbólico: orden del metabolismo social; del intercambio de objetos, de sujetos y de mensajes. Uno, para ser sujeto, ha de ser sujetado por ese orden (...) El sujeto es efecto, no causa, del orden simbólico. El orden simbólico preexiste a los individuos: cuando nacen tienen ya preparado, para cada uno, su lugar (en el conjunto de las relaciones sociales). Al encarnarse en el orden simbólico, el sujeto queda dividido en sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación. El sujeto es representado en la cadena hablada por un nombre –o por un pronombre–, por un significante. Como quedan representados los otros sujetos y, en general, el mundo. Así desaparece la posibilidad de toda relación inmediata: toda relación posible queda mediada por el orden simbólico. El sujeto –dividido– queda, a la vez, excluido del orden simbólico y representado en él. El inconsciente es el efecto de esta situación. Es

¹⁰.- *MAS* (1979) Pág. 136.

¹¹.- *MAS* (1979) Pág. 12, nota al pie 26.

el refugio del sujeto ‘verdadero’, de la parte del sujeto que no encarna en el orden simbólico, que no es metabolizada –ni metabolizable– por la sociedad”¹².

Vemos que de esta definición es posible inferir la importancia que asume, en el pensamiento de Ibáñez, la presencia de un sujeto verdadero, de un sujeto a quien es imposible reducir u homogeneizar, un sujeto siempre por descubrir que se encuentra en el inconsciente, o mejor dicho quizás, un sujeto verdadero que *es* el inconsciente.

Para su manera de pensar, existe en lo social, en efecto, una parte heterogénea que se ve expulsada del orden simbólico por la ley de valor vigente en cada momento del sistema y que, excluida de la racionalidad como “su sombra y su margen”, se ve convertida en referencial imaginario. De este modo, el retorno de lo reprimido en las formaciones imaginarias adquiere para Ibáñez una gran importancia, como podremos apreciar más adelante. Por ahora, creemos que alcanza con citar un interesante párrafo que nos permite aclarar aquí, al menos brevemente, estas consideraciones. En él, tomando prestados conceptos de Bataille, dice:

“La explotación (represión) social es una situación de derecho, que se manifiesta en la reducción de la parte heterogénea, a ley y a común medida, en su homogeneización: ‘la base de la *homogeneidad* social es la producción (...) Todo elemento inútil es excluido, no de la sociedad total, sino de la parte *homogénea*’ (Bataille). El proceso de homogeneización es un proceso de valoración: en toda valoración hay una forma equivalente (aquello que valora) y una forma relativa (aquello que es valorado); a lo largo del proceso capitalista son sometidos a valoración la circulación, la producción y el consumo”¹³.

Sin perder de vista que nuestro intento, aquí y ahora, es el de encontrar ciertas claves que nos permitan conocer y explicar, cada vez con mayor profundidad teórica, en definitiva, al sujeto que anida en el pensamiento de Jesús Ibáñez y a los vínculos que el mismo establece con la sociedad, y retomando entonces sus explicaciones sobre el orden social, vemos que, para él, adquiere fundamental importancia pensar al sujeto como encarnado en el orden simbólico, orden que lo precede y produce como su efecto.

¹².- *RS* (1991) Pág. 68 (“El sujeto y su conversación”, en Ibáñez, J. (Comp.) (10/1990) *Suplementos Anthropolos*. N° 22. Anthropolos, Barcelona. Pág. 32 y ss.) Hagamos nuevamente hincapié en que, como es posible observar, esta cita no pertenece a *Más allá de la sociología* sino a un texto que, para nosotros, es preciso englobar en una etapa posterior del pensamiento que Ibáñez reseña en su libro más importante. Por esta razón, es posible encontrar alguna diferencia interpretativa de cierta importancia en relación al estructuralismo de cuño mucho más, por decirlo de algún modo, “tradicional” que allí habita. Sin embargo, estamos convencidos de que esta frase sirve de todas maneras en tanto que adecuada referencia a nuestros propósitos explicativos al respecto.

¹³.- *MAS* (1979) Pág. 89.

Definida esta pertenencia del sujeto al orden simbólico que, en definitiva, lo condiciona estructuralmente, quizás lo más acertado sea ahora acercarnos a la pregunta por la estabilidad de dicho orden, es decir, por la posibilidad que su estructura tiene o tendría de cambiar, de transformarse, de generar novedad; pregunta que, por otra parte, lo que en realidad inquiera es la posibilidad existente de pensar la libertad del individuo, la posibilidad que tiene el sujeto de transformar la realidad en la que vive.

Si seguimos al pie de la letra las palabras de Ibáñez al respecto, deberíamos quizás intuir que, en principio, la problemática del cambio de la estructura y, por lo tanto, para nosotros, la problemática del cambio social, no debería suponer ni mucho menos un inconveniente. Así al menos se desprende de la siguiente afirmación:

“La estructura del orden simbólico no es inmutable. Cambia con el tiempo, y cambia –por tanto– la estructura del sujeto. Se cruzan dos movimientos: un movimiento de represión que produce el desvanecimiento del sujeto (que pierde su profundidad vertical, para quedar aplanado en la horizontalidad superficial del intercambio); y un movimiento de retorno de lo reprimido (del sujeto de la enunciación). Se puede hacer coincidir el primer movimiento con la modernidad, y el segundo –que actúa ya en la modernidad– con la postmodernidad”¹⁴.

Puede resultar importante revisar esta afirmación: tenemos la leve sospecha de que la estructura del orden donde *vive* el sujeto pensado por Ibáñez, al menos en lo que a la etapa intelectual asociada al estructuralismo que aquí tomamos para el análisis respecta, resulta más inmóvil de lo que él mismo puede –¿o quiere?– imaginar.

Ciertas preguntas de relevancia parece preciso dejar formuladas aquí, una vez realizadas estas breves consideraciones sobre el pensamiento de Jesús Ibáñez, sobre las reflexiones que elabora arropado, como sostenemos, con el abrigado manto del estructuralismo francés. Y esto así lo entendemos en referencia, básicamente, a las dos problemáticas más importantes que, desde el comienzo mismo de este trabajo y como su subtítulo así lo sugiere, venimos intentando poner en cuestión.

De esta forma, queremos decir que, en lo que a la lectura de los textos de Jesús Ibáñez atañe, resulta importante prestar atención, resulta, incluso quizás, de capital utilidad, orientar la mirada hacia las siguientes cuestiones:

- **En relación con el individuo**, con el sujeto que piensa Ibáñez, la pregunta parecería poder formularse de la siguiente manera: ¿qué grado de *libertad* posee el individuo que se encuentra sujetado por el orden simbólico en la

¹⁴.- *RS* (1991) Pág. 68 (“El sujeto y su conversación”, en Ibáñez, J. (Comp.) (10/1990) *Suplementos Anthropos*. N° 22. Anthropos, Barcelona. Pág. 32 y ss.).

construcción y transformación de la sociedad en la que desarrolla sus prácticas? O, en otras palabras también: ¿es el deseo del sujeto un deseo prescrito ya, un deseo establecido ya por el orden simbólico en el que se ve encarnado, del que es efecto, deseo alienado que lo convierte, a partir de allí, en lo que dimos en llamar un “tonto simbólico”? Si la respuesta fuera afirmativa, es decir, si el sujeto se encontrara inevitablemente sujetado por lo simbólico en el pensamiento de Ibáñez, la conclusión que deberíamos extraer de allí sería que lo que el sujeto “desea” –si este concepto pudiera seguir utilizándose– es su propia sujeción, operada por un orden que lo precede y que, a partir de allí, también lo excede.

- **En relación con la sociedad**, con la estructura del orden en el que Jesús Ibáñez sitúa al sujeto sujetado, es preciso probablemente preguntarse algo tan simple de formular como complicado de contestar, pregunta en alguna medida estructurante de las ciencias sociales contemporáneas. La pregunta sería entonces: ¿existe, en definitiva, la posibilidad de pensar el cambio social con las herramientas teóricas empleadas por Ibáñez para explicar la condición del individuo moderno? Si la respuesta fuera negativa, si no fuera posible explicar el cambio de la estructura de la sociedad, lo que resultaría complejo en definitiva sería, también, pensar el grado de poder creador y transformador del individuo sobre la “sociedad” –si este concepto pudiera seguir utilizándose–.

Esperamos poder trazar ciertas pautas que permitan, sino encontrar las respuestas acertadas, al menos sí reconocer la formulación de preguntas incisivas.

Reconociendo al estructuralismo

Como aquí venimos sosteniendo, la mirada que Jesús Ibáñez posa sobre la realidad se nutre, en gran medida, de una aguda y voraz lectura de los principales autores estructuralistas, sobre todo de los pensadores franceses contemporáneos a quienes es posible vincular a esta corriente de pensamiento: Lévi-Strauss, Althusser, Saussure, Lacan o incluso el mismo Foucault –tan difícil siempre de clasificar– han sido diseccionados con filoso estilete por Ibáñez en sus escritos, en aquellos textos pertenecientes a la fase intelectual que hemos definido como su etapa marcada, justamente, por las influencias estructuralistas, y cuyo corolario más importante es el libro principal sobre el que sostenemos nuestra investigación: *Más allá de la sociología*.

Noción de sujeto y constitución de la estructura que lo incluye se convierten, como bien pudimos ir apreciando en páginas precedentes, en los dos pilares básicos sobre los que, para nosotros, resulta útil apoyarse a la hora de intentar comprender y justificar la “tentación” estructuralista de Ibáñez, nudos gordianos cuyo adecuado

abordaje puede permitir desnudar, con ciertas garantías de éxito, el complejo edificio teórico y metodológico por él construido en tan importante etapa intelectual de su pensamiento.

Por todo ello, quizás sea este el lugar y el momento acertado para trazar las coordenadas de un mapa que organice, como decíamos al principio de este capítulo, no tanto las complejas aristas del pensamiento particular de los autores asociados a la corriente estructuralista de pensamiento, como sí los principios básicos en los que dicho movimiento puede ser reconocido. Ubicar en el plano del pensamiento estas líneas maestras que lo constituyen es, a partir de este momento entonces, nuestro objetivo prioritario.

a) El criterio de lo simbólico

Comienza por ejemplo Deleuze su rico análisis teórico del movimiento estructuralista confirmando la pertinencia de la cuidada preocupación presente en Jesús Ibáñez por el lenguaje, al decir:

“No hay estructura más que de lo que es lenguaje, aunque sea un lenguaje esotérico o incluso no verbal”¹⁵.

En este aspecto, Deleuze parece coincidir con Lacan, cuando en una de sus más conocidas consideraciones –y desautorizando la visión conceptual de sus discípulos Leclaire y Laplanche que la habían, en cierto modo, invertido– señala, tajante:

“El lenguaje es la condición del inconsciente”¹⁶.

Subrayamos esta coincidencia en la elección del lenguaje como objeto privilegiado de la investigación, más que para entrar en consideraciones acerca de la estructura de todo Orden o del inconsciente como “objeto irreductible” del análisis –como apunta tan poéticamente Althusser en un texto suyo¹⁷– para señalar un punto de inflexión fundante: **pensar desde el estructuralismo es hacerlo a partir del lenguaje**¹⁸.

¹⁵.- Deleuze, G. (1984) “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, en Chatelet, F. (Comp.) *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas*. Espasa, Madrid. Pág. 568.

¹⁶.- Lacan, J. (1969) “Prólogo”, en Rifflet-Lemaire, A. (1992) *Lacan*. Sudamericana, Sgo. de Chile. Pág. 19.

¹⁷.- Althusser, L. (1977) “Freud y Lacan”, en (1977) *Posiciones*. Anagrama, Barcelona.

¹⁸.- Si bien escapa a los límites de este trabajo, bastantes laxos y delicados de por sí dadas las grandes exigencias teóricas que en todo momento se planteó Ibáñez, no deja de resultar interesante, a la hora de subrayar la importancia del lenguaje como estructurante de todo Orden, la siguiente cita de Walter Benjamin, un autor por él raramente frecuentado (decimos raramente porque creemos

Pero volvamos a lo que, en estos momentos puntuales, interesa a nuestro trabajo, es decir, a cierta pregunta clave que nos permitiría aventurar el modo en que pueden reconocer, los estructuralistas, la presencia del lenguaje en toda forma de expresión. Para ello es menester centrar la atención, en un primer instante, en el criterio de lo simbólico, entendiéndolo como un espacio que no pertenece ni al campo de lo real ni al campo de lo imaginario. Para Deleuze, justamente,

“Es el rechazo a confundir lo simbólico con lo imaginario, tanto como con lo real, lo que constituye la primera distinción del estructuralismo”¹⁹.

En su intento de establecer los niveles de jerarquía de tipos lógicos y de organización de lo simbólico, lo imaginario y lo real, Wilden, por ejemplo, determinará el vínculo existente entre lo simbólico y lo imaginario diciendo:

“(…) en la relación que establezco entre los órdenes Simbólico e Imaginario, diremos lo siguiente: lo Simbólico es la esfera de la semejanza y de la diferencia; lo Imaginario es la esfera de la oposición y de la identidad. Lo Simbólico es la categoría de la reciprocidad desplazada y de las relaciones mediatas; lo Imaginario es la categoría de las relaciones especulares, de la especialización en la simetría o en la pseudosimetría de la dualidad, de la complementariedad y de los cortocircuitos. Ni lo Simbólico ni lo Imaginario pueden existir separadamente, y ni lo uno ni lo otro pueden definirse a no ser en términos de diferenciación recíproca. La función Simbólica es colectiva, siendo además el dominio de la ley; lo Imaginario crea la ilusión de la autonomía subjetiva. Lo Imaginario es la esfera de la adecuación; lo Simbólico, la de la verdad. El deseo es a lo simbólico lo que es la exigencia a lo Imaginario, como ocurre con el sujeto y el yo respectivamente. Las deudas Imaginarias no pueden pagarse nunca. Las deudas Simbólicas no pueden no ser pagadas. La separación entre organismo y entorno es Imaginaria; el ecosistema es Simbólico. El *cogito* es un ‘*Je*’ Imaginario; el *loquor* es el paso

que la problemática que los ocupa posee muchos puntos de encuentro). Sin intención alguna de entrar en polémicas teóricas al respecto, y recalcando simplemente el importante lugar que el análisis del lenguaje tiene en su obra, vemos como el pensador alemán señala que “(…) la realidad del lenguaje no se extiende sólo a todos los campos de expresión espiritual del hombre –a quien en un sentido u otro pertenece siempre una lengua– sino a todo sin excepción (...) Es fundamental saber que esta esencia espiritual se comunica en la lengua y no a través de la lengua” (Benjamin, W. (1971) “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres”, en (1971) *Angelus Novus*. Edhasa, Barcelona. Pág. 145 y ss.).

¹⁹.- Deleuze, G. (1984) *Op. cit.* Pág. 569. Un poco más adelante, Deleuze establecerá la distinción entre lo imaginario y lo simbólico diciendo que “El papel diferenciador de lo simbólico se opone al papel asimilador, que refleja, desdobra y reduplica, de lo imaginario”.

subsiguiente en orden al potencial ‘nosotros’ Simbólico. La esencia de lo Imaginario es el *aut/aut*. La esencia de lo Simbólico es el *et-et*²⁰.

Continuando con los parámetros establecidos por Deleuze, es posible observar que lo real y lo imaginario, elementos que acompañan al hombre en inextricable oposición y/o complementariedad desde tiempos filosóficos más o menos lejanos, tienen que entenderse, a partir del pensamiento estructuralista, como **constituídos en y a través de lo simbólico**, en y a través de este nuevo y poderoso Padre o nombre-del-padre, génesis y/o subsuelo de todo Orden; orden que, por otra parte, otorga profundidad a la realidad, tan irreal ella y, sin embargo, perfectamente imaginable.

A pesar de ello, la profundidad adherida al criterio de lo simbólico no parece querer decir, en principio, que haya que pensar al estructuralismo como el pensamiento de un Todo sistémico, en el que las funciones de sus partes se encuentran en perfecta armonía, y cuyo resultado natural sea el Todo del que ellas parten.

Claro que resulta difícil, en ocasiones, no entenderlo de este modo, incluso podemos apreciar también cómo el adjetivo de “estructuralista” ha ido adquiriendo, con el tiempo, connotaciones peyorativas, y ha sido rehuido como si de la peste se tratara por la amplia mayoría de los pensadores así considerados. Afinar el análisis al respecto puede resultar una sana medida de precaución, aunque como en tantas otras discusiones los límites resultan difíciles de trazar.

Hecha esta salvedad de importancia, que en todo caso nos permitirá llevar adecuadamente la compleja tarea de comprender, bajo esta particular lente de aumento, las relaciones que ciertos autores con notable influencia en la obra de Ibáñez establecen entre el individuo y la sociedad, sigamos prestando atención ahora a nuestras preocupaciones fundamentales.

Puede ser interesante, entonces, plantear una pregunta que adquiere, entendemos, vital importancia para el análisis emprendido, y que podría formularse de la siguiente manera: ¿es posible afirmar que lo real y lo imaginario se encuentran, en mayor o menor medida, subordinados al orden de lo simbólico? Por el momento, coincidiendo en la apreciación con Deleuze y –como atenderemos a continuación– con Althusser, diremos en este sentido que lo simbólico debe ser entendido como la producción del objeto teórico original y específico: siempre existe un tercero que buscar en lo simbólico.

La interpretación de Althusser

²⁰.- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Págs. 208-209.

Para comprender la importancia del aporte que puede ofrecer Althusser a nuestro trabajo, un pensador al que, por otra parte, también recurre Ibáñez con insistencia, es preciso situarlo previamente como un autor cuyo pensamiento nos permite establecer, dentro del espacio teórico estructuralista que intentamos definir en estas páginas, un nexo vinculante más o menos coherente y sistemático entre las diferentes vertientes que dentro de él se generan y especifican: desde la etnografía de Lévi-Strauss, pasando por el psicoanálisis de Freud y Lacan o por la lingüística de Saussure, hasta llegar incluso a las nuevas explicaciones teóricas que utiliza la sociología actual, la posición de Althusser al respecto refleja, no sólo una atenta lectura de la obra de los autores clásicos y contemporáneos fundamentales, sino que, también, dota al tema que nos ocupa de un marco de contención siempre lúcido y estimulante²¹.

Intentando, como pretendemos, llevar a cabo una descripción que de cuenta de la relevancia del concepto de lo simbólico, vemos que, para Althusser, los elementos conceptuales –que Lacan retoma de Freud– de lapsus, actos fallidos, chiste, síntoma y sueño adquieren una crucial importancia en el análisis, ya que los mismos se constituyen como significantes instalados en la cadena de un discurso inconsciente que, en palabras del propio Althusser,

“(…) repiten en silencio –es decir, con voz ensordecedora–, dado el desconocimiento de la ‘represión’, la cadena del discurso verbal del sujeto humano”²².

El individuo es introducido, por medio de estos mecanismos, en la paradoja de un discurso doble, inconsciente y verbal, que por espacio propio no tiene más que uno sólo: el espacio de la “cadena significativa”, introducción que implica la creación de un ámbito de unidad y de escisión, *a la vez*.

De este modo, afirma Althusser que el verdadero descubrimiento de Lacan fue el de mostrar que el paso de la existencia biológica a la existencia humana, es decir, el paso de la naturaleza a la cultura,

²¹.- Incluso la risa se ve alimentada por el pensamiento althusseriano: expresiones tales como “transforma un animalito engendrado por un hombre y una mujer en una criatura humana”, “muchos de estos antiguos combatientes quedan marcados para toda la vida” o “única guerra sin memorias ni memoriales, en la que la humanidad finge no haber participado nunca, aquella que cree haber ganado siempre de antemano, simplemente porque la ha sobrevivido” no dejan de producirnos un buen humor contagioso a la hora de abordar las implicancias esenciales que puede traer consigo una frase tan seria como “El discurso del inconsciente está estructurado como un lenguaje”.

²².- Althusser, L. (1977) “Freud y Lacan”, en (1977) *Op. cit.* Pág. 25.

“(…) se opera bajo la Ley del Orden, que yo llamaré Ley de Cultura, y que esta Ley del Orden se confundía en su esencia *formal* con el lenguaje”²³.

Los dos grandes momentos de este pasaje se corresponden, en primer término, con el momento de lo imaginario o preedipiano y, en segundo término, con el momento de lo simbólico o de la objetividad reconocida en su uso, donde el Edipo ya se ha resuelto²⁴.

De esta forma, el espacio de lo imaginario implica pensar, para Althusser, a un niño en su relación con la madre, único alter-ego existente, que se encarga de dosificarle su presencia y su ausencia —el conocido “fort-da” de Freud—, relación dual que es vivida por el niño con la fascinación imaginaria del ego, siendo él mismo este otro y todos los otros existentes, motivo por el que, en esta etapa precisa, no puede aprender la distancia objetiva de un tercero.

El padre surge, en un determinado momento, como el tercero en discordia, y lo hace sobre el fondo de la estructura dual anterior, por lo que trastorna la fascinación del momento pre-edipiano del niño, quien se ve así introducido violentamente en lo que Lacan denominara como el “orden simbólico”: aquel que le permitirá, finalmente, decir “yo”, decir “tú”, decir “él” o “ella”...

La ley de lo Simbólico domina por consiguiente, para la lectura que hace Althusser, estos momentos claves en la constitución del sujeto, a pesar incluso de que el momento de lo imaginario es entendido en tanto que prescindiendo de lo simbólico, y distinto también de él. Althusser hace un especial hincapié en esta férrea dominación de lo simbólico al afirmar:

²³.- Althusser, L. (1977) “Freud y Lacan”, en (1977) *Op. cit.* Pág. 26.

²⁴.- El Edipo se revela, según el fiel análisis que Rifflet-Lemaire hace de Lacan, como “la articulación inconsciente de un mundo humano de cultura y lenguaje, como la estructuración propiamente dicha de las formas inconscientes de la sociedad” (Rifflet-Lemaire, A. (1992) *Lacan*. Sudamericana, Sgo. de Chile. Pág. 153). En este contexto teórico, calibrando la relación existente entre lo objetivo y lo subjetivo, León Rozitchner explica, retomando a Freud, que el drama inicial, el del enfrentamiento del niño con las normas, aparece como un duelo: se trata de dominar la voluntad del adversario, se trata de una lucha a muerte que se instaura en el núcleo de cada subjetividad, lo que determina la incorporación en la cultura. El niño comienza por rebelarse contra la amenaza que le impone renunciar a su deseo y someterse al poder del padre. Así, en sus palabras: “En el comienzo mismo de la individualidad, pues, vemos aparecer un enfrentamiento, el núcleo fundamental de una rebeldía que la sociedad deberá coartar: la rebeldía contra el poder. ¿Y qué otro poder puede parecer ante el propio, si no es aquel que trata de negar nuestro propio deseo?” (Rozitchner, L. (1982) *Freud y el problema del poder*. Folios, México. Pág. 35). Para este autor, es en la solución equívoca del Edipo donde consigue instalarse el poder despótico: una ley absoluta, desde fuera, organiza la vida del propio cuerpo, los límites del pensar y del sentir, a partir de lo cual, entonces (...) son las formas objetivas de dominación las que de este modo encontrarán su ratificación subjetiva” (Pág. 33).

“[el sujeto] *está marcado y estructurado en su dialéctica por la misma dialéctica del Orden simbólico*, es decir, del Orden humano, de la norma humana (...) bajo la forma misma del Orden del significante”²⁵.

Es en este instante cuando Althusser muestra, quizás, su veta más determinista, a la vez que hace lo propio con su lectura de Lacan. En efecto, creemos que, para él, la eficacia de esta Ley del Orden se encuentra en que acecha al sujeto desde antes de su nacimiento, apoderándose de él “desde el primer grito”, y obligándolo, a partir de allí, a ocupar un determinado lugar y un rol preciso.

Esta visión tiene, como podemos apreciar, cierto paralelismo con la idea de Jesús Ibáñez de que el individuo se encuentra, en la red de relaciones sociales en la que vive y desarrolla sus prácticas, atrapado por firmes “líneas de universo”, líneas de las que le resultará prácticamente imposible salir. No está de más, entonces, volver a traer aquí esta consideración, ya que la entendemos ciertamente como un elemento clave en lo que a nuestros pensamientos sobre esta problemática se refiere. En ella, como veíamos, decía Ibáñez:

“La ‘línea de universo’ de cada individuo está condicionada socialmente, la posibilidad de pasar por uno u otro punto del espacio en uno u otro momento del tiempo no es aleatoria, cada individuo está atrapado por su red de relaciones sociales, hay puntos del espacio-tiempo social que nunca atravesará, en la medida en que está implicado en relaciones de exclusión (...) La mayor parte de los individuos quedan confinados durante toda su vida en la red de sus ‘líneas de universo’ más probables”²⁶.

b) La posición a ocupar

Si, como vamos pudiendo observar, el criterio de lo simbólico constituye el eje fundamental que se encarga de dotar de coherencia al pensamiento estructuralista, el espacio que define la posición del sujeto constituye también un criterio de acuciante importancia para las reflexiones que aquí nos interesan.

Así, podemos decir que, definidos en un espacio entendido desde la perspectiva teórica estructuralista, los sitios se establecen en relación a las cosas y a los seres *reales* que los ocupan, y a las funciones y acontecimientos *imaginarios* que de allí surgen.

Vemos cómo para Deleuze, en este sentido, la ambición del pensamiento estructuralista no puede ser vista como cuantitativa y acumulativa, sino como topológica y relacional: el acento estará puesto, para él, **en las relaciones que se**

²⁵.- Althusser, L. (1977) “Freud y Lacan”, en (1977) *Op. cit.* Pág. 28.

²⁶.- *MAS* (1979) Pág. 25.

establecen entre las partes, entendidas como relaciones que coexisten, con sus elementos diferenciados, en un todo completa y perfectamente determinado²⁷.

Esto permite a Foucault en *Las palabras y las cosas*, por ejemplo, introducir su concepto de “trascendental” como aquel orden de plazas independientes de los individuos que las ocupan empíricamente: el lugar sería anterior en relación a quien lo ocupa²⁸. Foucault abre así el juego a la posibilidad y, quizás también, por qué no, al azar en las relaciones sociales. Pero es capaz de ello porque no sitúa, con un simple y brusco golpe de timón, al hombre en el lugar que antes ocupaba Dios: muy por el contrario, en el incisivo pensamiento foucaultiano la muerte de dios implica también, como veremos con detenimiento en la segunda parte de nuestra investigación, la muerte del hombre.

Que el lugar preceda a su ocupante permite decir a Althusser que los verdaderos sujetos no son las personas como sujetos físicos (el asalariado o el capitalista, por ejemplo), sino *la definición y distribución de los lugares y funciones que los determinan dentro de la estructura*, es decir, la estructura misma que diferencia y singulariza las relaciones y los puntos. Claro que, para el estructuralismo, en este aspecto, existe siempre una sobreproducción, un exceso de sentido resultante de las múltiples combinaciones a las que pueden prestarse los lugares en la estructura. Se entiende así la gran importancia que, para esta corriente de pensamiento, adquiere la posición topológica y la postura relacional de una estructura dada²⁹.

²⁷.- Dirá Deleuze al respecto: “Hay, pues, una ocupación simbólica primaria, antes de toda ocupación secundaria por seres reales”, para luego afirmar que “Por regla general, lo real, lo imaginario y sus relaciones están siempre engendrados secundariamente por el funcionamiento de la estructura, que comienza por tener sus efectos primarios en sí mismo” (Deleuze, G. (1984) *Op. cit.* Pág. 595 y 597, respectivamente).

²⁸.- O también, quizás, por ejemplo, a Norbert Elias pensar en términos de “Monarquía” en tanto que una configuración determinada, y no de “Monarca” en tanto que sujeto ocupante de ese lugar.

²⁹.- La actitud adoptada por Wilden puede servir también para orientar adecuadamente las reflexiones esbozadas en este apartado concreto. Llevando a cabo una crítica al pensamiento de Piaget, del que dice se deriva de una epistemología de los sistemas cerrados, lo que implica la imposibilidad de poner en relación las “totalidades cerradas y autónomas” que aparecen en sus estructuras, a no ser que, en todo caso, “les atribuyamos generosamente una fuerza o virtud especiales” (Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 254), consideraciones de Piaget que, para Wilden, constituyen la parte esencial de una teoría que, al igual que la generada por el primer Parsons, “no considera el hecho objetivo de que el niño nace en un sistema social en que es necesario vender la propia ‘individualidad’ y el propio trabajo (el propio cuerpo) para poder sobrevivir” (Pág. 255), decíamos, criticando la teoría elaborada por Piaget, dirá Wilden con respecto a la intención del estructuralismo que “Todo el movimiento estructuralista ha seguido fundamentalmente el lema de abandonar la entidad para adoptar la relación. A la consigna de los fenomenólogos que decían: ‘Volvamos a las cosas’, sucedió la de: ‘No a las cosas, sino a las relaciones entre las cosas’” (Págs. 257-258). Sin embargo, ello no resultará, para Wilden, suficiente a la hora de explicar la realidad de lo social, al menos en la perspectiva por él emprendida. Para él, en definitiva, lo que el estructuralismo intenta realizar con sus postulados parece consistir en una tarea antigua, ya que “(...)

c) El concepto de actualización

Ahora bien: una cita de Deleuze nos permite abordar en este momento la relevancia del concepto de actualización de las estructuras, temática no poco importante para nuestro estudio, ya que permite pensar, entre otras cosas, la existencia del grado de libertad, del margen para la acción social que el sujeto surgido de las categorías elaboradas por el estructuralismo es capaz de poseer. En ella dice Deleuze:

“Las estructuras son necesariamente inconscientes, en virtud de los elementos, relaciones y puntos de que se componen. Toda estructura es una infraestructura, una microestructura. En cierto modo no son actuales (...) Pero en sí misma [una estructura] no es ni actual ni ficticia; ni real ni posible (...) se dirá de la estructura: *real sin ser actual, ideal sin ser abstracta*”³⁰.

Dos son los conceptos que pueden atenderse aquí: por un lado, la idea de que las estructuras son inconscientes; y por otro, la idea de que no son actuales.

La primera noción se desprende de las consideraciones acerca del espacio y de la posición de lo simbólico, como hemos venido observando hasta aquí. Y porque las estructuras son inconscientes, podemos decir entonces que están *necesariamente* recubiertas por sus productos o efectos: nunca existen en estado puro. Son las leyes estructurales, en definitiva, las que imponen las representaciones y los deseos de un inconsciente que, al decir de Lévi-Strauss, y como veremos más adelante con mayor detenimiento, se encuentra “siempre vacío”.

Por otra parte, la segunda consideración, la idea sostenida por Deleuze de que la estructura no es actual, se ofrece como el punto de partida para pensar que, entonces y de algún modo, las estructuras –o mejor dicho, las relaciones y los valores diferenciales y singulares que ellas adoptan– se actualizan³¹.

dado que la epistemología bionérgica de la ‘ciencia’ clásica, si bien refleja cierto atomismo, no excluye las relaciones entre las cosas, tal lema podría resultar ser en definitiva algo parecido a meter vino viejo en pellejos nuevos (o, si se prefiere, a meter vino nuevo en pellejos viejos)” (Pág. 258). De lo que en realidad se trata es de encontrar una teoría verdaderamente radical, y es en este sentido que se manifiesta cuando afirma con claridad que “Lo que estamos buscando aquí en resumidas cuentas no es una teoría sobre las relaciones entre las cosas, sino algo mucho más radical: *una teoría sobre las relaciones entre las relaciones*” (Pág. 258).

³⁰.- Deleuze, G. (1984) *Op. cit.* Pág. 579.

³¹.- Nuestra inquietud coincide aquí con la de Deleuze, cuando señala que “En consecuencia, se plantea al estructuralismo un conjunto de problemas complejos, relativos a las ‘mutaciones’

En definitiva, para los principales autores estructuralistas, según el criterio empleado por Deleuze, la actualización de las relaciones de la estructura así definida se opera, no pasando de una forma actual a otra forma actual, sino **viajando siempre de la estructura a su actualización**: de esta forma, la estructura simbólica asegurará la diferenciación de los términos propios y de los efectos producidos por ella (por oposición al registro de lo imaginario, que proyecta e identifica operando efectos superficiales)³².

d) La casilla vacía

Siguiendo el hilo de las reflexiones deleuzianas, vemos que, para él, los elementos simbólicos que componen una estructura se organizan en series, y por lo tanto, para moverse, necesitan relacionarse, necesitan referirse a otras series: no funcionarían sin esta condición. Este desarrollo serial implica la necesidad, también, de pensar al inconsciente, como lo hace Lacan, e incluso como lo hace también Lévi-Strauss, siguiendo en este aspecto probablemente a Durkheim, no en tanto que inconsciente individual o colectivo, sino en tanto que fundamentalmente intersubjetivo. Estas consideraciones pueden verse resumidas por Deleuze, con la elegancia que lo caracteriza, en el párrafo que reproducimos a continuación:

“Quizá podamos determinar ciertas condiciones mínimas de una *estructura* en general: 1º) Son precisas al menos dos series heterogéneas de las que una será

estructurales (Foucault) o a las ‘formas de transición’ de una estructura a otra (Althusser). Las relaciones diferenciales son siempre susceptibles de nuevos valores o de variaciones en función del cuadro vacío, y las singularidades son capaces de distribuciones nuevas, constitutivas de otra estructura” (Deleuze, G. (1984) *Op. cit.* Pág. 598). Resulta interesante comentar aquí una reflexión de Althusser, que se ofrece como piedra angular de su pensamiento sobre esta problemática, cuando en el comienzo de “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” señala que “Como decía Marx, ‘incluso un niño sabe que, si una formación social no reproduce las condiciones de la producción al mismo tiempo que produce, no puede durar ni un año’” (Althusser, L. (1977) “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en (1977) *Op. cit.* Pág. 69). Así, el concepto de reproducción de un orden determinado puede adquirir una cierta relevancia a la hora de analizar con mayor cuidado las reflexiones ofrecidas por Deleuze sobre la actualización de una estructura.

³².- En un sentido amplio, esta consideración sobre la actualización de las estructuras comentada por Deleuze podría ser criticada desde el pensamiento de Wilden, quien, en una frase que también podría considerarse como una crítica global al estructuralismo, dice: “(...) el modelo lingüístico es incapaz de representar la evolución y la historia y, por consiguiente, por qué es esencialmente conservador (...) no se puede distinguir en el cambio de la lengua ningún *proceso* de complejidad cambiante en un sentido evolutivo o histórico. Existe simplemente una transición pacífica de una serie de reglas a otra diferente, favorecida por el ruido engendrado interna y externamente. La complejidad de la lengua no tiene ninguna relación con la complejidad social” (Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 272). Es preciso notar que esta crítica no se encuentra en la misma dirección que la efectuada, como veremos, por Perry Anderson, por más que en un principio puedan confundirse.

determinada como ‘significante’ y la otra como ‘significada’ (nunca basta una sola serie para formar una estructura). 2º) Cada una de estas series está constituida por términos que sólo existen por las relaciones que mantienen unos con otros. A estas relaciones, o mejor, a los valores de estas relaciones, corresponden acontecimientos muy particulares, es decir, *singularidades* asignables en la estructura 3º) Las dos series heterogéneas convergen hacia un elemento paradójico, que es como su ‘diferenciante’ (...) Este elemento no pertenece a ninguna serie, o más bien pertenece a las dos a la vez, y no cesa de circular a través de ellas. Además, tiene la propiedad de estar desplazado siempre respecto de sí mismo, de ‘faltar a su propio lugar’ (...) aparece en una serie como un exceso, a condición de aparecer en la otra como un defecto. Pero, si está en exceso en la una, es a título de casilla vacía; y, si está en defecto en la otra, es a título de peón supernumerario o de ocupante sin casilla”³³.

La función de este elemento paradójico, diferenciante, eminentemente simbólico, es entonces la de articular las dos series, la de reunir sus singularidades en una historia compartida, común; en suma, la función de esta casilla vacía (o cuadro vacío), tal y como la define Deleuze, es **asegurar la dotación de sentido en las dos series, la significante y la significada: no hay estructura sin ella.**

Al moverse a través de las dos series, al estar en las dos series siempre desplazándose, al ordenar todos los disfraces imaginarios de los elementos presentes, podemos decir, con Deleuze, que la casilla vacía es su propia metáfora y su propia metonimia, desplazamiento y condensación a la vez.

Bellas palabras las de Deleuze cuando dice de este enigmático objeto –cuya naturaleza para Lacan es la de estar siempre desplazado de sí mismo– que “tiene como propiedad no encontrarse donde se la busca, pero, en revancha, el ser hallado donde no se lo busca”. Al faltar de su lugar, a este objeto tan peculiar no puede considerárselo real; al negar su propia imagen, tampoco se lo puede considerar imaginario. Pero toda la estructura está movida por este tercero original, objeto que constituye, para el estructuralismo, lo diferenciante de su propia diferencia.

Ahora bien: probablemente sea preciso definir, encerrar al menos teóricamente hablando, a este objeto tan huidizo, problemático, esencial. La respuesta de Lacan al respecto es la de afirmar que dicho objeto estará determinado como Falo –idea que retomará con entusiasmo Jesús Ibáñez–, pero no como la imagen real o como sus imágenes asociadas sino, y como no puede ser de otra manera si seguimos atentamente el hilo del pensamiento estructuralista tal y como venimos haciéndolo en estas páginas, como Falo simbólico. Y aparece así, en palabras de Deleuze, como...

³³.- Deleuze, G. (1993) *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona. Pág. 69 y ss.

“(…) el órgano simbólico que funda toda la sexualidad como sistema o estructura, y por relación al cual se distribuyen los lugares ocupados de manera variable por los hombres y las mujeres, y también las series de imágenes y realidades”³⁴.

Pero el Falo no es una última respuesta, no es la desesperada llamada a cerrar un círculo siempre abierto. Depende, en última instancia, de la estructura que integra, es decir, de las relaciones que comunica al interior del conjunto.

Resulta quizás interesante destacar, aquí y ahora, la lectura teórica que hace Althusser de Marx empleando esta importante herramienta: para el pensador francés, el objeto fálico se encuentra presente en el análisis del capitalismo metamorfoseado como valor del “trabajo abstracto”, que por oposición a la categoría “trabajo concreto” puede ejercer de nexo para determinar el valor de toda mercancía –entendiendo como valor también, y sobre todo el fetichismo que ella porta en sí misma– en la estructura del capital, encontrándose siempre, por supuesto también, desplazado de sí mismo.

Llegados a este punto, es tiempo de pensar si puede –¿o debe?– ser posible pensar la existencia de una estructura que sea superior, epistemológicamente hablando tal vez, a todas las existentes, vale decir, si es posible que exista una especie de meta-estructura lógica, encargada de determinar y de dominar al resto. En este sentido, la respuesta ofrecida por Deleuze parece ser, de todos modos, suficientemente clara:

“Todas las estructuras son infraestructuras”³⁵.

e) Equilibrio y fragilidad

Hemos venido observando que, dadas dos series –significante y significada–, una presenta un exceso natural y otra un defecto natural, debido a lo cual se remiten la una a la otra en desequilibrio perpetuo, en perpetuo desplazamiento. Si la serie significante organiza una totalidad estructural previa, la serie significada, por el contrario, ordena totalidades producidas. Como también señaláramos, primero se opera una ocupación simbólica de la estructura, que luego es ocupada por elementos concretos. Este desequilibrio, esta inadecuación –casi podríamos decir esta supeditación– constituye una paradoja fundamental entre un “algo” que aparece de una sola vez y que preexiste al sujeto –los elementos constitutivos del lenguaje–, y otro “algo” que se encuentra sometido a la ley de un movimiento continuo, progresivo, de totalidades conocidas –la conquista de la naturaleza por el hombre–.

³⁴.- Deleuze, G. (1984) *Op. cit.* Pág. 592.

³⁵.- Deleuze, G. (1984) *Op. cit.* Pág. 593.

En este contexto teórico, el exceso en la serie significante y el defecto en la serie significada apuntado por Deleuze implican la existencia, por un lado, de un *significante flotante*³⁶, y por otro lado, de un *significado flotado*, dado por el significante. Estas dos series, marcadas una por un exceso y otra por un defecto, se comunican entre sí, entonces, **sin equilibrarse jamás**: lo que está en exceso en la serie significante es la casilla vacía que se desplaza continuamente; lo que se encuentra en defecto en la serie significada es un dato supernumerario no conocido.

f) La aparición del sujeto

Dentro de este marco teórico, dentro de esta definición de estructura presente en las coordenadas básicas del movimiento estructuralista que venimos observando, intentando observar, paso a paso, nos encontramos ahora ante el, en modo alguno, sencillo desafío de nombrar, de situar en algún sitio concreto al sujeto, por más que, como siempre, sea este un lugar de paso, desplazado siempre –y desplazándose siempre– del original.

Llegados a este punto, vemos que, para Deleuze, **el sujeto es la instancia que sigue al lugar vacío**, y por lo tanto, como aventura Lacan –y Jesús Ibáñez siguiéndolo–, más sujetado que sujeto, sujetado a la casilla vacía, al Falo simbólico y, de este modo, a la constante de sus desplazamientos y de sus desapariciones. Por otra parte, además, si el inconsciente es visto como resultado de una determinada intersubjetividad, será entonces el sujeto el que también así se encuentre constituido. Para Deleuze, en éste sentido,

“El estructuralismo no es en absoluto un pensamiento que suprime el sujeto, sino un pensamiento que lo desmenuza y lo distribuye sistemáticamente, que discute la identidad del sujeto, que lo disipa y lo hace ir de lugar en lugar, sujeto siempre nómada hecho de individuaciones, aunque impersonales, o de singularidades, aunque preindividuales”³⁷.

Cerrando ya este importante punto del análisis, no queremos dejar de apuntar, también con Deleuze, que dos son los accidentes que pueden definirse en toda estructura. Por un lado, puede suceder que la casilla vacía, el Falo simbólico, no esté acompañado por un sujeto nómada que realice el recorrido, por lo que su vacío pasa a convertirse, entonces, en una carencia verdadera, en una carencia real. Pero por otro lado, puede suceder también que la casilla se llene por completo, por lo que la

³⁶.- Significante flotante que, al decir de Deleuze, es “la servidumbre de todo pensamiento finito, pero también de todo arte, toda poesía, toda invención mítica y estética” (Deleuze, G, (1993) *Op. cit.* Pág. 69).

³⁷.- Deleuze, G. (1984) *Op. cit.* Pág. 596.

pesadez inherente le prohíba moverse, circular, comunicar las series. Exceso del exceso o defecto del defecto, entonces, accidentes posibles, para la reflexión estructuralista, de toda estructura.

De la mano de Lévi-Strauss: la estructura de la sociedad

No parece en modo alguno posible llevar a cabo un análisis serio, metódico y consistente –por más breve y esquemático que este sea– de las principales líneas que vertebran el pensamiento estructuralista, sin recurrir para ello a los conceptos fundamentales desarrollados por Lévi-Strauss en sus escritos más importantes.

Y estamos convencidos de ello no sólo porque, como venimos afirmando con insistencia, Jesús Ibáñez vuelva constantemente a las categorías esenciales empleadas por Lévi-Strauss para definir su idea de sociedad, para hacer visible su noción acerca de aquello que a su juicio permite, en definitiva, el pasaje de la naturaleza a la cultura, sino también porque la mayoría de los autores a los que hemos solicitado su auxilio –desde Foucault a Deleuze, pasando por Lacan, Althusser e incluso también al esquivo Baudrillard, entre otros– se encuentran, en mayor o menor medida, impregnados por tan intenso pensamiento estructural.

Es preciso entonces retroceder, aunque sea por un instante, un poco más en el tiempo, y subrayar la importancia que, para mejor comprender el mapa global del estructuralismo, adquiere la obra de otro gran pensador francés, Emile Durkheim: así parece sugerírnoslo, sin ir más lejos, la marca dejada por Lévi-Strauss al dedicarle su *Antropología estructural*³⁸.

Brevemente entonces, quisiéramos subrayar básicamente un aspecto del, por otra parte, no poco complejo pensamiento de Durkheim, del que se harán fuerte eco los pensadores estructuralistas en general y Lévi-Strauss en particular. Ese aspecto consiste en otorgar vital importancia al hecho de conocer **las relaciones existentes entre los diferentes términos que componen una estructura**, relaciones entre términos que permitirán comprender el fenómeno global. Así lo indica Lévi-Strauss en el siguiente párrafo:

“Durkheim fue probablemente el primero en introducir en las ciencias humanas esa exigencia de especificidad, que debía permitir una renovación que ha beneficiado a la mayoría de ellas –en particular a la lingüística– a principios del siglo XX. Para toda forma de pensamiento y de actividad humana, no se pueden

³⁸.- Lévi-Strauss, C. (1995) *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona. La dedicatoria dice así: “Como este libro aparece en 1958, año del centenario de Emile Durkheim, se le permitirá a un discípulo inconstante ofrecerlo en homenaje a la memoria del fundador de *L'Année sociologique*, prestigioso taller donde la etnología contemporánea recibió una parte de sus armas y que hemos entregado al silencio y al abandono, menos por ingratitud que por el triste convencimiento de que la empresa excedería hoy nuestras fuerzas”.

plantear problemas de naturaleza o de origen antes de haber identificado y analizado los fenómenos y descubierto en qué medida las relaciones que los unen bastan para explicarlos”³⁹.

No nos distraigamos más en el trayecto, que suficientes piedras tiene de suyo, y volvamos al pensamiento de Lévi-Strauss. Intentaremos a partir de aquí reseñar ciertas consideraciones de importancia que, sobre todo, creemos que pueden ayudarnos a trenzar el hilo conductor que vincule sus constantes y diversas apreciaciones sobre lo social, y que tan notable influencia han tenido en la etapa del pensamiento de Ibáñez que comenzamos a describir en este capítulo.

En principio, hay que subrayar que Lévi-Strauss retoma, e incluso tal vez recoloca, el pensamiento de Durkheim dentro de una órbita estructuralista, defendiendo al autor de *La división del trabajo social*, como decíamos, en tanto que uno de sus grandes mentores intelectuales, sobre todo a la hora de confeccionar un método adecuado para el análisis estructural en antropología, que es la tarea que Lévi-Strauss se impone a sí mismo.

Pero, por otra parte, también acude Lévi-Strauss al auxilio de Marcel Mauss, de quien opina ha sido un excelente lector e intérprete de la obra durkheimiana, más quizás un protector de la misma que otra cosa, y acude a él sobre todo para destacar uno de sus postulados más importantes: que la totalidad de lo social se manifiesta en la experiencia. De este modo, los hechos sociales –que con Durkheim en ocasiones parecían tener vida propia– son para Lévi-Strauss vividos por individuos, cuyas conciencias subjetivas se combinan permanentemente con las condiciones objetivas de la realidad para, así, constituirla en tanto tal.

No puede escapar al análisis que esta intención teórica previa levistraussiana de querer situar a la realidad como vivida por individuos no significa, claro está, que las conclusiones que de dicha intención puedan extraerse lleven, en efecto, a ejercer la posibilidad de pensar al individuo como libre, en modo alguno determinado por la estructura que lo condiciona: el equilibrio teórico que resulta necesario mantener si lo que se desea es reconocer al sujeto como “libre” se constituye como un equilibrio ciertamente frágil e inestable.

En fin: otorgando por el momento cierta confianza a las intenciones de Lévi-Strauss, vemos que, para él, es entonces en la **experiencia resultante de la intersección de las subjetividades de los individuos donde se juega la construcción de la realidad**, noción que no se puede tomar a la ligera porque, como decimos, permite en definitiva preguntarse por el movimiento, por la movilidad o, empleando términos deleuzianos, por la actualización que pueda tener una interpretación estructuralista dada. En este sentido, insistimos, creemos que la pertinencia del método elegido y empleado puede dar –o no– cuenta de lo que para

³⁹.- Lévi-Strauss, C. (1995) *Op. cit.* Pág. 23.

Deleuze debería ser la capacidad del estructuralismo para constituirse, desde lo simbólico, como “una fuente, inseparablemente, de interpretación y creación viva”⁴⁰.

Volviendo al tema que nos ocupa, vemos que, tal y como pudimos ya observar, una de las características más importantes del movimiento estructuralista, como corriente de interpretación de la realidad, es la presencia en su teoría de un tercero que se eleva, por así decirlo, por sobre los ámbitos de lo real y lo imaginario, el reino de lo simbólico, organizador efectivo de todo Orden. Se trata, como apuntábamos, de un tercero huidizo, de una casilla vacía que para que en efecto “funcione” no debe estar ni del todo vacía ni del todo llena.

Lévi-Strauss marca una diferencia entre lo consciente y lo inconsciente que quisiéramos recalcar aquí, porque parece tener no poca importancia en relación al hilo que intentamos trazar en el dibujo del mapa estructuralista en general, y en el de Jesús Ibáñez en particular. Para él, de este modo,

“Tan sólo el sistema consciente es coherente; el infrasistema inconsciente es dinámico y desequilibrado; comprende a la vez legados del pasado y tendencias del futuro aún no realizadas”⁴¹.

Todo sistema consciente es resultado, por lo tanto, de –y empleando palabras del propio Lévi-Strauss– una “media dialéctica” entre una multiplicidad de sistemas inconscientes, que remiten cada uno a un aspecto diferente de la realidad social. Separarlos, al decir de Durkheim según la lectura que de él hace Lévi-Strauss, “equivaldría a disociar cosas inseparables”.

Una versión en paralelo

Hemos intentado puntualizar algunas de las consideraciones que juzgamos más relevantes de la obra de Lévi-Strauss en lo que a nuestros intereses particulares

⁴⁰.- Deleuze, G. (1984) *Op. cit.* Pág. 572.

⁴¹.- Lévi-Strauss, C. (1995) *Op. cit.* Pág. 33. Al hablar del modelo estructural, Lévi-Strauss señala, en otro apartado, que éste puede ser consciente o inconsciente. Para él, “Una estructura sumergida en forma superficial en el inconsciente hace más probable la existencia de un modelo que la oculta, como una pantalla, a la consciencia colectiva. Los modelos conscientes, en efecto –que se llaman comúnmente ‘normas’– se cuentan entre los más pobres, debido a que su función no consiste en exponer los resortes de las creencias y los usos, sino en perpetuarlos” (Lévi-Strauss, C. (1995) *Op. cit.* Pág. 303). El análisis estructural se enfrenta así a la paradoja de que, cuanto más transparente se manifiesta la estructura, tanto más complejo resulta aprehender su estructura profunda. Por otra parte, también en otro escrito Lévi-Strauss afirma, señalando sin duda la importancia vital que para él adquiere el análisis de los planos inconscientes de la realidad, que “(...) los fenómenos observables resultan del juego de leyes generales pero ocultas” (Lévi-Strauss, C. (1995) *Op. cit.* Pág. 78).

atañe, para lo cual nos hemos incluso vistos obligados a invocar al lúcido espíritu de Durkheim como motor del pensamiento, no sólo de Lévi-Strauss, sino también de muchos otros pensadores estructuralistas que siguieron la brecha abierta por él.

Lo social entendido como intersección de subjetividades es, para nosotros, una de las nociones teóricas que más nos convence a la hora de sentarnos a analizar la obra de Lévi-Strauss en relación con la fuerte influencia que ha ejercido en la de Jesús Ibáñez: punto de partida de sus consideraciones sobre lo social, desde y alrededor de esta noción teórica es que el pensador francés elabora sus consideraciones antropológicas más importantes que, insistimos, tan profunda huella han dejado en los textos de Ibáñez. Sobre todo, para nosotros, en relación con las ideas de “comunicación” e “intercambio” que él maneja, atravesadas como éstas están, a su vez, por las conceptualizaciones de prohibición del incesto y de comunicación entre sistemas y subsistemas de intercambio.

Con la meticulosidad que lo caracteriza, Lévi-Strauss va a llevar a cabo la elaboración de su noción de estructura en un apartado tan conciso como estimulante para el análisis que aquí emprendemos⁴², partiendo de la definición y de las condiciones que deben cumplirse para que dicha noción sea comprendida como él pretende, y haciendo hincapié en aquellos problemas de método que el investigador puede encontrar al posar su mirada sobre la realidad.

De esta forma, Lévi-Strauss comienza antes que nada por separar la noción de *estructura social* de la de *relaciones sociales*, entendiendo a estas últimas como la materia prima empleada para la construcción de la primera, es decir, para la elaboración de la conceptualización de estructura social como modelo teórico susceptible de ser aplicado en diferentes ámbitos de análisis. Esta primera diferenciación intenta evitar, sobre todo, la tendencia observada por Lévi-Strauss en ciertos autores de suponer a la estructura social como la suma de las relaciones sociales existentes al interior de una sociedad dada⁴³.

Para evitar este malentendido de orden epistemológico –orden que en algunos pasajes de la obra de Lévi-Strauss parece adquirir visos de una meta-teoría que todo lo observara, distante y sabia en su lejanía– el autor afirma que el modelo estructural con el que abordar la realidad empírica debe cumplir, de forma exclusiva, cuatro condiciones:

“En primer lugar, una estructura presenta un carácter de sistema. Consiste en elementos tales que una modificación cualquiera en uno de ellos entraña una modificación en todos los demás. En segundo lugar, todo modelo pertenece a un grupo de transformaciones, cada una de las cuales corresponde a un modelo de la

⁴².- Se trata del texto “La noción de estructura en etnología”, en Lévi-Strauss, C. (1995) *Op. cit.* Pág. 299 y ss.

⁴³.- La crítica de Lévi-Strauss va dirigida concretamente hacia Radcliffe-Brown.

misma familia, de manera que el conjunto de estas transformaciones constituye un grupo de modelos. En tercer lugar, las propiedades antes indicadas permiten predecir de qué manera reaccionará el modelo, en caso de que uno de sus elementos se modifique. Finalmente, el modelo debe ser construido de tal manera que su funcionamiento pueda dar cuenta de todos los hechos observados”⁴⁴.

Aplicando el modelo del análisis estructural al estudio de la sociedad, Lévi-Strauss señala que ésta se encuentra compuesta por individuos y por grupos, los cuales entablan entre ellos una comunicación determinada, y cuya presencia o ausencia no es posible medir de manera absoluta. Así, umbrales entendidos como opuestos a rígidas fronteras, caracterizados por un debilitamiento o deformación en la comunicación, son los que median entre los individuos y los grupos de individuos en su interacción estructural.

Tres son las patas, las invariantes culturales estructurales que se encargan de sostener el modelo de sociedad tal y como lo entiende Lévi-Strauss. Así afirma, con su conocida sentencia, que forma ya parte de la idiosincrasia universal de las ciencias sociales contemporáneas, lo siguiente:

“En toda sociedad, la comunicación opera en tres niveles diferentes por lo menos: comunicación de mujeres; comunicación de bienes y servicios; comunicación de mensajes”⁴⁵.

De esta manera, para Lévi-Strauss el análisis estructural debe centrarse en el estudio del sistema de parentesco, del sistema económico y del sistema lingüístico, que ofrecen analogías y dependen de un mismo método, aunque se sitúan perteneciendo a escalas diferentes⁴⁶.

⁴⁴.- Lévi-Strauss, C. (1995) *Op. cit.* Pág. 301. Más adelante, en el mismo sentido el autor afirmará que “Las investigaciones estructurales tiene por fin estudiar las relaciones sociales mediante el uso de modelos (...) Ahora bien, es imposible concebir las relaciones sociales fuera de un ambiente común que les sirva de sistema de referencia” (Lévi-Strauss, C. (1995) *Op. cit.* Pág. 310).

⁴⁵.- Lévi-Strauss, C. (1995) *Op. cit.* Pág. 317.

⁴⁶.- Siguiendo el análisis levistraussiano, vemos por ejemplo que, cuando se pasa del matrimonio al lenguaje, se va de un tipo de comunicación de ritmo lento a una de ritmo muy rápido –y esto porque mientras en el matrimonio el objeto –las mujeres– y el sujeto –los hombres– de la comunicación son casi de la misma naturaleza– en el lenguaje el que habla nunca se confunde con sus palabras. El intercambio económico adopta una posición intermedia entre ambos: los bienes y servicios no son personas, pero son todavía valores, y aunque no son íntegramente ni símbolos ni signos, son necesarios como tales para poder ser intercambiados. En la misma dirección apunta Lévi-Strauss cuando afirma que “(...) en *otro orden de realidad*, los fenómenos de parentesco son fenómenos *del mismo tipo* que los fenómenos lingüísticos” (Lévi-Strauss, C. (1995) *Op. cit.* Pág. 78).

El mismo Lévi-Strauss se encarga de enseñarnos la conclusión más importante que puede desprenderse de su definición, aventuremos, “comunicacional” de sociedad:

“La cultura no consiste solamente, entonces, en formas de comunicación que le son propias (como el lenguaje), sino también –y tal vez sobre todo– en ‘reglas’ aplicables a toda clase de ‘juegos de comunicación’, ya se desarrollen éstos en el plano de la naturaleza o de la cultura”⁴⁷.

De esta forma, y para finalizar por el momento con los conceptos elaborados por Lévi-Strauss que para nuestro estudio nos interesan, es interesante afirmar que, por un lado, los términos que componen los tres sistemas de comunicación se constituyen gracias a elementos dotados de significación, significación que adquieren, justamente, sólo a condición de integrarse en sistemas (la “cadena significante” de Lacan). Y, por otro lado, que los tres sistemas de intercambio, son, en palabras de Lévi-Strauss...

“(…) elaborados por el espíritu en el plano del pensamiento inconsciente”⁴⁸.

Si bien, como venimos observando con insistencia, sobre todo en nuestro primer capítulo, la obra de Jesús Ibáñez puede caracterizarse como influenciada por una gran cantidad de autores y de corrientes de pensamiento diferentes e, incluso tal vez también contradictorios entre sí, hay que dejar claro que, para nosotros, el análisis con el que Ibáñez comienza a definir la estructura de la sociedad podría,

⁴⁷.- Lévi-Strauss, C. (1995) *Op. cit.* Págs. 317-318.

⁴⁸.- Lévi-Strauss, C. (1995) *Op. cit.* Pág. 78. No quisiéramos dejar de señalar aquí, al menos en esta nota al pie, que Althusser parece dar una interesante vuelta de tuerca al pensamiento levistraussiano, cuando afirma sobre todo que “La ley de Cultura de la cual el lenguaje es la primera forma y acceso, no se agota en el lenguaje: como contenido tiene las estructuras de parentesco reales y las formaciones ideológicas determinadas, en las cuales los personajes inscritos en estas estructuras viven su función. No es suficiente saber que la familia occidental es patriarcal y exogámica (estructura de parentesco), hay que elucidar las funciones ideológicas que rigen la paternidad, la maternidad, la conyugalidad y la infancia” (Althusser, L (1977) “Freud y Lacan”, en (1977) *Op. cit.* Pág. 28). Incluso podría decirse que Althusser va más allá también cuando incorpora al análisis la categoría que puede echarse en falta en muchos textos estructuralistas: la categoría “historia”. Así, Althusser se plantea el problema de cómo puede ser posible pensar la relación entre la estructura formal del lenguaje, las estructuras concretas del parentesco y las formaciones ideológicas, dentro de las cuales se viven las funciones específicas implicadas en las estructuras de parentesco, preguntándose al respecto si, acaso, es lícito concebir la idea de que la variación histórica de estas últimas estructuras (parentesco e ideología) pueda afectar sensiblemente tal o cual aspecto de las instancias aisladas por Freud.

probablemente, entenderse en gran medida como un análisis (casi) idéntico al que realiza en sus textos más importantes Lévi-Strauss.

En efecto: vemos como Jesús Ibáñez lleva a cabo una primera aproximación teórica a la estructura de la sociedad del mismo modo que lo hace el propio pensador francés, por lo que podríamos entonces decir, por lo que quisiéramos entonces ofrecer la hipótesis de que sus concepciones se constituyen como **versiones en paralelo** en relación a las elaboradas por Lévi-Strauss al respecto. Para definir entonces la estructura de la sociedad, parte Ibáñez directamente de la definición empleada por el propio Lévi-Strauss, cuando como vemos afirma:

“En toda sociedad, la comunicación se opera al menos a tres niveles: comunicación de mujeres, de bienes y servicios, y de mensajes”⁴⁹.

La definición levistraussiana abre las puertas, para Jesús Ibáñez, a la reflexión sobre lo que se comunica, es decir, sobre el *contenido* de la comunicación, por un lado, y sobre la *forma* en que dicho contenido se comunica, por el otro lado, eslabones ambos de una misma cadena de orden sistémico.

De esta manera, hay que decir, antes que nada, que los sujetos de las tres relaciones de intercambio son siempre, para la óptica de Ibáñez, personas humanas –individuos–, mientras que los objetos son, respectivamente, personas, cosas y signos. A partir de allí, la fuerza que no se intercambia, que no se logra intercambiar, quedará flotando sobre el sistema, mientras que la que sí se intercambia quedará escindida en “signo” y “valor”.

Esto no quiere decir otra cosa, siempre según Ibáñez y siempre siguiendo para ello a Lévi-Strauss, que el “algo” que se comunica –como vemos: personas, cosas y signos– será homogéneo, para lo cual ha tenido que ser antes medido y valorado, con el objetivo de poder ser así intercambiado por otro “algo”, también medido y valorado y, por lo tanto, también homogéneo.

Para que puedan ser convertidos a común medida de valor, estas personas, cosas y/o signos, han tenido entonces que ser, para las reflexiones que efectúa Jesús Ibáñez, escindidos primero entre “signo” y “valor”, proceso de valoración y de medición que deja una parte por afuera de lo contado: es, como subrayábamos antes, la parte heterogénea de la comunicación, un exceso de fuerza que no puede ser ordenado por la estructura del intercambio, y que quedará flotando sobre el sistema.

La cultura como modelo organizativo de lo social

El sistema de las instituciones, la cultura entendida como modelo de organización de un sistema dado, se encarga de regular, tanto para Lévi-Strauss como para la

⁴⁹.- MAS (1979) Pág. Pág. 140.

versión de él que retoma Jesús Ibáñez, el intercambio en una sociedad, estableciendo de este modo con sus premisas el hilo del lazo social, vinculando las partes al conjunto a través de la prohibición del consumo y del intercambio inmediato, forma negativa derivada de la positiva prohibición de la Ley del incesto. Así, señala Ibáñez con sus propias palabras lo que sigue:

“El sistema de instituciones –la cultura– regula la entrada (que entre la energía necesaria), la circulación (que se distribuya entre las diferentes partes del conjunto) y la salida (que se derrame el sobrante) de la energía”⁵⁰.

Hemos dejado patente en páginas anteriores la importancia fundante que adquiere, para Jesús Ibáñez, la prohibición del incesto entendida como impidiendo el acceso a lo inmediato en todos los órdenes de lo social. No está de más, creemos, recordar un párrafo importante que muestra el especial énfasis que él otorga a esta conceptualización, en una cita que más se asemeja a una declaración de intenciones que a otra cosa:

“La prohibición del incesto funda el orden cultural, hasta el punto de que se ha pensado que todas las reglas culturales pueden considerarse como generadas por un sistema de transformaciones de ella. En el orden de la economía libidinal se articula la prohibición de la relación reflexiva (onanismo: consumo inmediato) y la prohibición de las relaciones simétrica y asimétrica inmediata (homosexualidad e incesto, respectivamente: intercambios inmediatos en una dimensión metafórica y en una dimensión metonímica). En el orden de la economía política se articulan la prohibición del consumo inmediato (el goce: lo que genera la obligación de producir) y la prohibición del intercambio inmediato (estableciendo la obligación a comerciar). En el orden de la economía signifiante se articulan la prohibición del uso poético –inmediato– de la lengua y la prohibición del intercambio verbal inmediato –se pasa del intercambio privado e interpersonal al intercambio público y apersonal–. En todos los órdenes, prohibición de un regreso a la madre, a la naturaleza; prohibición del placer, para dar un rodeo por el laberinto cultural, idealista y paternalista, construido desde la ley del padre. Principio de realidad”⁵¹.

a) *Desde lo cualitativo o paradigmático*

Siguiendo, como decimos, de manera casi literal a Lévi-Strauss, para Jesús Ibáñez, desde un punto de vista **cualitativo o paradigmático** es posible observar entonces que toda regla cultural lleva la forma de una prohibición, de una regulación que, en

⁵⁰.- MAS (1979) Pág. Pág. 142.

⁵¹.- MAS (1979) Págs. 143-144.

este caso, está dada por la prohibición del uso y del intercambio inmediato, básicamente la prohibición del incesto en tanto que reguladora de todas las demás, en tanto que fundante del orden cultural.

Ahora bien: esta prohibición de consumo y de intercambio inmediato se constituye, para Ibáñez, como la regla básica mediante la cual puede alcanzarse el intercambio en una sociedad dada. De esta manera, si en el orden de la economía libidinal se articula la prohibición de la relación reflexiva –onanismo– y la prohibición de las relaciones simétrica y asimétrica inmediata –homosexualidad e incesto–, en el orden de la economía política se articulan la prohibición del consumo inmediato –el goce del propio producto– y la prohibición del intercambio inmediato –es obligatorio comerciar–, mientras que en el orden de la economía signifiante se articulan la prohibición del uso poético inmediato de la lengua y la prohibición del intercambio verbal inmediato. En definitiva, como señala al final del párrafo reproducido en la página anterior,

“En todos los órdenes, prohibición de un regreso a la madre, a la naturaleza, prohibición del placer para dar un rodeo por el laberinto cultural, idealista y paterialista, construido desde la ley del padre. Principio de realidad”⁵².

De esta forma, y resumiendo lo dicho con palabras que el mismo Ibáñez emplea en un texto muy sugerente, posterior eso sí a *Más allá de la sociología*, vemos que, para él,

“Los códigos que generan el *orden* social, para que sea orden y sea productivo (abierto), proscriben el placer o descarga inmediata de las pulsiones (de la energía). Lo mismo que se prohíbe la relación reflexiva o el uso inmediato del propio cuerpo (masturbación) –en dirección al intercambio de mujeres, rodeo en la cadena genética–, se prohíbe la autofagia (por ejemplo, comerse los mocos) – en dirección al intercambio de bienes y servicios, rodeo en la cadena trófica– y se prohíbe el pensamiento (diálogo de uno consigo mismo) –en dirección al intercambio de mensajes–. Lo mismo que se prohíbe la relación transitiva inmediata o intercambio inmediato en una dirección metafórica del propio cuerpo (homosexualidad) –en el intercambio de mujeres–, se prohíbe el canibalismo –en el intercambio de bienes y servicios–, y se prohíbe el intercambio fático (la charla improductiva) –en el intercambio de mensajes–. Lo mismo que se prohíbe la relación transitiva o intercambio inmediato en una dirección metonímica (incesto) –en el intercambio de mujeres–, se prohíbe la ingestión de la propia presa (entre los indios *guayaqui*, pero también nuestros campesinos reparten el lomo del cerdo entre sus vecinos) –en el intercambio de bienes y

⁵².- *MAS* (1979) Pág. 144.

servicios–, y se prohíbe el lenguaje poético (incesto sublimado) –en el intercambio de mensajes–. En todos los órdenes, prohibición del regreso a la naturaleza y a la madre, prohibición del placer, para dar un rodeo por el laberinto cultural, idealista y paterialista (principio de realidad)”⁵³.

Otra cita de Ibáñez, similar a la anterior pero no por ello menos interesante, puede ayudar a observar los resultados de dicho proceso estructural. Afirma de este modo lo que sigue:

“El intercambio (la circulación) disuelve el ser en el valor. El ser se manifiesta en la presencia, el valor en la representación: lo que es impresentable ha de ser representado por un vale (por un símbolo). En los tres subsistemas de intercambio –de sujetos, de objetos y de mensajes– lo que está prohibido por impresentable es: la relación reflexiva, la relación simétrica, la relación transitiva con lo inmediato por semejanza o contigüidad. En el intercambio de sujetos: la masturbación, la pareja recíproca, la homosexualidad o el incesto. En el intercambio de objetos: la autofagia, la rotación entre predador y presa (entre explotadores y explotados: arruinaría la cadena trófica), el canibalismo o la ingestión de la propia presa (de ahí la propensión a regalar). En el intercambio de mensajes: el pensamiento, la conversación, los lenguajes poéticos o íntimo. Las economías política, libidinal y signifiante nos separan: primero de nosotros mismos, luego de nuestros iguales, finalmente de nuestros diferentes próximos”⁵⁴.

b) Desde lo cuantitativo o sintagmático

Además de, como veíamos, combinarse desde lo cualitativo o paradigmático, las diferentes prohibiciones también se combinan y articulan entre sí para que la energía se distribuya por todas las partes del conjunto, de modo que se evite la acumulación. Desde un punto de vista comprensivo, **cuantitativo o sintagmático**, entonces,

⁵³.- *SVC* (1994) Págs. 53-54 (“De la familia al grupo: el grupo como bucle en el árbol familiar”, en (29/7/1983) ponencia presentada en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander). Como decíamos, si bien este texto no puede incluirse como perteneciendo a la etapa intelectual de Ibáñez que es objeto principal de nuestra investigación, ya que es posterior a los límites que marcamos para comprenderla, resulta especialmente ilustrativo, sobre todo, de que ciertos conceptos recorren con fuerza su obra conjunta, como es el caso del que definimos en estas páginas, el de la prohibición del incesto como fundando el orden cultural. Vemos por lo tanto aquí cómo muchas de las nociones que Ibáñez retoma de Lévi-Strauss lo acompañan, entonces, a lo largo de toda su obra.

⁵⁴.- *RS* (1991) Pág. 74 (“El sujeto y su conversación”, en Ibáñez, J. (Comp.) (10/1990) *Suplementos Anthropos*. N° 22. Anthropos, Barcelona. Pág. 32 y ss).

señala Ibáñez que tanto la reversibilidad como la proporcionalidad resultan necesarias para garantizar la reciprocidad del intercambio. De esta manera, pueden hacerse con él las siguientes distinciones al respecto:

- En el subsistema que regula **el intercambio de mujeres**, la prohibición del incesto, al impedir la endogamia, genera alianzas entre grupos diferentes (es ésta, para Jesús Ibáñez, la regla del “don y contra-don” por excelencia). La reversibilidad es asegurada porque el varón que toma mujer tendrá hijas para dar, y la proporcionalidad también queda garantizada porque el número de hijos tiende a ser del mismo orden que el número de hijas.
- Es la prohibición del consumo inmediato la que impone la división del trabajo en el subsistema que regula el **intercambio de bienes y de servicios**, generando a la vez la acción y el pensamiento sobre ella –la flexión y la reflexión– como instancias diferentes entre sí. La reversibilidad es asegurada por la división del trabajo social, mientras que la proporcionalidad lo es por la ley que regula la circulación.
- Por último, en el subsistema encargado de regular el **intercambio de mensajes**, la prohibición del lenguaje poético es la que genera las condiciones para el intercambio de mensajes y de discursos. La reversibilidad queda garantizada porque la posición del destinador y la del destinatario son siempre reversibles, mientras que la proporcionalidad queda asegurada porque el universo semántico es un sistema de mediaciones entre términos contrarios.

Hechas estas consideraciones, vemos que, para Jesús Ibáñez, siguiendo aquí también, como no podía ser de otro modo, a Lévi-Strauss, la comunicación no sólo se establece al interior de cada subsistema de intercambio, sino que se instituye y circula entre los diferentes subsistemas. En este sentido es que afirma:

“El intercambio se realiza dentro de cada subsistema, pero también entre los subsistemas (...) si la energía es única, los tres subsistemas tienen que comunicarse. Y efectivamente, se comunican”⁵⁵.

Los tres subsistemas regulan, desde esta óptica, la entrada, la circulación y distribución, y la salida de la energía natural que penetra en el sistema cultural. De este modo, tres son las puertas que se abren, según la visión estructuralista sostenida por Jesús Ibáñez, para dar paso a la naturaleza en la cultura: por la reproducción

⁵⁵.- MAS (1979) Págs. 145-150.

sexual penetra la base material de la especie (la energía es controlada por la ley edípica); por la producción económica penetra el contexto material (la energía es ligada por la Ley de valor); y por la escritura –fónica y/o gráfica– penetra la base material del contexto cultural (la energía es ligada por el sentido)⁵⁶.

Como para Ibáñez la energía es evidentemente una sola, es entonces una única energía la que se pone en juego, a partir de lo cual los subsistemas tienen que comunicarse y, como veremos, para él efectivamente lo hacen. Se comunican de un modo permanente, llevando a cabo entre ellos un constante intercambio de flujos de energía. Así define y caracteriza Jesús Ibáñez esta comunicación:

“(…) el sistema de parentesco se comunica con el sistema económico (el sistema de parentesco irrumpe en el sistema económico –división de trabajo entre sexos–, y el sistema económico irrumpe en el sistema de parentesco –compra de mujer o marido, explícita en las sociedades primitivas, implícita en las sociedades históricas–); el sistema económico se comunica con el sistema significativo (el sistema económico irrumpe en el sistema significativo –mercados de discursos, abogados o profesores– y el sistema significativo irrumpe en el sistema económico –la ideología ofrece una compensación en el discurso de la explotación en la práctica–); el sistema de parentesco se comunica con el sistema significativo (el sistema de parentesco irrumpe en el sistema significativo –turbación de la voz al hablar de temas sexuales–, y el sistema significativo irrumpe en el sistema de parentesco –escarceo verbal entre amantes, en el que no se dice nada–)”⁵⁷.

Creemos que han quedado elaboradas aquí las principales premisas de las que Jesús Ibáñez parte para comprender la estructura de una sociedad dada. Esta versión, como esperamos haber podido justificar acertadamente, se nutre casi literal y exclusivamente de la desarrollada por Lévi-Strauss, versión que comprende a la estructura social como de orden comunicacional, y en donde adquiere una vital importancia el intercambio al interior del mismo y entre los tres subsistemas diferentes del intercambio. Personas, cosas y signos circulan y se combinan, bajo el sino de estas consideraciones, de un modo específico, determinado desde “las alturas” por la prohibición del incesto, que garantiza proporcionalidad y reversibilidad en el intercambio, con lo que asegura el “normal” funcionamiento de la sociedad.

⁵⁶.- Freud, por ejemplo, sostenía en este sentido que “(…) la base sobre la que la sociedad reposa es, en último análisis, de naturaleza económica; no poseyendo medios suficientes de subsistencia para permitir a sus miembros vivir sin trabajar, se halla la sociedad obligada a limitar el número de los mismos y a desviar su energía de la actividad sexual hacia el trabajo” (Freud, S. (1994) “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas. Vol. XV*. Amorrortu, Buenos Aires. Citado por Ibáñez en *MAS* (1979) Pág. 149, nota al pie 26). Para Bataille, en cambio, la cultura no es otra cosa que una estrategia de gasto.

⁵⁷.- *MAS* (1979) Pág. 151.

En la órbita de Lacan: un sujeto dividido (en pos de un objeto perdido)

Una vez señalada la que constituye una de las influencias más importantes que es posible encontrar en la segunda etapa intelectual de Jesús Ibáñez, es decir, la ejercida por las conclusiones elaboradas por Lévi-Strauss, intentaremos dejar ahora, lo más claramente posible también, otro de los ascendientes más marcados que asaltan, con la pasión que lo caracteriza, a su pensamiento.

A lo largo de sus escritos, es el mismo Jesús Ibáñez quien se encarga de dejar fiel constancia del gran ascendiente que sobre su obra –y sobre su vida– ha ejercido el pensamiento de Jaques Lacan. Por lo tanto, creemos que resulta preciso hacer el intento de reseñar aquí, al menos brevemente, los aspectos más importantes que de la obra de Lacan (re)toma en efecto Ibáñez para dotar a sus reflexiones de un modelo teórico y conceptual consistente, sobre todo en lo que a la aparición del sujeto se refiere.

Partimos de la base de considerar a la obra de Lacan como incluida dentro de los parámetros estructuralistas marcados por Lévi-Strauss: en sus reflexiones, Lacan considera que tras la apariencia se oculta la lógica interna de una estructura –el Edipo entendido como la estructura subyacente a toda organización social–; que, por otra parte, se accede a la explicación de la estructura gracias a modelos teóricos previos; y, por último, que ésta se inspira en el modelo de la lingüística estructural –sobre todo en la verificación de la funcionalidad de un elemento aislado dado en su capacidad para integrarse o no en una unidad superior válida que la lingüística estructural considera necesaria–⁵⁸.

⁵⁸.- Dando un breve vistazo a algunas de las categorías más importantes de la lingüística estructural, aunque más no sea en esta breve nota al pie, vemos que es preciso considerar, en un primer momento, la naturaleza del signo lingüístico. Saussure entendía al signo como una entidad de dos caras, que no une una cosa a un nombre, sino una imagen acústica –significante– a un concepto –significado–: el signo representa de este modo, para él, el acto de unificación de un significante con un sentido, acto del cual se deriva la significación de la lengua que, al decir de Lévi-Strauss, por ejemplo, “es el sistema de significación por excelencia; ella no puede no significar y su existencia se agota en la significación” (Lévi-Strauss (1995) *Op. cit.* Pág. 92). Pero el signo así entendido tiene un valor, dado por un sistema o estructura absoluta de términos interdependientes que lo contiene: el signo no vale nada, no “es” nada si no remite a los valores de los cuales, en definitiva, él depende. En términos lacanianos, habría que entender entonces que la significación se origina progresivamente a través de una dialéctica permanente entre los significantes y los significados agrupados, como bucles en espiral que engloban, en cada punto concreto de la cadena del habla, una unidad de significación extraída de referencias que son constantemente actualizadas. Pero, además de otorgarle al signo un valor, Saussure también le asigna una característica, la que será luego profundamente discutida y puesta en entredicho por sus mejores discípulos: se trata de la sentencia de “lo arbitrario del signo”. Para él, la relatividad de los valores entre sí constituye la prueba de que, por sí mismo, el significante no tienen poder designativo; la noción de identidad se confunde con la de valor, que termina recubriendo incluso, en opinión de Saussure, al sentido

Volvemos a toparnos, en el análisis de ciertos conceptos desarrollados por Lacan, en definitiva, con la importancia que adquiere en general para el estructuralismo el análisis de las relaciones entre los diferentes términos que componen una estructura. Resultan esclarecedoras al respecto las palabras de Rifflet-Lemaire cuando, haciendo un preciosista examen de la obra del pensador francés, afirma sobre el valor que adquiere el análisis lingüístico lo siguiente:

“Puede decirse, en síntesis, que el análisis lingüístico adopta como principio conductor las relaciones de un elemento con los que le son sustituibles y con los que le están simultáneamente presentes”⁵⁹.

En el análisis lacaniano, entonces, el análisis lingüístico adquiere una especial relevancia, pero no sólo por la importancia que el pensador francés otorga, como comentábamos antes, al lenguaje, sino también porque, para él, el análisis lingüístico es, en definitiva, el que permite comprender las relaciones de los elementos que conforman una estructura dada.

Para Lacan, el estructuralismo se constituye como un modelo teórico que permite desvanecer la distancia en la experiencia, es decir, que permite poner en escena al sujeto, lo que resulta posible, en gran medida, gracias a la lingüística⁶⁰, rama del saber que debe ser entendida, como vemos, en tanto que encargada de comprender –y de hacer comprender– que una de las particularidades fundamentales del discurso es el de ser relativamente autónomo con respecto al sentido, a los conceptos y a las ideas.

En este aspecto, cobran gran importancia, para el análisis lacaniano, la metáfora y la metonimia, conceptos lingüísticos por excelencia. Como figuras de estilo que son, la metáfora y la metonimia autorizan sustituciones de significantes, gracias a las cuales el sentido flotará entre ellas, desplazándose continuamente en la estructura simbólica que, como veíamos en el análisis deleuziano, distancia al sujeto de su

mismo del signo. Son Benveniste y Jakobson –dos autores que, por otra parte, también son tenidos muy en cuenta por Jesús Ibáñez en sus reflexiones sobre esta problemática– quienes primero van a criticar esta conceptualización saussuriana. El primero, señalando que el signo sólo es arbitrario en relación a la cosa que nombra, pero no a la cadena de valor de la que necesariamente forma parte. El segundo, empleando ciertas onomatopeyas presentes en la lengua inglesa para probar la posible relación interna del significante con el significado.

⁵⁹.- Rifflet-Lemaire, A. (1992) *Op. cit.* Pág. 29.

⁶⁰.- Hace por ejemplo Althusser una observación muy interesante, al afirmar que sin la aparición de la lingüística como ciencia, la tentativa de teorización que llevó adelante Lacan hubiera resultado imposible. Ya Lévi-Strauss había resaltado su importancia al decir que “(...) es indudable que el lingüista colabora en la solución del problema al revelar, en el vocabulario contemporáneo, la persistencia tenaz de relaciones desaparecidas (...) [el lingüista] proporciona al sociólogo etimologías que permiten establecer, entre ciertos términos de parentesco, lazos no perceptibles de manera inmediata” (Lévi-Strauss (1995) *Op. cit.* Pág. 76).

verdad inmediatamente vivida, introduciéndolo en el mundo de la singularidad... del Otro⁶¹.

La encarnación del sujeto en el orden simbólico

Podemos decir entonces que lo que es realmente importante retener de las consideraciones de Lacan es que la palabra no significa nada si no es puesta en relación con otras, con el contexto de la frase en donde ella se encuentra y, en definitiva claro, con la articulación global de los componentes de dicha frase.

Al conceder al lenguaje una primacía fundante en la formación del inconsciente, es el significante quien entonces va a elevarse como soporte material de todo discurso. De hecho, para él, como veíamos cuando lo citábamos por boca de Ibáñez,

“Ningún sujeto tiene razón para aparecer en lo real, salvo que existan allí seres hablantes”⁶².

Observábamos entonces que esta sentencia lacaniana se convertía en una de las que más influencia ha ejercido sobre el pensamiento de Ibáñez: sentimos, en efecto, que la inquietud que manifiesta por el lenguaje es preciso derivarla, en gran medida, de esta contundente sentencia lacaniana.

Ahora bien: volviendo a Lacan, vemos que la novedad de su pensamiento puede probablemente encontrarse en la reflexión que sitúa al significante actuando con independencia de su significación y, por lo tanto, haciéndolo a espaldas del sujeto: para él, en definitiva, el “ello” piensa en un lugar donde resulta imposible que el “yo” diga “aquí estoy”.

Para las reflexiones lacanianas, entonces, las redes del significante y del significado constituyen dos series que no se recubren la una a la otra, entendidas *a la vez* como términos y como relaciones. La prioridad del autor francés es la de poner cierto énfasis en situar a estos elementos en sus relaciones estructurales, más que en proceder a realizar una unificación imposible del significante con su significado: escapar a esta última pretensión es probablemente una de las herramientas más importantes a la hora de comprender el pensamiento desarrollado por Lacan.

Significante y significado se comportan, por lo tanto, como términos autónomos el uno del otro, y esto es así, en definitiva, porque la lengua del lenguaje –que para

⁶¹.- Así, en el pensamiento lacaniano ninguna medida común existe entre lo dicho y lo vivido, entre la esencia del sujeto y la manifestación que éste lleva a la práctica a través del discurso hablado.

⁶².- Lacan, J. *Posiciones del inconsciente* (Citado por Ibáñez en *RS* (1991) Pág. 68 (“El sujeto y su conversación”, en Ibáñez, J. (Comp.) (10/1990) *Suplementos Anthropos*. N° 22. Anthropos, Barcelona. Pág. 32 y ss.)).

Lacan es trampa y engaño— se utiliza para decir algo distinto de lo que en realidad se dice: son el sentido y el lenguaje los que, en realidad —y en la realidad— nunca coinciden. Una cierta, digamos, “persecución itinerante” sucedida entre significados y significantes constituye un eje central del pensamiento de Lacan, quien en este sentido afirma lo siguiente:

“La autonomía de la cadena signifiante en relación con el significado, [constituye un] deslizamiento incesante de la cadena signifiante sobre el flujo del significado”⁶³.

El lenguaje es, para él entonces, el instrumento que obliga al individuo, al sujeto, a distanciarse con respecto a las vivencias reales, **sustitución de lo real por un signo**, mediación gracias a la cual el sujeto se constituye en tanto tal, o sea, diferente de lo que lo rodea⁶⁴.

Al no existir pensamiento sin lenguaje, éste determina, por lo tanto, la forma del conocimiento del mundo y de los “otros sociales” que en él habitan, hipótesis que no quiere decir otra cosa —en términos lacanianos y como ya vimos a través de la lectura que de su obra hace también Althusser— que el orden del signifiante es superior, epistemológicamente hablando, al individuo que en él ingresa.

Probablemente, la concepción de sujeto que sostiene Lacan, al que define como **un sujeto dividido corriendo en pos de un objeto perdido por su ingreso en el orden simbólico**, tal y como venimos observando en estas páginas, es una de las ideas que más ha influido en las reflexiones de Jesús Ibáñez sobre el sujeto, y cuyas consecuencias se dispersan y redistribuyen, no sólo en las páginas de *Más allá de la sociología*, sino también a lo largo del conjunto de toda su obra. En efecto: si Ibáñez parece cultivar, decíamos, una fidelidad quizás un tanto exagerada a las concepciones levistraussianas para definir la estructura de una sociedad dada, estructura que *in extremis* manifestará el carácter simbólico de todo Orden, es en las conceptualizaciones elaboradas por Lacan que, al menos en la etapa de su pensamiento que venimos aquí analizando, se apoya para concebir, fundamentalmente, su idea de sujeto.

Ahora bien: como el símbolo es diferente de lo que él mismo representa, como el orden de lo simbólico es autónomo del orden de lo real, para Lacan el sujeto mediatizado —introducido, obligado, engañado— por el lenguaje se encuentra

⁶³.- Rifflet-Lemaire, A. (1992) *Op. cit.* Pág. 87.

⁶⁴.- Toma buena nota Jesús Ibáñez de esta apreciación: como se sugiere a lo largo de nuestro trabajo, gracias a que para él también lo real se sustituye por un signo, a que el signo es abordado en tanto que estatuto fundador, podrá elaborar, sin ir más lejos, su concepción de un capitalismo de consumo que se “alimenta” de signos, ajeno por completo al movimiento de la producción que el marxismo había santificado en nombre de un “materialismo científico”.

irremediamente dividido porque, como observáramos, está excluido de la cadena significante, al mismo tiempo que representado en ella.

Es siguiendo este razonamiento que, creemos, Lacan puede describir al individuo en tanto que efecto y no causa del orden simbólico, efecto y no causa de la cadena significante que lo cobija –que lo encierra–, consideración que, en tanto que herida narcisista fundante del sujeto que de este pensamiento surge, retoma prácticamente al pie de la letra Jesús Ibáñez, como cuando veíamos afirmaba lo siguiente:

“Para ser sujetos tenemos que encarnarnos en el orden simbólico: orden del metabolismo social; del intercambio de objetos, de sujetos y de mensajes. Uno, para ser sujeto, ha de ser sujetado por ese orden (...) El sujeto es efecto, no causa, del orden simbólico. El orden simbólico preexiste a los individuos: cuando nacen tienen ya preparado, para cada uno, su lugar (en el conjunto de las relaciones sociales). Al encarnarse en el orden simbólico, el sujeto queda dividido en sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación. El sujeto es representado en la cadena hablada por un nombre –o por un pronombre–, por un significante. Como quedan representados los otros sujetos y, en general, el mundo. Así desaparece la posibilidad de toda relación inmediata: toda relación posible queda mediada por el orden simbólico. El sujeto –dividido– queda, a la vez, excluido del orden simbólico y representado en él”⁶⁵.

De estas consideraciones, como también hemos observado, puede plantearse en toda su dimensión la pregunta por el sujeto verdadero, si es que éste existe en algún sitio. Para Ibáñez, siguiendo aquí devotamente a Lacan, lo que de verdadero quedará en el sujeto será **el reverso de la máscara** –el otro lado del espejo–, lo reprimido, la naturaleza ultrajada por una fuerza superior, por oposición a la fantasía inherente al orden de lo real: el ámbito de lo inconsciente, entonces, como anclaje del verdadero sujeto, del sujeto verdadero. Jesús Ibáñez parece corroborar entusiasmado esta reflexión nuestra al señalar que

“El inconsciente es el efecto de esta situación. Es el refugio del sujeto ‘verdadero’, de la parte del sujeto que no encarna en el orden simbólico, que no es metabolizada –ni metabolizable– por la sociedad”⁶⁶.

La división operada “fabrica” un sujeto del enunciado y un sujeto de la enunciación, donde el primero opera como jeroglífico, como enigma o clave donde

⁶⁵.- *RS* (1991) Pág. 68 (“El sujeto y su conversación”, en Ibáñez, J. (Comp.) (10/1990) Suplementos Anthropos. N° 22. Anthropos, Barcelona. Pág. 32 y ss.).

⁶⁶.- *RS* (1991) Pág. 68 (“El sujeto y su conversación”, en Ibáñez, J. (Comp.) (10/1990) Suplementos Anthropos. N° 22. Anthropos, Barcelona. Pág. 32 y ss.).

deben ir a buscarse las señas de identidad del segundo, del sujeto verdadero. La distancia que separa al sujeto de su verdad se profundiza con el tiempo: en opinión de Ibáñez no resulta posible ya bajar por la pendiente para recuperar lo perdido. De la variación, de la gradación que asuma esta distancia, ineludible como vemos para todo sujeto según estas consideraciones, dependerán en última instancia la “enfermedad” o la “salud” de su aparato psíquico.

La lectura crítica de Anthony Wilden

En *Sistema y estructura*, como venimos sosteniendo, un libro cuyas reflexiones sobrevuelan con intensidad las consideraciones conceptuales de Jesús Ibáñez, Wilden realiza una ajustada lectura del pensamiento de Lacan, intentando, como él mismo dice, “hallar las fuentes de su texto para situarlo en un *contexto*”⁶⁷. Algunas consideraciones ofrecidas por Wilden, entonces, pueden servir, creemos, para concluir con cierta coherencia este apartado dedicado a la lectura de Lacan que hace Jesús Ibáñez a la hora de “encontrar” las características del sujeto que habita lo social. Desarrollando una explicación de los órdenes de lo real, lo imaginario y lo simbólico hace Wilden, en su lectura de Lacan, la siguiente consideración de relevancia:

“El falo se intercambia en lo que Lacan llama ‘el orden Simbólico’, recogido por el lenguaje y por el Otro (con O mayúscula). Existen otros dos ‘órdenes’ en la relación entre los seres humanos: el Real y el Imaginario. El Real es sencillamente lo que es Real para los individuos humanos, y no es necesario que lo tratemos aquí. El Imaginario es algo diferente. En primer lugar no es en absoluto ‘imaginario’; es el reino de las imágenes, de los dobles, de los espejos y de la identificación *especular*. En lo imaginario no existe ningún Otro, sino sólo ‘otros’”⁶⁸.

Dirá Wilden entonces que, a partir de esta distinción, considerada por él como el mayor aporte de Lacan a la teoría social y psicológica, el pensador francés ofrece en sus reflexiones una construcción del “yo” al que entiende como esencialmente paranoico, fundado en la oposición y en la identidad entre el sí mismo y el otro. Del siguiente modo resume entonces sus consideraciones sobre esta importante elaboración teórica lacaniana:

“El yo implica la relación puramente dual y de *aut/aut* que existe entre amo y esclavo. En un sentido genético, pues, el niño ha nacido como un ser

⁶⁷.- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 41.

⁶⁸.- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 59.

indiferenciado y ‘a-subjetivo’. Según Lacan, el primer descubrimiento del niño es el de la *diferencia*: la diferencia entre el individuo y el mundo. Esta diferencia se convierte en oposición por medio de la relación Imaginaria con los otros. El niño no llegará a ser un sujeto hasta que no pueda decir ‘yo’, pero, cuando aprende a decir ‘yo’, empieza siempre queriendo decir ‘él’ o ‘ella’. Mientras el niño viva en la relación dual Imaginaria con la madre (que Lacan llama el Otro real, opuesto al padre, que representa al Otro simbólico pero que no es él), el niño estará atrapado en un corto-circuito. A través del complejo de Edipo, en que cada ángulo del triángulo familiar hace de mediador en la relación dual entre los otros dos, el niño adquiere ‘normalidad’ (usamos esta palabra con reservas) de una relación a tres y Simbólica, en que la diferencia hace de mediadora de la oposición. En lo Simbólico el sujeto puede decir ‘yo’: él o ella pasan de la relación Imaginaria de sujeto-objeto y de objeto-objeto a lo que los fenomenólogos llamarían la *intersubjetividad* de lo Simbólico”⁶⁹.

Rescata Wilden el pensamiento de Lacan como indispensable para el análisis de la realidad, siempre que el contexto en el cual se transite sea el de una cultura individualista y falocéntrica, en la que existan una comunicación y una acumulación originariamente digitales⁷⁰. Porque, para él, en este punto...

“(…) la escisión del sujeto en el sentido lacaniano es una fuente irremediable de ansiedad sólo en las culturas que creen que lo digital es superior a lo analógico, rechazando toda relación recíproca de diferencia”⁷¹.

⁶⁹.- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 60.

⁷⁰.- Los conceptos de “digital” (entendido en tanto que discontinuidad) y “analógico” (entendido en tanto que continuidad) resultan, sostenemos, de vital importancia para comprender adecuadamente el eje vertebrador del pensamiento de Wilden. Por digital, por ejemplo, el autor entenderá a “lenguaje, ‘objetividad’, razón, mente, blanco, ‘civilizado’, varón, según los casos”, mientras que por analógico a “comunicación no verbal, ‘subjetividad’, emoción, cuerpo, gente de color, ‘primitivo’, mujer” (Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 61, nota al pie 11). Estos conceptos son empleados en el marco del lo que Wilden define como “teoría de las comunicaciones”, la cual se encarga de distinguir, para él, entre explicación energética y explicación informacional, donde la característica principal de la información es la de crear, controlar u organizar la energía material.

⁷¹.- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 61. En otro párrafo, subrayando la pertinencia del análisis emprendido por Lacan, siempre en el contexto de una sociedad falocéntrica, Wilden dice: “El Otro de Lacan representa la ideología patrocéntrica de nuestra cultura. El Otro es sólo *ne-uter* en teoría, ya que no es una pura ‘Alteridad’. Es el principio del centro del lenguaje y del significante, que para Lacan es, naturalmente, el falo. Sería de un idealismo estéril el intentar decir que el análisis que hace Lacan de nuestros valores en dichos términos es incorrecto. El significante –y el falo– son ciertamente los instrumentos de la explotación en nuestra cultura, y el Otro es, sin lugar a dudas, el centro de la violencia de la ‘ley y el orden’ del sistema” (Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 205). Como será posible apreciar, esta idea será retomada con fuerza por Ibáñez, lo que podremos comprobar,

Por todo lo dicho, se entiende que Wilden afirme que, en el análisis que se hace en relación a las reflexiones llevadas a cabo por Lacan, la tarea más importante es la de... superarlo. En la lectura que él realiza, dirá que, para el pensador francés,

“El Otro no es una persona sino un principio: el lugar de la ‘ley del deseo’, el lugar de la prohibición del incesto y del falo”⁷².

Así, para Wilden el lugar del Otro es, en Lacan, el único lugar desde el que es posible decir “yo soy quien soy”, donde la paradoja de la identidad y de la autonomía que esto implica nos coloca, para él, en la posición de desear lo que el Otro desea, es decir,

“(...) deseamos lo que el Otro desea que deseemos (...) Por consiguiente, deseamos *ocupar el lugar* del Otro en el deseo”⁷³.

Ahora bien: una vez realizada su lectura particular de la obra de Lacan⁷⁴, Wilden sugiere que, lo primero que se suele observar en algunas lecturas estructuralistas al respecto, es una tendencia a interpretar erróneamente las dimensiones reales del problema lingüístico, tal y como lo concibe el pensador francés. Esta tendencia se ve alimentada porque se la suele acompañar de un estilo literario preciosista, que para Wilden en modo alguno ayuda a resolver la cuestión. En definitiva, para él es el problema del lenguaje y de la comunicación el que es visto de un modo erróneo por la gran mayoría de los pensadores estructuralistas. Opina entonces al respecto que gran parte de las equivocaciones provienen de la propia teoría estructural empleada, carente de una concepción “ecosistémica”, pero que, en suma, el error fundamental se encuentra en las excesivas pretensiones de los programas estructuralistas, los cuales, por otra parte, llevan implícito un imperialismo de la teoría y un cientificismo preocupante⁷⁵.

sin ir más lejos, cuando analicemos las consideraciones que realiza sobre el concepto de “explotación”, en el Anexo con el que cerramos nuestro trabajo.

⁷².- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 62.

⁷³.- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 62.

⁷⁴.- No deja de ser interesante comentar aquí la opinión que sobre el “tono fatalista” de Lacan tiene Wilden. Sostiene, entre otras cosas, que éste deriva fundamentalmente de dos contradicciones de su obra: “el primero es su loable deseo de demostrar la futilidad y el peligro encerrados en la noción de *cogito* de una vez para siempre; el segundo, su afiliación personal a una forma de elitismo e individualismo burgueses que son en realidad la mismísima forma del *cogito inconsciente*” (Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Págs. 346-347).

⁷⁵.- En una larga lista, que a continuación resumimos en sus puntos más importantes, Wilden desarrolla sus reflexiones sobre lo que lleva a fracasar al estructuralismo, especialmente al de cuño lacaniano: “1. Se da una tendencia a dejarse deslumbrar por el lenguaje y la lingüística (...) 2.

Una última consideración crítica de Wilden sobre un concepto que, en la obra de Lacan, adquiere gran relevancia, puede servir, y ya finalizando este punto particular del análisis, para añadir otra visión interesante sobre el problema que venimos desarrollando: se trata del concepto de escisión del sujeto.

Dentro del contexto teórico en el que se mueve, Wilden comprenderá la frase de Lacan que dice “el significante es lo que representa al sujeto para otro significante” del siguiente modo: para él, en efecto, esta afirmación procede por el simple hecho lingüístico de que el sujeto que habla es diferente del sujeto al que se habla, desplazamiento del sujeto interpretado, según Wilden por Lacan, como una manifestación de una irreductible escisión del sujeto (lo que Lacan denomina con el nombre de *Ichspaltung*). Sobre esta conceptualización opina entonces lo siguiente:

“Personalmente sería el último en negar la psicosis colectiva de nuestra cultura; hay que decir, sin embargo, que esta escisión no es en modo alguno una irremediable sobrecarga de la ‘condición humana’. A un nivel por lo menos es exactamente lo que llama Laing la ‘necesaria despersonalización’ (...) Desde la perspectiva adoptada en este libro la *Ichspaltung* no es en realidad sino un modo algo complicado de decir que lo analógico no puede propiamente ser representado en lo digital y que lo digital ha tomado en nuestra cultura casi todas las funciones de lo analógico. Quiere decir, pues, que el sujeto *epistémico* o *semiótico* y el sujeto *lingüístico* no son el mismo: que el sujeto del conocimiento analógico no puede jamás ser representado propiamente por el sujeto del conocimiento digital”⁷⁶.

Porque, para Wilden, sólo es posible hablar de una escisión del sujeto tal y como lo hace Lacan sólo en una cultura...

Encontramos una falta total de disposición para tratar adecuadamente el problema del contexto y de los niveles del contexto (...) 5. Existe la tendencia a escribir desde dentro de un movimiento que es cultural e ideológicamente etnocéntrico –paternalista respecto a los ‘primitivos’– y falocéntrico (...) 6. Tienden a negar la historia en todo el sentido real del término (...) 7. Se echa en falta una concepción dialéctica o morfogenética de los niveles de organización en al diacronía, ausencia que se ve complementada por una concepción muy limitada sobre la jerarquía de los niveles sincrónicos (...) 12. (...) los estructuralistas tienden a razonar utilizando metáforas tomadas en préstamo a la epistemología bioenergética y de sistemas cerrados y no a la epistemología comunicacional y de sistemas abiertos. 13. Estos efectos conducen a (y provienen de) un rechazo general del ruido, de la huella y del acontecimiento. 14. Muchos escritores dependen todavía de una serie de ideas muy poco críticas sobre la información, la cibernética, el aprendizaje, la adaptación, la conducta, la evolución, la orientación hacia fines, y la ciencia de la biología” (Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Págs. 311-313).

⁷⁶.- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 346.

“(…) en que la mayor parte de la comunicación y prácticamente todo el intercambio se encuentran digitalizados. Esta relación ‘psicótica’ es engendrada por una forma específica de organización social: es una escisión entre dos variedades del individuo logocéntrico y falocéntrico. Es simplemente la inevitable escisión de lo analógico y de lo digital en un sistema Imaginario de castas, clases, razas y sexos”⁷⁷.

En un párrafo que merece prestarle toda nuestra atención, porque se esté o no de acuerdo con la observación la misma no deja de ser, como mínimo, una afirmación sugerente, concluye Wilden estas observaciones diciendo:

“Para ver con mayor claridad esta reencarnación del individuo burgués en la teoría analítica se hace necesaria la adopción de una postura metacomunicativa exterior a la tendencia a la unidimensionalidad existente en el psicoanálisis y en la cultura (occidentales). La conclusión que se impone por lo tanto es que mientras se siga reteniendo, explícita o implícitamente, el modelo logocéntrico, la posición de Lacan respecto al estatuto del sujeto seguirá siendo simplemente una inversión del cartesianismo contra el que él mismo arremete”⁷⁸.

Contra el estructuralismo: la versión de Perry Anderson

La gran importancia que, en el contexto de su adhesión a los supuestos estructuralistas fundamentales que atraviesan la fructífera etapa de su pensamiento que venimos describiendo, adquiere para Jesús Ibáñez el lenguaje, puede ser puesto en entredicho desde la posición asumida, por ejemplo, por Perry Anderson, quien se eleva para nosotros como un entusiasta representante de un marxismo con marcados visos historicistas. Sin ir más lejos, fue Alfonso Ortí quien nos abrió el camino para acceder a la crítica emprendida por Anderson al estructuralismo, cuando señalaba a su pensamiento como el más adecuado a la hora de comprender las complejas relaciones establecidas entre el individuo y la sociedad⁷⁹.

Básicamente, la crítica de Anderson al estructuralismo que queremos en este trabajo traer a colación como referencia para el análisis se encuentra orientada por dos reflexiones fundamentales: por un lado la, para él, considerada como **absolutización del lenguaje** que lleva a cabo esta corriente de pensamiento, y por el otro, su idea acerca de la **accidentalización de la historia**, idea en la que

⁷⁷.- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 347.

⁷⁸.- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 347.

⁷⁹.- Dice textualmente Ortí: “(…) la evolución metodológica del propio Ibáñez corre el riesgo, en principio, de quedar comprendida en la aguda y reciente descripción crítica de la evolución del *estructuralismo francés* por Perry Anderson” (Ortí, A. “Jesús Ibáñez, debelador de catacrecís”, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 41).

desaparecen, siempre siguiendo el criterio establecido por Anderson, las verdaderas causas de formación y de desarrollo de lo social.

El estructuralismo se convirtió en uno de los oponentes más firmes del marxismo en su no tan larga historia teórica, cuyo punto culminante lo constituyó el Mayo parisino del '68: a partir de ahí, para muchos pensadores, el auge de las interpretaciones estructuralistas supuso un fenómeno de cambio epistémico radical. El terreno de la lucha, además, giraba, siempre siguiendo a Anderson, en torno a idéntica problemática: la naturaleza de las relaciones entre el sujeto y la estructura, entre el individuo y la sociedad, por lo que se trató más de una lucha de apropiación que de eliminación directa, pero que tuvo en cierta medida estos efectos en una gran cantidad de intelectuales de la época. El materialismo histórico cedió terreno y las especulaciones estructuralistas triunfantes marcaron el ritmo de la comprensión de lo social. En definitiva, la lucha por apropiarse de lo que podríamos llamar la “interpretación teórica verídica legítima”, organiza el enfrentamiento entre estructuralismo y marxismo.

El punto de partida es, entonces, el de la pregunta por la articulación entre el sujeto y la estructura. Si el estructuralismo parece, en una versión compleja de la realidad, condenar al individuo a integrarse a un orden simbólico determinado, en última instancia, por la potencia específica del lenguaje, el marxismo no parece caracterizarse por la efectiva claridad de sus posturas, oscilando entre pensar a lo social como resultado de la lucha de clases, tal y como deja claro Marx, sobre todo en las páginas del *Manifiesto comunista*, y observarla como una contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, como sugiere en el conocido “Prólogo” a la *Contribución a la crítica de la economía política*, donde el sujeto es olvidado como forjador de una humanidad “que se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar”.

Para Anderson, el punto clave en la discusión entre estructuralismo y marxismo es preciso, desde entonces, situarlo en la famosa frase de Lévi-Strauss –que Jesús Ibáñez retomará, de la mano de Foucault, con sobrado entusiasmo–, frase en la que el pensador francés dice:

“El fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo”⁸⁰.

⁸⁰.- Anderson, P. (1988) *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI, México. Pág. 41 (La cita es de Lévi-Strauss (1972) *El pensamiento salvaje*. FCE, México. Págs. 370-373). El concepto de “disolución” parece encontrarse presente en muchos de los autores definidos como estructuralistas. ¿Qué otra palabra podría estar sino en el fondo de la afirmación que Foucault hace, en *Las palabras y las cosas*, sobre la “muerte del hombre”? En relación con Foucault, y estrechamente vinculada a la señalada sentencia de Lévi-Strauss, para el análisis que hace Morey sobre su obra, al que por cierto volveremos más adelante cuando analicemos las relaciones establecidas entre el saber y el poder que del pensador francés retoma Ibáñez, por ejemplo, ya *Historia de la locura en la Época Clásica* era un

Y esto es así, para él, no sólo por lo que la misma implica teóricamente en tanto que aniquiladora del sujeto actuante, expulsado de cualquier campo de conocimiento científico, sino sobre todo porque la respuesta de Althusser, “en nombre del marxismo más lúcido”, fue aprobarla e incorporarla a su propia teoría, radicalizando una versión del marxismo en la que, para Anderson, el hombre ha sido suprimido, dejado sin efecto. Dice Anderson que, de esta forma, en los textos de Althusser,

“(…) los sujetos fueron abolidos totalmente, a no ser como efectos ilusorios de unas estructuras ideológicas”⁸¹:

En efecto, para él, Althusser está a punto de conectar con la idea del mejor marxismo, pero finalmente fracasa en el intento, sobre todo al no poder –ni querer– independizarse del estructuralismo que lo constituyó como pensador. De esta manera es que señala lo que sigue:

“Pero incluso en la cumbre de su productividad, el althusserianismo estuvo siempre en una íntima y fatal dependencia con el estructuralismo que le precedió y le sobrevivirá. Lévi-Strauss había intentado imperiosamente cortar el nudo gordiano de la relación entre estructura y sujeto expulsando a este último de cualquier campo de conocimiento científico. En lugar de oponerse a este movimiento, Althusser lo radicalizó en una versión del marxismo en la que los sujetos fueron abolidos totalmente, a no ser como efectos ilusorios de unas estructuras ideológicas (...) Si alguno de los discursos reinantes antes de mayo debía ser capaz de responder a esta notable explosión política de la lucha de clases y sobrevivir teorizándola, el candidato más adecuado lógicamente era la variante marxista desarrollada por Althusser. Pues, aunque inadaptaada al cambio en otros sentidos, disponía al menos de una teoría de la contradicción y la sobredeterminación y, con ello, del tipo de ‘unidad de ruptura’⁸² que podía dar origen a una situación revolucionaria en una sociedad dividida en clases, como estuvo a punto de ocurrir en Francia (...) Pero como quiera que la dirección general de las investigaciones de Althusser no fue corregida ni perfeccionada, la introducción al problema del sujeto histórico en la maquinaria de la causalidad

libro que “no apuntaba tanto a *resolver* (o ayudar a resolver) la cuestión ciencia/ideología, sino –y como el tiempo ha evidenciado ampliamente– a *disolverla*” (Morey, M. (1983) *Lectura de Foucault*. Taurus, Madrid. Pág. 46).

⁸¹.- Anderson, P. (1988) *Op. cit.* Pág. 42.

⁸².- El concepto de “unidad de ruptura” lo emplea Althusser en su texto *Pour Marx* (Althusser, L. (1990) *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México). Para lo que a este trabajo interesa, hemos preferido centrar nuestra atención en otro texto (Althusser, L. (1977) “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en (1977) *Op. cit.*), porque creemos que éste permite hacer una mejor caracterización de lo que el pensador francés entendía sobre todo por el concepto de “ideología”.

estructural iniciada en *Para leer El Capital* condujo simplemente a la incoherencia”⁸³.

Tampoco es difícil pensar que el análisis andersoniano se ensañará con virulencia con la obra de Foucault, a quien acusa de –por aquello de proclamar a todo pulmón la retórica del “fin del hombre”– reducir al marxismo...

“(…) a un efecto involuntario de una anticuada episteme victoriana, y además secundario”⁸⁴.

Ahora bien: en el análisis llevado a cabo por Anderson, sobre todo en el libro que estamos empleando de referencia, *Tras las huellas del materialismo histórico*, una línea trazada desde Saussure hasta Derrida dará cuenta de la utilización del lenguaje –de la “exorbitancia del lenguaje”, tal y como la llamará– en tanto que elemento privilegiado en la interpretación de la realidad. Para él, Saussure, en la tarea de desarrollar la oposición entre lengua y habla (“langue” y “parole”), contrastando los órdenes sincrónicos con los diacrónicos, y construyendo la noción de signo como unidad de significante y significado cuya relación con el referente era esencialmente arbitraria o no motivada en cualquier lenguaje dado, dio un gran paso en la consolidación de su propio campo científico.

Pero el problema comienza, para Anderson, cuando estos conceptos de la lingüística se ven forzados a participar en otros campos de operaciones teóricas, siendo Lévi-Strauss el mayor de los “pervertidos” al respecto: identificando a los sistemas de parentesco con el lenguaje, y finalmente equiparándolo con todas las estructuras de la sociedad (la economía como intercambio de productos de un sistema simbólico idéntico al intercambio de mujeres en las redes de parentesco idéntico al intercambio de palabras en el lenguaje) no hace otra cosa que abusar y, por lo tanto, obligar al lenguaje a participar en una interpretación a la que nunca había sido convocado.

Tan grave como las concepciones levistraussianas resultan para Anderson las de Lacan, a quien sin embargo concede, en cierta medida, el privilegio de lo original. Así, para él lo verdaderamente importante de la sentencia lacaniana que afirma al inconsciente estructurado como un lenguaje, es que éste último sea quien tome el domino alienante del inconsciente en tanto que orden simbólico, formador del “insuperable” Otro, estableciendo a la vez el deseo y su represión mediante la cadena de significantes. Para Anderson, en este sentido, fue Derrida quien se encargó de poner la cereza en el postre, situando al lenguaje como soberano universal del mundo moderno, al decir aquello de que “no hay nada fuera del texto”,

⁸³.- Anderson, P. *Op. cit.* Págs. 41-43.

⁸⁴.- Anderson, P. (1988) *Op. cit.* Pág. 42.

idea que sigue con entusiasmo también Ibáñez, como creemos que queda bien reflejado en la siguiente cita, y sobre la que volveremos también más adelante:

“Todo discurso produce un cierre de las prácticas: las encierra en la prisión del Texto, proceso que es operado por las fuerzas prácticas que sostienen el discurso y, por lo tanto, del Texto mismo”⁸⁵.

Perry Anderson recurre al mismísimo Saussure y a sus notas inéditas para rebatir a los principales pensadores estructuralistas: para él, fue el pensador francés quien advirtió sobre “las analogías y extrapolaciones abusivas”⁸⁶ a que puede dar origen el análisis del lenguaje, señalando incluso que las categorías del parentesco y de la economía –precisamente los dos sistemas del intercambio que Lévi-Strauss suma al del intercambio de mensajes en sus interpretaciones de lo social–, eran inconmensurables con el sistema del lenguaje.

Piensa Anderson que, en este sentido para Saussure, las instituciones familiares, por ejemplo, no pueden ser objeto de un análisis semiológico, porque lejos se encuentran ellas de la inmotivación que corresponde a un signo: todo el esfuerzo hecho por Saussure por resaltar la inusual singularidad del lenguaje fue de este modo, según Anderson, tirado por la borda en las analogías estructuralistas.

Para las interpretaciones que circulan en el camino del materialismo histórico, siempre en opinión de Perry Anderson, los siguientes se constituyen, o deberían constituirse, como los pilares fundamentales a la hora de reflexionar con acierto sobre las relaciones establecidas entre el lenguaje, el individuo y la sociedad:

1. Las estructuras lingüísticas tienen, en comparación con las estructuras económicas, políticas o religiosas de las sociedades de clases, un coeficiente de movilidad histórica excepcionalmente bajo entre las instituciones sociales.
2. Las palabras pueden ser producidas con absoluta libertad, contrariamente a lo que sucede con otras prácticas sociales atadas a la ley de la escasez natural: personas, bienes o poderes no pueden ser generados *ad infinitum*.
3. En el lenguaje el sujeto del habla es individual, mientras que los sujetos relevantes en el ámbito de las estructuras económicas son colectivos: naciones, clases, castas, grupos, etc., son los encargados de producir transformaciones profundas en las estructuras, barrera fundamental que no es capaz de superar cualquier transposición de modelos lingüísticos a proceso históricos de tipo más general.

⁸⁵.- MAS (1979) Pág. 213.

⁸⁶.- Anderson, P. (1988) *Op. cit.* Pág. 47.

Ninguna economía puede ser definida, siguiendo el análisis propuesto por Anderson, en términos de intercambio en una primera instancia, ya que la propiedad y la producción son siempre previas⁸⁷.

Resumiendo lo dicho, entonces, vemos que, para Anderson, la que considera una **extrapolación del lenguaje** de un ámbito que le es propio a campos diferentes no puede, en modo alguno, constituir una solución teórica adecuada, y así lo afirma con una rotundidad no exenta de irritación –poco recomendable por cierto para realizar un análisis fiable y coherente– diciendo:

“El lenguaje no es un modelo apropiado para ninguna otra práctica humana”⁸⁸.

Esta extrapolación del lenguaje origina el proceso que Anderson llamará de “absolutización del lenguaje *dentro* del estructuralismo”⁸⁹, proceso que no deja de tener consecuencias intelectuales profundas. El uso –y abuso– del lenguaje así entendido por Anderson construye una **verdad atenuada o accidental**, una verdad eclipsada por los instrumentos que la construyen. Si para Saussure el equilibrio entre significante y significado, manifestado en su compleja concepción de signo, conformaba un equilibrio precario al que había que tratar con el merecido respeto y cuidado, para Anderson, justamente, es este equilibrio el que se vio ampliamente desbordado al volverse modelo universal fuera de la comunicación verbal en sí misma, lo que sucedió en la práctica totalidad de las interpretaciones estructuralistas. El resultado de esta transformación del lenguaje en un paradigma portátil no podía ser otro que el de operar, en palabras de Anderson,

“(…) una megalomanía gradual del significante”⁹⁰.

⁸⁷.- En lo que refiere a estas consideraciones puntuales, una crítica interesante con la que es posible confrontar la visión de Anderson la constituye la desarrollada por Jean Baudrillard, consideraciones que, como analizaremos en profundidad en el Capítulo 3, retoma Jesús Ibáñez para dotar de sentido a sus propios puntos de vista sobre tan compleja problemática. Afirma Baudrillard que la historia es, en el pensamiento de Marx, *sólo* la historia de la producción, señalando que “Para Marx, el arte, la religión, el derecho, etc. no tienen historia propia; sólo la producción tiene una historia, mejor aún: ella *es* la historia, ella *funda* la historia. Increíble afabulación del trabajo y de la producción como razón histórica y como modelo genérico de realización” (Baudrillard, J. (1992) *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Avila, Caracas. Pág. 18). El pensador francés comenta también, unas páginas más adelante, que “Otras sociedades han conocido apuestas múltiples: sobre el nacimiento y el parentesco, sobre el alma y el cuerpo, sobre lo verdadero y lo falso, sobre la realidad y la apariencia. La economía política las ha reducido todas a una sola: la producción. Pero entonces ésta resultó una apuesta formidable, la violencia y la esperanza fueron desmesuradas” (Pág. 52).

⁸⁸.- Anderson, P. (1988) *Op. cit.* Pág. 49.

⁸⁹.- Anderson, P. (1988) *Op. cit.* Pág. 51.

⁹⁰.- Anderson, P. (1988) *Op. cit.* Pág. 52.

Así, una de las críticas más importantes de Anderson se dirige a la idea que Lévi-Strauss desarrolla al afirmar que el lenguaje fue inventado en bloque por el hombre, afirmación que no es ajena, por supuesto, a Jesús Ibáñez, que vemos corrobora esta idea levistraussiana diciendo:

“El lenguaje ha tenido que aparecer de una sola vez’, en un instante se tuvo que pasar del ‘estado en que nada tenía sentido a otro en que todo lo tenía’. Pero este cambio ‘no tiene contrapartida en el campo del conocimiento, el cual se elabora lenta y progresivamente’: ‘hay, por tanto, en la historia del espíritu humano una oposición fundamental entre el simbolismo marcado por la discontinuidad, y el conocimiento marcado por la continuidad”⁹¹.

La consecuencia que Anderson deduce de este esquema interpretativo es el de...

“(…) negar cualquier posibilidad de entender la verdad como una correspondencia de las proposiciones con la realidad (...) [porque] la *distinción* entre lo verdadero y lo falso es la premisa ineliminable de cualquier conocimiento racional”⁹².

A esta atenuación de la verdad es preciso sumar, en la versión de Anderson, la **accidentalización de la historia**, problema que nos suscita un interés particular para nuestras reflexiones. Porque para él, en este sentido,

“(…) una vez que el modelo lingüístico se convierte en el paradigma general de las ciencias humanas la noción de una causa determinable comienza a experimentar un debilitamiento crítico”⁹³.

Causa y efecto parecen ser, en cierto modo, la medida de todas las cosas para Anderson, para quien en definitiva, y resumiendo,

“El estructuralismo era, entre otras cosas, una forma sumamente atractiva de idealismo [que] bombardeó el significado, cubrió por completo la verdad, burló a la ética y a la política y aniquiló la historia”⁹⁴.

⁹¹.- MAS (1979) Pág. 75. Aquí cita Jesús Ibáñez a Lévi-Strauss (1971) “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Mauss, M. (1971) “Ensayo sobre los dones, razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en (1971) *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid. Pág. 39. También Deleuze apoya esta variable fundamental del estructuralismo, cuando por ejemplo dice, tajante: “El lenguaje viene dado en su totalidad, o no se da” (Deleuze, G. (1987) *Foucault*. Paidós, Barcelona Pág. 83).

⁹².- Anderson, P. (1988) *Op. cit.* Págs. 53-55.

⁹³.- Anderson, P. (1988) *Op. cit.* Pág. 55.

⁹⁴.- Anderson, P. (1988) *Op. cit.* Pág. 77 y 98.

La solución efectiva, el fundamento de toda teoría implica pensar, para Anderson, que resulta imposible diferenciar, teórica y prácticamente, al individuo de la sociedad de la que forma parte, porque, y empleando sus propias palabras, “la estructura y el sujeto siempre han sido categorías *interdependientes*”⁹⁵. En este sentido, para él, una teoría que, por el contrario, pretende como lo hace el estructuralismo y sus opciones postestructuralistas⁹⁶ negar el poder ilusorio del sujeto, tiende a restablecer esa ilusión mucho más que una teoría que sobrestimara el poder del sujeto activo.

Hemos hecho en este capítulo 2 un repaso a las concepciones fundamentales y a los criterios más relevantes empleados por el estructuralismo para dotar de consistencia a sus reflexiones sobre lo social, reflexiones que paso a paso sigue entusiasmado Ibáñez en sus textos pertenecientes en lo fundamental a esta etapa intelectual concreta de su recorrido vital. La crítica efectuada por Perry Anderson al modelo estructuralista fue incluida con la intención de reseñar las principales evaluaciones que, desde el historicismo marxista, suelen hacerse al mismo. Pasemos ahora a (re)conocer las formas del mundo que desarrolla Jesús Ibáñez en sus textos.

⁹⁵.- Anderson, P. (1988) *Op. cit.* Pág. 64. Precisamente, es ésta la cita de Anderson que retoma Ortí en su texto sobre la obra de Jesús Ibáñez para criticar el estructuralismo presente en ella (Ortí, A. “Jesús Ibáñez, debelador de catacrecís”, en (11/1990) *Revista Anthropolos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 41).

⁹⁶.- El autor incluye en esta categoría fundamentalmente a Foucault, Derrida y Deleuze, entendiendo lo que a ellos engloba, su santo y seña particular, a la idea –derivada de la adopción del modelo lingüístico como “clave de todas las mitologías”– de un fetichismo fragmentado de las relaciones entre sujeto y estructura.

CAPÍTULO 3

LAS FORMAS DEL MUNDO

LAS FORMAS DEL MUNDO

“Todo se ha escrito, todo se ha dicho, todo se ha hecho, oyó Dios que le decían y aún no había creado el mundo, todavía no había nada. También eso ya me lo han dicho, repuso quizás desde la vieja, hendida Nada. Y comenzó. Una frase de música del pueblo me cantó una rumana y luego la he hallado diez veces en distintas obras y autores de los últimos cuatrocientos años. Es indudable que las cosas no comienzan; o no comienzan cuando se las inventa. O el mundo fue inventado antiguo”.

Macedonio Fernández

En el capítulo anterior hemos hecho un repaso, esperamos, profundo y conciso a la que consideramos la primera de las grandes influencias que es posible rastrear en la formación intelectual de Jesús Ibáñez, influencia que adquiere un valor preponderante en la etapa de su pensamiento que analizamos a lo largo de esta primera parte de nuestro trabajo: el estructuralismo francés.

Poner de relieve esta primera influencia presente, fundamentalmente, en *Más allá de la sociología*, justamente, nos ha permitido comenzar a realizar una tarea significativa a la que vislumbramos como elemental para mejor comprender su compleja obra conjunta: nos referimos a la división establecida en páginas precedentes que distingue y organiza las diferentes fases intelectuales que, tal nuestra hipótesis, modelan sus reflexiones sobre lo social.

Y es preciso repetir, por otra parte, que esta división no ha sido puesta en práctica con el único objetivo de dejar correctamente organizadas dichas etapas características de la evolución de su pensamiento, sino también porque estamos convencidos de que sólo teniendo en cuenta esta importante división es posible comprender, con ciertas garantías de éxito, el sinnúmero de vaivenes –de textos y de autores– que inundan el aparato teórico y conceptual desarrollado por Jesús Ibáñez a lo largo de toda su vida.

Ahora bien: a la presencia de las categorías esenciales del estructuralismo francés –como vimos, con las desarrolladas por Lévi-Strauss y Lacan en primer término–, y gracias a las cuales Ibáñez lleva a cabo su visión de la estructura de la sociedad y de la idea del sujeto que allí existe, es necesario ahora agregar, para nosotros, una nueva y no menos profunda influencia: la ejercida por las categorías de la Ley de valor que Marx define y explicita en sus escritos.

En efecto, con el entusiasmo que lo caracteriza, Jesús Ibáñez recurre al auxilio de las categorías marxistas sobre el valor para desarrollar su concepción acerca de lo que nosotros llamamos aquí “las formas del mundo”, figuras e imágenes desarrolladas como herramientas conceptuales que se encargan de dotar –nunca mejor dicho– de precisas formas al mundo, tal y como Ibáñez lo entiende.

Sin embargo, y a pesar de las firmes lecturas que de la obra de Marx hace Ibáñez, sostendremos básicamente en este trabajo que las mismas llevan incorporado el aumento del cristal de unas gafas singulares, a las que Ibáñez toma decididamente en cuenta: las que el pensador francés Jean Baudrillard emplea en sus análisis de lo social.

La primera consecuencia que podremos desprender de esta presencia, que se hará notar con gran fuerza, como decimos, la presencia de Baudrillard en las lecturas que de Marx hace Jesús Ibáñez, estará dada por la división que el propio Ibáñez establecerá para analizar el capitalismo, una división que, según creemos, lo alejará en gran medida de las categorías marxistas fundamentales. Porque Jesús Ibáñez entenderá al capitalismo, en su fase actual de desarrollo, no ya como un modo de producción de mercancías particular, tal y como lo hacía Marx, sino como un modo más general de dominación global sobre los individuos.

Siguiendo básicamente a Baudrillard, entonces, Ibáñez dividirá al sistema capitalista en tres fases diferenciales: proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo, fases que se convierten, de este modo, en las herramientas conceptuales desde las que es preciso partir para comprender la producción y la reproducción de las condiciones de existencia del sistema y de las particulares formas del mundo, de la sociedad y del saber que lo constituyen, alimentándolo en su constante dominar.

Ahora bien: no sólo en *Más allá de la sociología*, sino también en muchos momentos de su obra conjunta, Ibáñez desarrolla la idea antes apuntada según la cual la formación social que lleva por nombre “capitalismo” se divide en tres grandes etapas o fases diferenciales, cada una de las cuales lleva consigo, como decimos, determinadas y bien concretas particularidades constitutivas. Incluso se atreve Jesús Ibáñez a augurar la cercana presencia de una cuarta etapa.

Para que en una breve síntesis quede clara la posición intelectual por él adoptada, comenzaremos por citar, a modo de ejemplo y también de elocuente resumen, un párrafo en el que, y siempre haciendo referencia última a la concepción que sobre las ciencias él sostiene, esta posición se puede apreciar. Así, Jesús Ibáñez escribe lo siguiente:

“A lo largo del proceso de la ‘modernidad’ (que es el proceso de expansión y decadencia de la ‘máquina’ capitalista), el conjunto de las ciencias se ha orientado, sucesivamente, desde puntos de vista que responden sustancialmente a necesidades de la máquina capitalista de ese período, y formalmente adoptan el modelo de una ciencia particular:

- En un **primer momento** (que corresponde al momento de expansión capitalista como conquista –conquista que enfrenta a las diferentes potencias–

de espacios exteriores no ocupados, materias primas, continentes y pueblos: colonialismo sobre la tierra y sobre los hombres: proto-capitalismo), la mecánica clásica –mecánica de los cuerpos sólidos, cuya velocidad y masa corresponden a la escala humana– es el modelo general de las ciencias. Todo se explica, todo, la caída de una piedra, la circulación de la sangre o la derrota de una potencia, se explica por relaciones de fuerzas, por composición aditiva de fuerzas externas. Es la concepción *mecanicista*.

- En un **segundo momento** (que corresponde a la revolución industrial: el crecimiento de la máquina capitalista se produce por ‘digestión’ de las cosas y personas incorporadas, por producción de energía interior a cargo de sus partes, de las cosas y las personas –eficiencia productiva de los recursos naturales y de la fuerza de trabajo–: se trata de aprovechar las energías internas más que de incorporar energías externas: capitalismo de producción y acumulación), la termodinámica es el modelo general de las ciencias. La termodinámica es la mecánica de un sistema cerrado en el que la suma total de energía es la misma en el momento inicial que en el momento terminal –primer principio, de conservación–, en el que la temporalidad se resuelve en la mayor probabilidad de un estado del sistema, al que llamamos posterior, en un devenir hacia la descomposición o la muerte –segundo principio o de entropía– (el capitalismo, la máquina capitalista, inicia su decadencia, por autofagia, por asimilación de las fuerzas –cosas y personas– depositadas en su interior).
- En un **tercer momento** (que corresponde a la segunda revolución industrial: la máquina capitalista ya no trata tanto de producir energía, de transformar su energía interna –motor transformacional–, sino de regular la circulación de la energía en su interior –motor informacional–: capitalismo de consumo), la teoría de la información y la lingüística son el modelo general de las ciencias. La simulación en profundidad (‘digestión’) deviene asimilación en superficie (‘mentalidad’). Se trata de controlar conscientemente el funcionamiento del sistema, construyendo máquinas informacionales artificiales que –como el ordenador electrónico– imiten a las máquinas informacionales naturales. Se trata de realizar dos operaciones. *Una* operación de clasificación del depósito, de organización de la memoria de la máquina capitalista: de ahí el predominio de la lingüística. La lingüística (en la medida en que el lenguaje es el equivalente general de valor de todos los sistemas significantes) es el modelo perfecto: repertoria los elementos –alfabeto– y las leyes de su combinación –sintaxis–. Produce el componente estructuralista de este paradigma. Del fisicalismo se pasa al nominalismo: de la energía al sentido (no olvidemos que estamos en la

‘sociedad de consumo’; el mercado es la ideología del sistema, las mercancías se semantizan, se convierten en signos, el consumo es manipulado en su incidencia y en su sentido). Bajo el signo de este nominalismo parece producirse una unificación de todas las ciencias, lograrse el viejo sueño de la ‘mathesis’ (matematización) universal. Esta unificación era imposible cuando la ‘mathesis’ se intentaba por el camino de la medida, pero el método estructural abre nuevos caminos. *Una* operación de funcionamiento del ‘motor informacional’: el poder utiliza este motor (motor de bajas energías: pero que puede desencadenar movimientos que ponen en juego altas energías), para regular más económicamente la energía de la base o periferia (es el momento de la recuperación –por homeostasis– de toda la energía). La apariencia nominalista oculta un fisicalismo real.

- Se augura un **cuarto momento** que supone un doble desplazamiento de los puntos de vista –y acción– anteriores: de lo abstracto a lo concreto, del álgebra a la topología; de lo semántico a lo energético, de la lingüística a la física. Una nueva ciencia (la mecánica de los fluidos) puede erigirse en modelo general. Esta ciencia unifica el concepto de todos los flujos: incluidos los flujos semióticos (inversión de energía libidinal en el comportamiento significante). La totalidad de lo real (desde la expansión del universo hasta el grito de un niño) puede considerarse desde el punto de vista de los flujos de energía. Estamos en el momento en que la máquina capitalista domina el espacio (cerrando todos los depósitos y cortando todos los itinerarios): en que el crecimiento de esa máquina pone en peligro nuestro ecosistema. Se inaugura una lucha a muerte entre la estrategia tecnocrática de mantener cerrado el campo, bloqueado el espacio, y el proyecto (presente en la estrategia marxista de ocupar los diques, en la política libertaria de liberar la energía desenclaustrándola) de abrirlo. Toda la energía del planeta es el envite de este juego: liberación o muerte”¹.

Volveremos constantemente sobre esta elaboración teórica de Jesús Ibáñez, que se constituye para nosotros como base fundamental de sus reflexiones sobre la vida y transformación de la sociedad.

¹.- *DAS* (1985) Págs. 211-213. Esta explicación, ofrecida por Jesús Ibáñez en *Del algoritmo al sujeto*, es posible encontrarla casi sin matices diferenciales, a partir de la página 50 de *Más allá de la sociología*. Al respecto, es interesante comentar que, en una nota a pie de página, y haciendo referencia a las tres grandes y conocidas “mortificaciones de la megalomanía humana” señaladas por Freud, Jesús Ibáñez subraya que “está sucediendo un cuarto giro, que ya ni siquiera se podrá asociar a un nombre propio (nadie podrá estar respecto a él en posición del ‘yo’ para pensarlo): el descentramiento del individuo por el grupo” (*MAS* (1979) Pág. 236, nota al pie 43).

Bien has osado, viejo topo

Antes de comenzar a desarrollar, con la profundidad necesaria, lo que hemos comprendido como las “formas del mundo”, formas que definen, para las reflexiones de Jesús Ibáñez, las principales características asumidas por el mundo (en tanto que referente), la sociedad (significante) y el saber (significado) en las distintas fases por las que el sistema capitalista transcurre, resulta quizás preciso hacer un breve paréntesis para comentar, aunque más no sea brevemente, ciertas consideraciones que puede haber tenido en cuenta para “dejarse llevar” por las reflexiones sostenidas por Baudrillard sobre la realidad de lo social, en lugar de optar por las categorías marxistas fundamentales, como por ejemplo hace Alfonso Ortí en sus textos, traduciendo a Marx desde un marcado historicismo.

Sin temor a equivocarnos podemos decir que Jesús Ibáñez entendía que las reflexiones ofrecidas por Marx habían quedado ya en gran medida obsoletas para explicar lo que la dinámica del desarrollo social mostraba a sus ojos. El capitalismo en su fase contemporánea de desarrollo es tratado por él, tal y como avanzamos, en tanto que un sistema donde predominan las relaciones establecidas por el consumo, donde la producción pierde el peso específico que Marx le otorgaba en sus escritos.

Pero, además, el fuerte impacto que en las reflexiones de Jesús Ibáñez adquiere el “signo”, entendido a partir del estructuralismo con carácter de estatuto fundador, tal y como observábamos en el capítulo anterior, es para nosotros también la llave que le permite dar el salto para comprender al capitalismo en su fase actual como un capitalismo de características distintivas, un capitalismo de particularidades constitutivas muy diferentes al pensado por Marx en sus escritos.

En definitiva, creemos que el pensamiento de Jesús Ibáñez se orienta a comprender a la obra de Marx, si bien cargada de conceptos fundamentales, sin embargo como una obra presa de su tiempo, comprensión que se ve apoyada también por la relevancia que, con el estructuralismo, Ibáñez adhiere justamente al concepto de “signo”.

Ahora bien: intentando explicar sucintamente por qué Marx puede haber quedado, para Ibáñez, preso de su tiempo, no podemos dejar de observar la fuerte influencia que un acontecimiento como la Revolución Industrial pudo haber producido en el pensador alemán. No es difícil pensar entonces por qué para Marx, y como vimos en el capítulo anterior apunta Baudrillard, la historia es entendida como *la historia de la producción*: ningún pensador parece poder escapar a ella en el tiempo en que Marx la describe.

Pensar la producción como proceso central de la realidad de lo social es hacerlo, probablemente con más razón en un contexto creciente de división social del trabajo, a partir de subrayar con fuerza un concepto concreto, que adquiere así especial significación: el trabajo. Es posible pensar con Marx al trabajo, en efecto, como la esencia del hombre, afirmación que aparece ya en los *Manuscritos de París de*

1844, y que se encarga de dotar de la consistencia necesaria a otro concepto fundante: nos estamos refiriendo al concepto de explotación, que, siempre siguiendo las reflexiones desarrolladas por Marx, recorre como un hilo conductor las sociedades atravesadas en y por la historia. **Trabajo, explotación e historia** se constituyen entonces como pilares estructurantes de una visión de la realidad que, como entenderá Jesús Ibáñez con Baudrillard, es, insistimos, *sólo* la historia de la producción.

En consecuencia, y continuando con el somero repaso que realizamos aquí a ciertas categorías marxistas esenciales, vemos que para Marx son los diferentes **modos de producción** quienes dividen la historia de las sociedades, gracias a los cuales es posible pensar, no sólo las condiciones materiales de existencia de los individuos, sino también los límites históricos precisos que cada uno de ellos conlleva³. Y las características del modo de producción capitalista pueden dejarse

².- Eso es lo que puede quizás desprenderse, por ejemplo, del siguiente párrafo: “El trabajo enajenado invierte la relación, de modo que el hombre, precisamente como ser consciente, convierte la actividad con que vive, su *esencia*, en mero medio para su *existencia*” (Marx, K.; Engels, F. (1978) *Manuscritos de París de 1844*, en Marx, K.; Engels, F. (1978) *Obras de Marx y Engels. Vol. 5*. Grijalbo, Barcelona. Pág. 355). Incluso también a lo largo de las páginas de *El Capital*, su obra más “científica”, Marx deja claro que, para él, el trabajo es esencia del hombre. Así, dice por ejemplo: “Por eso el trabajo en cuanto constituye valores de uso, en cuanto trabajo útil, es una condición de existencia del hombre, independiente de todas las formas sociales, una necesidad natural para mediar el metabolismo entre el hombre y la naturaleza, o sea, la vida humana” (Marx, K.; Engels, F. (1976) *El Capital*, en Marx, K.; Engels, F. (1976) *Obras de Marx y Engels. Vol. 40*. Grijalbo, Barcelona. Pág. 51). En otro párrafo afirmará también, más adelante, que “El proceso de trabajo, tal como lo hemos expuesto en sus momentos simples y abstractos, es actividad finalística para la producción de valores de uso, apropiación de lo natural para necesidades humanas, condición general del intercambio material entre el ser humano y la naturaleza, eterna condición natural de la vida humana y, por lo tanto, independiente de toda forma de esa vida, común por igual a todas sus formas de sociedad” (Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Pág. 200).

³.- Si bien Marx parece bastante esquivo a definir, de una vez y para siempre, lo que entiende por modo de producción (en ocasiones, por ejemplo, lo diferencia del concepto “formación social”, en ocasiones ambos parecen confundirse), en los *Grundrisse* podemos encontrar una aproximación bastante ajustada del término. En sus páginas Marx señala que “La unidad originaria entre una forma particular de comunidad (la organización tribal) y la propiedad conexas con ella de la naturaleza, o la relación con las condiciones objetivas de la producción como existencia natural, como existencia objetiva del individuo mediada por la comunidad (...) tiene su realidad viva en un *modo de producción* determinado, un modo que se presenta tanto en cuanto relación de los individuos entre sí como en cuanto relación activa determinada del individuo con la naturaleza inorgánica”, agregando luego que “Un grado determinado del desarrollo de las fuerzas productivas de los sujetos que trabajan –al que corresponden determinadas relaciones de los sujetos entre sí y con la naturaleza–, a esto se reduce en última instancia tanto su comunidad, como la propiedad basada sobre ella” (Marx, K.; Engels, F. (1977) *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, en Marx, K.; Engels, F. (1977) *Obras de Marx y Engels. Vol. 21*. Grijalbo, Barcelona. Págs. 448-449).

establecidas en el análisis que Marx lleva adelante sobre la mercancía, y sobre las contradicciones originales que la misma posee desde su nacimiento⁴. Una frase del mismo Marx puede resumir con acierto las consideraciones sobre el trabajo y la historia que aquí venimos desarrollando:

“En todas las circunstancias sociales el producto del trabajo es objeto de uso, pero sólo una época históricamente determinada de la evolución –la época que representa el trabajo gastado en la producción de una cosa de uso como propiedad ‘objetiva’ de esa cosa, o sea, como valor de esa cosa– transforma el producto del trabajo en mercancía”⁵.

En el modo de producción capitalista, el valor es Ley porque *todo* es, para Marx, valor. Quizás aún más: el modo de producción capitalista parece implicar la *obligación* de que todo se constituya en y como valor, pero no como valor propio, sino por el contrario, como valor que *necesita* reflejarse en un equivalente, ya que, nos dirá Marx,

“Como ninguna mercancía se refiere a sí misma como equivalente, o sea, ninguna puede hacer de su propio pellejo natural expresión de su propio valor, tiene que referirse como a equivalente a otra mercancía, tiene que convertir el natural pellejo de otra mercancía en forma de valor suya propia”⁶.

En la misma dirección parece estar dirigido también el siguiente párrafo, cuando en él el pensador alemán sugiere:

“En cierto modo pasa con el hombre como con la mercancía. Puesto que no llega al mundo con ningún espejo, ni tampoco en condición de filósofo fichteano, con su ‘Yo soy yo’, el hombre empieza por reflejarse en otro ser humano”⁷.

Para Marx, las relaciones sociales que rigen bajo el capitalismo implican tener que pensar relaciones que se escapan a la consciencia del individuo, de un trabajo privado que adopta la forma de su contrario, el trabajo social. Sus palabras son

4.- En palabras de Marx: “La contraposición, inmanente a la mercancía, entre valor de uso y valor, la contraposición de un trabajo privado que se tiene que presentar al mismo tiempo como trabajo inmediatamente social, la contraposición de un trabajo concreto particular que al mismo tiempo sólo vale como trabajo abstractamente general, la contraposición de la personificación de la cosa y la cosificación de las personas, esa contradicción inmanente cobra sus formas desarrolladas de movimiento en las contraposiciones de la metamorfosis de las mercancías” (Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Pág. 125).

5.- Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Pág. 70.

6.- Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Pág. 65.

7.- Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Pág. 61, nota al pie 18.

elocuentes cuando dice al respecto, por ejemplo, en el conocido punto de *El Capital* que trata sobre el carácter de fetiche de la mercancía y de su secreto, lo que sigue:

“ (...) las relaciones entre los productores, relaciones en el seno de las cuales se actúan aquellas determinaciones sociales de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los productos del trabajo (...) lo que para los hombres asume aquí la forma fantasmagórica de una relación entre cosas es estrictamente la relación social determinada entre los hombres mismos”⁸.

Esta posibilidad, esta realidad de las cosas ejerciendo poderes suprasensibles sobre los individuos es posible desprenderla del análisis sobre el desarrollo histórico de las sociedades, donde

“El proceso que crea la relación de capital no puede, pues, ser sino el proceso de separación del trabajador de la propiedad sobre sus condiciones de trabajo, proceso que convierte, por una parte, en capital los medios sociales de vida y producción, y por otra parte, los productores directos en trabajadores asalariados”⁹.

A este proceso, como es sabido, llama Marx “proceso de acumulación originaria”, y cuyo resultado, de tan “larga y dolorosa historia evolutiva” de la sociedad es...

“(…) una formación social en la cual el proceso de producción domina a los hombres y el hombre no domina aún el proceso de producción”¹⁰.

Proceso de producción en el que...

“(…) la división del trabajo es un organismo de producción espontáneo cuyos hilos se tejieron y se siguen entretejiendo a espaldas de los productores de mercancías”¹¹.

Resumiendo lo apuntado, podemos concluir diciendo que la prisión que Jesús Ibáñez parece detectar en el pensamiento de Marx es la que aquí llamaremos “prisión de la producción”, constatación que, sumada a la vital importancia que Ibáñez otorga al “signo” tal y como lo entiende el estructuralismo, consolidarán en él un esquema teórico de pensamiento más cercano, en el sentido de lo expuesto, a

⁸.- Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Págs. 82-83.

⁹.- Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 41)* Pág. 360.

¹⁰.- Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Pág. 92.

¹¹.- Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Pág. 117.

las consideraciones sobre lo social que lleva a cabo Baudrillard en sus primeros textos, y que le permiten, una vez otorgado, eso sí, el certificado de defunción a la era de la producción, desarrollar un esquema interpretativo que incluye, como una de sus herramientas más importantes, como veíamos, el concepto de “capitalismo de consumo”.

Por el ojo de Baudrillard

Comentábamos en páginas anteriores que Marx puede haber quedado, en cierta medida, “preso” de su tiempo, o al menos así parece quedar claro en la opción teórica por la que Jesús Ibáñez toma partido. Este comentario obedecía, para nosotros, a una cierta “sobreevaluación” de los conceptos de producción y de trabajo que se corresponde, posiblemente, con el hecho de que el desarrollo global de su obra coincide en el tiempo con el surgimiento y consolidación de la producción industrial a mediados del siglo XIX. Según el ángulo desde el que se mire este problema, puede parecer entonces probable que Marx no haya podido llevar ciertamente a cabo determinadas reflexiones, que no haya podido comprender la evolución de ciertos conflictos en relación a un conjunto de acontecimientos que, básicamente, no se habían producido todavía.

Con la claridad que lo caracteriza, es Benjamin quien nos ofrece una pauta importante para pensar que, en efecto, Marx puede encontrarse en cierta medida pegado a las consideraciones elaboradas por las ciencias sociales del siglo XIX. La siguiente cita de Benjamin pone entonces un poco de orden al problema planteado hasta aquí:

“Cuando Marx emprendió el análisis de la producción capitalista ésta estaba en sus comienzos. Marx orientaba su empeño de modo que cobrase valor de pronóstico”¹².

¹²- Benjamin, W. (1989) “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en (1989) *Discursos Interrumpidos I*. Taurus, Buenos Aires. Pág. 17. El concepto de “pronóstico”, tal y como es definido aquí por Benjamin, implica pensar, creemos, que Marx era consciente, en todo caso, de que en las ciencias sociales existía la *política* como una variable más de su importancia, en el sentido como por ejemplo –y exagerando para fijar la idea– Foucault entiende al saber en tanto que discurso de poder. El concepto de “pronóstico” presente en las ciencias sociales puede vincularse al de “predicción”, incluido al interior de las ciencias duras, como la física o la química, cuyo valor no es político, aunque puede colaborar en el desarrollo de una concepción teleológica de la historia que las ciencias sociales elaboren, en referencia constante hacia ellas. Finalmente, en esta distinción conceptual aquí establecida, un último término deja ver su velo en la reflexión: el de “profecía”, concepto que puede servir para comprender, sin ir más lejos quizás, ciertas “leyes” de la metafísica.

El que la teoría desarrollada por Marx tuviera que cobrar “valor de pronóstico” la hace, probablemente, dependiente en gran medida del concepto de “necesidad”¹³, y quizás de una forma teleológica de mirar la historia, visión que puede resultar engañosa para aprehender la realidad tal y como Marx lo hace¹⁴.

En todo caso, lo que aquí quisiéramos resaltar es que, cuando Marx comienza sus escritos sobre la producción, ésta se encuentra, en efecto, en sus comienzos, y por ello la prisión del tiempo de Marx puede ser, en este sentido, la “prisión de la producción”, del trabajo, de la sobredeterminación del trabajo y de la producción como esencia del hombre.

En definitiva, es esta “prisión de la producción” la que creemos intuye Jesús Ibáñez como agujero negro de la obra de Marx, y es así que para tapanlo, para corregir este problema observado en sus lecturas de Marx, recurre a Baudrillard. De este modo, de su incandescente mano proclama que el “fin de la producción” ha llegado, arenga que le permite, a partir de esta sentencia importante, desarrollar su modelo de capitalismo escandido en tres grandes fases: proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo, que se erigen así como el modelo desde y a partir del cual Ibáñez piensa la realidad de lo social y da forma al mundo, a la sociedad y al saber.

Probablemente, como decíamos, resulte sencillo pensar hacia dónde irán orientadas las críticas del marxismo al triple desdoblamiento del capital, sobre todo, al modelo que surge a partir de la fase que Ibáñez denomina de “capitalismo de consumo”, un concepto teórico que, si bien emplea un cierto lenguaje marxista, rompe en todo caso con la teoría sobre la producción capitalista elaborada por Marx.

¹³.- Tal vez sea posible decir que el origen del pensamiento de Marx sitúa su punto de partida en la idea de “necesidad”: la mercancía es así, para él, un objeto que satisface necesidades humanas, aunque, hay que aclarar, esta necesidad no remita sólo a las condiciones materiales de existencia. Marx se cuida muy bien de señalar como necesidades también a las del espíritu o a las de la imaginación, como cuando vemos, dice: “La naturaleza de estas necesidades, el que procedan, por ejemplo, del estómago o de la fantasía, no hace a la cosa” (Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Pág. 43).

¹⁴.- Incluso en un pasaje de *El Capital*, Marx señala al pensamiento de Aristóteles como preso de su tiempo, cuando afirma que: “El genio de Aristóteles brilla precisamente en el hecho de haber descubierto en la expresión de valor de las mercancías una relación de igualdad. Sólo la barrera histórica de la sociedad en la que vivía le impide averiguar en qué consiste ‘en verdad’ esa relación de igualdad (Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Pág. 69). Con las mismas herramientas empleadas aquí por Marx, parece posible pensar que si la “limitación histórica” impidió a Aristóteles ver la realidad de la relación de igualdad del valor, ciertas condicionantes históricos de una época en la que la producción daba sus primeros pasos pueden haberle impedido a él, también, por qué no, darse cuenta de determinadas variables de importancia que acontecerían en el futuro, visión que es la que, para nosotros, sostiene como decimos Ibáñez a la hora de elaborar fundamentalmente, siguiendo para ello a Baudrillard, su conceptualización del capitalismo de consumo.

Sin ir más lejos, el profesor Alfonso Ortí nos decía, en comunicación personal, que para él es imposible decir, por supuesto, que no exista actualmente la esfera de la producción y, por lo tanto, que resultan inadecuados todos los conceptos que sobre esta idea del “fin de la producción” se levantan¹⁵.

El fin de la producción

Es principalmente del libro de Baudrillard *El intercambio simbólico y la muerte* del que Jesús Ibáñez recoge y reelabora ciertos conceptos fundamentales que en él aparecen para identificar las características principales mediante las que es posible explicar los acontecimientos más importantes que definen a nuestro tiempo.

De la idea sobre “lo hiperreal de lo actual” presente en Baudrillard, y sobre todo de su concepto del **“fin de la producción”**, desarrolla Jesús Ibáñez, como señalábamos, su modelo trifásico del modo capitalista, escandido en proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo. Así, al respecto parece dejar sentada claramente su posición en el párrafo que transcribimos a continuación:

“La conquista de la naturaleza ha terminado o, al menos, se divisa su término: la máquina del capital, agarrada a ella, la arrastrara en su caída hacia la muerte. Ahora la máquina del capital gira sobre sí misma, sin una determinación global: estamos ante el fin de la producción y, por tanto, ante el fin de los fines. El trabajo deja de ser fundamentalmente fuerza productiva, para ser, como todo, mero signo: signo arrancado de su dimensión referencial y, por lo tanto, mero código, referencia sin referente (...) el trabajo se revela, en esta situación, antes que como fuerza productiva, como marca social: como condenación a producir, a insertar la actividad en procesos orientados a fines”¹⁶.

En la misma dirección, un poco más adelante, Ibáñez ofrecerá una puntualización que es preciso tomar como básico punto de apoyo desde el que se mueve su universo teórico:

“La producción pierde su diferencia con el consumo, se hacen intercambiables, una y otro terminan en simple obligación de conectarse, indiferentemente, a las terminales de producción o consumo, a la máquina del capital”¹⁷.

¹⁵.- Recordemos que, como apunta Ortí, en definitiva el pensamiento de Jesús Ibáñez se salva, para él, por “su directo anclaje en el análisis empírico de la vida social cotidiana y de sus protagonistas” (Ortí, A. “Jesús Ibáñez, debelador de catacresis”, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 41).

¹⁶.- *MAS* (1979) Pág. 57.

¹⁷.- *MAS* (1979) Pág. 57.

Quizás no estaría de más, al menos brevemente, comentar al respecto que, si éste fuera un análisis teórico llevado a cabo desde, digamos, el ámbito de la superestructura, es decir, si el pensamiento de Jesús Ibáñez pudiera relacionarse en este sentido con ciertas formas de pensar el mundo, reflejo de existencias materiales que lo conforman, podría ser un modelo de pensamiento pertinente para la reflexión, si el que lo examinara fuera un teórico marxista.

Pero creemos que, para Jesús Ibáñez, el concepto de “fin de la producción”, y la posibilidad de intercambio indistinto e indiferenciado existente entre producción y consumo que el mismo permite pensar, con todas las consecuencias teóricas que ello supone, hay que observarlo desde un punto de vista ciertamente estructural y fundante.

De este modo, el fin de la producción tal y como, siguiendo a Baudrillard, lo entiende Ibáñez, se constituye como piedra angular en un pensamiento teórico encaminado a dotar, al tiempo actual en el que vivimos, de una entidad diferenciada del capitalismo de producción y acumulación que, siempre según Ibáñez, lo precedió.

Parece ser éste entonces el momento adecuado, antes de adentrarnos de lleno en el mundo de las formas (del mundo) que desarrolla Jesús Ibáñez en esta etapa particular de su pensamiento, asociada principalmente a su libro *Más allá de la sociología*, de dar un breve repaso a algunos conceptos que elabora Baudrillard, ya que los encontraremos de manera casi idéntica a lo largo de las consideraciones teóricas que sobre el particular realiza Ibáñez.

En sus reflexiones teóricas Baudrillard hace el intento de separarse, de diferenciarse lo más posible de, por un lado, la mirada estructuralista que lo antecede en el tiempo y en el espacio, y por otro lado, de las constantes vitales marxistas que, al parecer, lo atormentan en exceso. Es por ello que, por ejemplo y sin ir más lejos, nada más comenzar el escrito sobre *El intercambio simbólico y la muerte*, dice, tajante:

“Ya no hay intercambio simbólico a nivel de las formaciones sociales modernas, no como forma organizadora. Desde luego, lo simbólico las obsede como su propia muerte. Precisamente porque no regula ya la forma social, ellas no lo conocen más que como obsesión, como exigencia constantemente obstaculizada por la ley del valor. Y si bien una cierta idea de la Revolución trató a partir de Marx de abrirse paso a través de esta ley del valor, con el tiempo se fue convirtiendo en una Revolución conforme a la Ley”¹⁸.

¹⁸.- Baudrillard, J. (1993) *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Avila, Caracas. Pág. 5. Marx no puede levantarse de su tumba para contestar a tales afirmaciones, pero en un pasaje de *El Capital* es posible encontrar lo que podríamos llamar un atisbo de respuesta *post-mortem*. En efecto, allí afirma Marx lo que sigue: “Pero si se declara que los caracteres sociales que adquieren las cosas sobre la

A partir de esta afirmación, fundamental y fundante, un sinnúmero de elaboraciones conceptuales, de muy diverso rango y consistencia teórica presentará Baudrillard para apuntalar su particular visión sobre lo social, consideraciones que, tal y como afirma nuestra hipótesis de trabajo, serán fielmente seguidas por Ibáñez en sus escritos. La siguiente cita, por ejemplo, se ofrece como un importante eje vertebrador del pensamiento de Baudrillard, y completa en cierta medida el pensamiento antes señalado:

“El principio de realidad ha coincidido con un estadio determinado de la ley del valor. Hoy, todo el sistema oscila en la indeterminación, toda realidad es absorbida por la hiperrealidad del código y de la simulación. Es un principio de simulación que nos rige en lo sucesivo en lugar del antiguo principio de realidad. Las finalidades han desaparecido, son los modelos los que nos generan. Ya no hay ideología, sólo hay simulacros”¹⁹.

Decimos entonces que el pensamiento de Ibáñez se ajusta con excepcional presteza al de Baudrillard: entre las afirmaciones de uno y otro existe un delgado y no tan invisible hilo que roza lo idéntico. Incluso deberíamos tal vez ir más lejos y decir que el de Baudrillard es uno de los pensamientos que más tiene en cuenta Jesús Ibáñez a la hora de dotar a sus consideraciones teóricas sobre lo social de un sentido cierto. Por ejemplo, es posible rastrear, en el siguiente pasaje, el origen de la concepción de Ibáñez sobre los tres modelos en que se escande el capitalismo en tanto modo de dominación. En él, dice el pensador francés lo que sigue:

“El capital no es ya del orden de la economía política; se sirve de la economía política como modelo de simulación. Todo el dispositivo de la ley mercantil del valor está absorbido y reciclado en el dispositivo más vasto de la ley estructural del valor y subsiste así en los simulacros de tercer orden”²⁰.

base de un determinado modo de producción, o los caracteres cósicos que tomas las determinaciones sociales del trabajo sobre la base de un determinado modo de producción, son meros signos, se declara al mismo tiempo que son arbitrarios productos de la reflexión de los hombres” (Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Pág. 102). Para fundamentar esta opinión, critica aquí Marx la concepción hegeliana, según la cual “si se considera el concepto valor, la cosa misma se contempla sólo como signo, y no cuenta como ella misma, sino en cuanto vale” (Hegel, G. W. F. *Philosophie des Rechts*. Pág. 100. Citado por Marx en Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Pág. 102, nota al pie 47). Tal vez podríamos afirmar, como antes apuntábamos, que para Marx un pensamiento basado en la fundamental importancia teórica del signo, ajeno a la producción mercantil, constituiría un pensamiento de corte idealista, carente de la solidez necesaria que, para él, debe caracterizar al materialismo histórico.

¹⁹.- Baudrillard, J. (1993) *Op. cit.* Pág. 6.

²⁰.- Baudrillard, J. (1993) *Op. cit.* Pág. 6.

Se expresa de similar modo Jesús Ibáñez en las palabras con las que abre sus, en modo alguno decimos, poco importantes reflexiones sobre las formas del mundo, sentencia que asume para nosotros la idea de una fuerte declaración de intenciones:

“La ley del valor que Marx pone de manifiesto (mediante un análisis del modo de producción capitalista en su fase de producción y acumulación, y que permite acariciar el sueño de una revolución, desarrollo de las posibilidades productivas, que parecía definitiva) vale sólo para un aspecto –sincrónica y diacrónicamente– del valor. Diacrónicamente es precedida por una ‘ley’ natural de valor y es sucedida por una ley estructural de valor”²¹.

Volviendo a Baudrillard, entre otras cuestiones de relevancia hay que señalar aquí que su objetivo último parece ser el de apuntar al desarrollo de la idea que implique pensar la imposibilidad de concebir, actualmente, la existencia de una única y convergente revolución social, de “la” revolución tal y como la habían concebido Marx y la mayoría de sus fieles seguidores. En efecto, ésta parece ser la meta perseguida por el autor francés, a la que intenta llegar con un análisis sumamente crítico de los cambios y de las transformaciones sucedidas en la Ley del valor tal y como la entendió Marx en sus textos. Como no podía ser de otra manera, Ibáñez lo sigue también en esta importante consideración, como se desprende de la idea política de liberación que sostiene en *Por una sociología de la vida cotidiana*²²:

“No existe un único camino (económico, militar, político o cultural) para la libertad, una puerta para salir de la red. Hay que romper la red. Pero para

²¹.- MAS (1979) Pág. 78.

²².- En los siguiente retazos del pensamiento de Baudrillard, aparecidos en *El intercambio simbólico y la muerte*, podemos apreciar algunas de las salidas o, al menos, algunas de las puertas que para él es inútil seguir intentando abrir, no porque estén cerradas o chirríen al abrirse, sino porque en realidad ya no existen. En esa dirección se encuentran frases como “No se destruirá jamás al sistema por una revolución directa, dialéctica, de la infraestructura económica o política. Todo lo que produce contradicción, relación de fuerzas, energía en general, no hace más que regresar al sistema e impulsarlo” (Baudrillard, J. (1993) *Op. cit.* Pág. 48); “Es necesario que el sistema mismo *se suicide en respuesta al desafío multiplicado de la muerte y el suicidio*” (Pág. 50); “El desafío es de una eficacia asesina. Todas las sociedades distintas de la nuestra lo saben, o lo sabían. La nuestra está en vía de redescubrirlo. Las vías de una política alternativa son las de la eficacia simbólica” (Pág. 51); “Hay que sostener que la única alternativa al trabajo no es el tiempo libre, o el no-trabajo, es el sacrificio” (Pág. 52). Dentro de todas estas sentencias, existe una que nos parece ciertamente radical, punto de partida tal vez para pensar el cambio social, y es la que afirma: “El poder no es nunca, por tanto, a la inversa de lo que nos imaginamos, el de dar muerte sino, todo lo contrario, el de dejar la vida (...) Sólo la capitulación de esta vida, la réplica a la muerte diferida con la muerte inmediata, constituye una respuesta radical, y la única posibilidad de abolición del poder (...) Sólo el contra-don suprime el poder” (Págs. 53-57). Jesús Ibáñez tomará muy buena nota de todas estas consideraciones.

romperla valen todos los caminos, porque sus nudos son de naturaleza diferentes: cada camino rompe un nudo. No hay camino exclusivo, sino inclusión de caminos. Con la producción y el consumo ha muerto *la* Revolución (el sueño revolucionario: la revolución como signo, como mito): pero en la nueva vigilia – ‘estad atentos para no caer en las trampas del signo’ – se abre un campo efectivo, descentrado y plural, de *revoluciones*”²³.

Ahora bien: siguiendo con nuestro propósito de, escarbando en los primeros escritos de Baudrillard, reconocer las pautas que nos permitan identificar la gran influencia que, como nuestra hipótesis de trabajo sugiere, ha tenido el pensador francés en las reflexiones de Jesús Ibáñez, vemos en el párrafo que transcribimos a continuación una especie de resumen de lo dicho hasta aquí, sobre todo en lo que se refiere a las consideraciones que inducen a Ibáñez a pensar al capitalismo como un particular modo de dominación. Así, Baudrillard sostiene que:

“Estamos en el fin de la producción. Esta forma coincide en Occidente con la enunciación de la ley mercantil del valor, es decir, con el reino de la economía política. Antes nada se *produjo*, propiamente hablando, todo se *dedujo*, mediante la gracia (de Dios) o la gratificación (la naturaleza) de una instancia que otorga o rehusa sus riquezas. El valor emana del reino de las cualidades divinas o naturales (se confunden para nosotros retrospectivamente). Así es cómo ven todavía los fisiócratas el ciclo de la tierra y del trabajo: éste carece de valor propio. Cabe preguntarse si hay entonces una verdadera *ley* del valor, puesto que es *dispensada* sin que su expresión pueda volverse racional. Su forma no está despejada puesto que está ligada a una sustancia referencial inagotable. Si existe una ley es, por oposición a la ley mercantil, una ley *natural* del valor”²⁴.

Partiendo de su concepción sobre el “fin de la producción”, entonces, Baudrillard se encarga de dar aquí su versión de la etapa que precede al capitalismo de producción, entendiéndola como una fase en la que rige la ley natural del valor. Pero continúa con su caracterización, y afirma que la producción es la encargada de suceder, en el tiempo y en el espacio, a la formación social en el que impera un proceso de deducción. Así, señala:

²³.- SVC (1994) Pág. 8 (“La caza del consumidor”, en (1997) *Cuadernos para el Dialogo*. N° 197). En un camino similar podemos encontrar, quizás, unas reflexiones de Foucault en las que el pensador francés dice que las relaciones de poder “no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blando, de apoyo, de saliente para una aprehensión (...) Respecto del poder no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo” (Foucault, M. (1978) *Historia de la sexualidad I*. Siglo XXI, Buenos Aires. Págs. 113-116).

²⁴.- Baudrillard, J. (1993) *Op. cit.* Pág. 15.

“Una mutación derriba este edificio –el de una distribución o una dispensa natural de las riquezas– y desde entonces el valor se vuelve *producto*, su referencia, el trabajo, y su ley, la equivalencia generalizada de todos los trabajos. El valor es asignado en lo sucesivo a la operación distinta y racional del trabajo humano (del trabajo social). Es mensurable y, como consecuencia, también la plusvalía (...) Es el comienzo de la crítica de la economía política, con la referencia de una producción social y de un modo de producción. Sólo el concepto de producción permite despejar, mediante el análisis de esta mercancía singular que es la fuerza de trabajo, un *plus* (la plus-valía), que ordena la dinámica racional del capital y, más allá, aquella otra también racional de la revolución”²⁵.

La producción ha terminado para Baudrillard: para él, como para otros también, todo lo sólido se desvanece en el aire. ¿Y que es lo que queda en pie? Dice entonces al respecto:

“Todo ha cambiado de nuevo para nosotros en la actualidad. Producción, forma mercantil, fuerza de trabajo, equivalencia y plusvalía trazaban una configuración cuantitativa, material y mensurable, que ha terminado para nosotros. Las fuerzas productivas trazaban aún una referencia –contradictoria con las relaciones de producción– pero referencia de todos modos, de la riqueza social. Un contenido de producción sostenía aún una forma social llamada capital, y su crítica interna llamada marxismo. Y es en la abolición de la ley *mercantil* del valor que se funda la exigencia revolucionaria (...) Ahora bien, nosotros hemos pasado de la ley mercantil a la ley estructural del valor, y esto coincide con la volatilización de la forma social llamada producción. ¿Estamos todavía, entonces, en un mundo capitalista? Es posible que estemos en un modo hipercapitalista o en un orden muy diferente. (...) Si la vida y la muerte del capital se juegan sobre la ley mercantil del valor, si la revolución se juega sobre el modo de producción, entonces no estamos ya ni en el capital ni en la revolución. Si ésta consiste en una liberación de la producción social y genérica del hombre, entonces ya no hay revolución en perspectiva, porque ya no hay producción. Si, por el contrario, el capital es un *modo de dominación*, entonces sí estamos en él, porque esta ley estructural del valor es la forma de dominación social más pura, ilegible, como la plus-valía, sin referencias en lo sucesivo en una clase dominante o una relación de fuerzas, sin violencia, toda entera reabsorbida sin una huella de sangre, en los signos que nos rodean, por doquier operacional en el código donde el capital desarrolla su discurso más puro, más allá de los dialectos industriales, comerciales, financieros, más allá de los dialectos de clase que desarrolló en su

²⁵.- Baudrillard, J. (1993) *Op. cit.* Pág. 15.

fase ‘productiva’. Violencia simbólica por doquier inscrita en los signos, y hasta en los signos de la revolución”²⁶.

La transcripción de este párrafo y sus conclusiones nos permite elaborar, aunque más no sea de manera breve aquí, algunas conclusiones de importancia para lo que a nuestro trabajo atañe. Vemos por ejemplo que, en un primer momento, en el pensamiento de Baudrillard el proceso por él denominado con el nombre de “fin de la producción”, no deja de tener consecuencias importantes. En principio, la idea de que la forma de ver el mundo a través de la Ley del valor, tal y como había quedado establecida por Marx en sus reflexiones, ha caducado definitivamente: una ley natural del valor anticipa la ley mercantil, y una ley estructural del valor la sucede. Es posible comprender ahora con mayor evidencia por qué Ibáñez, siguiendo fielmente a Baudrillard, divide la historia del capitalismo en las tres fases que antes señaláramos y que ahora describiremos con mayor precisión: proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo²⁷.

Sin embargo, creemos que la conclusión más importante a tener en cuenta aquí es la que ilustra suficientemente el párrafo siguiente, y en el cual deja claro Baudrillard el elemento diferencial encargado de hacer de bisagra entre un modo de producción y un modo de dominación general: nos referimos a la aparición del signo. Así, y para finalizar este apartado, vemos que el pensador francés, para quien el trabajo ya no actúa ni siquiera como promesa inversa de la liberación final, tal y como aparecía en el quehacer intelectual de Marx, dice lo siguiente:

“La forma signo se ha apoderado del trabajo para vaciarlo de toda significación histórica o libidinal y absorberlo en el proceso de su propia reproducción: es la operación del *signo* que por duplicarse, detrás de la alusión, vacía lo que designa”²⁸.

²⁶.- Baudrillard, J. (1993) *Op. cit.* Pág. 16.

²⁷.- Al respecto, Baudrillard parece establecer una división en relación a lo que denomina “los tres ordenes de los simulacros”. Así, señala que tres son los órdenes de simulacros que, paralelamente a las transformaciones de la ley del valor, se han ido sucediendo desde el Renacimiento: la *falsificación* como esquema dominante entre el Renacimiento y la Revolución Industrial, la *producción* como esquema dominante en la era industrial, y la *simulación* como esquema dominante en la fase actual, regida por el código (Baudrillard, J. (1993) *Op. cit.* Pág. 59).

²⁸.- Baudrillard, J. (1993) *Op. cit.* Pág. 16.

Las fases del sistema capitalista

Antes de comenzar de lleno la explicación de las categorías elaboradas por Jesús Ibáñez, en su libro *Más allá de la sociología*, para definir al sistema capitalista, para dotar al mundo, a la sociedad y al saber de sus formas correspondientes y diferenciales, según se trate de uno u otro momento de su evolución y desarrollo, creemos que puede resultar importante, al menos, dejar breve constancia de algunas evaluaciones críticas que es posible realizar a dicho modelo o, mejor dicho, de lo que se trata, aquí y ahora, es de llevar a cabo el intento de elaborar ciertas consideraciones que nos permitan, en todo caso finalmente, orientar el conjunto de las reflexiones posteriores de la mejor manera posible.

En primer lugar, puede resultar interesante señalar que la primera categoría del análisis de Jesús Ibáñez sobre el capitalismo, vale decir, la categoría definida como “proto-capitalismo” –entendida por él como aquella fase de desarrollo en la que la ley del valor debe ser considerada como una ley natural, y en el que las sustancias del mundo son deducidas de una fuente inagotable, Dios o la Naturaleza– es posible distinguirla, con cierta claridad, del conjunto de las afirmaciones elaboradas, sin ir más lejos, por el mismo Marx al respecto, quien como es sabido lleva a cabo un exhaustivo análisis de la formación previa al capitalismo de producción entendiéndola, dialécticamente, como la etapa –el modo de producción feudal– en la que se gestan las condiciones para que el capitalismo surja y se consolide sobre sus ruinas, en efecto, como un particular modo de producción.

Así, lo que queremos dejar apuntado aquí es que el concepto de “proto-capitalismo” que Ibáñez utiliza para el análisis difiere en gran medida del empleado en este caso por Marx: el de Ibáñez parece consistir en un *amplio modo de apropiación de la naturaleza*. Este esquema, empleado como base de sus análisis, puede aparecer como englobando un sinnúmero de características, combinando aspectos y constantes vitales teóricas variadas, a las que Marx se encargó de separar en sus reflexiones, construyendo un aparato teórico general que incluía y diferenciaba, por ejemplo, a los modos de producción esclavista, asiático y feudal.

Otra consideración que queremos dejar aquí planteada, antes de comenzar directamente con el análisis de su pensamiento sobre las formas del mundo en Jesús Ibáñez, es la que podría señalarse en relación a la etapa de capitalismo de consumo, fase actual de desarrollo del sistema que puede verse quizás como, en alguna medida, carente de sustento o de base real de apoyo material. Claro que, justamente, es ésta la principal característica que creemos Jesús Ibáñez adhiere en tanto que inherente a la fase del capitalismo de consumo, debido a que, para su concepción de la realidad, el capitalismo actual rueda en el vacío.

Esta idea del capitalismo rodando en el vacío, modelo que el marxismo más ortodoxo criticaría probablemente con dureza por considerarlo un idealismo encubierto, parece tener algún punto de contacto con la idea de Max Weber en la

que, en las páginas de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, afirma que la maquinaria capitalista –jaula de hierro/fría noche polar– sigue funcionando en el vacío, a pesar de que no resulta posible encontrar ya al espíritu protestante operando en tanto que motor dinamizador de la misma. La concepción de la existencia de un motor productor de cierta dinámica que luego se ausenta y que, no por ello, deja de hacer funcionar al sistema, se constituye como, probablemente, un pilar orientativo de todo pensamiento que considere al consumo como moviéndose por sí mismo. En esta dirección parece apuntar, por ejemplo, la siguiente reflexión de Ibáñez, resumen de nuestras últimas opiniones, y que como vemos comienza ya subrayando el relevante papel que asume el “signo” en esta fase particular del capitalismo:

“Los signos se cambian entre ellos a condición de no cambiarse por la realidad: pérdida de la dimensión referencial, pérdida del mundo (la máquina del capital rodando en el vacío)”²⁹.

Ahora bien: entre el proto-capitalismo y el capitalismo de consumo hay que definir al capitalismo de producción y acumulación, una fase del sistema que, para la visión teórica sostenida por Jesús Ibáñez, se “planteó a sí mismo” como objetivo prioritario la reducción al estado fluido de todos los materiales sólidos. Emplea esta suerte de metáfora –con mayor énfasis, por cierto, en libros posteriores a *Más allá de la sociología*– porque, para él, lo sólido es deformable infinitamente pero también informable, posee una memoria, puede operar una resistencia. Ningún sólido puede ser completamente dominado: siempre tendrá un valor de uso, podrá servir para algo o para alguien. Pero, en cambio, lo que se encuentra en estado líquido se acopla siempre al recipiente que lo contiene, incluso más: siempre lo necesita.

De este modo, otra metáfora es empleada por él a la hora de definir la tarea emprendida por el capitalismo de producción y acumulación, tarea que consiste en liquidar a los individuos por completo, arrebatándoles por completo su memoria, extirpándoles todos sus recuerdos y menospreciando todas sus luchas.

Producir es, para Ibáñez, un proceso orientado que implica operar una violencia técnica sobre la materia –fuerza de trabajo o materia prima–, cuyo resultado es la transformación de la naturaleza en producto, en mercancía, proceso entendido por él en un modo análogo a como lo hace Marx. Vencer parcialmente la resistencia de la cosa y borrar, también parcialmente, su memoria, constituye el pilar fundamental sobre el que se desarrolla para Jesús Ibáñez el proceso de producción emprendido por el capital.

La acumulación implica una liquidación total, necesita la total ausencia de resistencia y memoria de las cosas y de las personas: un capital sólo es solvente cuando es liquidable. Así, en palabras del autor,

²⁹.- MAS (1979) Pág. 68.

“Al perder su solidez, y ésta es la tragedia del capital, las personas y las cosas pierden su valor de uso, ni las cosas pueden ser materia prima ni las personas pueden ser fuerza de trabajo: ni las cosas tienen formas singulares, ni las personas pueden transformar esas formas”³⁰.

El capitalismo de consumo propiciará, en cambio, una reducción de todas las cosas al estado gaseoso: el gas no conserva sus formas a lo largo de sus transformaciones. Así, emplea esta metáfora Jesús Ibáñez diciendo por ejemplo que:

“El estado gaseoso de las personas y las cosas es su valor de cambio semántico: las cosas y las personas valen lo que dan que decir, los productos comerciales son desplazados por sus anuncios, los políticos son desplazados por sus imágenes”³¹.

Consumiendo signos

Con el fin de la producción termina, para Ibáñez, el imperio del sentido, y nace el de la marca. En vez de encontrar un individuo como sujeto de producción, encontramos, nos dirá, a un grupo como objeto de consumo, un grupo sin historia y sin tiempo. La identidad pasiva grupal sucede a la identidad activa individual, con lo que, para Ibáñez, finalmente,

“(…) todo es indiferente, todo flota en la indeterminación. No hay tierra ni tiempo: no hay origen ni proceso. El molino capitalista sigue moliendo lo que entre en sus engranajes”³².

Ahora bien: una consideración es, en el sentido de lo expuesto, lo que permite a Jesús Ibáñez pensar y desarrollar la idea de la existencia de una fase del capitalismo con rasgos singulares –el capitalismo de consumo que se eleva como una fase diferente a la del capitalismo de producción y acumulación que la precedió–.

³⁰.- *SVC* (1994) Pág. 49 (“De la familia al grupo: el grupo como bucle en el árbol familiar”, en (29/7/1983) ponencia presentada en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander).

³¹.- *SVC* (1994) Pág. 50 (“De la familia al grupo: el grupo como bucle en el árbol familiar”, en (29/7/1983) ponencia presentada en la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander).

³².- *SVC* (1994) Pág. 11 (“La muerte del vino”, en (5/1976) Cuadernos para el Diálogo). En otro texto del mismo libro dice en el sentido de lo indicado Jesús Ibáñez: “Con la sociedad de consumo, la barrera se difumina o se interioriza. Todos somos a la vez cazadores y cazados. Somos cazados mientras creemos que estamos cazando. Consumimos signos de consumo a cambio de conformarnos con el poder: poder que ya no es de unos sobre otros, sino una máquina impersonal que se abate sobre todos (unos consumen signos de poder mientras otros consumen signos de consumo). Ya no cabe el enfrentamiento con un poder que no tiene rostro: intentar enfrentarse a él es entrar en su terreno –perder el rostro: pactar–” (“La caza del consumidor”, en (1977) Cuadernos para el Diálogo. N° 197. Pág. 4).

Esta consideración, a la que entendemos como esencial para comprender el desarrollo de sus reflexiones teóricas al respecto, base por otra parte también de su pensamiento más general, creemos que Ibáñez la (re)elabora a partir fundamentalmente de sus lecturas de Lacan en particular y del estructuralismo en general, y que implica pensar la posibilidad de que **lo real sea sustituido por un signo**. En efecto, para Lacan, y como veíamos en el capítulo anterior, el lenguaje es el instrumento que “obliga” al individuo, al sujeto, a distanciarse con respecto a sus vivencias reales, sustitución de lo real por un signo que operará como una mediación gracias a la cual el sujeto se constituye en tanto tal, o sea, diferente de lo que lo rodea.

Esta sustitución de lo real por un signo puede ser pensada, para nosotros aquí, como la bisagra fundamental que, en el pensamiento de Ibáñez, permite comenzar a pensar la existencia de un fase del sistema no anclada necesariamente en los procesos de la (re)producción y la acumulación del capital, tal y como aparecía claramente esbozado en el pensamiento de Marx.

Llegados a este punto, es preciso no olvidar entonces que, en el marco de tan importantes reflexiones sobre lo social, y como creemos hemos apuntado debidamente en capítulos precedentes, es la vital relevancia que Ibáñez otorga al lenguaje una de las variables fundamentales a tener muy en cuenta en el análisis de la situación, herramienta de análisis sin la cual resultaría muy difícil comprender sus consideraciones en lo que a esta problemática se refiere.

De este modo, una frase del propio Jesús Ibáñez puede servirnos aquí también de guía a la hora de pensar las consignas sobre las que sustenta, sobre las que hace girar la rueda de sus reflexiones teóricas fundamentales. Así, dice:

“La asimilación en profundidad (física) deviene asimilación en superficie (mental)”³³.

Probablemente, sea esta definición la que nos permita comenzar a pensar en un hecho que, por decirlo de alguna manera, obsesiona a Ibáñez y a muchos otros pensadores e intelectuales de su época: la manipulación del “alma”³⁴ a través del

³³.- *MAS* (1979) Pág. 52.

³⁴.- No poco importante parece resultar para Jesús Ibáñez la tarea del psicoanálisis en esta manipulación. Así, señala que “El psicoanálisis, al poner de manifiesto la matriz inconsciente del lenguaje, la ley que regula el orden simbólico, permitirá operar sobre las génesis operando sobre las estructuras, manipular los cuerpos manipulando el lenguaje –‘el alma’–” (*MAS* (1979) Pág. 67). En otro momento también agrega, fijando su posición al respecto, que “En la relación simbólica predomina la metáfora, semejanza entre significantes, que fija al sujeto a sus ‘objetos’. En la relación significativa predomina la metonimia, contigüidad entre significantes, que fija al sujeto a la cadena hablada. Se articulan dos operaciones: una operación sintáctica que reduce al sujeto al papel de sujeto gramatical (al puesto que se le asigna en la cadena); una operación semántica que identifica al

lenguaje. Para Jesús Ibáñez, el lenguaje es la estructura invisible de una red por la que circulan, como signos, los cuerpos. Así lo indica en el siguiente párrafo:

“En la fase del motor informacional [capitalismo de consumo] los cuerpos funcionan como signos: la tarea fundamental consiste en homogeneizar el espacio-tiempo social y en someter a los cuerpos a un sistema de transformaciones que aseguren su óptima intercambiabilidad, su perfecta circulación. Los cuerpos son traducidos (el objeto de manipulación es el lenguaje) (...) El lenguaje, como sistema de todos los sistemas codificables, es la estructura invisible de la red”³⁵.

Las características particulares del lenguaje que permiten la manipulación del individuo las describe Jesús Ibáñez como reseñamos a continuación:

“El lenguaje es el modelo de simulación, el simulacro del mundo (...) Esto es posible porque el lenguaje está codificado al mundo, el comportamiento de los hombres está codificado al lenguaje: el lenguaje es, a la vez, un modelo de simulación y un modelo generativo de los hombres y del mundo. La distinción ideológica se reabsorbe (...) Por eso empieza a ser posible la manipulación consciente y deliberada de los hombres a través del lenguaje, empieza a ser posible que el discurso publicitario parasite todos los discursos”³⁶.

Hechas estas puntualizaciones, finalmente podemos concluir diciendo que, para Jesús Ibáñez, en el capitalismo de consumo,

“ha sido abolida la producción: sólo queda el *transporte*: la *traducción*. El lenguaje pierde su dimensión referencial, su relación deítica con la realidad, y se enrolla en un juego de combinaciones estructurales; la relación deítica se reabsorbe en la relación anafórica (...) [donde] el criterio de legitimidad es la performatividad”³⁷.

sujeto con la cadena (la polisemia de los términos impide que se salgan de la cadena, si tuvieran una única significación escaparían a la realidad por ella, pero las restantes significaciones los retienen en la cadena que se instituye como el universo del sentido). De ahí la eficacia de las ideologías discursivas que –sintácticamente– fijan a los seres humanos al orden social, y –semánticamente– los identifican con ese orden” (*MAS* (1979) Pág. 168, nota al pie 80). Volveremos a analizar esta problemática con mayor profundidad en la segunda parte de nuestro trabajo.

³⁵.- *MAS* (1979) Pág. 57.

³⁶.- *MAS* (1979) Pág. 69.

³⁷.- *SVC* (1994) Pág. 123 (“Del continente al archipiélago”, en (5/1990) *Sistema*. N° 96).

La Reina publicidad

“– Y bien, señores del jurado, ¿cuál es su veredicto? –dijo el Rey, por enésima vez aquel día.

– ¡No! ¡No! –le atajó la Reina–. ¡La sentencia primero!... ¡Tiempo habrá para el veredicto!”.

Lewis Carroll

Establece Jesús Ibáñez una diferencia sustancial a la hora de puntualizar las características principales que vincula a la sociedad resultante de un capitalismo de consumo. Para él, en efecto, el término “sociedad de consumo” no puede equipararse en modo alguno al de “sociedad de abundancia”, ya que abundancia no significa que se consuma mucho, sino que se consuma lo necesario: existe un equilibrio entre las necesidades y los bienes y servicios que las satisfacen, no existiendo sitio para lo superfluo. Pero no es éste el sino de la sociedad que se hace presente bajo las condiciones impuestas por el capitalismo de consumo: en ella siempre hay más necesidades que bienes y servicios para satisfacerlas. Porque lo que para él, en efecto, esta sociedad produce, son necesidades: siempre nuevas y variadas, a la vez que incesantes e insaciables, estas necesidades obligan al individuo a consumir todo un abanico constantemente renovado de mercancías.

En el pensamiento de Ibáñez, como vimos, fue el proceso de la producción generalizada de mercancías el encargado de transformar los productos con valor de uso, en mercancías con valor de cambio, transformación que se dio primero en el ámbito de lo económico para orientarse luego hacia el ámbito de lo semántico³⁸.

El sistema de la moneda y el sistema de la lengua constituyen respectivamente, para Ibáñez, los representantes numeral y nominal del mundo: el primero dando lugar a la existencia de un patrón de valor como referencia, de un signo susceptible de ser medido; el segundo, operando la anulación del patrón de valor, donde la significación no puede ser, en ningún caso, medida. En este sentido, como el valor semántico no tiene medida, para Ibáñez implica que no vale nada, al menos en la medida en la que sí valía el valor de la moneda: se abren así de par en par las puertas

³⁸.- Es posible ver la impronta de A. Wilden en el desarrollo de estas consideraciones de Jesús Ibáñez. Así, por ejemplo, Wilden señala que “resulta evidente que el valor de cambio tiene algo que ver con la función simbólica (...) [en las que] el dinero no es solamente algo ‘parecido’ a las entidades solipsistas y esquizoides que llamamos ‘individuos’ en nuestro sistema, sino que *es* estos individuos. Es su equivalente general de cambio. La gente en nuestra sociedad representa tiempo de trabajo y el tiempo de trabajo –sea energía o información– es dinero. Esta puntualización es obvia; sin embargo tenemos que hacerla: si el dinero puede alquilar a las personas, entonces el dinero *es* estas personas” (Wilden, A. (1979) *Sistema y estructura*. Alianza, Madrid. Págs. 194-195).

para un engaño de distinto tipo y vinculación de los individuos al mundo. Dice Jesús Ibáñez al respecto:

“Los signos están hechos para cubrir la ausencia de las cosas: y, en el límite, nos vedan el acceso a las cosas”³⁹.

De este modo, si para él en el capitalismo de producción y acumulación la economía se constituye como la intersección de dos líneas, la recta de la producción y el consumo y la circunferencia de la circulación, donde la primera tiene sentido porque se dirige hacia alguna parte, mientras que la segunda no lo tiene, el capitalismo de consumo, en cambio, se organizará como el imperio de la circunferencia, de la circulación, en el que tanto la producción como el consumo constituyen coartadas eficaces para que la circulación se mantenga.

Siguiendo con nuestro análisis, vemos que, si bien para nosotros el modelo que elabora Jesús Ibáñez no coincide en aspectos puntuales con los que realiza por ejemplo Guy Debord, en un momento dado dice con firmeza:

“La sociedad de consumo es la sociedad del espectáculo”⁴⁰.

Recordemos que, para Debord, la sociedad del espectáculo implica el alejamiento de todo lo que antes se vivía directamente, transformado ahora en una representación, donde el concepto de representación, creemos, tiene muchos más puntos de contacto con el de “carácter fetichista de la mercancía” de Marx que con el que al respecto puedan tener las caracterizaciones de Ibáñez sobre el capitalismo de consumo, sobre todo porque, como se deja ver en la definición siguiente, Debord coloca el concepto de “espectáculo” como siendo originado por las condiciones de la producción:

“La vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos*. Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación (...) [donde] el espectáculo no es un conjunto de imágenes sino una relación social entre las personas mediatizada por las imágenes”⁴¹.

Volveremos a tomar en cuenta estas consideraciones cuando, más adelante, abordemos las reflexiones sobre la representación que maneja Ibáñez, problemática

³⁹.- SVC (1994) Pág. 219 (“Un infierno a la medida de nuestros deseos”, en (1/1981) *Transición*. N° 28).

⁴⁰.- SVC (1994) Pág. 12 (“La casa en la sociedad de consumo: el cuerpo expulsado”).

⁴¹.- Debord, G. (1999) *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia. Págs. 36-37.

que él asocia íntimamente al problema del saber y de la ciencia moderna, siguiendo muy de cerca para elaborar sus conclusiones al respecto a Michel Foucault. Pero por ahora, y para no seguir extendiendo exageradamente este apartado, es preciso decir que una de las reflexiones a partir de las cuales Jesús Ibáñez agudiza más sus sentidos en el ámbito del capitalismo de consumo es la que concierne a la publicidad.

Para él, han sido primero los discursos religiosos, luego los discursos políticos y finalmente los discursos publicitarios los que se encargaron de operar la vehiculización, en etapas sucesivas, de la ideología dominante. En este sentido, con la llegada del capitalismo de consumo van a ser, para él, las **cuentas** las que comenzarán a sustituir a los **cuentos** como ejes ideológicos ordenadores de lo social, creando una forma de acoplamiento, trópica e inconsciente, que sustituye a la forma anterior. Dirá al respecto que, con el paso del tiempo, los discursos van cambiando y se van transformando, adecuándose a las condiciones que rigen cada momento del capitalismo, de manera tal que resulta posible observar lo siguiente⁴²:

- La primera palabra fue para Ibáñez **teológico-religiosa**: un Dios vivo era el que hablaba a través de un relato, en el que lo simbólico se sostenía en lo imaginario: una operación en superficie fue la que permitió a la virgen María ser fecundada por el roce de una palabra. En este juego de palabras, son diferentes el emisor (Dios) del receptor (los hombres), el Texto (referencia) del mundo (referente).
- La segunda palabra fue **político-jurídica**, y salía de la garganta cerrada de un Dios muerto, en donde para Jesús Ibáñez el relato se transformó en discurso: lo imaginario desaparece por detrás de lo simbólico, escondido en un pliegue lógico que divide el derecho público del privado. La distinción entre el Texto y el mundo se mantiene en este juego de palabras, pero desaparece la distinción entre emisor y receptor: los legisladores hablan en nombre del pueblo, habla el Hijo en el nombre del Padre.
- La tercera Palabra de Dios es finalmente para Ibáñez **publicitaria**, y su emisor es –Lacan *dixit*– un Dios inconsciente. El discurso es censurado, y todo se transforma en público, ya no hay más restos (el estado seglar en la fase teológico-religiosa, la esfera privada en la fase político-jurídica). En esta fase,

⁴².- En un texto posterior a *Más allá de la sociología* dirá Ibáñez: “El discurso religioso opera a nivel supraconsciente, el político a nivel consciente, el publicitario a nivel inconsciente” (SVC (1994) Pág. 171 (“Publicidad: la tercera palabra de Dios”, en (1/1989) *Revista de Occidente*. N° 92)).

“la *publicidad* transforma en *público* lo privado”⁴³. No queda ningún resto porque el capital regla en todas sus dimensiones la existencia de los individuos, todos acceden a la esfera del Uno, todos son idénticos y permutables entre sí. En este juego de palabras se borra la distinción entre emisor y receptor, entre el Texto y el mundo. Es la palabra del Espíritu Santo, un nombre que no tiene cuerpo.

Las tres, llamadas por Jesús Ibáñez, “Palabras de Dios”, tienen el mismo significado, y dice así: “mañana, cadáveres, gozaréis”. Es la invitación a renunciar al goce para que el Otro gocen en lugar de uno. En sus palabras, entonces,

“Lo que nos proponen es un intercambio del sufrimiento en el presente de los vivos (un hecho real) por una promesa de goce en el futuro de los muertos (un dicho). Nos proponen cambiar lo real por lo imaginario/simbólico”⁴⁴.

Siempre es, para Ibáñez, lo real lo que queda al margen de la vida: en la etapa religiosa lo real se encuentra más allá de la vida; en la etapa política más allá en el tiempo; en la etapa publicitaria aquí y ahora, pero fuera de la realidad. Un sutil hilo conductor permite a los individuos habitar el mundo y recrearse en él. En unas palabras, en las que Jesús Ibáñez parece seguir a Nietzsche y a sus consideraciones sobre la culpa⁴⁵, afirma:

“Para que los seres humanos acepten habitar este mundo y recrearse en él, han de haber sido transformados en deudores. Si el padre dice al hijo: ‘no me obedezcas’,

⁴³.- SVC (1994) Pág. 168 (“Publicidad: la tercera palabra de Dios”, en (1/1989) Revista de Occidente. N° 92).

⁴⁴.- SVC (1994) Pág. 170 (“Publicidad: la tercera palabra de Dios”, en (1/1989) Revista de Occidente. N° 92).

⁴⁵.- Para Nietzsche, el lazo social está regulado, en cierto sentido, por la culpa. Escribiendo sobre la tarea y procedencia de la responsabilidad, por ejemplo, concluye el pensador alemán lo siguiente: “Aquella tarea de criar un animal al que le sea lícito hacer promesas incluye en sí como condición y preparación, según lo hemos comprendido ya, la tarea más concreta de *hacer* antes al hombre, hasta cierto grado, necesario, uniforme, igual entre iguales, ajustado a regla, y, en consecuencia, calculable (...) el ingente trabajo que yo he llamado ‘eticidad de la costumbre’ (...) El orgulloso conocimiento del privilegio de la *responsabilidad*, la conciencia de esta extraña libertad, de este poder sobre sí y sobre el destino, se ha grabado en él hasta su más honda profundidad y se ha convertido en instinto, en instinto dominante: ¿cómo llamará a este instinto dominante, suponiendo que necesite una palabra para él? Pero no hay ninguna duda: este hombre soberano lo llama su *conciencia*...” (Nietzsche, F. (1996) *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid. Pág. 67). Una pregunta resulta clave para comprender este problema, y la fórmula Nietzsche de la siguiente manera unas páginas más adelante: “Esos genealogistas de la moral habidos hasta ahora, ¿se han imaginado, aunque sólo sea de lejos, que, por ejemplo, el capital concepto moral ‘culpa’ (*Schuld*) procede del muy material concepto ‘tener deudas’ (*Shulden*)?” (Pág. 71).

el hijo queda anudado por una paradoja (pues si le obedece no le obedece, y si no le obedece le obedece). Haga lo que haga, hará mal, estará en falta, estará en deuda: sólo el que está en *deuda* asume sus *deberes* (hará lo que debe y no lo que quiere)⁴⁶.

De esta manera, a través de este mecanismo básico de producción de sujetos, para Jesús Ibáñez la Palabra teológico-religiosa hizo a los individuos pecadores; luego vino la Palabra político-jurídica, que los hizo delincuentes; y finalmente la Palabra publicitaria, que los convirtió en extraviados o extravagantes⁴⁷.

En el sentido de lo apuntado hasta aquí, es posible decir que, para Jesús Ibáñez entonces, la publicidad recrea el mundo, pero creando una simulación imaginaria del mundo real, operando entonces, para que ello suceda, sobre los consumidores a través de los productos: una vez transformados los productos en metáforas, los consumidores son, ya para Ibáñez, metonimias. Esto es lo que él opina al respecto:

“La operación sobre los productos es una contracción de su aspecto real, hasta un punto simbólico, y –desde allí– una expansión de su aspecto imaginario (...) la operación sobre los consumidores es una clasificación, ordenación y medición, para que circulen por la red que balizan los productos imaginarios”⁴⁸.

Tres son, en este sentido, las formas de organización existentes para Jesús Ibáñez. Por un lado, define el autor a la “forma raíz” como aquella en la que todos los puntos se encuentran encadenados a un punto sobre el que convergen todos los caminos. En segundo término, la “forma radícula” implica una definición en la que ese punto ha abortado, y los caminos se enredan, formando una red: el punto de convergencia se aleja hasta el infinito. Por último, la “forma rizoma”⁴⁹ asume para Ibáñez una forma en la que no hay orden porque todas las direcciones y sentidos son practicables. Así, vemos que, para él entonces,

⁴⁶.- SVC (1994) Pág. 172 (“Publicidad: la tercera palabra de Dios”, en (1/1989) Revista de Occidente. N° 92).

⁴⁷.- Estos tres términos dicen lo mismo: salirse del camino que va recto y a la derecha. Así, comenta Ibáñez que: “*pecador* (de ‘pes’ + ‘khos’) es el que tiene un defecto en el pie –como el *manco* lo tiene en la mano o el *ciego* en el ojo–. *Delincuente* (de ‘de’ + ‘linquo’) es el que abandona el deber (trazado por el camino recto). *Extraviado* es el que va por otra vía, *extravagante* el que va por fuera de la vía (*vaga*). Siempre *modificados*, *medidos*: primero moldeados por la moral, luego moldeados por la ley (‘mos’ y ‘lex’ tienen significados semejantes), al fin modulados por la moda” (SVC (1994) Pág. 172 (“Publicidad: la tercera palabra de Dios”, en (1/1989) Revista de Occidente. N° 92)).

⁴⁸.- SVC (1994) Pág. 174 (“Publicidad: la tercera palabra de Dios”, en (1/1989) Revista de Occidente. N° 92).

⁴⁹.- Como es posible deducir, el término “rizoma” proviene de las lecturas que Jesús Ibáñez hizo de los textos de Deleuze/Guattari.

“En la época teológico-religiosa el orden tenía forma de raíz (Dios vivo era el punto de convergencia). En la época político-religiosa tenía forma de radícula (el pueblo era un haz de paralelas que convergían al Dios muerto). En la época publicitaria, forma de rizoma (no hay caminos a la vista, pero todos circulan por los caminos que traza el Dios inconsciente)”⁵⁰.

Siguiendo este razonamiento, vemos que es posible decir que los productos se contraen en lo real, mientras se expanden en lo imaginario: el papel de la publicidad es, para Jesús Ibáñez, conservar la identidad del producto a lo largo de la fase descendente (desconstrucción de lo real) y de la fase ascendente (reconstrucción de lo imaginario). La fase descendente opera sobre el eje de selección, reduciendo la materia original a una materia distinta pero similar; la fase ascendente opera sobre el eje de combinación, al combinar arbitrariamente las formas, imágenes y nombre del producto. Son elocuentes al respecto sus palabras:

“En el estadio religioso, las dos vertientes del proceso eran muerte (contracción y descenso) y resurrección. En el estadio político se transforman mediante copia en destrucción del orden viejo y construcción del orden nuevo. En el estadio publicitario –la historia se repite como farsa– se transforman, mediante simulacro, en destrucción de lo real y construcción de lo imaginario”⁵¹.

Finalmente, para Ibáñez, lo que sucede en el capitalismo de consumo es que la marca de un producto ya no marca al producto, sino al consumidor que la consume, lo que subraya señalando:

“La marca de un producto no marca ya al producto: marca al consumidor como miembro del grupo de consumidores de la marca”⁵².

De esta forma, la identidad individual pasa a ser función de la identidad social, y se realiza a través de los productos que se consumen. Al marcar al consumidor, la publicidad lo metonimiza y desplaza: ahora, su posición real y su estado de movimiento imaginario quedan fijados por la publicidad. Así, dirá lo siguiente:

“Las marcas que consumen, clasifican y ordenan a los consumidores, los introducen en clases de equivalencia y en clases de orden (...) la ficción que hay

⁵⁰.- *SVC* (1994) Pág. 174 (“Publicidad: la tercera palabra de Dios”, en (1/1989) Revista de Occidente. N° 92).

⁵¹.- *SVC* (1994) Pág. 177 (“Publicidad: la tercera palabra de Dios”, en (1/1989) Revista de Occidente. N° 92).

⁵².- *SVC* (1994) Pág. 177 (“Publicidad: la tercera palabra de Dios”, en (1/1989) Revista de Occidente. N° 92).

que mantener es la identidad de los consumidores (...) antes éramos iguales en cuanto hijos del mismo Dios, luego en cuanto sometidos a la misma ley, ahora porque consumimos los mismos productos y marcas”⁵³.

En el capitalismo de consumo, la oposición propietarios/proletarios se disuelve: hoy todos somos iguales a los ojos de la publicidad. Pero, habría que agregar con Ibáñez que, como siempre, algunos son mas iguales que otros. La realidad pertenece al orden de los simulacros, y lo que se simula es que hombres y mujeres, ricos y pobres visten lo mismo, realizan las mismas tareas dentro y fuera del hogar, consumen lo mismo. Y para llevar a cabo su compleja y paradójica tarea –ya que debe operar a la vez que ocultar sus clasificaciones, ordenaciones y mediciones– la publicidad habla cada vez menos de los productos y cada vez más de los consumidores, perdiendo cada vez más su dimensión referencial, que cede espacio su dimensión estructural. Así, dirá Jesús Ibáñez que

“El anuncio no se refiere ya al producto: es el producto el que se refiere al anuncio. Comprar una marca es comprar un ticket para habitar el mundo en que el anuncio sitúa el consumo del producto, es comprar el derecho a penetrar en el anuncio”⁵⁴.

La publicidad tiene que conseguir que cada individuo compre lo que debe, creyendo que en realidad compra lo que quiere. Los consumidores son enredados por la publicidad en un laberinto sin salida real, pero con salida imaginaria. Si la producción de la topología era el panóptico en el capitalismo de producción y acumulación, en el capitalismo de consumo es entonces el laberinto. Se ofrece –dirá Ibáñez– una microsaldada siempre cercana pero inexistente, para que los consumidores circulen sin salir de la red. El laberinto es para él rizomático: los caminos interiores son practicables, pero no hay camino al exterior.

Para Ibáñez, como apuntábamos más arriba, el control del capitalismo de consumo, ejercido ahora mediante cuentas, y que con su pragmatismo se opone a la semántica de las palabras presentes en el capitalismo de producción y acumulación, implica una reasimilación creciente de la mediación ideológica. De este modo, para él, si en la etapa teológico-religiosa el premio –imaginario– podía encontrarse pero en otro mundo, en la etapa político-jurídica el premio sí es posible encontrarlo en este mundo, pero en el futuro, mientras que, finalmente, en la etapa de la publicidad,

⁵³.- SVC (1994) Pág. 178 (“Publicidad: la tercera palabra de Dios”, en (1/1989) Revista de Occidente. N° 92).

⁵⁴.- SVC (1994) Pág. 180 (“Publicidad: la tercera palabra de Dios”, en (1/1989) Revista de Occidente. N° 92).

el premio está aquí y ahora, pero se trata de un premio vacío y, si se quiere, tautológico: el premio por consumir es... consumir.

Es de esta manera que, para él, el mundo se transforma con velocidad y voracidad de analógico en digital⁵⁵, de semántico en pragmático, de metafórico en metonímico. Si cada metáfora es expansiva y permite un cierto juego de elecciones, la metonimia es, en cambio, cerrada y contractiva. ¿Qué margen de maniobra –de libertad– puede quedarle al individuo en este contexto? Estas son las palabreas de Jesús Ibáñez que hemos escogido para responder nuestra pregunta:

“Pero ¿cabe un discurso que no sea el discurso del Amo? ¿Es posible un discurso rebelde? (...) El discurso rebelde postula el fin de la sexualidad y el fin de la historia: la liberación de las diferencias, cuando dejen de estar representadas”⁵⁶.

Las formas del mundo en Jesús Ibáñez

Una vez realizadas las primeras consideraciones teóricas que, por un lado, se encargan de subrayar la importancia vital que adquiere en el pensamiento de Jesús Ibáñez el filtro ejercido por Baudrillard de sus lecturas de Marx y, por el otro, elaboran ciertas conclusiones preliminares sobre las reflexiones que mantiene en torno a la división del capitalismo en tres etapas diferenciales, ha llegado el momento de definir las formas del mundo tal y como las piensa Jesús Ibáñez.

Deja para ello Ibáñez bien claro cuál será su punto de partida a la hora de dotar al mundo, a la sociedad y al saber de sus formas correspondientes, afirmando que:

“La ley del valor constituye a la vez la forma de la objetividad y la forma de la subjetividad”⁵⁷.

Punto de partida que, como pudimos apreciar en páginas precedentes, surge de las lecturas que hace de Marx, pero viene al mundo disfrazado con las vestimentas que a Ibáñez le proporciona Baudrillard: para él, la Ley del valor tal y como la pensó Marx en sus escritos sirve para explicar sólo un aspecto parcial del valor, ya que:

“Diacrónicamente [la Ley del valor] es precedida por una ‘ley’ natural de valor y es sucedida por una ley estructural de valor (...) Sincrónicamente, cada ley de valor regula subsistemas parciales del sistema social”⁵⁸.

⁵⁵.- Sigue aquí Jesús Ibáñez, como puede verse, las consideraciones ofrecidas por Wilden.

⁵⁶.- *MAS* (1979) Pág. 207.

⁵⁷.- *RS* (1991) Pág. 68 (“El sujeto y su conversación”, en Ibáñez, J. (Comp.) (10/1990) Suplementos Anthropos. N° 22. Anthropos, Barcelona. Pág. 32 y ss.).

⁵⁸.- *MAS* (1979) Págs. 78-79. Aclara Ibáñez que “Las tres leyes de valor [correspondientes a cada momento del sistema capitalista] son aspectos y/o fases de una misma ley, aspectos que se van

Un párrafo puede servirnos para hacer de guía de las reflexiones venideras, y que además resume con acierto las consideraciones hasta ahora abordadas en este capítulo. En él, señala Jesús Ibáñez lo que sigue:

“El proceso de dominación del mundo por el capital se escande en tres etapas, y en cada etapa podemos indicar la operación fundamental que realiza. En la primera etapa (proto-capitalismo: se especifica en el colonialismo) el capital captura materia-energía –tierras y hombres–: llamo a esta operación **deducción**. En la segunda etapa (capitalismo de producción y acumulación: se especifica en la primera revolución industrial) el capital *transforma* la materia-energía incorporada y la *informa* para que pueda acumularse en el capital –ser asimilada– (reduciéndola al estado líquido –haciéndola liquidable o solvente– y/o al estado gaseoso –sublimándola o dándole sentido–: aplicación, respectivamente del valor de cambio económico o semántico): llamo a esta operación **producción**. En la tercera etapa (capitalismo de consumo: se especifica en la segunda revolución industrial) el capital retiene y hace circular la materia-energía transformada en informada: llamo a esta operación **traducción**”⁵⁹.

Ahora bien: la tarea de desanudar esta concepción de Ibáñez sobre el mundo capitalista implica para nosotros, y como bien reza el título de esta parte del capítulo, acceder a las formas del mundo que a partir de esta cosmovisión se dejan ver. Identificar estas formas de la manera más específica posibles es la tarea que nos proponemos a continuación. Como vemos en el párrafo antes citado, tres son los procesos fundamentales característicos de cada una de las etapas en las que se escande el sistema capitalista para Jesús Ibáñez: deducción, producción y traducción.

De esta manera, para él, por ejemplo, en la fase del capitalismo denominada como “proto-capitalismo”, el intercambio social aparece regulado por una ley natural del valor, donde tanto el saber como los bienes se deducen de una sustancia inagotable: Dios o la naturaleza. La producción adquiere, entonces, la forma de una imitación de estas sustancias totalizantes.

En cambio, en el capitalismo de producción y acumulación el fenómeno social total lo constituye la producción incesante de mercancías: una ley mercantil rige aquí el intercambio social. Todo es producido (y reproducido) por el trabajo humano: el saber y los bienes, la verdad y la vida. Los productos –ahora mercancías– valen por el trabajo que a ellos se les incorpora, por el trabajo abstracto que, a partir de allí,

descubriendo sucesivamente a medida que el capital descubre su lógica, cada uno de ellos recubriendo al anterior como un caso particular” (Pág. 78). Más adelante también dirá que: “En realidad, hay una ley de valor que se pone de manifiesto en tres etapas: antes de Marx el valor aparece como natural; Marx pone de manifiesto su forma mercantil; en la sociedad de consumo descubrimos que el valor es sólo un juego estructural” (Pág. 83).

⁵⁹.- DAS (1985) Págs. 56-57 (el subrayado es nuestro).

borra las huellas del trabajo concreto que el sujeto imprime en las cosas y, así, también borra a los sujetos mismos del proceso de la producción.

Finalmente, en lo que Ibáñez denomina “capitalismo de consumo”, el intercambio social ha dado otro salto, y es ahora regulado por una ley estructural – lingüística– de valor: el fenómeno social total lo constituye la traducción. Saber y bienes son transportados de un lugar a otro y de un tiempo a otro sin problemas aparentes; los hombres y las cosas se acoplan de manera indiferente e indiferenciada a las distintas terminales de producción y de consumo del capital.

El capital absorbe así la naturaleza y la historia –¿la Naturaleza y la Historia?– repitiendo de este modo el movimiento que, para Ibáñez, el signo lingüístico había ya anticipado: como símbolo, en un primer momento, el capital extorsiona a las fuerzas naturales, obligándolas a conservar su valor de uso; luego, como signo, las transforma en capital a través de la producción y de la acumulación, con lo cual pierden su naturaleza y pasan a ser valores de cambio; y por último, las cosas así producidas y acumuladas comienzan a circular sin sentido alguno, intercambiándose entre ellas como códigos que, una vez perdido su referente primero, su referente primario, se combinan sucesivamente con otros códigos⁶⁰.

El mundo, la sociedad y el saber

Si en el pensamiento de Ibáñez la Ley del valor, en cuanto a su **contenido**, aparece como natural antes de Marx, como mercantil cuando él la deja en evidencia, y como un juego estructural en la sociedad de consumo, no está de más subrayar que, en cuanto a su **forma**, la misma va adoptando, sucesivamente, la figura de un símbolo necesario en el proto-capitalismo, la forma de un signo contingente en el capitalismo de producción y acumulación, y la forma de un código infinitamente traducible en el capitalismo de consumo, forma esta última encargada de permitir el acoplamiento indiferenciado de los hombres al capital. El Cuadro 1 que se muestra a continuación pretende dejar establecida esta importante primera distinción.

⁶⁰.- Aclara aquí Ibáñez, siguiendo a Wilden, que “Cada fase constituye un sistema de potencia lógica y práctica superior a la del anterior: el conocimiento, y/o la subversión, de una fase sólo es posible desde el horizonte de la siguiente” (*MAS* (1979) Pág. 79). El mismo Baudrillard cita a Wilden en su texto en el que subraya el fin de la producción, señalando que “Todo elemento de oposición o de subversión de un sistema debe ser de un tipo lógico superior” (Baudrillard, J. (1993) *Op. cit.* Pág. 8). La cita de referencia se encuentra en el libro *Sistema y estructura*, de A. Wilden, y dice así: “*Toda contestación ha de ser de un tipo lógico más elevado que aquello a lo que ésta se opone*. De este modo se evitará cometer el error hegeliano consistente en reducir a la identidad las diferencias reales y materiales, cayendo así en la trampa de un interminable *jeu de miroirs*, del que es imposible escapar” (Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 28).

Cuadro 1: Contenido y forma de la ley del valor

LEY DEL VALOR	PROTO-CAPITALISMO	CAPITALISMO	
		De producción y acumulación	De consumo
Contenido	Natural	Económico Mercantil	Lingüístico Estructural
Forma	Símbolo necesario S→R	Signo contingente S/s→R	Código estructural S/r

La Ley del valor, dividida como vemos por Ibáñez, entonces, en tres etapas fundamentales, se encarga de dotar al mundo, a la sociedad y al saber de lo que nosotros dimos en llamar aquí sus “formas del mundo” particulares: el espacio y el tiempo, los nexos que se establecen entre los individuos, las diversas apariciones del poder y del intercambio, la posición y actividad del sujeto epistémico, las formaciones discursivas o las operaciones tecnológicas fundamentales, por ejemplo, se diferencian sustancialmente en el esquema que de sus características elabora Jesús Ibáñez.

Los alcances de la Ley del valor así entendida es aplicada por los individuos en la sociedad –o mejor dicho quizás, por los mecanismos de la intersección que a partir de este encuentro resulta–, en cada una de las cosmovisiones que se elaboran y que se llevan a la práctica en las diferentes fases de desarrollo del sistema capitalista.

Son el **mundo**, la **sociedad** y el **saber** los que se ven de este modo observados por Ibáñez según las condiciones establecidas por la Ley del valor, en primer lugar bajo las condiciones dadas en el proto-capitalismo, luego en las que ofrece el capitalismo de producción y acumulación y, por último, por las características especiales que asume en el capitalismo de consumo.

Desarrollaremos a partir de aquí cada una de estas percepciones en las que Jesús Ibáñez hace hincapié a la hora de establecer las que podrían ser definidas como “constantes vitales”, características esenciales que imperan en cada una de las diferentes fases de desarrollo del capital. Estas caracterizaciones están resumidas en el Cuadro 2, y para su mejor comprensión se ha colocado una **letra** –definiendo la pertenencia a la fase de proto-capitalismo (A), al capitalismo de producción y acumulación (B) y por último al capitalismo de consumo (C)– y un **número** –Forma del mundo (1), Nexos del mundo (2); Poder en la sociedad (3), Relaciones de intercambio en la sociedad (4), Residuo imaginario heterogéneo en la sociedad (5); Sujeto del saber (6), Discurso del saber (7), Práctica del saber (8)– letras y números mediante los cuales se puede acceder, creemos, más rápida y eficazmente al encuentro de las categorías descriptas.

CUADRO 2

LAS FORMAS DEL MUNDO EN JESÚS IBÁÑEZ

Cuadro 2: Las formas del mundo en Jesús Ibáñez

			A	B	C	
			PROTO-CAPITALISMO	CAPITALISMO		
				De producción y acumulación	De consumo	
EL MUNDO (Referente)	1) Forma Espacio	Sustancia inagotable (Sin forma)	Sustancia agotable (Con forma)	Sustancia perdida (Sólo forma)	
	 Tiempo	Instantaneidad (Presencia)	Linealidad (Proceso)	Circularidad (Ciclo)	
	2) Nexos Objetivos	Causa eficiente	Fin	Modelo	
	 Subjetivos	Necesidad	Deseo	Juego	
LA SOCIEDAD (Significante)	3) Poder Técnico	Captura/extorsión (Procesos primarios)	Acumulación (Procesos secundarios)	Control (Proceso terciarios)	
	 Social	Explotación física directa	Explotación social indirecta (Producción)	Explotación social indirecta (Consumo)	
	4) Intercambio	a) De bienes	Consumo	Uso (En profundidad)	Económico/lingüístico (En superficie)	Combinación
			Producción	Deducción (Gracia/gratificación)	Producción (Trabajo)	Traducción (Importación/exportación)
			Circulación	Exceso (Don: competencia agonística)	Equivalencia (Compra/venta)	Defecto (Robo/Seguro)
		Fenómeno social total	Consumo	Producción	Circulación	
		b) De mujeres	Alianza de la sangre	Dispositivo de sexualidad	Acoplamiento
	c) De mensajes	Tecnología anticipatoria	Oral	Impresa	Electrónica
		
	5) Residuo imaginario heterogéneo Referencial imaginario	Dios	Naturaleza (Valor de uso)	Economía (Valor de cambio)	
	 Trascendencia imaginaria	Redención	Revolución	Deriva	
	 Realidad	Naturalidad (Natural/artificial)	Realidad (Real/imaginario)	Hiperrealidad (Real/real)	

			A	B	C	
			PROTO-CAPITALISMO	CAPITALISMO		
				De producción y acumulación	De consumo	
EL SABER (Significado)	6) Sujeto	a) Posición	Topológica	Indefinida (Punto lleno sin estructura)	Fija (Punto vacío: centro de referencia)	Móvil (Punto politópico c/estr.: interferente)
			Epistémica	Sujeto existente	Subjetividad trascendental (Yo puro)	Intersubjetividad trascendente (Nosotros: comunidad científica)
		b) Actividad	Órgano de enlace	Vista (Enlace espacio geométrico) Analogía	Cerebro (Enlace espacio algebraico) Coherencia	Tacto (Enlace espacio topológico) Digitalidad
			Operación Fundamental	Percepción	Detención (Reducción: epojé)	Intercepción (Cortocircuito)
			Invariante formal	Trascendente Sujeto/Sujeto	Trascendental Sujeto/Objeto	Objetivo: formal (Inmanente) Objeto/Objeto
			Residuo imag. heterogéneo	Error Verdadero/Falso	Sueño Consciente/Inconsciente	Ruido Mensaje/Ruido
	7) Discurso (Teórico)	a) Formaciones discursivas	Única (Justifica y opera)	Separación ideología/ciencia (Ideología justifica y ciencia opera)	Sólo ciencia (El sistema c/ideología práctica)
			Racionalizar/criticar dogma	Fundar/criticar ciencia	Ocultar/manifiestar violencia
		b) Ideología: intelectual org.	Espacio/tiempo de la ciencia	Geométrico/cinemático (Figuras indeformables y movim. puros)	Físico (Fluidos infinitamente deformables y propagaciones)	Histórico (Sólidos finitamente deformables y comunicaciones)
			Tipo de ciencia	Ciencias Naturales	Ciencias Humanas	Ciencias Sociales
			Relación entre las ciencias	Continuum Exclusión	Circunscripciones (Cerradas) Inclusión	Complexión (Interdisciplinaridad) Intersección
		c) Ciencia		Ley (Jurídica) Barra que excluye	Norma (Técnica) Distribución en torno a una línea	Red de circulación Laberinto
				Imitación (Similitud) Diferencia original/copia	Reproducción serial (Igualdad) Equivalencia de términos	Generación por combinación y modulación de diferencias
			Motores	Vectorial	Transformacional	Informacional
			Cuerpos	Masas físicas	Segmentos móviles de espacio-tiempo	Signos
			Modelo de los cuerpos	Estatua (Figura análoga)	Robot (Equivalencia funcional)	Maniquí (Modelo de simulación)
	8) Práctica (Técnica)	d) Residuo imag heterogéneo	Autómata	Robot	Simulacrón

a) El mundo

El espacio y el tiempo

La primera conceptualización que lleva a cabo Jesús Ibáñez es la que remite a los conceptos de espacio y tiempo, entendidos ambos como par elemental constitutivo de la forma del mundo. Siguiendo las transformaciones sucedidas en las tres etapas del sistema capitalista, define de la siguiente manera al **espacio**:

- (A1) Bajo el imperio de la ley natural de valor, el espacio no posee un valor propio, alcanza entonces con tomarlo porque es sustancia infinita: el trabajo y la tierra se encuentran en cantidad ilimitada, como afirmaban, por ejemplo, los pensadores fisiócratas. Es el espacio una sustancia sin forma, cuyo molde lo va constituyendo, poco a poco, el naciente capital.
- (B1) Cuando la ley de valor se transforma en mercantil, cuando según Jesús Ibáñez “el capital ha pasado de modo de extorsión a modo de producción”⁶¹, tierra y trabajo pasan a ser, a convertirse entonces, en factores imprescindibles en la esfera de la producción, tierra y trabajo que serán susceptibles de ser calculados, medidos y acumulados.
- (C1) Finalmente, bajo la regencia de la ley estructural de valor, en el capitalismo de consumo que es para Ibáñez la fase actual en la que se encuentra el sistema, el capital se manifiesta como un modo de dominación, como marca pura y distintiva de dominación efectiva. El espacio es solamente forma, en el que tierra y trabajo pasan de ser factores importantes de la producción, como se apreciaba en el capitalismo de producción y acumulación, a convertirse en meras variables de consumo.

En relación con las concepciones sobre el **tiempo** que, siempre según él, el mundo muestra en cada fase de su desarrollo, se suceden idénticos cambios y transformaciones, todos ellos derivados, como decíamos, de los cambios en la forma y contenido de la Ley del valor en cada una de las etapas que atraviesa el sistema. Si, como afirma en sus reflexiones, el tiempo histórico articula en cada persona un tiempo exterior (objetivo) y un tiempo interior (vivido), es posible señalar entonces que:

⁶¹.- MAS (1979) Pág. 84.

- (A1) En el proto-capitalismo, fase en la que como observamos predominan los llamados “procesos primarios de producción”, el tiempo exterior se corresponde con el tiempo cíclico de la naturaleza, mientras que, interiormente, es vivido como un tiempo del presente, en el sentido de Cronos: un presente vasto que reabsorbe en él el pasado y el futuro.
- (B1) En cambio, en la fase correspondiente al capitalismo de producción y acumulación, etapa en la que prevalecen los procesos secundarios de producción, la cadena de montaje brinda al tiempo exterior su representación lineal, teleológica, orientada a un fin, a la producción de un fin, mientras que el tiempo interior es vivido en la dirección que Deleuze lo describe en *Lógica del sentido*⁶², es decir, como el tiempo de Aiôn –un futuro y un pasado que dividen cada instante del presente–. El tiempo es vivido con inquietud por las clases dominantes y con esperanza revolucionaria por las clases dominadas.
- (C1) Por último, en la fase descrita como de capitalismo de consumo, etapa en la que prevalecen los procesos terciarios de producción y, sobre todo, los actos de consumo indiferenciado, el tiempo exterior se convierte en un tiempo (seudo) cíclico, donde se transforma en objeto de consumo, una mercancía más reducida a forma en los viajes organizados, los congresos, etc. El tiempo se vacía y deja entonces de vivirse, se pierde en la serie infinitamente traducible de objetos y en la infinita cadena de operaciones acoplables al capital.

Los nexos objetivos y subjetivos

Así como en las nociones de espacio y de tiempo surgen modificaciones según se trate de cada una de las etapas por las que transita el sistema capitalista en su ingente recorrido vital, también la forma en que los nexos, tanto objetivos como subjetivos, que enlazan y comunican a los individuos sufren cambios y adaptaciones según las necesidades del sistema.

Para Ibáñez, entonces, entre los **nexos objetivos** es preciso destacar a los conceptos de **causa**, **fin** y **modelo**, cada uno de ellos encargándose de iluminar, respectivamente, al proto-capitalismo, al capitalismo de producción y acumulación, y al capitalismo de consumo. Así, vemos con él en este sentido que:

- (A2) La generalización de la categoría **causa** en la fase del proto-capitalismo se debe a la necesidad que el sistema tiene de generar un sentimiento de culpa

⁶².- Deleuze, G. (1989) *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona. Pág. 78 y ss.

que, bajo este estigma, permita comenzar a manipular a los sujetos tratándolos para ello como objetos. Es ésta la categoría principal a la hora de proceder a extorsionar a las fuerzas que el naciente capital requiere para su formación y consolidación: toda acción es tratada como emanada de una voluntad individual pero, eso sí, siempre culpable.

- (B2) Es en la etapa correspondiente al desarrollo del capitalismo de producción y acumulación en la que se opera la generalización de la categoría **fin**, y la misma se debe, sobre todo, a la necesidad que el sistema tiene de encuadrar las acciones de los individuos en un marco firmemente organizado de acumulación de resultados. El capital tiene que hacer trabajar a los hombres bajo un objetivo común: la incesante producción de mercancías, incluida por supuesto la más importante de todas ellas, la mercancía fuerza de trabajo, encargada de valorizar el valor.
- (C2) La categoría **modelo** y su generalización en el ámbito del capitalismo de consumo supone para Ibáñez, finalmente, el intento por parte del capital de llevar a cabo una destemporalización radical, por oposición a la temporalización a la que recurrían las categorías anteriormente definidas: el modelo está ahora presente sin estar representado (sólo puede ser representado por la ciencia). Es el momento del poder absoluto de los códigos que, al perder su dimensión referencial, y al retener de este modo sólo la indicación notificativa, comienzan a funcionar como axiomas, donde el lenguaje, por ejemplo, no significa ya algo que debe ser creído, sino simplemente lo que va a ser hecho, como bien vieron Deleuze y Guattari, para Ibáñez, en las páginas de algunos de sus textos más importantes⁶³. En este contexto, para él la acción humana no necesita ya una ideología explícita que oriente el comportamiento de los individuos de acuerdo a las leyes y a las normas establecidas, no es necesaria ya una justificación: se opera por combinación a las terminales paradigmáticas y a las cadenas sintagmáticas.

Entre los **nexos subjetivos** que Ibáñez describe en su análisis, pueden asimismo destacarse los conceptos de **necesidad**, de **deseo** y de **juego**, cada uno de ellos representando el punto más álgido de las tres fases en que el sistema capitalista se escande. De esta manera, vemos con él que:

- (C1) La expresión “valor natural”, acuñada por Marx ya desde las primeras páginas de *El Capital*, remite al concepto de **necesidad**, y en este sentido,

⁶³.- En líneas generales, Ibáñez hace referencia aquí a *El Anti-Edipo* (Deleuze, G.; Guattari, F. (1985) Paidós, Barcelona).

para Ibáñez, la capacidad de satisfacer necesidades es fundamentalmente valor de uso, es necesidad fisiológica, puntual y susceptible de ser satisfecha, proceso que sucede en la fase proto-capitalista, donde los individuos son esencialmente propietarios de sus medios de producción.

- (B2) Sin embargo, una vez consolidado el sistema social de producción y de acumulación capitalista, la lógica de la necesidad se ve sustituida por la del **deseo**. Esta lógica es, dice Ibáñez siguiendo aquí, como se sencillo suponer, a Lacan, la lógica del deseo de Otro, afirmación que implica básicamente tres cosas: que el deseo es un deseo de otro deseo, que es inconsciente, y que está alienado, características estructurales del deseo que “(...) lo hacen acoplarse a tareas de producción y objetos de consumo: y, al no ser nunca satisfecho, introduce una resonancia subjetiva del dinamismo objetivo del sistema capitalista”⁶⁴. En el capitalismo de producción y acumulación, el deseo asume una forma simbólica: existe un vínculo –necesario– entre el par deseo/objeto y las cosas del mundo.
- (C2) Pero en la fase correspondiente al capitalismo de consumo se opera una transformación sustancial, donde el deseo adquiere una forma significativa: no hay motivaciones, el significado del deseo se halla semánticamente vacío, por lo que aparece entonces, en el pensamiento de Ibáñez, como un **juego** frívolo, como una mera combinatoria ajena de sentido.

b) La sociedad

El poder técnico y el poder social

Vimos en páginas anteriores las diversas formas de concepción del mundo que se fueron consolidando en cada una de las diferentes fases de desarrollo de lo que, en algún sentido podríamos denominar, siguiendo con Jesús Ibáñez a Baudrillard, “modo de dominación capitalista”. A lo largo del proceso de diferenciación, entonces, distintas son también las formas y el contenido que asumen el espacio y el tiempo, por un lado, y los nexos objetivos y subjetivos que unen el mundo de los hombres y de las cosas, por el otro, tal y como lo hemos definido en las páginas inmediatamente precedentes.

El poder, técnico y social, y las formas del intercambio de bienes, de mujeres y de mensajes, entendidos como piezas claves constitutivas de lo social para Ibáñez, no

⁶⁴.- MAS (1979) Pág. 87.

son en modo alguno ajenos, por supuesto, a los cambios ocurridos en dichas transformaciones de las fases distintivas en las que divide al capitalismo.

Para Ibáñez entonces, durante lo que llamamos aquí el proceso de diferenciación capitalista, se ven modificadas, por un lado, las relaciones asimétricas o de poder y, por otro lado, las relaciones simétricas o de intercambio, si bien estas últimas también resultan de algún modo asimétricas, ya que los términos, al ser valorados por el reflejo de un equivalente general de valor, dejan flotando un residuo imaginario heterogéneo que expresa la deuda del sistema.

Hablando entonces del poder, Ibáñez diferencia, en primer lugar, al poder técnico del social: si el primero es para él un poder que, en todo momento, privilegia el control del sistema⁶⁵, ejerciéndose sobre las cosas, el segundo será el encargado de, actuando sobre los hombres⁶⁶, excluir todo elemento inútil, no de la sociedad total, sino de la parte que en ella es homogénea, dando lugar al proceso de homogeneización social que, como vimos en el capítulo anterior, señala Bataille en sus textos.

Ahora bien, y volviendo al tema principal que nos ocupa en este momento, decíamos que Ibáñez separa al poder técnico del poder social. Para él, entonces, el **poder técnico** se manifiesta a lo largo del proceso de diferenciación capitalista del siguiente modo:

- (A3) En la fase definida como de proto-capitalismo, el poder técnico se deja ver como **poder de captura**. Es un poder de extorsión directa, que podríamos ejemplificar, sin ir más lejos quizás, con el siguiente pasaje que Marx escribe en el punto sobre el proceso de acumulación originaria del capital, en el capítulo XXIV de *El Capital*, en el que dice, entre otras cosas por ejemplo, que: “El descubrimiento de los países americanos del oro y de la plata, el exterminio, la esclavización y la sepultura de la población indígena en las minas, la incipiente conquista y expoliación de las Indias Orientales, la conversión de África en coto de caza comercial de negros caracterizan la aurora de la era de producción capitalista. Estos idílicos procesos son un momento capital de la acumulación originaria”⁶⁷. Esta parece ser entonces, para nosotros, la idea que Ibáñez sostiene acerca de las características que asume el poder técnico en este momento concreto del proceso capitalista. Sin embargo, no debemos olvidar tampoco que, para Ibáñez, el proto-capitalismo parece implicar una fase

⁶⁵.- Hace Jesús Ibáñez una salvedad importante al respecto cuando apunta que, en realidad, “(...) el capitalismo siempre ha puesto en primer lugar el control del sistema, el sector terciario o de servicios siempre ha sido estructuralmente predominante (aunque no lo fuera empíricamente)” (*MAS* (1979) Pág. 88).

⁶⁶.- De todas maneras, aclara Ibáñez que “(...) en última instancia todo poder se ejerce sobre los hombres a través de las cosas” (*MAS* (1979) Pág. 88).

⁶⁷.- Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 41)* Pág. 397.

probablemente un tanto ambigua en su definición, que pretende englobar, tal y como comentábamos con anterioridad, una gran cantidad de formaciones sociales que, por ejemplo para Marx, estarían bien diferenciadas (modos de producción esclavista, feudal o asiático).

- (B3) En el capitalismo de producción y acumulación, para la versión teórica de Ibáñez, el poder técnico se ejerce como un **poder de acumulación**.
- (C3) Y, finalmente, lo hace como **poder de control** en el capitalismo de consumo, donde “(...) los trabajos no se distinguen ya entre sí, y no se distinguen de lo que parecía su opuesto, ocio o consumo”⁶⁸.

En cuanto al poder que Jesús Ibáñez llama **poder social**, comienza su análisis señalando que si la explotación física se corresponde con una situación de hecho, la explotación o represión social en cambio debe ser vista como una situación de derecho: la explotación se pone así de manifiesto en la reducción de lo que es heterogéneo a base homogénea, a ley y medida común.

Es un proceso de homogeneización el que opera como proceso de valoración, y cuyo resultado final es que todos los actos humanos pasan a la parte homogénea de la sociedad (que no es la sociedad total), mientras que todos los seres humanos son arrojados a la parte heterogénea. Esta concepción de lo homogéneo, que Jesús Ibáñez toma decíamos de Bataille, separa al “sujeto real”, productor homogeneizado de lo social, del “sujeto verdadero”, que sólo puede encontrarse en el inconsciente en tanto que parte de lo heterogéneo.

A partir de estas consideraciones, podemos decir que, para Ibáñez, el poder social se manifiesta en tanto que explotación, pudiendo ser visto como:

- (A3) **Poder de explotación física directa** en el proto-capitalismo.
- (B3) **Poder de explotación social a través de la producción** en la fase correspondiente al capitalismo de producción y acumulación.
- (C3) Y, finalmente, **poder de explotación social por medio del consumo** en el capitalismo de consumo.

Las relaciones de intercambio

⁶⁸.- MAS (1979) Pág. 89.

Como veíamos en capítulos anteriores, las relaciones de intercambio adquieren para Jesús Ibáñez un valor central en su concepción teórica de lo social, fundamentalmente porque, siguiendo en estas consideraciones a Lévi-Strauss, para él son las relaciones de intercambio las que, en definitiva, constituyen al individuo en tanto tal. Así lo afirma en la frase que reproducimos a continuación, en la que señala:

“Las relaciones de valor –intercambio, representación– constituyen al hombre como sujeto: el sujeto es el sistema de todos los lugares de un individuo en las relaciones de valor”⁶⁹.

De esta manera, y en tanto que implicado en relaciones sociales de intercambio, para él el individuo puede ser, por un lado, sujeto de una ideología objetiva, determinada por un sistema de producción que relaciona estructura económica con superestructura jurídico-política. En segundo lugar, el individuo puede ser también sujeto de una neurosis subjetiva, determinada por un sistema de reproducción y de intercambio libidinal que relaciona un inconsciente con una consciencia. Pero finalmente, y como para Ibáñez la matriz de toda relación de intercambio, y por lo tanto de la función-sujeto, está dada por el lenguaje, ante todo el individuo es sujeto de una enunciación, ya que

“(…) la tecnología lingüística anticipa la forma de cualquier relación de intercambio”⁷⁰.

Como ya apreciamos en cierta medida al analizar la fuerte influencia que la obra de Lévi-Strauss ejercía en la del propio Ibáñez, volvemos ahora a decir aquí que el proceso de intercambio de bienes, de mujeres y de mensajes se divide, para Ibáñez, en tres operaciones básicas: producción, circulación y consumo. Estas operaciones se funden finalmente en una sola, distinguido por él con el nombre de “fenómeno social total”.

El intercambio de bienes

Teniendo siempre en cuenta la división realizada por Jesús Ibáñez en cuanto a la diferenciación característica de cada una de las tres fases en las que el sistema capitalista se escande –proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación, capitalismo de consumo–, podemos observar ahora que, para él, en primer lugar, **el**

⁶⁹.- MAS (1979) Pág. 89.

⁷⁰.- MAS (1979) Pág. 90.

intercambio de bienes (A, B, C4a) se orienta y desarrolla desde la pérdida del consumo a la pérdida de la producción, por lo que puede decirse que:

1. En lo relativo al proceso de **consumo**, para Ibáñez éste va del uso en profundidad al uso en superficie, para finalizar en la mera combinación sin sentido, lo que ocurre en el capitalismo de consumo. En efecto, el consumo es por naturaleza, para él, una operación en profundidad, una mezcla de la materia con el cuerpo del consumidor; pero el capitalismo de producción y acumulación se encarga de semantizar el consumo, reduciendo el significante a significado, mientras que el capitalismo de consumo reduce la significación a notificación, elaborando modelos que se insertan en cadenas de disposiciones.
2. El proceso de la **producción**, en cambio, nace como un proceso de deducción en el proto-capitalismo, y tal y como venimos apreciando, para Ibáñez se va transformando en producción propiamente dicha en el capitalismo de producción y acumulación –donde el trabajo concreto es reducido a trabajo abstracto por la ley mercantil para que pueda ser acumulado en dinero que engendra dinero: capital–, y en traducción en el capitalismo de consumo. Así, la obtención de bienes y servicios se debe, sucesivamente, a la gracia divina, al trabajo humano concreto y al transporte o la transformación. El capitalismo proscribía primero el consumo y luego la producción, quedando sólo la circulación, que va, durante el proceso del capital tal y como lo aprecia Ibáñez en sus reflexiones, del exceso a la equivalencia y de allí al defecto. Para él, de este modo, “El capitalismo proscribía primero el consumo, luego la producción: sólo queda la circulación”⁷¹.
3. Finalmente, vemos entonces que el proceso de la **circulación** se orienta y se transforma del exceso a la equivalencia y al defecto. La lógica capitalista de la mercancía, la lógica naciente con el capitalismo de producción y acumulación reduce el exceso a una “estricta equivalencia de valor económico en la compra-venta”⁷². El exceso es (re)absorbido principalmente por la generación capitalista intrínseca del plus-valor. En la sociedad de consumo la relación tiende a ser de defecto, y se hace presente en intercambios como el robo, la compra sin contrapartida, el seguro, etc.

Este último punto desarrollado amerita, creemos, un breve comentario sobre la influencia, no poco importante por cierto, que Bataille ha tenido en la obra de Ibáñez. Ciertos elementos presentes en la obra del pensador francés, además del ya

⁷¹.- MAS (1979) Pág. 92.

⁷².- MAS (1979) Pág. 92.

comentado sobre el proceso de homogeneización social, creemos, pueden permitir comprender adecuadamente algunas de las reflexiones que Ibáñez lleva a cabo en esta parte de su trabajo. Sobre todo nos referimos a la relación establecida entre don y contra-don, relación que Bataille, siguiendo en gran medida a Mauss, señala como regulada por una ley del exceso y de las grandes pérdidas. Bataille parte de la comprensión de que el cuerpo humano, como cualquier organismo vivo, recibe en última instancia del sol más energía de la que necesita para vivir: la energía excedente, no invertida en su crecimiento, debe gastarla, dilapidarla⁷³. Esta concepción la retoma Ibáñez, cuando vemos que señala, por ejemplo, que:

“Ese gasto gratuito, sin contrapartida, es placentero: el placer es la descarga de una tensión, de una energía acumulada. El cuerpo humano, cada una de sus partes, de sus células, de sus órganos, de sus aparatos –de sus máquinas– se conecta a otras cosas –a otras máquinas– de su entorno para consumir esa energía. Se conecta a otros cuerpos: la boca chupa el pecho, la mano aprieta la mano del amigo, los cuerpos se trenzan en la cópula. Por todos sus agujeros entran (la nariz respira, el ojo ve) y salen (hablar, cagar) flujos de energía: flujos materiales y flujos semióticos (presentes en el ritmo y el estilo)”⁷⁴.

Una vez comprendida esta noción de cuerpo, que toma como vemos, al menos en este aspecto y sentido, de Bataille, es posible compartir con Ibáñez la idea que describimos a continuación:

“El invento burgués del intercambio sin exceso ni defecto, exacto, es un gran invento. Yo te doy una cosa a ti y tú me das una cosa a mi, y las dos cosas tienen –exactamente– el mismo valor: ni yo quedo *obligado* a ti ni tú quedas *obligado* a mi, cuando el intercambio ha terminado –cuando el contrato se ha cumplido– tú y yo quedamos como antes, tan *suehtos* (y tan *solos*) como antes. El intercambio simétrico y reversible hace posible la libertad y la independencia de los

⁷³.- Para Bataille, “La actividad humana no es enteramente reducible a procesos de producción y conservación, y la consumición puede ser dividida en partes distintas. La primera, reducible, está representada por el uso mínimo necesario a los individuos de una sociedad dada para la conservación de la vida y para la continuación de la actividad productiva (...) La segunda parte está representada por los llamados gastos improductivos: el lujo, los duelos, las guerras, la construcción de monumentos suntuarios, los juegos, los espectáculos, las artes, la actividad sexual perversa (es decir, desviada de la actividad genital), que representan actividades que, al menos en condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas” (Bataille, G. (1987) *La parte maldita*. Icaria, Barcelona. Pág. 28). Incluso el pensador francés va –siempre– exquisitamente más allá de muchos autores al señalar, por ejemplo, que “no es la necesidad sino su contrario, el ‘lujo’, lo que plantea a la materia viviente y al hombre sus problemas fundamentales” (Bataille, G. (1987) *Op. cit.* Pág. 50).

⁷⁴.- SVC (1994) Pág. 13 (“La casa en la sociedad de consumo: el cuerpo expulsado”).

individuos: cada uno es libre de entrar o no entrar en el juego, todos son independientes antes de entrar y después de salir. Pero, porque nadie queda obligado, no hay vínculo social (...) [Pero] el hecho social no es el intercambio, es el cambio sin contrapartida, la donación y el robo, que son la misma cosa, pues el que roba dona (dona libertad) y el que dona roba (roba gratitud). El vínculo social es la *deuda* que engendra *deberes* (...) La deuda queda grabada en el cuerpo de los súbditos como memoria. Los súbditos sólo pueden ser sujetos en cuanto sujetados, están siempre en posición de demanda y de promesa de fidelidad”⁷⁵.

Veíamos anteriormente con Jesús Ibáñez que el capitalismo intenta sustituir la lógica del don irreversible por la lógica del intercambio reversible: el valor de cambio es la común medida que identifica lo que se da y lo que se recibe. En este sentido, Ibáñez también observa que:

“No se sirve lo mismo a Dios que al capital: servir a Dios es servir a alguien, el pecado es la arrogancia o la disidencia; servir al capital es servir para algo, el pecado es la arrogancia o la desidia. Dios exige pleitesía, el capital exige plusvalía: su forma de obligarnos es primero ponernos a producir y luego a consumir. En la sociedad de consumo lo que se produce es consumo: cuantos más regalos hagamos, mejor cumpliremos nuestra obligación; lo importante es comprar, da lo mismo para qué y para quién. El capital no tiene rostro. Dios ha muerto y el capital es su cadáver (un cuerpo sin rostro). Si el capital no tiene rostro, tampoco tú y yo tenemos rostro: cuando te hago un regalo, más que obligarte hacia mí, cumplo mi obligación con la sociedad, y a lo que te obligo a ti es a cumplir a tu vez tu obligación, haciendo regalos a mí o a otros”⁷⁶.

Pese a todo, la lógica del don no ha sido todavía abolida: para Ibáñez, ésta permanece como complemento simbólico y negación imaginaria de la lógica del intercambio. En tanto que complemento simbólico, para él la lógica del don manifiesta los afectos, mientras que, en tanto que negación imaginaria, se encarga de ocultar los efectos.

El intercambio de mujeres

Volviendo a los procesos sociales de intercambio —de bienes, de mujeres y de mensajes— descritos por Ibáñez en sus textos, vemos que, por otra parte, en lo que respecta al intercambio de mujeres, éste transita para él de la alianza al dispositivo de sexualidad, finalizando en un juego aleatorio de acoplamientos. De esta manera,

⁷⁵.- SVC (1994) Pág. 197 (“El din y el don de los regalos”, en 28/12/1981, *El país*, Madrid).

⁷⁶.- SVC (1994) Pág. 198 (“El din y el don de los regalos”, en 28/12/1981, *El país*, Madrid).

cada una de las etapas que caracterizan al sistema capitalista poseen elementos distintivos y fundantes, que son vistos por Ibáñez del siguiente modo:

- (A4b) En el proto-capitalismo la sangre simboliza lo único que escasea en una sociedad en la que todo puede ser, como observábamos antes, deducido de la vida como sustancia inagotable. Lo que se lleva a cabo no es una economía de los placeres, sino una **economía de la sangre**, caracterización que, por supuesto, delata aquí las lecturas que Ibáñez hace de Foucault.
- (B4b) Es el capitalismo de producción y acumulación el encargado de introducir, en la sociedad, la **economía de los placeres**, tarea que realiza a través de un dispositivo de sexualidad que se orienta a mejorar la descendencia, y a hacer trabajar, para el capital, la eficacia productiva que la “prole” debe garantizar. Este dispositivo de sexualidad es el mejor aliado posible, para Ibáñez, a la hora de asegurar la reproducción del capital.
- (C4b) Por último, en el capitalismo de consumo predomina la dimensión estructural de este dispositivo, entendida como la capacidad de combinación y sustitución de una economía de los placeres, que pasa ahora a convertirse en un **juego aleatorio de acoplamientos** donde se combinan sin sentido objetos-fetiché, partes de cuerpos fetichizados, a terminales, también fetichizadas, de producción y consumo.

El intercambio de mensajes

En lo que al proceso del intercambio se refiere, llegamos finalmente al intercambio de mensajes, que también se transforma y desarrolla según las diferentes etapas por las que transita el sistema capitalista. Lo **oral**, lo **impreso** y lo **electrónico**, en tanto diferentes formas de la tecnología presente en el intercambio de mensajes, se orientan como piedras basales, respectivamente, de la fase del proto-capitalismo, del capitalismo de producción y acumulación y del capitalismo de consumo. De este modo, de la mano de Ibáñez vemos que:

- (A4c) En la fase del el proto-capitalismo es posible señalar, en un principio, que la comunicación lingüística es **oral**, una comunicación que no deja huellas ni rastros, pero que sin embargo supone ya claramente, para Ibáñez, la descomposición de la materia física en fonemas, morfemas, palabras o frases.
- (B4c) La página **escrita** es una superficie exterior por la cual el sujeto mira la realidad en lugar de ser mirado por ella, y supone la anticipación de la

perspectiva trascendental que, en el capitalismo de producción y acumulación, constituirá un espacio-tiempo receptáculo dispuesto a ser llenado de cosas. Es la imprenta la que hace posible, probablemente mejor que cualquier otro instrumento tecnológico, la consolidación de un sistema basado en la lógica de la reproducción, constituyéndose así lo impreso como el “primer producto uniformemente repetible”⁷⁷. De este modo, para Jesús Ibáñez, siguiendo aquí a McLuhan, es la imprenta la que anticipa, como decimos, más que ningún otro elemento, la producción industrial en serie y el trabajo en cadena.

- (C4c) Actualmente, en el capitalismo de consumo, el desarrollo de los **medios electrónicos audiovisuales** vuelve a generar un espacio-tiempo envolvente, pero ya sin profundidad, donde, siguiendo a Ibáñez “(...) el mundo aparece como una gran superficie por la que podemos circular, conectando los ‘media’, acoplándonos a sus terminales: anticipa la conexión generalizada de todos los individuos, en la producción y el consumo, a la máquina del capital (su ‘traducibilidad’ ilimitada)”⁷⁸.

(Capitalismo y memoria)

El conjunto de las observaciones de Jesús Ibáñez sobre la problemática del intercambio de mensajes nos lleva ahora a hacer una breve pausa –a establecer un oportuno paréntesis– que nos brinde la oportunidad de intentar despejar ciertas dudas, de aclarar algunos caminos a los que estas reflexiones parecen conducirnos, sobre todo porque creemos que con el surgimiento y la progresiva consolidación de las nuevas plataformas digitales y de Internet, por ejemplo, la misma adquiere nueva actualidad.

Estos senderos del pensamiento nos llevan a reflexionar aquí, aunque más no sea esquemáticamente, sobre la importancia que la memoria –y por lo tanto también el olvido– adquiere en toda consideración que se precie sobre lo social.

Para Ibáñez, y para nosotros mismos también, la diferencia entre la tecnología oral, escrita y electrónica antes señalada supone pensar la conexión existente entre el individuo y la memoria de la sociedad.

Siguiendo a McLuhan, por ejemplo, vemos que, con el advenimiento de la escritura, se rompe la pluralidad interdependiente de una civilización basada en lo auditivo, de una comunidad predominantemente oral que involucra a todos los sentidos en una especie de inmersión en el mundo. Al interiorizarse, la escritura fomenta, paulatinamente, la preponderancia de un único sentido, el visual, y al hacerlo crea entonces una nueva forma de sentir la realidad, transformando a la

⁷⁷.- McLuhan, M. (1985) *La Galaxia Gutenberg*. Planeta, Barcelona. Pág. 157.

⁷⁸.- *MAS* (1979) Pág. 94.

mente humana, transformando la percepción del espacio y el tiempo, que pasan a concebirse como lineales, dentro de lo que Ibáñez entiende como la fase del capitalismo de producción y acumulación. En este sentido apunta McLuhan que:

“Ya en 1709, en su *Nueva teoría de la visión*, Berkeley denunció lo absurdo del espacio visual newtoniano como una simple ilusión abstracta, desconectada del sentido del tacto. Posiblemente, uno de los efectos de la tecnología aplicada por Gutenberg haya sido la separación virtual de los sentidos, y la consiguiente interrupción de su interacción en sinestesia táctil”⁷⁹.

Es esta una transformación radical que implica el paso del pensamiento mágico al pensamiento lógico o científico, y que genera el comienzo de lo que el autor dio en llamar la Galaxia Gutenberg, el nacimiento del “Homo Typographicus”. Si hace sólo unas décadas esa especie se encontraba en extinción, siendo su enterrador la televisión, hoy en día creemos que Internet da una interesante vuelta de tuerca cualitativa a la problemática, abriendo una interesante ventana para pensar este complejo proceso social⁸⁰.

Siguiendo el hilo de estas consideraciones, resulta relevante subrayar, llegados a este punto del análisis, una idea ciertamente interesante que se encuentra presente en el pensamiento de Jesús Ibáñez, y en la cual, sosteniendo que los seres humanos han buscado siempre protección, dice:

“(…) lo que *protege* es un *techo*, un *tejido*, un *texto*: lo que *protege* es, en definitiva, la *técnica*. La técnica protege contra el *azar*: mediante la técnica evitamos la exposición al *azar*, producimos un ámbito en el que todo es previsible. Solo la técnica (para el animal neotécnico que somos cada uno de los seres humanos) evita el riesgo de *perecer* (...) el *techo* nos *cubre*, el *tejido* nos *abriga*, nos sumergimos en la lectura de un *texto*”⁸¹.

Protecciones todas ellas que, para Ibáñez, fueron arrancadas de cuajo al individuo por el sistema capitalista. Sus palabras no pueden ser más elocuentes al respecto:

⁷⁹.- McLuhan, M. (1985) *Op. cit.* Pág. 27.

⁸⁰.- En este sentido para Benjamin, por ejemplo, los cambios operados en las relaciones sociales tienen una implicancia directa con el problema del origen. De esta forma, el pensador alemán afirma que “La autenticidad de una cosa es la cifra de todo lo que desde el origen puede transmitirse en ella desde su duración material hasta su testificación histórica (...) en la época de la reproducción técnica de la obra de arte lo que se atrofia es el aura de ésta (...) la técnica reproductiva desvincula lo reproducido del ámbito de la tradición. Al multiplicar las reproducciones pone su presencia masiva en el lugar de una presencia irrepetible” (Benjamin, W. (1989) “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en (1989) *Op. cit.* Pág. 22).

⁸¹.- *SVC* (1994) Pág. 19 (“El salón: una exposición permanente”).

“El capitalismo nos ha ido despojando –sin prisas pero sin pausas– de nuestra intimidad: nos ha arrancado el techo, el tejido y el texto, nos ha dejado sin protección (porque él se reserva el manejo de toda la técnica)”⁸².

En lo que al tema de la memoria se refiere, entonces, tema que para nosotros se vincula estrechamente con la problemática de una violencia a la que agregamos el adjetivo de “técnica”, Ibáñez parece seguir en algún sentido a Nietzsche, cuando el pensador alemán ilumina esta problemática con la siguiente frase:

“Observa el rebaño que ante ti desfila, apacentándose: no sabe lo que es ayer ni lo que es hoy (...) Un día el hombre le pregunta al animal: “¿Por qué no me hablas de tu felicidad y, en cambio, te limitas a mirarme?”. Y el animal quisiera responder y decir: “Eso pasa porque siempre olvido al punto lo que quería decir” –pero ya olvidó también esa respuesta y se calló: de suerte que el hombre quedó asombrado–. Pero se asombró también a sí mismo por no poder aprender a olvidar y seguir dependiendo siempre del pasado: por muy lejos y muy rápido que corra, la cadena corre con él. Es un milagro: el instante, que en un suspiro viene y en un suspiro se va, surgiendo de la nada y desapareciendo en la nada, aún retorna, sin embargo, como fantasma”⁸³.

Este párrafo se encuentra atiborrado de pequeñas conclusiones, de grandes claves, todas ellas tan sugerentes como efectivas para completar un análisis interesante sobre el tema. Queda aquí transcrito a modo de ejemplo, a modo de primera piedra de toque lanzada al vacío y, a partir de la cual, creemos, es posible comenzar a pensar, con la profundidad necesaria, un problema que se antoja mucho más grave de lo que se suele plantear.

En relación con las palabras de Nietzsche, vemos que Ibáñez parece partir en alguna medida también del pensamiento del autor alemán para señalar la existencia de dos tipos de memoria:

⁸².- SVC (1994) Pág. 32 (“El salón: una exposición permanente”).

⁸³.- Nietzsche, F. (1988) “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”, en *Segunda consideración intempestiva*, en *Nietzsche*. Península, Barcelona. Pág. 56 y ss. Nietzsche manifiesta gran interés por lo que considera una fundamental “capacidad de olvido”, entendiéndola no como mera fuerza inercial, sino más bien como una fuerza que, activa, se ofrece con su intensidad contra el auténtico problema del hombre: “criar un animal al que le sea lícito hacer promesas”. La capacidad de olvido se constituye para Nietzsche, de este modo, como una “activa, positiva en el sentido más riguroso del término, faculta de inhibición a la cual hay que atribuir el que lo únicamente vivido, experimentado por nosotros, lo asumido en nosotros, penetre en nuestra consciencia” (Nietzsche, F. (1996) *Op. cit.* Pág. 65 y ss.).

1. La primera, memoria de las huellas o de la sensibilidad, es reactiva, en la que el goce del presente exige el olvido de las heridas del pasado.
2. La segunda, memoria de las palabras o de la voluntad, es activa, y es en y a través de ella que la facultad de prometer permite el recuerdo del futuro. Esta memoria se graba en los cuerpos, para Ibáñez, mediante el dolor, de manera tal que se genera y establece entre los hombres la relación acreedor/deudor, en donde las *deudas* que engendran *déberes* –vínculo que señaláramos ya en páginas precedentes– consolidan una moral que es función, precisamente, de dicha memoria. Dirá Ibáñez finalmente que “Mediante la memoria el sistema que somos cada uno es ligado por el sistema que es la sociedad”⁸⁴.

La memoria es entonces “buena” sólo en la medida en que el futuro es una copia del pasado, y es “mala” en un medio en el que el futuro es inverso del pasado. Así, en un sistema abierto el futuro copia en parte el pasado y en parte no lo hace, y es necesario que no lo copie para la supervivencia del sistema y del individuo: tanto para uno como para otro, puede ser tan letal el exceso de memoria como la falta de ella. Es el sujeto, dotado de un poder autorrecursivo, en el ámbito de coincidencia entre el observador y el sistema que lo integra, el que puede encontrar el bucle que comunica el pasado con el futuro.

Para la reflexión ofrecida por Jesús Ibáñez, entre el conjunto de las relaciones presentes y la memoria del conjunto de sus relaciones pasadas, vale decir, entre el pasado completamente sólido que ya no puede cambiar y el futuro completamente fluido en el que todo puede todavía cambiar, se encuentra el presente. Las aberturas de un sujeto dividido en pos de un objeto perdido, la abertura exterior que lo separa del objeto y la abertura interior que le impide coincidir consigo mismo, hacen posible, para su pensamiento, la comunicación entre pasado y futuro, de manera tal que el futuro no sea, como en un sistema mecánico, un pasado repetido ni, como en un sistema estadístico, un pasado inexistente.

Es mediante una vital operación de anamnesis⁸⁵ que la consciencia puede movilizar a la memoria del pasado para la programación del futuro, donde el sujeto

⁸⁴.- *DAS* (1985) Pág. 12.

⁸⁵.- En *Del algoritmo al sujeto*, Jesús Ibáñez nos brinda una definición de lo que entiende como anamnesis señalándolo como “(...) un proceso de recuperación del material, de recuperación del proceso de producción ocultado por el producto, de recuperación del productor ocultado por el proceso de producción” (*DAS* (1985) Pág. 190). En el mismo libro también comenta al respecto lo siguiente: “El conocimiento o representación del pasado y la producción del porvenir han estado siempre separados. El conocimiento del pasado se constituye como memoria de lo que ha sido (representación de un pasado que ya no está presente –consciencia–). El futuro es en sí inconsciente: no puede estar contenido en nuestra voluntad porque aún no ha sido. Nuestra voluntad refleja lo que está programado, implica un encuentro de nuestros “programas” con el azar,

puede dejar de estar sujetado. Sólo a través de una operación de este tipo, entonces, la memoria puede, para Ibáñez, funcionar como herramienta adecuada a la hora de permitir una “salida” a la sujeción del sujeto.

Ahora bien: es preciso probablemente decir en este momento que, como no podía ser de otra manera si seguimos atentamente el desarrollo del discurso de Ibáñez, con el desarrollo del capitalismo cambia, inevitablemente también, la función de la memoria, y cambian también los dispositivos privilegiados mediante los que ella se pone en juego. De esta forma, vemos con él que:

- En el **proto-capitalismo**, la memoria se encuentra depositada en los cuerpos.
- Pero en el **capitalismo de producción y acumulación**, la memoria comienza a ser depositada preferentemente en los libros: es el tiempo de la Galaxia Gutenberg.
- Bajo la dominación del **capitalismo de consumo**, en cambio, la memoria va a verse depositada en dispositivos electrónicos, dispositivos cuya característica principal parece ser la de poder comunicarse entre ellos. Cumpliendo una función técnica de aplicación, el saber se guarda en bancos de datos que circulan a través de circuitos telemáticos, lo que implica que, si el saber desea sobrevivir, debe adaptarse a la forma de estos circuitos: sólo el saber rigurosamente formalizado y digitalizado –un saber estrictamente traducible sometido a la lógica del orden así definido– es filtrado y aceptado por los dispositivos electrónicos. Es de esta forma que, para Ibáñez, se ve consumada la total desaparición del sujeto, ya que es rigurosamente consumido y relegado a la sola tarea de inventar dispositivos de registro y de circulación del saber.

El cambio de tecnología de lo escrito a lo electrónico no deja de tener consecuencias visibles. De esta manera, podemos apuntar con él lo siguiente:

- En la Galaxia Gutenberg, como decíamos, el modelo de inteligibilidad es la figura de un lector ante un libro. El sujeto está, ciertamente, afuera del libro (en posición trascendente o trascendental) y la hoja es una superficie plana (simplificación del objeto: explicar es simplificar –*explain* significa en inglés

con el fondo de redundancia, que a su vez implicará la creación de nuevos programas (...) El futuro no está determinado, porque integra el azar, el proceso de construcción del futuro es al mismo tiempo el proceso de auto-organización del individuo y de la sociedad (no podemos tener consciencia del futuro). Las dos dimensiones, memoria y voluntad, se cortan parcialmente al interactuar: el desarrollo de la memoria, desciframiento del inconsciente o anamnesis, acerca a la posibilidad –nunca realizada– de una consciencia voluntaria” (*DAS* (1985) Págs. 156-157).

proyectar sobre un plano, *explicar* significa, en castellano, desplegar o explotar-). Pero la relación con el objeto está todavía mediada por la lectura, y los libros sólo se comunican entre sí por la mediación de un sujeto.

- En la Aldea Global Electrónica, en cambio, el modelo es la figura de un operador ante un ordenador. El operador –modelo del sujeto– está dentro del sistema de computación, y por ello el ordenador –modelo del objeto– supone una complicación. Un observador/actor de este tipo constituye una dimensión suplementaria que complica el sistema: es cierto que los ordenadores pueden comunicarse entre sí, pero el sujeto actúa ahora no como intérprete (semántico), sino como conector (sintáctico). En palabras del propio Ibáñez, “(...) las sucesivas revoluciones industriales hacen abstracción del sujeto. La primera del ejecutor, la segunda del conector (computador), la tercera del decisor (ordenador)”⁸⁶.

Con la primera revolución industrial, el individuo es desplazado por máquinas de su *rol* de robot (ejecución material) y confinado en el papel de fabricante de robots; con la segunda revolución industrial es desplazado por máquinas de su *rol* de fabricante de robots (concepción o computación) y confinado en el papel de fabricante de fabricante de robots; con la tercera revolución industrial está siendo desplazado por máquinas de su *rol* de fabricante de fabricante de robots (ordenación o decisión) y confinado en el papel de fabricante de fabricante de fabricante de robots (de inventor de dispositivos a la tercera potencia de reflexividad).

El sujeto “retrocede”, de esta manera, a funciones de un tipo lógico cada vez más elevado y, por lo tanto, cada vez más abstracto. Consecuentemente, su intervención en el campo práctico resulta cada vez más esporádica: ha pasado, a lo largo del proceso capitalista, de sujeto en proceso o sujeto de la enunciación a robot o sujeto del enunciado. Ibáñez define con claridad esta abstracción operada en el sujeto, al señalar:

“(...) antes, la producción se inscribía en una temporalidad irreversible hacia adelante: producir era hacer recordar. Ahora, el consumo se inscribe en una temporalidad irreversible hacia atrás: consumir es olvidar”⁸⁷.

⁸⁶.- *SVC* (1994) Págs. 123-124 (“Del continente al archipiélago”, en (5/1990) *Sistema*. N° 96). Para Jesús Ibáñez, así, “La galaxia Gutenberg es un modelo de visión. El modelo de la relación sujeto-objeto es un lector ante un libro: separado de él, y sólo lo ve. La Aldea Global Electrónica es un modelo de manejo. El modelo de la relación sujeto-objeto es un operador con una computadora: integrado en el circuito de computación, y también lo maneja. Lo que ve al final (el resultado) es producto de su manejo” (*SVC* (1994) Pág. 111 (“El sexo débil hace gimnasia verbal”, en (1990) *Elain*. N° 4).

⁸⁷.- *DAS* (1985) Pág. 72.

Esta operación se ha producido, para él, fundamentalmente en dos fases:

- En un primer momento, el capitalismo de producción y acumulación ha incorporado –regularizándolas– todas las actividades de producción, transformando a los individuos en apéndices de sus máquinas con la primera revolución industrial, y desplazándonos por sus máquinas con la segunda revolución industrial.
- Luego, en un segundo momento, el capitalismo de consumo ha despojado –regularizándolas– las actividades de ocio y consumo, creando necesidades que se acoplen a los productos que está interesado en vender.

Así, finalmente, traemos un comentario de Ibáñez para que, con sus propias palabras, ponga un punto final a tan atractiva discusión, y en el cual afirma lo siguiente:

“Todo poder consiste en reservarse el azar y atribuirse la norma: ahora que somos enteramente libres (...) [hoy] estamos enteramente sometidos al poder, somos enteramente acoplables a cualesquiera de sus terminales de producción o de consumo. Podemos optar entre todas las diferencias porque todas son indiferentes”⁸⁸.

Espectros del hombre

Concluimos aquí el paréntesis abierto, pausa que creemos ha ayudado a realizar, entre otras cosas, y a través del análisis de algunas consideraciones sobre la no poco importante problemática de la memoria, una mejor comprensión de lo que veníamos afirmando sobre las características diferenciales gracias a las cuales comprende Jesús Ibáñez a la sociedad capitalista.

Volviendo entonces al tema que nos ocupa con mayor urgencia, como decimos, la puntual caracterización que, siempre bajo los designios de la Ley del valor entrevista por Marx en sus escritos, pero “filtrada” por los ojos de Baudrillard, Jesús Ibáñez lleva a cabo del mundo, la sociedad y el saber.

En lo que a la sociedad respecta, punto en el que nos habíamos quedado antes de abrir el paréntesis, entonces, es posible apreciar que, en el pensamiento de Ibáñez, y una vez definidos, por un lado, los espacios correspondientes y las manifestaciones del poder, tanto técnico como social y, por el otro, las vicisitudes del intercambio de

⁸⁸.- *SVC* (1994) Pág. 32 (“El salón: una exposición permanente”).

bienes, de mujeres y de mensajes, surge ahora la idea de que el sujeto verdadero ha sido expulsado de lo real.

Haciéndose eco, como también veíamos, de ciertas reflexiones de Bataille al respecto, para Ibáñez el “proceso de homogeneización social”, principalmente potenciado por el proceso de la producción capitalista, expulsa de lo real al sujeto verdadero, que se refugia en el inconsciente, y que retorna con fuerza en las formaciones imaginarias. Esta idea de “retorno de lo reprimido en las formaciones imaginarias” es posible que deba ser tomado como uno de los ejes principales a la hora de caracterizar esta etapa tan importante de su pensamiento. La siguiente frase pone de manifiesto esta aseveración:

“La parte heterogénea, expulsada del orden simbólico, por la ley de valor vigente en cada momento, es excluida de la racionalidad, como su sombra y su margen – fondo de irracionalidad sobre el que lo racional se destaca–, y se convierte en referencial imaginario”⁸⁹.

Para Ibáñez, el proceso del capital supone, sucesivamente, la muerte de Dios, la muerte de la Naturaleza y la muerte de la Economía: expulsados de lo real a lo imaginario, se convertirán en fantasmas, en finos y sólidos espectros del hombre cuya liberación imaginaria se proyectará, a partir de allí según Ibáñez, sobre el referencial imaginario. Es entonces que, para él, y como puede verse ilustrado en el Cuadro 2,

- (A5) Desde el lugar del **Dios muerto** se enunciarán la ciencia y la filosofía burguesa –simulacros del discurso divino–, convirtiendo a Dios en el fantasma de la ley natural del valor en el proto-capitalismo.
- (B5) Pero cuando el capital somete a los hombres y a las cosas a la ley mercantil, en el capitalismo de producción y acumulación, intentará fundar esa ley en **Naturaleza**, fantasma que a partir de entonces siempre se encontrará presente, debido fundamentalmente a que, para tener valor de cambio, una mercancía debe poseer también valor de uso.
- (C5) Y cuando, por último, bajo la dominación del capitalismo de consumo, el capital se limita a reproducir lo producido con su “traducibilidad ilimitada” característica, tratará de tapar este hecho con la pantalla de la **Economía**: es el valor de cambio el que será expulsado, ahora, de lo real.

⁸⁹.- MAS (1979) Pág. 94.

Sobre el referencial imaginario se proyecta así, para Ibáñez, una salida imaginaria, una liberación imaginaria de la heterogeneidad de las existencias, entendida como la posibilidad –imaginaria– de ser reconocidas o validadas. Es entonces cuando:

- (A5) En primer lugar, bajo las condiciones imperantes en el proto-capitalismo, Dios libera a los hombres de toda culpa mediante la **redención**.
- (B5) Luego, en el capitalismo de producción y acumulación, es la humanidad quien ve y reconoce a los trabajadores, liberando las fuerzas productivas naturales mediante la **revolución**.
- (C5) Por último, es la **deriva** la que se postula como una liberación de la energía libidinal, ligada por el sistema económico, en el capitalismo de consumo.

Siguiendo, como estamos haciendo, lo más de cerca posible las conclusiones elaboradas por Ibáñez, podemos señalar finalmente que:

- (A5) Bajo el modo de la deducción imperante en el proto-capitalismo, **lo natural es lo real**: los productos de la actividad humana son buenos o malos de una vez y para siempre.
- (B5) En el capitalismo de producción y acumulación, momento signado como ya hemos visto por la producción incesante de mercancías, **lo producido es lo real**, incluido en un espacio de representación orientado por los fines y por los caminos productivos.
- (C5) Finalmente, bajo el modo de la traducción imperante en el capitalismo de consumo, ninguna realidad subsiste: es el tiempo de lo **hiperreal**, donde todo es intercambiable y combinable, incluidos la industria y el arte. En palabras de Ibáñez al respecto, “(...) lo real y lo imaginario se modulan en un ‘hiperespacio de representación’ y combinación de una hiperrealidad, lo imaginario es sólo la reduplicación de lo real, el resto que aún queda por traducir”⁹⁰.

c) El saber

Como venimos observando, a cada una de las tres fases diferenciales en las que Ibáñez, siguiendo esencialmente a Baudrillard, divide al sistema capitalista,

⁹⁰.- MAS (1979) Pág. 96.

corresponde una visión del mundo acorde a las transformaciones que la Ley de valor ha ido sufriendo a lo largo del proceso de desarrollo y consolidación del mismo.

Para él, en efecto, las formas del mundo varían, la idea que el individuo posee de sí mismo y de su Otro se transforma: como señalamos en páginas anteriores, las concepciones sobre el tiempo, el espacio, o los nexos subjetivos y objetivos que unen las palabras con las cosas del mundo, todas ellas cambian al ritmo marcado por el sistema.

Pero no sólo se modifican las formas del mundo: hemos visto que también se transforma profundamente la estructura de la sociedad, su sistema de poder – técnico y social– y las relaciones de intercambio –de bienes, de mujeres y de mensajes– que, siempre según Ibáñez, constituyen al sujeto como insertado en precisas relaciones de valor.

Ahora bien: para Jesús Ibáñez, como avanzábamos anteriormente, también el saber se pliega, en cada momento, a los fines del sistema, a las necesidades que la máquina capitalista requiere en cada una de las distintas fases de su desarrollo. Llevaremos a cabo a partir de aquí la explicación de las consideraciones sobre el saber que se hallan presentes en su obra.

El sujeto: posición y actividad

Comencemos este punto recordando que, en el pensamiento de Jesús Ibáñez, si en el modo de la deducción imperante en el proto-capitalismo la verdad era comunicada directamente de Dios al alma, el camino de la producción se convierte en una vía con dirección fija, “prácticamente acumulación de capital, teóricamente acumulación de saber”⁹¹. Por último, la traducción presente en el capitalismo de consumo se constituye en y como un transporte invariante, que se orienta a través de una red plural de caminos alternativos.

Para él, el saber se proyecta sobre un supuesto-sujeto al que dos parámetros se encargarán de determinar su **posición** y su **actividad**: el primero de ellos es un parámetro topológico; el segundo, un parámetro dinámico.

La posición topológica determinará la posición epistémica del supuesto-sujeto, posición que, a lo largo del desarrollo del sistema capitalista, se orienta desde la pérdida del contenido a la pérdida de la forma, operándose en este sentido una despersonalización creciente. Así, es posible observar con Ibáñez que

- (A6a) En la fase del proto-capitalismo, la posición topológica del sujeto de conocimiento no implica, en modo alguno, un punto propio para conocer, ya que **todos los puntos son tangentes a Dios**, que, como decíamos,

⁹¹.- MAS (1979) Pág. 97.

comunica la verdad directamente al alma. Se trata de un punto lleno, ocupado siempre por la palabra de Dios.

- (B6a) El sistema de la producción incesante de mercancías, constitutivo del capitalismo de producción y acumulación, en cambio, implica un lugar en el que se destacan **dos puntos fijos**: origen y fin de todas las cosas. Este punto fijo se encuentra vacío, por lo que debe ser llenado, entendiéndose así como un punto ideal o trascendental, centro de referencia de la realidad.
- (C6a) La traducción imperante en el capitalismo de consumo, se desarrolla como transporte invariante, direccionándose por una red plural de caminos alternativos e iguales, todos acoplables por igual al capital. El punto de observación y conocimiento está dado al sujeto por **un punto móvil no referenciado**, que infiere los mensajes que circulan por todos los caminos de dicha red.

La posición epistémica, que como dijimos queda determinada por la posición topológica que le es asignada al supuesto-sujeto, lo configura sucesivamente como:

- (A6a) **Sujeto existente** en el proto-capitalismo
- (B6a) Parte de una **subjectividad trascendental** en el capitalismo de producción y acumulación
- (C6a) Forjado por una **intersubjetividad** en el capitalismo de consumo.

De esta manera, vemos que, si bien la deducción como forma imperante en el proto-capitalismo es contigua y continua, debido a que la producción se basa en una distensión del tiempo, la misma implica una distancia, que en palabras de Ibáñez implica...

“Situarse en un punto de partida y/o en un punto de vista, que prácticamente genera el poder, que teóricamente genera una posición trascendental para el conocimiento”⁹².

Desde esta posición, el poder se erige como árbitro, desarmando a los contrarios y apropiándose de sus fuerzas (es lo que Ibáñez llama el poder práctico del Estado

⁹².- MAS (1979) Pág. 98.

neutral, el poder teórico del discurso, también neutral, de la ciencia, como lugar de origen del valor tal y como lo especifica el poder).

Finalmente, y si como podemos observar, en el modo de la producción el supuesto-sujeto se encuentra fuera del mundo que él mismo conoce, en el modo de la traducción –en el capitalismo de consumo– se verá sumergido en él, envuelto por él, alienado por él: conocer es, aquí y ahora, interrogar una intersubjetividad. En este sentido, en el capitalismo de consumo desaparece la función-autor, que deja paso a una comunidad intersubjetiva de multi-especialistas, espacio en el que se cruzan la red de emisores, de objetos y de receptores, produciendo en el encuentro un saber científico interdisciplinario. Pero este encuentro no permite, observa Ibáñez, salir de la Red, porque al borrar el punto de origen se borra, también, el punto de destino.

Analizada la referencia que ubica la posición del sujeto en el sistema de las relaciones de intercambio, tal y como las mismas se desarrollan en cada una de las tres fases que constituyen al sistema capitalista en el modelo elaborado por Jesús Ibáñez, el segundo parámetro dinámico al que él hace referencia implica pensar la **actividad** del sujeto, una actividad que se orienta hacia la búsqueda de la verdad.

Porque es la idea de verdad la que cambia con el tiempo: de la verdad deducida se pasa a la verdad producida, para finalizar –por ahora– en la verdad entendida como traducción de diferentes verdades, de una verdad a otra. Pero esta verdad, que cambia con el tiempo según las pautas marcadas por el desarrollo del capital, se revela para Ibáñez como una pérdida de la verdad.

En cada fase de evolución del capital la actividad del saber se constituye así como una metáfora de la actividad de un órgano del cuerpo. De este modo, vemos que **ojo**, **cerebro** y **mano** son los encargados de dotar de entidad y envergadura real a las formas de conocimiento y de pensamiento que surgen y se consolidan en el capitalismo en sus diferentes etapas constitutivas, como señalamos a continuación:

- (A6b) El proto-capitalismo presenta una actividad intelectual centrada en lo analógico intuitivo, espacio del manejo directo no mediado por representación alguna. Es la historia del **ojo**.
- (B6b) En cambio, lo homológico discursivo es el espacio de la actividad intelectual presente en el capitalismo de producción y acumulación, donde el **cerebro** se ofrece entonces como el órgano de enlace fundamental del individuo comprendido como sujeto trascendental.
- (C6b) Por último, en el capitalismo de consumo es la actividad digital y manipulativa la que define las características de la comunicación, universo que pasa a ser de orden táctil: la **mano** aparece como órgano de enlace fundamental en el ámbito de la simulación.

A su vez, esta actividad intelectual del sujeto se estructura sobre una operación fundamental, que Ibáñez define sucesivamente como de **percepción**, de **detención** y de **intercepción**, cada una de ellas iluminando respectivamente a las diferentes fases del sistema. Así, podemos ver con él que:

- (A6a) En el proto-capitalismo, para el sujeto –empírico– las cosas –empíricas– son siempre objeto de **percepción**, en donde los conceptos que en su saber práctico el sujeto articula se constituyen como meras nociones ideológicas.
- (B6b) En cambio, en el capitalismo de producción y acumulación, el “yo” puro del conocimiento trascendental, que reduce el caos empírico situándose en un punto fijo y circunscribiendo un ámbito cerrado por él, debe **detener** todo movimiento para fijar los fenómenos en su momento fenoménico pero, como dice Ibáñez, “poniendo entre paréntesis la cuestión de su ser”⁹³.
- (C6b) Finalmente, podemos observar que, en el capitalismo de consumo, la intersubjetividad trascendental no depende de la fijeza de un “yo” sino de la invarianza, para todas las traducciones, transformaciones y transportes, de un “nosotros”. En palabras de Ibáñez, “(...) la intersubjetividad trascendental es una red en que cada ‘yo’ es nudo, junto a otros nudos que pueden ser ‘tú’ o ‘ello’, y que se desplaza a lo largo de todos los caminos de la red, **interceptando** todos los mensajes que circulan”⁹⁴.

Otra de las características que Jesús Ibáñez plantea en sus reflexiones sobre la actividad del sujeto es la que implica pensar un invariante formal de toda actividad, que resultará ser, sucesivamente, **trascendente**, **trascendental** y **objetivo**. Así, vemos con él lo que sigue:

- (A6b) En el conocimiento deductivo imperante en el proto-capitalismo, el criterio de verdad se constituye como **certidumbre subjetiva**, haciéndolo como una relación interior al propio sujeto: el vínculo es de sujeto a sujeto.
- (B6b) Cuando la verdad es producida, en cambio, sólo permanecen estables las condiciones *a priori*, **trascendentales**, del conocimiento: la verdad se constituye en y como fiel reflejo del espíritu, mientras que el vínculo pasa a ser de sujeto a objeto.

⁹³.- MAS (1979) Pág. 101.

⁹⁴.- MAS (1979) Pág. 101 (el subrayado es nuestro).

- (C6b) En el transporte o traducción de verdades intersubjetivas, la capacidad de información como función de retención estable, **objetiva**, es compartida por el sujeto y por el objeto, función que da lugar a que la epistemología reflexiva se haga, a partir de allí, intrínseca, vinculándose el objeto con el objeto.

Todo lo no sabido del saber, de la actividad del saber, pasa por los estatutos de error, de inconsciente, de ruido de fondo, lugares como veíamos del sujeto verdadero. El residuo imaginario de las actividades del supuesto-sujeto retorna así, sucesivamente, como **error** (A6b) –lo verdadero y lo falso en teología y gnoseología–, como **sueño inconsciente** (B6b) –lo consciente y lo inconsciente en psicoanálisis– y como **ruido** (C6b) –el mensaje y el ruido en la comunicación en general–, todo ello en el dominio del proto-capitalismo, del capitalismo de producción y acumulación y del capitalismo de consumo, respectivamente.

El sujeto y sus discursos

Siguiendo puntualmente, tal y como venimos intentando hacer a lo largo de estas páginas, las reflexiones de Jesús Ibáñez con el objetivo de desarrollar, de la manera más fiel posible, su complejo aparato teórico, vemos que, en lo que a los discursos del sujeto se refiere, para él el saber es producido por determinadas actividades corporales concretas y es almacenado en formaciones discursivas que, a su vez, retornan engramándose como textos en el cuerpo. En este sentido, dice Ibáñez:

“Las relaciones entre ideología y ciencia son más complejas que una oposición simple: todo discurso científico se genera en y se destaca de una formación discursiva que constituye su horizonte ideológico, oponiéndose a ella pero alimentándose de ella”⁹⁵.

Para él, las formaciones discursivas funcionan, de este modo, como separación y reabsorción final de la ideología, por lo que se puede observar lo siguiente:

- (A7a) Durante la fase reconocida como de proto-capitalismo, las formaciones discursivas se manifiestan en su **unicidad**, justificando y operando a la vez.

⁹⁵.- MAS (1979) Pág. 103. Como veremos detallada y exhaustivamente en la segunda parte de nuestro trabajo, Jesús Ibáñez considera a las Ciencias Humanas perteneciendo al proto-capitalismo, a las ciencias humanas haciéndolo al capitalismo de producción y acumulación, y finalmente a las Ciencias Sociales teniendo lugar en el capitalismo de consumo.

Predominan en esta fase las ideologías metafóricas, cuya operación fundamental es marcar y clasificar los elementos de la realidad.

- (B7a) Bajo los pliegues del capitalismo de producción y acumulación se van configurando, en cambio, una gran variedad de discursos científicos, cuyo efecto más visible puede reconocerse en la configuración de un campo de operaciones legitimador del orden social vigente. Sobre este espacio sobrevolaron, con mayor o menor éxito, toda suerte de filosofías legitimadoras dotadas de una función ideológica denotada. La **separación de la ideología de la ciencia** implica pensar, para Ibáñez, una ideología que justifica lo que una ciencia opera. En esta etapa del capitalismo las ideologías metonímicas discursivas son las que prevalecen, en tanto que discursos justificadores de la situación social establecida.
- (C7a) Finalmente, en el capitalismo de consumo todas estas filosofías tienden a reabsorberse, y ello en la medida en que la ideología deja de ser una representación para pasar a ser un mero espacio conector entre ciencias, una Red. De esta manera, la función mítica de justificación del sistema de dominación que la ideología cumplía es absorbida ahora por el propio sistema: **sólo hay ciencia** en cuanto existe un sistema práctico que ya no necesita justificarse, debido a que opera directamente sobre los sujetos. Son las ideologías metonímicas institucionales las que predominan en esta fase del sistema capitalista, y su función es la de acoplar los hábitos del sujeto al sistema social en red.

Jesús Ibáñez afirma que cada una de las tres etapas en las que es posible dividir al capitalismo goza de la presencia de determinados “intelectuales orgánicos”⁹⁶, entendidos por él como los principales productores de ideologías. Así, vemos que en relación a la función que éstos cumplen señala lo siguiente:

- (A7b) En el proto-capitalismo, la tarea decisiva para los intelectuales era la de operar una **racionalización** adecuada o la de **criticar el dogma**.
- (B7b) El capitalismo de producción y acumulación vio nacer a los intelectuales encargados de **fundar** la ciencia, o de **revisarla o criticarla**.
- (C7b) Finalmente, en el capitalismo de consumo la función del intelectual orgánico es la de **ocultar** o **manifestar la violencia**.

⁹⁶.- Jesús Ibáñez emplea el término “intelectuales orgánicos” siguiendo a Gramsci.

Ahora bien: para Jesús Ibáñez, en cada fase de desarrollo del sistema capitalista el referente del discurso científico se estructura y se apoya sobre una concepción determinada del espacio/tiempo. Esa estructura se encuentra relacionada con la estructura de los discursos que a ella remiten y se refieren y es, siempre en la reflexión por él ofrecida, sucesivamente **geométrico**, **físico** e **histórico**. Así, podemos observar que:

- (A7c) El proto-capitalismo que, como veíamos, opera como una fuerza exterior encargada de extorsionar tanto a los hombres como a sus productos, tanto a la naturaleza como a otras sociedades y culturas, representa esta operación por medio de la **geometría euclídea** y la **cinemática galileana**, operación que es vista como “una escena en la que coexisten un sujeto que es puro pensamiento (yo cartesiano) y un espacio que es pura extensión (figuras indeformables y movimientos repetibles)”⁹⁷. La relación entre las ciencias es en esta fase de exclusión.
- (B7c) La operación que lleva a cabo el capitalismo de producción y acumulación es una operación de dirección de las personas y de las cosas incorporadas al sistema. Transforma la energía interior, organizándola, negando de derecho una operación que funciona de hecho. En palabras de Ibáñez, así, “[esta operación] tiene un carácter problemático, un obstáculo que taponan un camino, problema que hay que resolver, camino que hay que despejar desintegrando el obstáculo y reintegrándolo en el camino, siempre disolución de un sólido, de una resistencia o de una memoria (...) metáfora de la transformación de la tierra y el trabajo en capital fijo (...) (‘producir’ es desterritorializar de la tierra y el cuerpo, enfilan hacia fines; ‘acumular’ es reterritorializar sobre el cuerpo sin órganos del capital)”⁹⁸. En esta operación se enfrentan un sujeto y un objeto que no se hacen nunca visibles, ya que no están presentes sino representados por sus efectos, que a la vez serán borrados. El espacio/tiempo de una **física** para la que sólo pueden existir fluidos y propagaciones, luz, sonido, calor, magnetismo, electricidad –todos ellos fluidos que no conservan ninguna información– constituye el lugar donde se representan estas operaciones, lo que deja como corolario a un “mundo sin huellas”. Las ciencias se comunican de manera inclusiva, debido a que son cerradas y completas en sí mismas.

⁹⁷.- MAS (1979) Pág. 105.

⁹⁸.- MAS (1979) Pág. 105.

- (C7c) Tener siempre abierta una sólida red de alternativas para poder elegir la óptima es la operación constitutiva del capitalismo de consumo, como ya hemos podido apreciar. Esta Red constituye al capital como memoria, como sólido finitamente deformable y, por lo tanto, informable. El mundo objetivo ya no posee sujetos, sino representaciones imaginarias que los sostienen, donde los individuos se conectan directamente a la máquina del capital como cualquier otro objeto. Se trata de un **mundo histórico sin consciencia histórica**, en el que la historia existe como objeto sin representación en la consciencia. Intersección e interdisciplinariedad son las maneras en las que las ciencias se comunican en esta fase de desarrollo del capital.

El sujeto y sus prácticas

Hemos observado ya, en lo que a las formas del saber se refiere, todo lo concerniente, por un lado, a la posición y actividad del sujeto y, por el otro, a los discursos teóricos que el mismo desarrolla en las tres fases diferenciales del capitalismo, tal y como vemos lo concibe Ibáñez en sus reflexiones. La última pata del saber hay que ir a buscarla ahora al conjunto de las prácticas técnicas que desarrolla el sujeto. En este sentido, no puede ser más claro Ibáñez cuando afirma:

“La ciencia está orientada al mundo: el mundo se presenta como un campo de operaciones (técnicas) que aplican el saber científico: pero los operadores que lo aplican también son operados. La parte no homogénea de sujetos y objetos de la práctica técnica queda expulsada a las sombras de lo imaginario”⁹⁹

Partiendo de esta definición sobre la ciencia y su campo de orientación, podemos ver con él que la forma del campo práctico se configura por la **ley (jurídica)** en el proto-capitalismo, por la **norma (técnica)** en el capitalismo de producción y acumulación, y por la **red (de circulación)** en el capitalismo de consumo. Así, podemos comprobar que:

- (A8a) En el proto-capitalismo, el campo práctico está atravesado por una **ley**, abrigado por un sistema jurídico que separa tajantemente el campo en una zona de luz y una zona de sombra. El juego contra el poder es el del desafío físico, cuyo riesgo es morir, también, físicamente.
- (B8a) En cambio, es una **norma** la encargada de organizar, distribuir y orientar hacia un fin los diversos fenómenos que se presentan, en el campo práctico, en el capitalismo de producción y acumulación, entendida entonces como su

⁹⁹.- MAS (1979) Pág. 107.

dispositivo técnico. La desviación y el riesgo de ser condenado a sufrir una muerte simbólica –el ostracismo– es el peligro que acecha al que se enfrenta al poder.

- (C8a) Finalmente, en el capitalismo de consumo el campo práctico adquiere forma de **red**. En ella se puede jugar con el poder, pero jamás se puede salir de la red, del juego que estamos obligados a jugar. En un interesante texto que versa sobre la publicidad, acota Ibáñez al respecto que “Cuando circulan tantas informaciones y a tanta velocidad, para que el sistema funcione son precisos dos requisitos: que la mayoría de los sujetos hayan sido eliminados de los circuitos de información, y que sus comportamientos sean orientados hacia una moda”¹⁰⁰. Si bien Ibáñez no pudo ver su surgimiento ni su consolidación, no otra cosa parece significar Internet...

Continuando con el análisis de las prácticas del sujeto que lleva a cabo Jesús Ibáñez, vemos que destaca, sucesivamente, a la **imitación**, la **reproducción serial** y la **generación por modelos** como las operaciones tecnológicas fundamentales. Así, es posible distinguir, por ejemplo, que:

- (A8b) En el proto-capitalismo, lo construido constituye en efecto una **imitación** de lo natural: entre modelo y copia existe la relación de símbolo/simbolizado.
- (B8b) Pero es la **reproducción** –por iteración o recursión de un esquema dado de términos equivalentes– la operación tecnológica fundamental que se encuentra en la base técnica del capitalismo de producción y acumulación. En lugar del esquema anterior de modelo y copia, encontramos aquí un modelo y una serie de sus reproducciones.
- (C8b) Por último, en el capitalismo de consumo lo construido es entendido por Ibáñez como la generación de términos diferentes por modulación de las diferencias de un mismo **modelo**: el proceso es el de modelo/simulacro.

Las diferentes concepciones científicas que estructuran y dan vida al mundo en las diferentes fases de desarrollo del sistema capitalista son las que permiten el continuo suceder de estas operaciones tecnológicas fundamentales. Así, en palabras del propio Ibáñez, vemos resumiendo que:

¹⁰⁰.- *SVC* (1994) Págs. 232-233 (“Una publicidad que se anuncia a sí misma”, en (1986) *Telos*. N° 8, Madrid).

“(…) la geometría euclídea permite pensar la condición a priori –formal– de la reproducción, la similitud de las figuras; la física de las propagaciones en un medio fluido permite pensar las condiciones teóricas de la producción, manipulación por un sujeto purificado –de la historia inconsciente– de un objeto purificado –de sus modificaciones contingentes–; la historia de lo sólidos informables permite pensar las condiciones prácticas de la producción de la reproducción, sólidos estables que retienen la información (y que permiten cibernetar los procesos de producción y consumo)”¹⁰¹.

El capital es, en definitiva para Jesús Ibáñez, una máquina de explotación de los cuerpos, en el que los motores son entendidos como los operadores, y los cuerpos, como los operados. En la clasificación teórica llevada por él a cabo, los motores son vistos como **vectorial**, **transformacional** e **informacional**, mientras que los cuerpos pueden serlo como **masas físicas**, como **segmentos móviles de espacio-tiempo** y como **signos**, mientras que sus modelos serán los de la **estatua**, el **robot** y el **maniquí**, todos ellos correspondiéndose, sucesivamente, con las fases del proto-capitalismo, del capitalismo de producción y acumulación, y del capitalismo de consumo. De este modo podemos observar lo siguiente:

- (A8c) En el proto-capitalismo, los **vectores** de un espacio euclídeo representan a las fuerzas deducidas que se enfrentan para arrancar de la tierra y atraer a su órbita a la materia y a los hombres. Es la fase de los modelos gravitacionales de Newton y de Galileo, del molino de agua, del de viento, de los motores rotativos, de la polea, de los motores vectoriales...
- (B8c) En el capitalismo de producción y acumulación, en el que el trabajo transforma, produciendo, la energía incorporada al sistema, las fuerzas son, en efecto, producidas por **transformación** de una diferencia: máquina de vapor, metabolismo, herencia, evolución de las especies... ejemplos de los motores transformacionales que surgen en esta etapa de desarrollo del sistema, donde lo que se produce y acumula es, fundamentalmente, tiempo.
- (C8c) Por último, en el capitalismo de consumo, se pasa de la significación y el sentido probables de la fase anterior, al desarrollo de una información improbable. En el paso de las grandes a las pequeñas energías, surge el **motor informacional** –código genético, máquinas teóricas, valores...– encargado de convertir cualquier caos en orden.

¹⁰¹.- MAS (1979) Pág. 109.

Los cuerpos (A, B, C8c), decíamos, **masas físicas** en el proto-capitalismo, **segmentos móviles de espacio-tiempo** en el capitalismo de producción y acumulación, y **signos** en el capitalismo de consumo, se ven representados, sucesivamente, como **estatua, robot** y **maniquí**. Son tres modos que el sistema, en sus diferentes fases, tiene de sustituir, de representar, al cuerpo, donde “Una estatua es un equivalente figural del cuerpo, un robot es un equivalente funcional del cuerpo (...) Un maniquí es un equivalente significativo del cuerpo (el cuerpo como soporte publicitario)”¹⁰².

El residuo imaginario heterogéneo

Como observáramos anteriormente, Jesús Ibáñez otorga una vital importancia al residuo imaginario, a lo heterogéneo reprimido que retorna en las formaciones imaginarias. En la siguiente frase, mucho de su pensamiento puede probablemente resumirse:

“La actividad humana se enajena en el capital, y el cuerpo humano, manejo de impulsos dispersos, produce –imaginariamente– dobles diabólicos, fantasmas que ocultan el dominio del capital”¹⁰³.

En efecto, si algún sujeto busca Ibáñez a lo largo de todos sus textos, empleando las más diversas herramientas teóricas y metodológicas, es al “sujeto verdadero”, entendiéndolo como a aquel que anida en las sombras del capital. Así, para él,

- (A8d) En el proto-capitalismo, el **autómata** es un análogo del hombre, una interrogación sobre la apariencia y el ser.
- (B8d) El **robot**, en cambio, es en el capitalismo de producción y acumulación un equivalente de la actividad humana, que opera como respuesta y no como pregunta, donde, para Ibáñez, si “El autómata es un modelo de simulación de la heterogeneidad humana, el robot un modelo de simulación de su homogeneidad”¹⁰⁴.
- (C8d) Por último, el **simulacrón** se constituye como un modelo de simulación de la totalidad, que articula heterogeneidad y homogeneidad, imagen y concepto, un mundo simulado que es indistinguible de él mismo.

¹⁰².- MAS (1979) Pág. 111.

¹⁰³.- MAS (1979) Pág. 111.

¹⁰⁴.- MAS (1979) Pág. 112.

A modo de resumen (invertido)

Además de la característica complejidad del pensamiento de Jesús Ibáñez, no pocas son, como podemos apreciar, las variables teóricas analizadas a lo largo de las páginas de este capítulo, y esencialmente del apartado que nosotros dimos en llamar “Las formas del mundo en Jesús Ibáñez”. Por lo tanto, creemos que, además de la presencia del cuadro ilustrativo que se ofrece, resulta una tarea casi imprescindible llevar a cabo un buen y detallado resumen de lo dicho. Si hasta ahora hemos venido analizando las formas del mundo ejemplificándolas de acuerdo al criterio de mostrar, en primer lugar, al mundo, en segundo lugar a la sociedad y, por último, al saber, ahora realizaremos el camino inverso, es decir, definiremos brevemente las caracterizaciones que Ibáñez toma pero partiendo para ello desde las fases en las que para el análisis divide al capitalismo: proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo.

Mundo, sociedad y saber en el proto-capitalismo

De esta manera, comenzamos entonces resumiendo las características que asocia a la primera fase de desarrollo del sistema capitalista, el proto-capitalismo.

- En principio, para él, el **espacio** como forma del mundo es entendido en esta fase del sistema en tanto que **sustancia inagotable y sin forma**, alcanza con tomarlo porque es infinito, mientras que el **tiempo** vincula al sujeto a percepciones de **instantaneidad**, **tiempo interior** vivido como **tiempo del presente**, **tiempo exterior** vivido como **tiempo cíclico** de la naturaleza.
- Los **nexos objetivos** implican pensar, siempre en esta fase del capitalismo, una **causa eficiente**, como categoría principal asociada a la culpa, mientras que los **nexos subjetivos** deben ser comprendidos en tanto que vinculados a una **necesidad natural**.
- La sociedad desarrolla relaciones de poder y de intercambio. En cuanto a las primeras, para Ibáñez el **poder técnico** presente en el proto-capitalismo debe ser visto como **poder de captura o extorsión**, mientras que el **poder social** implica pensar una **explotación física directa**.
- Las relaciones de intercambio de bienes implican, en lo relativo al proceso de consumo, un **uso en profundidad**, en lo relativo al proceso de la producción, los bienes son **deducidos** de la gracia divina, y en lo relativo al proceso de la

circulación, es el **exceso** el que rige las condiciones. El fenómeno social total está dado en esta fase del sistema por el **consumo**.

- El intercambio de mujeres implica un dispositivo de **alianza de la sangre**.
- Finalmente, el intercambio de mensajes se lleva a cabo, en la etapa del capitalismo que venimos describiendo, principalmente de manera **oral**.
- Lo heterogéneo reprimido, que retorna en las formaciones imaginarias, tiene como **referencial imaginario**, para Ibáñez, a la idea de **Dios**, mientras que la **trascendencia imaginaria** se ve representada por la idea de **redención**. La **realidad** es, en este momento del sistema, una realidad donde **lo natural** es lo real.
- Sujetos, discursos teóricos y prácticas técnicas forman las tres patas del saber para Ibáñez. La **posición topológica** del sujeto en el proto-capitalismo implica pensar un punto lleno sin estructura que supone una **posición indefinida**. La posición epistémica es vista por él como la posición de un **sujeto existente**. En cuanto a la actividad del sujeto, el **órgano de enlace** es el de la **vista**, la **operación fundamental** es la **percepción**, y el **invariante** se encuentra constituido por la **trascendencia**. Finalmente, el **residuo heterogéneo** es visto como el **error**, dentro del par verdadero/falso presente en gnoseología y teología.
- En lo que al discurso atañe, las **formaciones discursivas** presentes en la fase del proto-capitalismo implican una **única** formación que a la vez opera y justifica. La función del **intelectual orgánico** es la de **racionalizar o criticar el dogma**. El **espacio/tiempo de la ciencia** es **geométrico**, y la **relación establecida entre las ciencias** es de **exclusión**.
- Por último, las prácticas del sujeto implican pensar, bajo las condiciones impuestas por el proto-capitalismo, una **ley** del campo práctico, mientras que la **operación tecnológica fundamental** se constituye como **imitación** del modelo natural. Los **motores** son pensados por Jesús Ibáñez como **vectoriales**, los **cuerpos** funcionan como **masas físicas** y su modelo es el de la **estatua**. El **residuo imaginario** sobrevuela esta formación social como **autómata**.

Mundo, sociedad y saber en el capitalismo de producción y acumulación

- El **espacio** como forma del mundo es entendido por Ibáñez en esta fase del sistema en tanto que **sustancia agotable y con forma**, susceptible de ser medido y acumulado, mientras que el **tiempo** vincula al sujeto a la **linealidad**, **tiempo interior** vivido como **tiempo del Aión**, **tiempo exterior** vivido como **tiempo lineal** de la producción.
- Los **nexos objetivos** implican pensar, en esta fase del capitalismo, un **fin** hacia el que las cosas deben estar orientadas, mientras que los **nexos subjetivos** deben ser comprendidos en tanto que vinculados al **deseo**, pero al deseo del Otro.
- La sociedad desarrolla relaciones de poder y de intercambio. En cuanto a las primeras, para Ibáñez el **poder técnico** presente en el capitalismo de producción y acumulación debe ser visto como **poder de acumulación**, mientras que el **poder social** implica pensar a una **explotación social indirecta**.
- Las relaciones de intercambio de bienes implican, en lo relativo al proceso de consumo, un **uso en superficie**, en lo relativo al proceso de la producción, los bienes son **producidos** por el trabajo en ellos incorporado, y en lo relativo al proceso de la circulación, es la **equivalencia** la que rige las condiciones. El fenómeno social total está dado en esta fase del sistema por la **producción**.
- El intercambio de mujeres implica un **dispositivo de sexualidad**.
- Finalmente, el intercambio de mensajes se lleva a cabo, en la etapa del capitalismo que venimos describiendo, principalmente de manera **escrita impresa**.
- Lo heterogéneo reprimido que retorna en las formaciones imaginarias tiene como **referencial imaginario**, para Ibáñez, a la idea de la **naturaleza como valor de uso** a la cabeza, mientras que la **trascendencia imaginaria** se ve representada por la idea de **revolución**. La **realidad** es, en este momento del sistema, una realidad donde **lo producido** es lo real.
- Sujetos, discursos teóricos y prácticas técnicas forman, decíamos, las tres patas constitutivas del saber en la versión teórica de Jesús Ibáñez. La **posición topológica** del sujeto en el capitalismo de producción y acumulación implica pensar un **punto vacío** como centro de referencia, punto que deberá ser llenado y que supone una **posición trascendental** del **sujeto epistémico**. En

cuanto a la actividad del sujeto, el **órgano de enlace** es el **cerebro**, la **operación fundamental** es la **detención**, y el **invariante** se encuentra constituido por **lo trascendental**. Finalmente, el **residuo heterogéneo** es entendido como el **sueño inconsciente**, dentro del par consciente/inconsciente presente en el psicoanálisis.

- En lo que al discurso atañe, las **formaciones discursivas** presentes en la fase del capitalismo de producción y acumulación implican una **separación ideología/ciencia**, la primera justificando y la segunda operando. La función del **intelectual orgánico** es la de **fundar o de criticar la ciencia**. El **espacio/tiempo de la ciencia** es un espacio **físico**, y la **relación establecida entre las ciencias** es de **inclusión**, ya que son cerradas en sí mismas.
- Por último, las prácticas del sujeto implican pensar, bajo las condiciones impuestas por el capitalismo de producción y acumulación, una **norma técnica** del campo práctico, mientras que la **operación tecnológica fundamental** se constituye como **reproducción serial**. Los **motores** son pensados aquí como **transformacionales**, los **cuerpos** funcionan como **segmentos móviles de espacio-tiempo** y su modelo es el del **robot**. El **residuo imaginario** sobrevuela esta formación social como **robot**.

Mundo, sociedad y saber en el capitalismo de consumo

- El **espacio** como forma del mundo es entendido por Jesús Ibáñez en esta fase del sistema en tanto que **sustancia perdida, sólo forma**, mientras que el **tiempo** vincula al sujeto a la **circularidad**, y se deja de vivir.
- Los **nexos objetivos** implican pensar un **modelo generalizado**, mientras que los **nexos subjetivos** deben ser comprendidos en tanto que vinculados al **juego frívolo**, mera combinatoria ajena de sentido.
- La sociedad desarrolla relaciones de poder y de intercambio. En cuanto a las primeras, para Ibáñez el **poder técnico** presente en el capitalismo de consumo debe ser visto como **poder de control**, mientras que el **poder social** implica pensar a una **explotación social a través del consumo**.
- Las relaciones de intercambio de bienes implican, en lo relativo al proceso de consumo, una **combinación**, en lo relativo al proceso de la producción, los bienes son **traducidos** unos por otros, y en lo relativo al proceso de la

circulación, es el **defecto** el que rige las condiciones. El fenómeno social total está dado, en esta fase del sistema, por la **circulación**.

- El intercambio de mujeres implica un **dispositivo de acoplamiento**.
- Finalmente, el intercambio de mensajes se lleva a cabo, en la etapa del capitalismo que venimos describiendo, principalmente de manera **electrónica**.
- Lo heterogéneo reprimido que retorna en las formaciones imaginarias tiene como **referencial imaginario** a la idea de la **economía como valor de cambio**, mientras que la **trascendencia imaginaria** se ve representada por la idea de **deriva**. La **realidad** es, en este momento del sistema capitalista, una **hiperrealidad**.
- Sujetos, discursos teóricos y prácticas técnicas forman las tres aristas del saber en la concepción de Ibáñez que venimos relatando. La **posición topológica** del sujeto en el capitalismo de consumo implica pensar un **punto móvil**, el cual supone una **posición de intersubjetividad trascendente** del **sujeto epistémico**. En cuanto a la actividad del sujeto, el **órgano de enlace** es el **tacto**, la **operación fundamental** es la **intercepción**, y el **invariante** se encuentra constituido por **lo objetivo inmanente**. Finalmente, el **residuo heterogéneo** es entendido por Jesús Ibáñez como el **ruido**, dentro del par mensaje/ruido de la comunicación en general.
- En lo que al discurso atañe, las **formaciones discursivas** presentes en la fase del capitalismo de consumo implican al **sistema mismo como ideología práctica**. La función del **intelectual orgánico** es la de **ocultar o manifestar la violencia presente**. El **espacio/tiempo de la ciencia** es visto aquí por Ibáñez como un espacio **histórico**, y la **relación establecida entre las ciencias** es de **intersección e interdisciplinaridad**.
- Por último, las prácticas del sujeto implican pensar, bajo las condiciones impuestas por el capitalismo de consumo, una **red de circulación** en forma de laberinto del campo práctico, mientras que la **operación tecnológica fundamental** se constituye como **generación combinatoria por modulación de diferencias**. Los **motores** son pensados como **informacionales**, los **cuerpos** funcionan como **signos** y su modelo es el del **maniquí**. El **residuo imaginario** sobrevuela esta formación social como **simulacrón**.

Creemos que es posible dejar ya estas consideraciones, que a lo largo del capítulo han permitido establecer las diferentes formas del mundo, de la sociedad y del saber que, partiendo de la lectura que Baudrillard hace de la Ley de valor explicitada por Marx, Ibáñez lleva a cabo en *Más allá de la sociología*, elaborando para ello su original modelo trifásico –proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo– en el que divide al capitalismo. Pasemos ahora a la segunda parte de la investigación, en la que subrayaremos las reflexiones que sobre el estrecho vínculo existente entre el saber y el poder realiza Ibáñez, tarea para la cual toma fundamentalmente prestadas las coordenadas elaboradas en su pensamiento por Michel Foucault.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 4

EL LARGO CAMINO DEL SABER

EL LARGO CAMINO DEL SABER

“El pensamiento exige que se sitúe el interés en lo lejano, en lo inapreciable, allí donde se refugia la mentira, ese sueño atrapado en flagrante delito y único amor de los hombres”.

Louis Ferdinand Celine

La segunda parte del trabajo bien podría comenzar así: este texto nace de uno de Borges. De la risa que sacude, al leerlo, todo lo familiar al pensamiento –al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía–, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos que ajustan la abundancia de seres, provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro. Este texto cita: “el lugar, donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos (...) ¿cómo transmitir a los otros el infinito Aleph, que mi temerosa memoria apenas abarca? (...) lo que vieron mis ojos fue simultáneo: lo que transcribiré, sucesivo, porque el lenguaje lo es. Algo, sin embargo, recogeré. En la parte inferior del escalón, hacia la derecha, vi una pequeña esfera tornasolada, de casi intolerable fulgor. Al principio la creí giratoria; luego comprendí que ese movimiento era una ilusión producida por los vertiginosos espectáculos que encerraba. El diámetro del Aleph sería de dos o tres centímetros, pero el espacio cósmico estaba ahí, sin disminución de tamaño. Cada cosa (la luna del espejo, digamos) era infinitas cosas, porque yo claramente la veía desde todos los puntos del universo. Vi el populoso mar, vi el alba y la tarde, vi las muchedumbres de América, vi una plateada telaraña en el centro de una negra pirámide, vi un laberinto roto (era Londres), vi interminables ojos inmediatos escrutándose en mí como en un espejo, vi todos los espejos del planeta y ninguno me reflejó, vi en un traspatio de la calle Soler las mismas baldosas que hace treinta años vi en el zaguán de una casa en Fray Bentos, vi racimos, nieve, tabaco, vetas de metal, vapor de agua, vi convexos desiertos ecuatoriales y cada uno de sus granos de arena, vi en Inverness a una mujer que no olvidaré, vi la violenta cabellera, el altivo cuerpo, vi un cáncer en el pecho, vi un círculo de tierra seca en una vereda, donde antes hubo un árbol, vi una quinta de Adrogué, un ejemplar de la primera versión inglesa de Plinio, la de Philemon Holland, vi a un tiempo cada letra de cada página (de chico, yo solía maravillarme de que las letras de un volumen cerrado no se mezclaran y perdieran en el decurso de la noche), vi la noche y el día contemporáneo, vi un poniente en Querétaro que parecía reflejar el color de una rosa en Bengala, vi mi dormitorio sin nadie, vi en un gabinete en Alkmaar un globo terráqueo entre dos espejos que lo multiplicaban sin fin, vi caballos de crin arremolinada, en una playa del Mar Caspio en el alba, vi la delicada osatura de una mano, vi a los sobrevivientes de una batalla, enviando tarjetas postales, vi en un escaparate de Mirzapur una baraja española, vi las sombras

oblicuas de unos helechos en el suelo de un invernáculo, vi tigres, émbolos, bisontes, marejadas y ejércitos, vi todas las hormigas que hay en la tierra, vi un astrolabio persa, vi en un cajón del escritorio (y la letra me hizo temblar) cartas obscenas, increíbles, precisas que Beatriz había dirigido a Carlos Argentino, vi un adorado monumento en la Chacarita, vi la reliquia atroz de lo que deliciosamente había sido Beatriz Viterbo, vi la circulación de mi oscura sangre, vi el engranaje del amor y la modificación de la muerte, vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra, y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigo y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre he mirado: el inconcebible universo”¹.

Dos consideraciones del propio Jesús Ibáñez pueden ofrecernos la posibilidad de sacar verdadero provecho a toda la ironía que contiene el texto de Borges, una ironía que abre paso a la reflexión que sobre el saber y sobre el poder comienza a realizar en *Más allá de la sociología*. Porque, en efecto, esta segunda parte de nuestro trabajo indagará, básicamente, en la compleja relación existente entre el saber y el poder en la sociedad capitalista, un vínculo sobre el que Ibáñez reflexiona, podríamos decir sin temor a equivocarnos, casi exclusivamente a partir del pensamiento de Michel Foucault².

En la primera de las consideraciones que nos permiten, entonces, extraer conclusiones interesantes del citado cuento de Borges, Jesús Ibáñez dice, en relación al modelo de la ciencia que rige en la fase que denomina de capitalismo de consumo³, lo siguiente:

“[En el capitalismo de consumo] del fisicalismo se pasa al nominalismo: de la energía al sentido (...) Bajo el signo de este nominalismo parece producirse una

¹.- Borges, J. L. (1989) “El Aleph”, en *El Aleph (Obras Completas I)*. EMECE, Bs. As. Págs. 625-626).

².- En uno de sus últimos escritos, el “Prólogo” al libro de M. Maffesoli ((1990) *El tiempo de las tribus* Icaria, Barcelona), señala el propio Ibáñez la vital importancia que adquiere el pensamiento de Foucault, diciendo: “Foucault ha sido el analista más lúcido de la construcción moderna de lo social” (Pág. 11).

³.- Es interesante aquí no dejar de notar que la característica de *bricoleur* que le suponemos a Jesús Ibáñez implica poder observar la combinación que él concibe, en un mismo análisis de lo social, de las categorías con las que Foucault desarrolla el vínculo del par saber/poder en nuestra sociedad, con las divisiones que, siguiendo para ello a Baudrillard, establece a la hora de definir al sistema capitalista, escandiéndolo como ya observáramos en las fases de proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo. Es ésta una de las novedades más interesantes que, estamos convencidos, puede señalarse como característica del pensamiento de Jesús Ibáñez, sin olvidar, por otra parte, que lo que creemos le da una efectiva consistencia a estos, en ocasiones, aleatorios recortes de *bricoleur*, es la disposición de Ibáñez a enlazarlos dentro de un todo sistemático y bien sólido, en el que sobresalen con fuerza ejes como los que estamos intentando destacar a lo largo de nuestro trabajo.

unificación de todas las ciencias, lograrse el viejo sueño de la ‘mathesis’ (matematización) universal⁴.

La segunda de las consideraciones es realizada por Ibáñez en el mismo contexto teórico. Para él, en el capitalismo de consumo, lo que sucede finalmente es que...

“(…) retorna la ilusión leibniziana de un álgebra combinatoria, de una mathesis universal, de una lengua susceptible de todas las traducciones”⁵.

De este modo, podemos decir que el Aleph⁶ –ese sitio soñado por Borges donde se encuentran, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos– adquiere una gran relevancia en las consideraciones que Jesús Ibáñez tiene en mente para desarrollar la compleja relación establecida entre el saber y el poder en la sociedad capitalista, consideraciones que implican reflexionar también sobre la base de una cierta concepción de sujeto, y que revisaremos con mayor detalle en las páginas que siguen.

Una mirada de cuño foucaultiano

A su “tentación estructuralista”, como al mismo Jesús Ibáñez le gusta definir a su fuerte inclinación a beber de las fuentes de los principales pensadores, fundamentalmente franceses, englobados en la categoría “estructuralista”, a esta tentación suya es preciso ahora agregar, y como sugeríamos ya en páginas precedentes, la fuerte impronta, la visible huella que el pensamiento de Foucault ha dejado, esencialmente, en las complejas consideraciones que lleva a cabo sobre el vínculo establecido entre el saber y el poder.

Las reflexiones de Foucault al respecto, a quien, por cierto, nos cuesta bastante caracterizar como un pensador típicamente estructuralista –tan indóciles, tan ariscas nos resultan a veces sus observaciones– sirven a Jesús Ibáñez para construir la base del modelo que sujetará sus consideraciones sobre **la puesta en escena de las técnicas de investigación social como parte fundante de un saber destinado a “fabricar individuos”**, en la etapa en la que nacen las ciencias humanas, es decir, dentro de la fase del capitalismo que él denomina como “capitalismo de producción y acumulación”.

El estrecho vínculo existente entre el saber y el poder, exhaustivamente analizado por Foucault prácticamente a lo largo de toda su obra, cobra especial interés para Jesús Ibáñez a partir de su contacto con tres libros básicos del pensador francés: *Las*

⁴.- *DAS*, 1985. Pág. 212.

⁵.- *MAS*, 1979. Pág. 53.

⁶.- Incluso Ibáñez llamó “AleF” a una empresa que fundó para la investigación de mercados.

palabras y las cosas (1966), del que extraeré, casi literalmente, sus reflexiones sobre el nacimiento y consolidación de las ciencias humanas; *Vigilar y castigar* (1975), del que tomaré prestadas sus reflexiones sobre los “microfísicos” mecanismos del poder, tal y como Foucault los describe en este texto; y por último, *Historia de la sexualidad I* (1976), en el que, como veremos, se basa Ibáñez para explicar el dispositivo de sexualidad presente en la sociedad burguesa.

Uno de los libros que más interesa a nuestros fines concretos es *Las palabras y las cosas*, entre otras cosas porque es un texto que comenzó a leer Jesús Ibáñez al tiempo de su publicación, sucedida en Francia en 1966, por lo que constituye, quizás, el inicio de una fuerte propensión suya a seguir bien de cerca las líneas teóricas establecidas por Foucault en ésta y en posteriores obras, el comienzo, diríamos, de una “larga amistad” teórica encargada de enlazar con fuerza, en el futuro inmediato de su vida intelectual, sus apreciaciones sobre lo social con las elaboradas por Foucault⁷.

Intentando poner un poco de orden en nuestras reflexiones, podemos resumir lo dicho señalando que las consideraciones que de Foucault atraen fundamentalmente a Jesús Ibáñez son, por un lado, el desarrollo que el pensador francés lleva a cabo sobre el **surgimiento de las ciencias humanas**, desarrollo que es necesario contextualizar, en todo caso, dentro del marco ofrecido por el **vínculo entre el saber y el poder** que Foucault describe en sus textos más importantes.

Pero no es posible imaginar que Jesús Ibáñez siga estas consideraciones teóricas sin pensar aquí que, en gran medida, es en definitiva la **concepción de sujeto** sostenida por Foucault la que le ofrecerá un hilo conductor para que el propio Ibáñez desarrolle la problemática planteada, como decimos, por el vínculo establecido entre el saber y el poder. Y esta concepción del sujeto parte de la siguiente premisa:

“Las relaciones de poder, relaciones de sujeto a objeto, sólo pueden reproducirse si el sujeto ‘sabe’ y el objeto ‘ignora’: el poder consiste en apropiarse el azar, ser inexplicable e impredecible, y atribuir la norma, poder explicar y predecir. El orden social atribuye a aquellos que, por ser objeto del poder, deben ignorar, un saber ilusorio que cubre la realidad de lo que ignoran, que, en particular, oculta el hecho del poder y su brutalidad”⁸.

Relación saber/poder, nacimiento de las ciencias humanas y concepción del sujeto, entonces, se constituyen para nosotros como los elementos claves que,

⁷.- En conversación personal, Esperanza Martínez-Conde nos decía en Madrid (10/2000) que, para ella, el único autor por el que su marido sentía especial devoción, incluso quizás, en alguna medida también, profesaba un cierto “fetichismo”, era precisamente Michel Foucault.

⁸.- *MAS* (1979) Págs. 23-24

estamos convencidos, rastrea para retomar Jesús Ibáñez en el conjunto de la obra de Michel Foucault, tal y como veremos con mayor detalle un poco más adelante.

El saber científico y las rupturas epistemológicas que lo constituyen

Ahora bien: antes que nada, es preciso decir que, a pesar de las asimétricas relaciones de poder que lo configuran, o quizás justamente por ello, todo orden social produce, para Ibáñez, representaciones de sí mismo. Tales representaciones adoptan para él la forma de matrices de discursos explícitos –la ideología cuando se trata de saberes imaginarios, la ciencia cuando se trata de saberes simbólicos– cuya tarea es hacer comprensible primero, y tolerable después, el conjunto de fenómenos que el mismo orden social produce y regula. Los saberes que las sociedades producen sobre sí mismos son, para la visión teórica sostenida por Ibáñez, saberes sistémicos.

En las “sociedades no históricas”, éstos se constituyen en tanto que saberes directamente operatorios, ya que incluían todo tipo de recetas prácticas mediante las cuales los actores sociales podían ajustar su comportamiento de manera eficaz: eran –señala Ibáñez– los discursos de magia y mito. El mundo así explicado se correspondía con una unidad real entre el hombre y su mundo, entre el sujeto y el objeto, entre lo concreto y lo abstracto: nada separaba en ese entonces al individuo de lo inmediato posible.

Pero, en cambio, en las “sociedades históricas”, los saberes dejan de ser operatorios en y desde lo inmediato: una cesura se interpone entre el hombre y su mundo. Y esto así sucede porque, al estar dichas sociedades fundadas sobre el dominio de una parte sobre otra, el saber inmediatamente operatorio se reserva a la parte que tiene el poder, tal y como subraya Ibáñez en la siguiente cita:

“En las sociedades históricas, los saberes inmediatos sólo son parcialmente operatorios o dejan de ser operatorios en absoluto. Esto ocurre porque, al estar fundadas estas sociedades en el dominio de una parte sobre otra, a través de las relaciones de propiedad, el saber inmediatamente operatorio se reserva a la parte que tiene el poder”⁹.

⁹.- *MAS* (1979) Pág. 22. Si bien Lévi-Strauss ya había hecho referencia a la distinción entre “sociedades no históricas o frías”, por un lado, y “sociedades históricas o calientes”, por el otro, Ibáñez la retoma de la que distinción establecida por Clastres, sobre todo en relación a los discursos legitimadores que permiten el ajustamiento de los actores sociales al orden social vigente (Clastres, P. (1978) *La sociedad contra el Estado*. Monte Avila, Madrid (cf. Laraña, E. (1998) “Teoría y método en la obra de Jesús Ibáñez”, en Ortí, A. [et. al.] (1998) *Reflexividad y sujeto: homenaje a Jesús Ibáñez*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander. Pág. 61 y ss.)).

Comienza aquí una parte importante de nuestro trabajo: trazar de la manera lo más ajustada posible las líneas maestras de la concepción que sobre el complejo par saber/poder maneja Jesús Ibáñez, una concepción que, como señalábamos hace un momento, remite muy directamente al pensamiento elaborado en sus escritos por Michel Foucault.

En este sentido, entonces, veámos también recién que, para Ibáñez, las relaciones de poder se constituyen como relaciones de sujeto a objeto, y pueden producirse (y reproducirse) sólo **si el sujeto sabe aquello que el objeto ignora**. El poder, inexplicable e impredecible, cumple para él, en las sociedades históricas, su más importante papel: apropiándose del azar se atribuye la norma para explicar y predecir.

En esta concepción del poder –del sujeto– que maneja Ibáñez, el saber cumple el papel, fundamental sin duda para sus reflexiones, de justificar al poder, racionalizándolo, oficiando de puente para que los sometidos actúen razonablemente, y las relaciones de poder sujeto-objeto se reproduzcan, sin que sean puestas en cuestión por la clase que, en este caso, no es la que detenta el poder¹⁰. Volveremos a retomar estas consideraciones en el capítulo siguiente, momento en el que analizaremos el poder de la ciencia en la sociedad capitalista. Por el momento, de lo que aquí se trata es de ofrecer el recorrido seguido por el saber hasta constituirse tal y como lo entendemos actualmente.

Las dos rupturas fundamentales

Para comenzar el análisis del vínculo existente entre saber y poder es preciso, siguiendo a Jesús Ibáñez, decimos, señalar en primer lugar que el saber científico es producto de un conjunto de rupturas epistemológicas¹¹ que lo conforman: las sociedades históricas están, para él, atravesadas por un vector de cambio que así lo hace posible.

Sus consideraciones al respecto implican pensar la existencia de una primera ola de ruptura, a la que designa como **proto-ruptura o ruptura precientífica**, movimiento que supone una ampliación real del campo de la observación pero en modo alguno un cambio en la relación del sujeto con la observación.

¹⁰.- En un texto posterior a *Más allá de la sociología*, en el que Jesús Ibáñez ya incorpora términos de la cibernética con mayor determinación, por ejemplo, dirá que “(...) saber y poder se muestran como dos caras de lo mismo: el saber extrae información, el poder inyecta neguentropía” (Ibáñez, J. (1992) “Lo falso en sociología”, en Alvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Ibáñez. Teoría y práctica*. Endymion, Madrid. Pág. 24).

¹¹.- Ibáñez toma de Bachelard la expresión “ruptura epistemológica”, concepto que supone “(...) una discontinuidad histórica (aparición de una ciencia o reorganización de sus axiomas) y epistemológica (abandono de las nociones de sentido común)” (Bachelard, G. (1972) *La formación del espíritu científico* Siglo XXI, Buenos Aires. Citado por Ibáñez en *MAS* (1979) Pág. 24, nota al pie 5).

Esta proto-ruptura, considerada por Ibáñez como conformando una primera ola de ruptura epistemológica, constituye la emergencia de cierto deseo de dar los primeros pasos hacia una investigación social, y surge en la Europa del siglo XIX, cuando las “líneas de universo” –red de relaciones sociales por la que los sujetos se encuentran condicionados– de muchos individuos comienzan a salirse de sus cauces tradicionales, gracias básicamente a las grandes transformaciones económicas y políticas del momento, dando lugar a la aparición de los primeros investigadores sociales.

El objetivo prioritario de estos primeros investigadores se encuentra centrado en la tarea de conocer cómo viven sus semejantes, pero, sin embargo, no llevan a cabo la elaboración de nuevos axiomas teóricos o de criterios metodológicos que signifiquen una ruptura real y efectiva en la relación con lo observado. La falta de novedad en su surgimiento y en su elaboración teórica es lo que hace a Ibáñez definirla como una proto-ruptura: es el caso, por ejemplo, de las encuestas extensivas llevadas a cabo por Le Play en Francia, o el de las encuestas intensivas que Engels realizó en la incipiente y cambiante Inglaterra industrial de su época.

La segunda ola, que abordaremos con mayor detalle en páginas sucesivas, es ya para él una **ruptura propiamente científica**, e implica la emergencia de un conjunto de instrumentos metodológicos que permiten aplicar, de manera sistemática, este fuerte impulso de observación de lo “nuevo” que aparece en el ámbito de lo social.

Dos son a su vez, para él, las rupturas o puntos de inflexión principales que constituyen esta segunda ola de ruptura epistemológica. De esta manera, podemos ver que la primera de ellas se produce al nivel de los hechos desnudos: es la **ruptura estadística**, que pretende traspasar la ideología pero que, como señala Jesús Ibáñez,

“(…) al romper la noción ideológica que la *cosa* traía, rompe también con ella, con la *cosa*”¹².

La segunda es la **ruptura lingüística**, que des-construye la noción ideológica para poder construir luego, con todos sus fragmentos esparcidos en el espacio del saber y de sus técnicas, un concepto científico pertinaz.

a) La persecución de los hechos desnudos: la ruptura estadística

Clara parece ser la definición que el propio Ibáñez ofrece sobre la cesura por él llamada “**ruptura estadística**”:

¹².- MAS (1979) Pág. 21.

“La ruptura que se podría denominar ‘estadística’ se aplica a la destrucción de esas nociones previas, ideológicas, pretendiendo fundar una posición y un modo de observación que neutralicen la ideología del observador”¹³.

Siguiendo atentamente su razonamiento, podemos decir que la ruptura estadística (“ciencia del Estado” en su origen etimológico) pretendería fundar una posición y, sobre todo, una determinada forma de apropiación de la observación y de sus resultados, encargada de neutralizar la ideología del observador mediante la destrucción de las nociones previas¹⁴.

Dos son, para el análisis emprendido por Jesús Ibáñez en *Más allá de la sociología* entonces, las direcciones en las que los investigadores se embarcan:

- La primera de ellas es una dirección que apunta a vaciar de contenido las nociones previas, destruyendo así, de este modo, a la cosa misma.
- La segunda intentará sustituir dichas nociones por conceptos susceptibles de ser controlados, dirección que conseguirá, en (la) realidad, referirse más a otra cosa que a la que pretendía explicar.

La primera corriente, que destruye el sentido espontáneo, operando para Ibáñez una **reducción fisicalista de la realidad social**, pretende construir un discurso científico que reduzca la empiria y la teoría a una unidad, intentando eliminar de este modo los elementos ideológicos que la cosa traía consigo. Pero, en realidad, lo que esta corriente de pensamiento construye es un lenguaje del que ha sido expulsado el sentido: los datos serán apilados en matrices, en las que el orden de almacenamiento reflejará, meramente, la lógica de sus métodos de producción.

Este, llamado por Ibáñez, “formalismo metodológico”, se prolonga del proceso de producción al de análisis, y si bien rompe con la lógica del sentido común

¹³.- *MAS* (1979) Pág. 27.

¹⁴.- Son éstas nociones previas lo que, por ejemplo, Durkheim llama “prenociones”, y a las que critica por estar elaboradas mediante la práctica y para ella. Durkheim sostenía en este sentido que era necesario acceder a la cosa misma mediante un concepto teórico desinteresado, desechando sistemáticamente todas las prenociones. Ibáñez ofrece, en una escondida nota al pie, una interesante explicación sobre lo que él piensa acerca del concepto o la noción misma, fijando con la firmeza que lo caracteriza su posición al respecto: “El concepto ejerce una violencia, la definición es una captura; la actividad teórica nunca es desinteresada, aunque pueda ser más o menos fina; está interesada en defender el orden, negando los conceptos, leyes de valor, que estructuran ese orden, y sustituyéndolos por conceptos abstractos, interesados en la manipulación dentro de ese orden, o está interesada en transgredir o modificar el orden, poniendo de manifiesto los conceptos que lo estructuran, para liberar la energía que violentan al regularlo o para instaurar otro orden de regulación” (*MAS* (1979) Pág. 27, nota al pie 11).

impuesta por la ideología dominante, sólo se limita a constatar cómo y de qué manera se distribuyen los fenómenos. La Escuela de Viena, especialmente de la mano de Neurath, se erige en la representante más importante de esta corriente de pensamiento.

En una dirección aparentemente diferente, la segunda corriente intentará construir un sentido regulado, operando finalmente lo que Ibáñez denominará una **reducción formalista de la realidad social**.

El objetivo de esta tendencia será el de producir conceptos contruidos como alternativa a las nociones espontáneas. En esta dirección, si siempre suele citarse el detallado estudio *El suicidio*, de Emile Durkheim, como el parámetro más inequívoco de positivismo, los “tipos ideales” que Max Weber desarrolla en sus escritos metodológicos no parecen poder escapar tan fácilmente tampoco a la idea de construcción de un sentido regulado de la acción, operando para ello una reducción formalista o fisicalista de la realidad social, tal y como la entiende Jesús Ibáñez. Durkheim deja suficientemente clara su posición, por ejemplo, en las páginas de *Las reglas del método sociológico*, lo que permite ver también la pertinencia del análisis emprendido en este punto por Ibáñez:

“La proposición según la cual los hechos sociales se deben tratar como cosas es la que ha provocado más contradicciones. ¿Qué es en realidad una cosa? La cosa se opone a la idea de la misma manera que lo que se conoce desde el exterior se opone a lo que se conoce desde el interior. Es cosa todo objeto de conocimiento que no es naturalmente penetrable para la inteligencia, todo aquello de lo que no podemos darnos una idea adecuada por un simple procedimiento de análisis mental, todo lo que el espíritu no puede llegar a comprender más que a condición de salir de sí mismo por vía de la observación y la experimentación (...) La regla primera y más fundamental es considerar los hechos sociales como cosas. Nuestra regla no implica ninguna concepción metafísica, ninguna especulación sobre el fondo de los seres. Lo que reclama es que el sociólogo se ponga en el estado de ánimo en que se ponen los físicos, los químicos, los fisiólogos, cuando se adentran en una región, todavía inexplorada, de su campo científico”¹⁵.

En general, podemos observar también con Ibáñez que, de lo que se trata en el contexto correspondiente a esta ruptura epistemológica, es de la construcción de teorías pegadas a la *doxa*, a la empiria, que sólo parecen pretender clasificar los hechos y constatar sus relaciones causales, y que, como señala con insistencia Ibáñez, en última instancia éstas se constituyen como teorías que...

¹⁵.- Durkheim, E. (1989) *Las reglas del método sociológico*. Hyspamérica, Buenos Aires. Pág. 30 y ss.

“(…) tienen la función oculta, bajo pretexto de resbalar sobre la violencia vivida, de ocultar lo que en los hechos hay de arisco y de arestado, de redondearlos, haciéndolos digerir por esas máquinas tranquilizadoras y tranquilizantes”¹⁶.

Sumando el efecto producido en las ciencias por las dos direcciones observadas en estas páginas, es decir, la reducción fisicalista de la realidad social por un lado, y la reducción formalista de la realidad social por el otro, es posible llegar a la conclusión de que, para Jesús Ibáñez, lo que se opera es una reducción suficientemente palpable de la realidad social a su estado positivo y, por consiguiente, a la **ablación de sus estados posibles**. Así, dirá concluyendo lo siguiente:

“(…) entre el ruido del empirismo y el silencio del formalismo, el campo de investigación se abre lo suficiente para que la sociología positiva, meramente científica, pueda cumplir las dos funciones que el sistema le asigna: manipular y justificar; preparar a los seres para el control, haciéndolos aseguibles, objetivándolos para que puedan servir como objetivo, y desarmándolos, extirpándoles la razón y el deseo de ser por sí mismos algo más o algo diferente”¹⁷.

b) A la caza del sentido latente: la ruptura lingüística

Desconstrucción y reconstrucción del sentido son, para Jesús Ibáñez, los objetivos fundamentales de la **ruptura epistemológica lingüística**, en tanto orientación que proyecta articular la información con la significación¹⁸.

Inyectando información en la teoría, la ruptura lingüística intenta lograr que los fenómenos recuperen toda su violencia, necesaria para que puedan separarse de su estado positivo y devengan en sus estados posibles, negando el estado actual de cosas. La mirada se desplaza, aquí y ahora para Ibáñez, del resultado al proceso, del objeto al instrumento –muy especialmente al lenguaje– descubriendo que lo que parecía ser un instrumento transparente y dócil, que servía para señalar las cosas del

¹⁶.- *MAS* (1979) Pág. 31.

¹⁷.- *MAS* (1979) Pág. 32.

¹⁸.- Como venimos pudiendo observar, los conceptos de significación e información adquieren gran importancia en el pensamiento de Ibáñez. Así, para él el término “significación” remite a la forma y a lo redundante: si todo fuera significación, no sería posible la comunicación. “Información”, por el contrario, remite a lo nuevo, y al enlazar las significaciones a sus cosas, deja espacio para la comunicación, si bien sólo con la existencia de información la comunicación tampoco sería posible. Así, por ejemplo para Ibáñez “La trivialidad y la esquizofrenia son los dos límites de la comunicación (se transmite demasiado poco o demasiado mucho)” (*MAS* (1979) Pág. 32, nota al pie 22).

mundo, tal y como éstas aparecían a los ojos de los hombres, resulta ser un elemento opaco que, en el fondo, no permite distinguir las palabras de las cosas.

Con la ruptura lingüística, el investigador asume, en la concepción de Ibáñez, una función-sujeto: es él mismo el lugar en donde la información se traduce en significación y en sentido¹⁹. Desde que tiene lugar la ruptura lingüística, el investigador asumirá un papel privilegiado en la investigación, ya que debe pasar de registrar la información a interpretar su significado.

Esta **articulación entre lo objetivo y lo subjetivo**, esta renuncia global a alcanzar la objetividad absoluta y, por lo tanto, esta aceptación de la relatividad e incertidumbre del conocimiento sobre la sociedad –como vemos, preocupación constante en el pensamiento de Ibáñez– es la articulación encargada de situar al investigador en un primer plano: de esta ruptura nace el concepto que antes definíamos como prioritario en sus reflexiones, y que sitúa al investigador entendiéndolo como un **“sujeto en proceso”**. Dicho movimiento, dicho proceso de articulación, tiene básicamente dos implicaciones de importancia: una primera, teórica o metodológica, y una segunda, práctica o epistemológico-política.

Siguiendo atentamente las reflexiones ofrecidas por Jesús Ibáñez al respecto, entonces, es posible apreciar que la ruptura lingüística permite al investigador social asumir que **él mismo pertenece a la realidad que investiga**. Esto no constituye, en modo alguno según la orientación que asume su pensamiento, y como veíamos también en capítulos anteriores, un obstáculo epistemológico de gravedad, sino que, y muy por el contrario, funda la posibilidad de un conocimiento real mientras extiende, ampliándolo significativamente, el campo de la observación a la propia subjetividad.

Así, el fundamento lingüístico de la subjetividad no puede descubrirse, para Ibáñez, si sólo se toma nota del sujeto como sujeto del enunciado, como hace la lingüística estructural: para él, es una realidad dialéctica que englobe los términos del “yo” y del “otro” la que debe dar cuenta de la articulación entre el individuo y la sociedad. Y esto porque, en sus propias palabras,

“(…) la subjetividad está cargada de afectos e intereses, de fuerzas opacas al sentido: hay en ella algo que es efecto de la totalidad social, en ella se reflejan las tensiones, las contradicciones, del orden social, de modo que no puede abarcar transparentemente esa totalidad”²⁰.

¹⁹.- Es interesante recordar que, tanto en las perspectivas empiristas como en las formalistas señaladas anteriormente, el investigador es para Jesús Ibáñez un ruido que hay que reducir, la información y el sentido no se comunican por sí mismas.

²⁰.- *MAS* (1979) Pág. 36. Ofrece Jesús Ibáñez algunas pistas de la orientación adecuada para pensar el vínculo entre individuo y sociedad en un apartado de *Más allá de la sociología* al que titula: “El lenguaje como acción: aberturas hacia una teoría materialista del lenguaje”, apartado en el que, sobre todo, subraya la necesidad de pensar que la escritura precede a la lectura. Dice en este sentido

Siguiendo esta línea de pensamiento, las reflexiones de Ibáñez apuntan a pensar que es necesario que el investigador asuma la limitación señalada, que se dé cuenta que no puede construir un saber compatible con todos. Hay que renunciar a la objetividad del conocimiento, ya que...

“(…) no existe un discurso científico unitario y exhaustivo, la actividad del sociólogo incluye un elemento ideológico, irreductible; la sociología se fragmenta en una red plural y contradictoria de sociologías posibles”²¹.

Pero, por otra parte también, con la ruptura lingüística se establecen, dentro del saber científico, **nuevas relaciones entre la actividad de construcción teórica y la actividad de constatación empírica**, que no serán niveles paralelos separados, pero que tampoco se confundirán en un espacio continuo.

Para Ibáñez, la teoría será la encargada de alumbrar la búsqueda de los datos pertinentes, constituyéndose como el horizonte de comprensión de los datos empíricos, mientras que la actividad empírica obligará a reconstruir la teoría todas las veces que sea necesario.

Estas dos actividades colaborarán conjuntamente, cada una desde su lugar pero, en algún sentido, dialécticamente, en la compleja tarea de la investigación social, una tarea que, para Jesús Ibáñez, se inscribe en el proyecto de significar toda la totalidad, mediante una teoría que la explique y que a la vez constituya un momento práctico en el proceso de su transformación total. La función de la teoría no será ya, para el autor, la de constituir el mero reflejo de la realidad social total, sino que, muy por el contrario, será –deberá ser– su fábrica, **a la vez mirada y manos**: sociedad y teoría pasarán –deberán pasar– a ser páginas superponibles del mismo texto.

Finalmente, el hilo del pensamiento seguido por Jesús Ibáñez nos lleva a subrayar que, si lo subjetivo y lo objetivo de la investigación social, por un lado, y lo teórico y lo empírico por el otro, asumen a partir de la ruptura lingüística nuevas relaciones, nuevos vínculos que permiten redefinir la tarea misma de la investigación social, el resultado podrá verse también reflejado en un aspecto de muy nuevo cuño: en la

que “Para captar el aspecto práctico del lenguaje –que es el que más interesa a un sociólogo– es necesario un giro copernicano de las concepciones lingüísticas: un giro del idealismo al materialismo (...) una concepción materialista exige una inversión completa del modelo: no hay lectura posible si no ha habido antes escritura, inscripción, marca, huella, aplicación de una fuerza natural a la materia” (*MAS* (1979) Pág. 161). Un párrafo que puede aclarar ciertas cuestiones al respecto, por ejemplo, puede ser también el siguiente: “(...) desconstruir el lenguaje como representación para reconstruirlo como acción, es transformar el mundo. La transformación del mundo no es un problema meramente energético: las pretensiones en ese sentido (la conquista del Poder) naufragan en las instituciones que tienen por función asegurar que la energía fluya por donde debe y no por donde puede” (*MAS* (1979) Pág. 228).

²¹.- *MAS* (1979) Pág. 36.

articulación existente entre lenguaje y realidad, y a partir de esta ruptura epistemológica, será finalmente **el lenguaje el instrumento y el objeto mismo de la investigación social**, articulación que implica pensar, como destacábamos anteriormente, en la renuncia a la ilusión de transparencia del lenguaje. Saca de todo ello Ibáñez una conclusión, que parece más punto de partida que de llegada, diciendo:

“La observación se revela como una operación activa”²².

En efecto, para él **la observación misma de la realidad implica un proceso de producción de datos**. Porque, en este y otros sentidos, el fenómeno a través del cual se capta la cosa es un signo, síntesis teórica de lo que se puede entender como fenómeno lingüístico.

Pero será también a partir de las consideraciones hechas sobre la ruptura lingüística que comenzará Ibáñez a pensar el fuerte predominio de cierto orden de los discursos, bebiendo para ello, fundamentalmente, de las fuentes de inspiración del pensamiento foucaultiano. En esta dirección parece apuntar la siguiente definición, cuya importancia poníamos por cierto de manifiesto ya en páginas anteriores, una definición que sobre el discurso ofrece en *Más allá de la sociología*, y que dice:

“El discurso hablado (única posibilidad de manifestación del lenguaje: la lengua sólo se manifiesta en el habla) será el objeto privilegiado de la investigación. En nuestra sociedad el lenguaje funciona como equivalente general de valor –en un sentido rigurosamente homólogo a como funciona respecto a las mercancías el dinero– de todas las prácticas significantes”²³.

Dicho lo dicho, para Jesús Ibáñez, entonces, esta dirección metodológica que venimos describiendo asumirá la fuerte sospecha de que el lenguaje no es sólo un instrumento para investigar la sociedad, sino que es él mismo el objeto propio de la

²².- MAS (1979) Pág. 38.

²³.- MAS (1979) Pág. 41. Es interesante destacar aquí la crítica que Baudrillard le hace a Foucault, subrayando que “(...) el discurso de Foucault es el espejo de los poderes que describe. Esa es su fuerza y su seducción, y no su ‘índice de verdad’, eso es su leit-motiv: los procedimientos de verdad, pero no tiene importancia, porque su discurso no es más verdadero que cualquier otro (...) el discurso de Foucault es *también* un discurso de poder” (Baudrillard, J. (1986) *Olvidar a Foucault*. Pretextos, Valencia. Págs. 8-9). Es el propio Jesús Ibáñez quien, en uno de sus últimos textos, parece dar razón al análisis ofrecido por Baudrillard en este sugerente libro, señalando que, si bien, como veíamos, para él el analista más lúcido de la construcción moderna de lo social fue, en efecto, Foucault, “[su visión] es tan clara que Baudrillard sospechó de esa obscena claridad y afirmó que lo que estaba analizando era ya un cadáver. De ahí la consigna: ‘¡Olvidar a Foucault!’” (Ibáñez, J. (1990) “Prólogo”, en Maffesoli, M. (1990) *El tiempo de las tribus*. Icaria, Barcelona. Pág. 11).

investigación social. A partir de entonces, las ciencias sociales desembocarán, para él, en una semiología: de lo inconsciente con Lacan, de las relaciones de parentesco y de los corpus míticos con Lévi-Strauss, de las relaciones y las contradicciones sociales con Althusser, de la literatura con Barthes, y del archivo y del documento histórico con Foucault.

El resultado de las últimas consideraciones vertidas, implica para nosotros la posibilidad de subrayar el hecho de que, para Ibáñez, la tecnología lingüística estructural posee una superioridad y anterioridad lógica y práctica sobre la tecnología estadística distributiva, la que se subordinará entonces a ella. Una certeza constituirá para él el suelo donde pisar firme en lo que a las relaciones entre el saber y el poder respecta. Es posible quizás adivinar esta certeza presente en Jesús Ibáñez reproduciendo el siguiente párrafo suyo, en el que afirma que...

“(...) contar unidades es una operación posterior y lógicamente inferior a la de establecer identidades y diferencias; sólo se puede contar aparte aquello que previamente se sabe que está separado de lo otro y es en sí idéntico. Las técnicas ‘cualitativas’ no son menos matemáticas que las ‘técnicas cuantitativas’: lo son antes y más, pues la mathesis –‘ciencia del orden calculable’– es, histórica y lógicamente, anterior al número”²⁴.

Tras haber realizado, en este Capítulo 4, un breve pero no por ello menos concreto recorrido por el largo camino emprendido por el saber en la sociedad –camino forjado en y a través de las rupturas epistemológicas que para Jesús Ibáñez lo constituyen–, esta última consideración nos abre la puerta para acceder al capítulo siguiente, en el que intentaremos desentrañar las estrategias de poder que la ciencia en general, y las ciencias humanas y sociales en particular, ponen en práctica en la sociedad capitalista, para lo cual se conjuran –tal la hipótesis general que Ibáñez retoma casi literalmente de Foucault–, en perdurable y efectiva alianza con el saber.

²⁴.- *MAS* (1979) Págs. 43-44.

CAPÍTULO 5

EL PODER DE LA CIENCIA

EL PODER DE LA CIENCIA

“Para la especie humana existe una doble perspectiva: por un lado, el placer violento, el horror y la muerte, exactamente la perspectiva de la poesía y, en sentido opuesto, la de la ciencia o la del mundo real de la utilidad”.

Georges Bataille

La cita de Jesús Ibáñez con la que cerrábamos el capítulo anterior puede aquí servirnos para comenzar el análisis sobre el poder de la ciencia. En ella, como veíamos, decía el autor que

“(…) contar unidades es una operación posterior y lógicamente inferior a la de establecer identidades y diferencias; sólo se puede contar aparte aquello que previamente se sabe que está separado de lo otro y es en sí idéntico. Las técnicas ‘cualitativas’ no son menos matemáticas que las ‘técnicas cuantitativas’: lo son antes y más, pues la mathesis –‘ciencia del orden calculable’– es, histórica y lógicamente, anterior al número”¹.

De esta frase elegimos partir para señalar un criterio que es esencial en el pensamiento de Ibáñez sobre esta problemática, y que apunta tajante, en las páginas de *Del algoritmo al sujeto*, lo siguiente:

“Todas las ciencias son sociales”².

Llegados a este punto del análisis, creemos, tan enérgica afirmación se encarga de estructurar las reflexiones de Jesús Ibáñez sobre el poder de la ciencia en general, de servir de importante horizonte para la comprensión³.

Ahora bien: como venimos sosteniendo en esta segunda parte de nuestro trabajo, la orientación que sobre el análisis del par saber/poder se abre en las reflexiones de Ibáñez es preciso, antes que nada probablemente, pensarla en íntima relación a las

¹.- *MAS* (1979) Págs. 43-44.

².- *DAS* (1985) Pág. 27.

³.- De todos modos, es preciso señalar, por ahora, que Jesús Ibáñez considera sociales a aquellas ciencias que es posible separar, por su objeto y metodología de investigación, de las ciencias naturales: las ciencias sociales serán para él aquellas en las que se hace presente el carácter reflexivo de la investigación. Volveremos con mayor detalle a tratar, en páginas posteriores, esta división establecida entre ciencias naturales, humanas y sociales, una división ciertamente difícil de hacer, estamos convencidos de ello, para el mismo Jesús Ibáñez.

vertidas por Michel Foucault en su obra. Porque más allá de las citas y referencias constantes que sobre dicha problemática pone en juego en sus textos, fundamentalmente en el que es objeto privilegiado de nuestra investigación, *Más allá de la sociología*, decimos, además de traer siempre a sus textos al pensamiento vivo de Foucault, el propio Jesús Ibáñez se encarga, en una nota a pie de página, de aclarar el origen de sus reflexiones sobre la ciencia en general y sobre las ciencias humanas en particular, haciéndolo con la honestidad que en él es habitual, transparencia con la que intenta orientar de la mejor manera posible al lector. Así, en la nota al pie señalada, dice:

“La génesis de las ciencias humanas como dispositivo de saber-poder está siendo investigada por Michel Foucault (...) En el desarrollo de la argumentación se siguen, muy estrechamente, las concepciones foucaultianas”⁴.

En relación con esta problemática, una piedra sobre la que resultaría preciso levantar gran parte de sus observaciones al respecto podría estar, muy probablemente, representada por la que se cita a continuación, en la que afirma:

“El saber es la manifestación del poder en la sociedad capitalista”⁵.

4.- *MAS* (1979) Pág. 59, nota al pie 31.

5.- *MAS* (1979) Pág. 45. ¿Podría, en algún sentido, pensarse que Jesús Ibáñez asocia saber a ciencia? Creemos que no, porque lo que para él caracteriza a las ciencias humanas y sociales es, justamente, su poder de reflexividad –de pensar sobre el objeto de su pensamiento, es decir, el hombre– que las distingue, por ello mismo, de las ciencias duras. En todo caso, vale la pena centrar la atención en este punto, que puede servir para investigaciones futuras. En esta misma dirección parece apuntar Morey, por ejemplo, al señalar que Foucault llama saber a “esa *parte del pensamiento* que cruza todo lo social, discriminándolo del modo como lo vivimos”. Para él, es de esta manera que la discutida “muerte del hombre” de la que habla Foucault en *Las palabras y las cosas*, encuentra su razón estratégica: el objetivo de Foucault, según la lectura que de su obra hace Morey, es aclarar la necesidad de que “el hombre del saber muera para que renazca el hombre del *aprender* y del *inventar*” (Morey, M. (1983) *Lectura de Foucault*. Taurus, Madrid. Págs. 16-17). Otra opinión a tener como siempre muy en cuenta es la de Gilles Deleuze, para quien, por ejemplo, el saber no *es* la ciencia, sino sólo un estrato de ella (“El saber no es la ciencia, y es inseparable de tal y tal umbral en el que está incluido (...) el saber es la unidad de estrato que se distribuye en los diferentes umbrales, mientras que el estrato sólo existe como la acumulación de esos umbrales bajo diversas orientaciones y la ciencia sólo es una de ellas” (Deleuze, G. (1987) *Foucault*. Paidós, Barcelona. Pág. 79). Para finalizar, habría que dejar clara una posición sostenida también por el mismo Deleuze, en la que da primacía al poder sobre el saber, señalando: “¿En qué sentido existe primacía del poder sobre el saber, de las relaciones de poder sobre las relaciones de saber? Las relaciones de saber no tendrían nada que integrar si no existiesen las relaciones diferenciales de poder” (Deleuze, G. (1987) *Op. cit.* Pág. 111).

De este modo, en el capítulo de *Más allá de la sociología* en el que llevará a cabo el análisis sobre las diferentes técnicas de la investigación social, a las que, como iremos observando, entiende básicamente con Foucault en tanto que **dispositivos de poder que penetran los procesos de producción y de consumo de los individuos**, Ibáñez comienza diciendo que:

“Las ciencias y las técnicas son la cara visible –la manifestación– de un poder de suyo invisible. El desarrollo de las ciencias y las técnicas es la respuesta a las necesidades del capital en sus fases sucesivas de desarrollo: captura de energía en el proto-capitalismo, incorporación de energía a la máquina del capital en el capitalismo de producción y acumulación, retención de la energía incorporada en el capitalismo de consumo. Así surgen, sucesivamente, las ciencias de la naturaleza (recuento y clasificación de lo capturado), las ciencias humanas (disciplina de los cuerpos y regulación de su comportamiento) y las ciencias sociales (recuperación de las fuerzas subversivas). Precedidas por dispositivos prácticos, respectivamente encuesta, examen, confesión, de producción –teórica y práctica– de verdad”⁶.

Así, Jesús Ibáñez asocia a cada una de las tres etapas en las que, como analizamos en profundidad en el capítulo sobre las formas del mundo, divide al capitalismo, una fase de surgimiento y de desarrollo de las ciencias. Cara visible de un poder de suyo invisible, en definitiva, **el mundo es para la ciencia un campo de operaciones**. De esta definición de Ibáñez es posible ver surgir, es posible desplegar todo un amplio abanico conceptual con el que el autor intentará llevar a cabo el análisis sobre el poder de la ciencia en la sociedad capitalista. La siguiente es una cita que así parece confirmarlo:

“El mundo aparece ante la ciencia como un campo de operaciones: el objeto de la ciencias es hacer que el mundo trabaje para el capital (la ciencia, como el poder que manifiesta, pertenece a la infraestructura más que a la superestructura, es productiva) (...) El discurso científico es, a la vez, una pantalla (que oculta al que hace) y un instrumento (que permite que haga bien) de ese hacer. La pregunta por el que habla, por el sujeto del discurso, se desplaza a la pregunta por el que hace, por el sujeto de la práctica. El sujeto práctico de la ciencia es el capital”⁷.

⁶.- *MAS* (1979) Pág. 45. Dirá también Ibáñez en el mismo libro que “El desarrollo de las ciencias es la puesta en memoria del desarrollo de las técnicas: cumple la función práctica de conservarlas siempre a mano, y la función mítica de ocultar, bajo la superficie de su continuidad y su coherencia, las contradicciones y desgarramientos que su aplicación causa” (Pág. 20). Finalmente, para él “La ciencia es el poder que se niega como poder (oculta su marca) y que divide aquello sobre lo que se aplica” (Pág. 48).

⁷.- *MAS* (1979) Pág. 50.

Si el sujeto práctico de la ciencia es el capital, el objeto del sistema capitalista no es otro, entonces, que el individuo. Así lo deja bien claro Jesús Ibáñez en otro pasaje de su libro:

“El individuo es el objeto más cuidadosamente fabricado por el sistema capitalista”⁸.

Claro que esto en lo que respecta a la fase del capitalismo de producción y acumulación, porque, como hemos ya esbozado, el objeto principal del capitalismo de consumo, la fase del sistema en la que nos encontramos si seguimos atentamente el desarrollo de los textos de Ibáñez, es el grupo⁹.

Ahora bien: una de las consecuencias que parece preciso pensar con calma, nada más comenzar a trazar las coordenadas del mapa sobre el que Jesús Ibáñez lleva a cabo su análisis sobre el poder de la ciencia en la sociedad capitalista, podría estar ejemplificada por la siguiente cita, que se refiere a la aparición de las ciencias humanas, tal y como Foucault las define en sus escritos, y que no hace otra cosa que ofrecer, a su vez, la concepción de sujeto que a esta reflexión subyace. En ella afirma lo que sigue:

“Para que las ciencias humanas hayan sido posibles ha sido necesario que los hombres hayan llegado a ser objetos de manipulación sin haber llegado a dejar de ser reconocidos como hombres: objetos sin dejar de ser sujetos”¹⁰.

A esta afirmación podría agregársele una cita que hemos reproducido en páginas anteriores, pero que no está de más volver a traer aquí para lo que a nuestras consideraciones interesa. En la misma, Ibáñez decía que

⁸.- *MAS* (1979) Pág. 58

⁹.- Reproducíamos al respecto entonces la siguiente cita de *Del algoritmo al sujeto*, en la que Ibáñez afirmaba que “El capitalismo de producción era individualista: producía fundamentalmente individuos, mediante la domesticación de los cuerpos. El individuo era técnicamente necesario, para que los gestos y movimientos se acoplaran al ritmo maquínico de producción en cadena era preciso despiezarlos y fragmentarlos, la unidad se recuperaba en lo imaginario mediante la conciencia de ser individuo (alma). El individuo era el soporte mítico y el supuesto sujeto de todas las formaciones ideológicas, la estructura económica se presentaba como producto del ajuste de dos series –oferta y demanda– de acciones individuales. El individuo era la ficción que encubría el hecho, y consolaba de hecho, de la explotación del cuerpo. El capitalismo de consumo es grupalista: a la ficción del individuo sucede la ficción del grupo. No fue posible la completa domesticación de los cuerpos, pues su domesticación absoluta hubiera implicado su destrucción absoluta” (*DAS* (1985) Pág. 242).

¹⁰.- *MAS* (1979) Pág. 55.

“Las relaciones de poder, relaciones de sujeto a objeto, sólo pueden reproducirse si el sujeto ‘sabe’ y el objeto ‘ignora’: el poder consiste en apropiarse el azar, ser inexplicable e impredecible, y atribuir la norma, poder explicar y predecir. El orden social atribuye a aquellos que, por ser objeto del poder, deben ignorar, un saber ilusorio que cubre la realidad de lo que ignoran, que, en particular, oculta el hecho del poder y su brutalidad”¹¹.

Una pregunta puede ser, al menos simplemente, esbozada aquí y ahora, si lo que se intenta es llevar a cabo una comprensión acertada de las complejas relaciones de poder que se establecen al interior de la sociedad capitalista. Esta pregunta, tímidamente planteada por cierto, podría ser elaborada del siguiente modo: si resulta posible pensar un *sujeto que sabe* enfrentado a un *sujeto que ignora...* ¿cómo es posible pensar entonces la resistencia del que, en efecto, no sabe? ¿Por qué extraños mecanismos el sujeto que ignora podría acceder, en un momento dado, al conocimiento, y responder al sujeto que sabe? Y finalmente ¿no constituía un pensamiento clave en Jesús Ibáñez aquel que situaba al individuo como un “sujeto en proceso”, orientación que, en algún sentido sin embargo, parece darse de bruces contra la que entiende a un sujeto que sabe imponiéndose a uno que ignora?

Es en este aspecto en el que la caracterización de poder y de sujeto que Ibáñez retoma de Foucault puede resultar un poco difícil de aceptar sino más, aunque no lo es tanto si se tiene en cuenta la caracterización que, en capítulos anteriores, habíamos ya apuntado de ciertos críticos de la obra de Ibáñez, que señalaban al sujeto por él pensado como un sujeto sujetado, fundamentalmente al orden simbólico descrito por Lacan. Pero en fin: muchos son los matices sobre los que es posible, ciertamente, pensar la interesante obra de Foucault, y muchos también los que es posible pensar, sin duda, en la de Jesús Ibáñez.

Retomemos entonces el hilo de nuestro discurso y comencemos a caracterizar, con la mayor exhaustividad posible, el pensamiento del autor sobre el que versa esta investigación en relación a la problemática del poder de la ciencia, una de sus preocupaciones más importantes.

El carácter fetichista del conocimiento científico y su secreto

Un cuento de Julio Cortázar puede servirnos tal vez de imagen ilustrativa a la hora de comenzar a comprender las reflexiones ofrecidas por Jesús Ibáñez sobre el conocimiento científico y el poder que muestra y que oculta en su larga andadura temporal. En este texto Cortázar, entendiendo tal vez a la ironía o, por qué no también, al absurdo como el lazo esencial que vincula a los individuos a la sociedad en la que viven, cuenta:

¹¹.- MAS (1979) Pág. 24.

“Una esperanza creía en los tipos fisonómicos, tales como los ñatos, los de cara de pescado, los de gran toma de aire, los cetrinos y los cejudos, los de cara intelectual, los de estilo peluquero, etc. Dispuesto a clasificar definitivamente estos grupos, empezó por hacer grandes listas de conocidos, y los dividió en los grupos citados más arriba. Tomó entonces el primer grupo, formado por ocho ñatos, y vio con sorpresa que en realidad estos muchachos se subdividían en tres grupos, a saber: los ñatos bigotudos, los ñatos tipo boxeador, y los ñatos estilo ordenanza de ministerio, compuestos respectivamente por 3, 3 y 2 ñatos. Apenas los separó en sus nuevos grupos (en el Paulista de San Martín, donde los había reunido con gran trabajo y no poco mazagrán bien frappé) se dio cuenta de que el primer subgrupo no era parejo, porque dos de los ñatos bigotudos pertenecían al tipo carpincho, mientras el restante era con toda seguridad un ñato de corte japonés. Haciéndolo a un lado con ayuda de un buen sándwich de anchoa y huevo duro, organizó el subgrupo de los dos carpinchos, y se disponía a inscribirlo en su libreta de trabajos científicos, cuando uno de los carpinchos miró para un lado y el otro carpincho miró hacia el lado opuesto, a consecuencia de lo cual la esperanza y los demás concurrentes pudieron percatarse de que mientras el primero de los carpinchos era evidentemente un ñato braquicéfalo, el otro ñato producía un cráneo mucho más apropiado para colgar un sombrero que para encasquetárselo. Así fue como se le dividió el subgrupo, y del resto no hablemos porque los demás sujetos habían pasado del mazagrán a la caña quemada, y en lo único que se parecían a esa altura de las cosas era en su firme voluntad de seguir bebiendo a expensas de la esperanza”¹².

Hecha esta pequeña licencia literaria ilustrativa, y siguiendo con la mirada de Ibáñez el análisis emprendido por Foucault en sus textos, podemos observar que, en la sociedad feudal, el poder resultaba escandalosamente visible, puesto que tenían que ser visibles las barras que separaban y las amenazas contra los que transgredían la ley de dicha separación natural, emanada de Dios (que aún no ha muerto). En esta sociedad, el poder es ante todo, dirá Ibáñez siguiendo a Foucault –e incluso quizás a Baudrillard–, **significante**: poder de hacer morir o de dejar vivir.

La formación social surgida con el capitalismo, en cambio, produce al poder como **significado**, en donde el saber se convierte en su manifestación: poder de hacer vivir o de dejar morir (la muerte pasa así del centro al margen).

Seductor y flexible, el poder se muestra y esconde alternativamente en la sociedad capitalista, según sus conveniencias y perspectivas, adquiriendo, esencialmente, una función específica: la producción de cuerpos dóciles. No hay que olvidar que, como

¹².- Cortázar, J. (1994) “Su fe en las ciencias”, en *Historia de cronopios y de famas (Cuentos completos I)*. Alfaguara, México).

antes subrayábamos, en la concepción de Ibáñez el individuo es el objeto más cuidadosamente fabricado por el sistema: es este pensamiento el que debe ser comprendido, también, como firme sustrato subterráneo de todo lo que él explica sobre la compleja problemática establecida entre el saber y el poder en la sociedad capitalista, siempre pensando en la fase de producción y acumulación del mismo.

Porque, para Ibáñez, sólo ocultando el hecho patente de su dominación, sólo exigiendo la muerte del deseo de vivir, puede el capital plegar el conjunto de voluntades al estricto orden que él precisa para reproducirse. **El dominio del capital exige la muerte del deseo de vivir**, y para que ello suceda...

“(…) la muerte –central– es reprimida, se hace simbólica: se mata –simbólicamente– al sujeto de poder, haciéndolo invisible; y se mata –simbólicamente– el deseo de los objetos de poder, destotalizándolo”¹³.

Cuando la burguesía¹⁴ se erige en representante del interés general de la especie, reflexionará Ibáñez, oculta el hecho histórico y contingente de su dominación, fundándolo en la necesidad de la naturaleza y en la naturaleza de la necesidad. Es más: *necesita* hacerlo para subsistir. De este modo, la Historia –con mayúscula– es disuelta en Naturaleza, en Madre Naturaleza –también con mayúscula–: por eso la clase vencedora se nombra a sí misma como *nación*, y recubre todas sus facetas y operaciones de saber y de poder con el adjetivo de *naturales*¹⁵.

Y es bajo el dominio de la abstracción de la mercancía que desaparecen las cosas (borrándose de ellas la marca original que las hace objeto de goce, así como también

¹³.- MAS (1979) Pág. 47.

¹⁴.- Como decíamos, una idea que recorre con fuerza las reflexiones de Ibáñez es la de que, para lograr que las personas consientan en ser esclavos, se hace necesario que ignoren que lo son. En el modo de producción esclavista, por ejemplo, y hablando en términos marxistas, a los esclavos no se les oculta su condición, pero sí su humanidad: son, a todos los efectos, “herramientas que hablan”, como señala Marx en el siguiente párrafo: “[En el modo de producción esclavista], y según la acertada expresión de los antiguos, el trabajador no ha de distinguirse del animal, instrumentum semivocale y de la muerta herramienta de trabajo, instrumentum mutum, más que por ser instrumentum vocale” (Marx, K.; Engels, F. (1976) *El Capital*, en Marx, K.; Engels, F. (1976) *Obras de Marx y Engels. Vol. 40*. Grijalbo, Barcelona. Pág. 213, nota al pie 17). En el capitalismo, en cambio, se hace imposible ocultar la humanidad al obrero, ya que precisamente el humanismo es el valor burgués por excelencia, y todos los hombres deben identificarse con él. Pero bajo el frío manto de la “libertad, igualdad y fraternidad” la burguesía oculta el origen y fundamento de su dominación.

¹⁵.- Del siguiente modo escribe Jesús Ibáñez estas consideraciones: “La clase burguesa, al erigirse en representante del interés general de la especie, se niega a sí misma como clase, y disfraza de proyecto de consumir la historia su proyecto de parar la historia. En todas sus formulaciones ideológicas, la historia es travestida en naturaleza, la contingencia es travestida en necesidad. Los conceptos históricos son designados con términos biológicos: en vez de ‘clase’, ‘nación’ (...) en vez de ‘derecho’, ‘derecho natural’” (DAS (1985) Pág. 70).

la marca social que inscribe en ellas el trabajo), desapareciendo en este movimiento también –para un Jesús Ibáñez que aquí parece retomar directamente a Marx– los individuos, a quienes se les amputa la consciencia de producir y el deseo de gozar. Pocas palabras de Marx, que como decimos Ibáñez parece retomar aquí fielmente en este sentido, resultan tan esclarecedoras como las que señalamos a continuación:

“El valor, pues, no lleva escrito en la frente lo que es. Antes al contrario: el valor convierte cada producto del trabajo en un jeroglífico social”¹⁶.

En este contexto, sólo puede pervivir, sólo puede subsistir la producción continua de mercancías, siendo la economía, como flujo de su circulación, el ámbito en donde se disuelven todos los poderes civiles y políticos, en aras de un derecho impersonal y universal. Siguiendo esta lógica de pensamiento, Ibáñez afirmará que:

“La diferencia amos/esclavos queda borrada: se seudomorfiza en la oposición funcionarios de lo universal (burócratas o ejecutivos)/ciudadanos, la relación de poder se transmuta en relación de servicio”¹⁷.

Incestuosa y productiva: una ciencia perversa

Antes de continuar con el desarrollo de la lógica elaborada por Jesús Ibáñez a la hora de pensar las relaciones existentes entre el saber y el poder en la sociedad capitalista, y el resultado que de este vínculo se deriva, y para dar un cierre, al menos momentáneo, a la problemática de entender a la ciencia como un privilegiado dispositivo de poder en la sociedad capitalista, dos son las conclusiones que puede resultar posible, quizás, traer a consideración aquí y ahora, dos conclusiones que se encuentran, para nuestra manera de entender la realidad de lo social, entre las más novedosas del pensamiento conjunto de Jesús Ibáñez.

En primer lugar, la interesante concepción por él apuntada –que, es preciso aclarar, se encuentra en un texto posterior al que nos ocupa prioritariamente en nuestro trabajo–, y en la que sostiene que el saber burgués, en su intento de cerrar todas las heridas abiertas, en su afán de suturar todas las fallas –afán de exhaustividad, si el que hablara fuera Foucault–, se constituye como un **saber incestuoso**. Así, dice Ibáñez al respecto lo que sigue:

“El saber burgués, la ciencia positiva, es incestuoso, se sostiene en la voluntad de suturar todas las fallas, en su dimensión sistémica aspira a contener en su teoría

¹⁶.- Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 40)* Pág. 84.

¹⁷.- *MAS* (1979) Pág. 47.

todo el pasado, en su dimensión operatoria aspira a contener todo el futuro en sus programas”¹⁸.

Creemos que esta afirmación debería entenderse como saliendo de y volviendo a, la siguiente conclusión ofrecida por Foucault, una reflexión que, justo es decirlo, no deja de suscitar nos fascinación:

“El pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él”¹⁹.

En concomitancia con su pensamiento más novedoso, a esta primera caracterización de la ciencia positiva hay que agregar una segunda, en la que Ibáñez la define en un sentido similar, pero dando, nos parece, una vuelta de tuerca más profunda.

De este modo, hay que precisar que, para él, si por un lado en la fase del proto-capitalismo el proceso básico de obtención de bienes está dado por un proceso de deducción, vale decir, los bienes son resultado de la gracia divina, deducida también es, por lo tanto, la verdad: Dios *dice* la verdad, Dios *es* “la verdad y la vida”, por otro lado, en cambio, en la sociedad burguesa el proceso de obtención de bienes es alcanzado por la continua producción de mercancías –incluso la más importante de todas, diría Marx: la mercancía fuerza de trabajo–, lo que implica decir, también, que es necesario ver a la verdad misma como una verdad producida²⁰.

El pensamiento científico proscribe –para el Ibáñez que sigue a Foucault– el deseo de totalidad, acota y abstrae capturando parcelas, apropiándose de ellas, territorializándolas, tomándoles las medidas y extirpándoles su verdad. Pero, además de dividir las parcelas, divide también, dentro de cada ciencia, a sus objetos, por lo que, como veíamos recientemente, el mundo aparece ante la ciencia como un campo de operaciones, siendo su objetivo fundamental que el mundo mismo trabaje para el capital.

¹⁸.- *RS* (1991) Pág. 169 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

¹⁹.- Foucault, M. (1968) *Las palabras y las cosas*. FCE, México. Pág. 319.

²⁰.- En el pensamiento de Ibáñez, como es posible imaginar a esta altura de los acontecimientos, ambas verdades carecen de fundamento, y en donde Dios ha muerto se eleva, con ímpetu y arrogancia, la Ciencia, postulándose como lo opuesto a la creencia, pero fundándose en ella –sobre y a pesar de ella– ocultando su marca bajo el pliegue de la certidumbre. En este sentido, la pregunta del pensamiento científico es, para Ibáñez, siempre la misma: la pregunta sobre el “¿cómo?” de las cosas. Esta interrogación separa el deseo entre lo presente y lo ausente imposible, que afirma que las cosas son como son y no pueden ser de otro modo. Es la pregunta del poder. En cambio, el que Ibáñez llama en sus escritos “pensamiento totalizante” –quizás el arte y la filosofía para Marx, quizás la tragedia griega para Nietzsche– se pregunta siempre “¿por qué esto y no otra cosa?”, invocando el deseo de lo que, aunque ausente, posible.

Así, el discurso científico se constituye como pantalla –que oculta al que hace– y como instrumento –que permite hacer bien ese hacer–. Para Ibáñez, entonces, **el sujeto práctico de la ciencia es el capital**, que requiere un orden específico que el saber le da.

El resultado de estas consideraciones lleva a elaborar a Jesús Ibáñez la que, para nosotros, es la segunda conclusión de este breve pero importante apartado: la ciencia pertenece a la base o infraestructura y no a la superestructura como –tal vez– pretendía Marx²¹. La ciencia es, para Ibáñez entonces, antes que nada y más que nunca, **productiva**, tal y como queda reflejado en la cita que reproducimos a continuación²²:

“(…) la ciencia, como el poder que manifiesta, pertenece a la infraestructura más que a la superestructura, es productiva: la producción de verdad se revela en la verdad de la producción”²³.

²¹.- En defensa de Marx –no se merece que lo abandonemos ahora– habría que decir que el problema que puede haberle impedido ver esta realidad que muestra con lucidez Ibáñez, siguiendo a Foucault, es que, y tal como también sugeríamos, su pensamiento se sitúa en los confines del siglo XIX: mucho agua pasó desde entonces bajo el puente de la producción y del consumo.

²².- Sigue aquí Ibáñez las consideraciones de Foucault al pie de la letra. Como podemos ver, el pensador francés señala que “las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor” (Foucault, M. (1978) *Historia de la sexualidad I*. Siglo XXI, Buenos Aires. Pág. 114).

²³.- *MAS* (1979) Pág. 50. Si bien el vínculo existente entre ideología y ciencia es un vínculo ciertamente complejo, que requeriría una dedicación mayor a la que ofrecemos aquí, y teniendo en cuenta también que, en cierta medida y dentro de nuestras posibilidades, abordaremos esta relación cuando más adelante nos detengamos especialmente en la articulación que es posible encontrar entre ideología y ciencias sociales, creemos que es importante señalar, aquí y ahora, la vital importancia que la lectura de los textos de Althusser que hacen referencia a esta problemática ha tenido en el pensamiento de Jesús Ibáñez. En este sentido, fundamentalmente, resulta posible subrayar que Ibáñez ha tomado del pensador francés la idea que remite a una “existencia material de la ideología”, idea que puede, ciertamente, preceder a las nociones que Ibáñez vierte sobre la eficacia productiva de la ciencia. Si bien Althusser no dice literalmente que resulte posible pensar a la ideología como formando parte de la infraestructura, si es cierto, al menos para nosotros, que la “presencia eficaz” que a ella otorga puede hacernos reflexionar al respecto, y probablemente haya dado mucho que pensar a Jesús Ibáñez cuando elaboraba sus consideraciones sobre la ciencia. Althusser se revuelve contra la división que entre estructura y superestructura emplea Marx: hay algo en esta escisión que no convence al pensador francés, y quizás por ello recurre a la conocida metáfora de la “última instancia”, o a la idea de la existencia de diversos “índices de eficacia” con los que cuentan los diferentes “pisos” de la superestructura. Por lo que fuere, vemos que Althusser afirma que, por un lado, existe una autonomía relativa de la superestructura en relación con la base, y que, por otro lado, existe una acción de reflujo de la superestructura sobre la base, dos condiciones que, para la lectura que hacemos de sus textos, llevan a la conclusión de que “la ideología tiene una existencia material” (Althusser, L. (1977) “Ideología y Aparatos Ideológicos de

Nuevamente, una afirmación de Foucault es la que ha servido de base teórica sobre la que Ibáñez desarrolla y ofrece las reflexiones que lleva a cabo al respecto. En ella, el pensador francés señala lo siguiente:

“Las relaciones de poder no se hallan en posición de superestructura, con un simple papel de prohibición o reconducción; desempeñan, allí en donde actúan, un papel directamente productor”²⁴.

Para terminar este breve pero importante punto del análisis, una cita que Jesús Ibáñez toma de Serres podría servirnos, quizás, de coherente corolario al conjunto de las afirmaciones que aquí venimos sosteniendo. Apropiándose de ella, señalará:

“El poder quiere el orden, el saber se lo da. En cada momento de inauguración, de recomienzo, la ciencia enuncia un teorema de potencia, de mando y de obediencia, de dominio y de posesión. Al comienzo un mandamiento. Por método, una estrategia”²⁵.

Los distintos modelos de ciencia

La hipótesis sostenida por Jesús Ibáñez en *Más allá de la sociología* es que la aparición y posterior evolución de las ciencias y de las técnicas de investigación social se encuentra íntimamente relacionada con las necesidades prácticas del capital en cada una de sus diferentes fases de desarrollo: proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo.

Así, y resumiendo, podemos establecer, con Jesús Ibáñez, la siguiente operación de división en lo que a los distintos modelos generales de las ciencias atañe:

1. En el proto-capitalismo surgen y se consolidan **las ciencias de la naturaleza**, que ofrecen a la maquina del capital el recuento y clasificación de lo

Estado”, en (1977) *Posiciones*. Anagrama, Barcelona. Pág. 106). Más adelante, incluso, afirmará que “la existencia de las ideas en las que [un sujeto] cree es material, en tanto que sus ideas son sus actos materiales insertos en prácticas materiales, reglamentadas por rituales también materiales” (Althusser, L. (1977) “Ideología y Aparatos Ideológicos de Estado”, en (1977) *Op. cit.* Pág. 109).

²⁴.- Foucault, M. (1978) *Op. cit.* Pág. 114. Dice Deleuze al respecto que, para Foucault, “El poder, más que reprimir ‘produce realidad’, y más que ideologizar, más que abstraer u ocultar, produce verdad” Y agrega: “Foucault conoce perfectamente la represión y la ideología; pero, como ya Nietzsche había visto, éstas no constituyen el combate de las fuerzas, sólo son el polvo levantado por el combate” (Deleuze, G. (1987) *Op. cit.* Pág. 55).

²⁵.- *MAS* (1979) Pág. 50, nota al pie 17. La cita la toma Ibáñez del libro de Serres, M. (1977) *Hermes IV: La Distribution*. Minuit, París.

capturado. La mecánica clásica es el modelo general de las ciencias (en el Cuadro 2 ilustrada en la casilla A7c).

2. En el capitalismo de producción y acumulación, donde la energía capturada debe servir de alimento al capital, hacen su aparición **las ciencias humanas**, cuya función es disciplinar a los cuerpos y regular su comportamiento. La termodinámica se constituye como el modelo general de las ciencias (B7c).
3. Finalmente, en el capitalismo de consumo serán **las ciencias sociales**²⁶ las que se encargarán de recuperar las fuerzas subversivas, para que la energía incorporada pueda ser retenida con eficacia por el sistema. La teoría de la información y la lingüística se convierten en el modelo general de las ciencias (C7c).

Como venimos observando en este trabajo, a lo largo del proceso de la Modernidad –proceso de expansión y decadencia de la máquina capitalista según Ibáñez– lo que se consume es la total desaparición del sujeto que opera, así como también la eliminación de los sujetos sobre los que se opera. Siguiendo el hilo del discurso por él elaborado, y como también subrayábamos en el Capítulo 3, podemos concluir diciendo que:

1. En la operación de las **fuerzas mecánicas**, en el proto-capitalismo, los sujetos se hallan presentes como soportes de las fuerzas en tanto que operantes activos y operados pasivos.
2. En la operación resultado del **motor transformacional**, en el capitalismo de producción y acumulación, el operador o instrumento se autonomiza del operante y domina sobre el operado.
3. Por último, en el capitalismo de consumo, en el momento de dominación del **motor informacional**, el operante y el operado se confunden con la máquina.

²⁶.- Es preciso aclarar de todos modos que, para Jesús Ibáñez, las ciencias sociales nacen en el capitalismo de producción y acumulación, si bien como parece afirmar en estos pasajes, utiliza toda su energía recuperadora en el capitalismo de consumo. Un título con el que comienza sus consideraciones sobre las ciencias sociales, y en el que deja traslucir la afirmación de que éstas se transforman en ciencias humanas, parece así indicarlo: “Las ciencias sociales como representaciones teóricas y valores prácticos de la realidad social: **su transformación en ciencias humanas** mediante una ciencia de la representación y del valor” (*MAS* (1979) Pág. 72 (el subrayado es nuestro)).

La puerta que Jesús Ibáñez deja abierta para pensar un ámbito diferente de lo real, un sitio en el que retorne y se manifieste –se libere– la represión de la subjetividad acaecida a lo largo del proceso capitalista, implica pensar a ese sitio como el del arte y la filosofía, que, para él, o bien se niegan a operar, o bien se preguntan por qué operar en vez de otra cosa.

Ciencias humanas y domesticación de los cuerpos

“El alma de un hombre es su cuerpo”.

Robert Musil

Ahora bien: antes de comenzar su explicación sobre las ciencias humanas y sobre las ciencias sociales, es pertinente señalar que Jesús Ibáñez deja bien clara la diferencia existente entre éstas y otras ciencias, como las ciencias naturales. Así, dirá:

“Del conjunto de las ciencias se demarcan algunas, en cuanto operan precisamente sobre hombres, reconociéndoles su especificidad frente a otros seres, y que por eso se llamarán ciencias humanas”²⁷.

Habíamos comentado en páginas anteriores una afirmación ofrecida por Ibáñez que lo situaba muy próximo, podría decirse que casi al lado, del pensamiento de Foucault en lo que al nacimiento de las ciencias del hombre respecta.

Dicha afirmación observaba la aparición de las ciencias humanas supeditándola a la necesidad de que los hombres hayan llegado a ser objeto de manipulación, sin haber dejado por ello de ser sujetos. Volvemos a traerla a estas páginas, porque para nosotros es sostén y pieza clave dentro del conjunto de las herramientas teóricas que Ibáñez emplea a la hora de analizar tan importante cuestión. En ella decía:

“Para que las ciencias humanas hayan sido posibles ha sido necesario que los hombres hayan llegado a ser objetos de manipulación sin haber llegado a dejar de ser reconocidos como hombres: objetos sin dejar de ser sujetos”²⁸.

Dar un breve repaso a las categorías fundamentales de las que el mismo Foucault parte en su análisis sobre las ciencias humanas nos parece una tarea pertinente antes de abordar de lleno la función prioritaria que, para las reflexiones de Jesús Ibáñez, las mismas adquieren.

²⁷.- *MAS* (1979) Pág. 55.

²⁸.- *MAS* (1979) Pág. 55.

El Foucault de *Las palabras y las cosas*

Intentaremos poner un poco en orden entonces, en la medida de lo posible, determinados aspectos de relevancia que, esbozados por Foucault en algunos de sus textos principales, fueron (re)tomados por Jesús Ibáñez para llevar a buen término sus reflexiones teóricas sobre el vínculo establecido, básicamente, entre el saber y el poder.

Coincidiendo en gran medida con las hipótesis vertidas por Morey²⁹ en sus apreciaciones sobre la obra conjunta de Foucault, a la que divide para el análisis en una primera parte, en la que el pensador francés habría realizado, según él, una “arqueología del saber”, y en una segunda, dedicada a elaborar una “genealogía del poder”, y con el propósito de llevar a cabo una breve introducción a la temática propuesta por Jesús Ibáñez, fundamentalmente en *Más allá de la sociología*, comenzaremos por decir que, si el objetivo declarado de Foucault en *Las palabras y las cosas* es el de ofrecer una interrogación sobre cómo se constituye el objeto denominado por él “humanidad abstracta”, ésta se inscribe en un proyecto más amplio que, en el contexto de la ligadura existente entre alienación histórica y psicológica, define a la participación de las ciencias humanas como fundante en la formación y desarrollo de esta compleja dialéctica de alienación.

Esquemáticamente hablando, podemos decir entonces que las primeras obras de Foucault centran su atención en la idea de “locura”, tal y como para él ésta ha ido evolucionando³⁰ en el tiempo. Una cita extraída de su *Historia de la locura en la Época*

²⁹.- Morey, M. (1983) *Lectura de Foucault*. Taurus, Madrid. Además de haber basado nuestro análisis en las obras principales de Michel Foucault, también lo hemos hecho en las siguientes: Deleuze, G. (1987) *Foucault*. Paidós, Barcelona; Blanchot, M (1993) *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Pre-textos, Valencia; y Baudrillard, J. (1978) *Olvidar a Foucault*. Pre-textos, Valencia. Por otra parte, es preciso decir que la idea que parece subyacer a la lectura que Morey hace de Foucault es aquella que describe la necesidad de enmarcar el intento teórico emprendido por el pensador francés en la batalla contra la representación: la representación política, contestada por el Mayo francés, y la representación discursiva, desconstruida por el estructuralismo al concebir al signo con estatuto fundador. En definitiva, para Morey, Foucault y Deleuze son los pensadores que aparecen como abanderados principales en la dura lucha sostenida contra todas las instancias que puedan aparecer como representativas, aquellas que, en alguna medida, como él dice, “remiten a estrategias de totalización enunciativa”. Contra el modelo de la teoría como sistema totalizador, sistema que suministra un sentido y una representación del mundo al sujeto, orientan entonces su ofensiva Foucault y Deleuze. Para ellos, en este aspecto, la pregunta esencial, tal y como lo establece por ejemplo Deleuze en *El Anti-Edipo* o en *Lógica del sentido*, deberá pasar a ser más bien la pregunta por el *funcionamiento* y no por la *cuestión* del sentido. En muy capitales aspectos, como intentaremos mostrar en estas páginas, y sobre todo en lo que al problema concreto de las técnicas de investigación social se refiere, creemos posible afirmar que Jesús Ibáñez se encuentra también inmerso en tan importante batalla.

³⁰.- De más está decir, creemos, que el término “evolución” no es empleado aquí con las connotaciones de progreso que se le suele adherir.

Clásica puede aquí ofrecernos un interesante punto de partida que conectará, en libros posteriores, con la idea general de saber que maneja nuestra sociedad, como también su desarrollo y evolución en el tiempo, idea que por otro lado, como sostenemos, retomará casi literalmente Ibáñez. Así, entonces, dice Foucault:

“La locura, desde entonces [a partir del siglo XIX], no indica una cierta relación del hombre con *la* verdad –relación que, por lo menos silenciosamente, implica siempre la libertad–, sino que indica tan sólo una relación del hombre con *su* verdad. En la locura, el hombre cae en su verdad: lo que es una manera de serlo enteramente, pero también de perderla. La locura ya no hablará del no ser, sino del ser del hombre, en el contenido de lo que es, y en el olvido de ese contenido. Y si antaño era el Extranjero con relación al ser –hombre de la nada, del la ilusión, *Fatuus* (vacío del no ser y manifestación paradójica de este vacío)–, ahora está retenido en su propia verdad y por ello mismo alejado de ella. Extranjero en relación a sí, *Alienado*”³¹.

Una vez trazadas las coordenadas del mapa de la locura en su *Historia de la locura...*, en *El nacimiento de la clínica* Foucault avanzará en la dirección de preguntarse por la posibilidad que se arroga el saber médico de capturar a la sinrazón, declarándose a partir de allí órgano de gestión supremo de, en definitiva, la “normalidad” del ser social del individuo. Foucault sitúa en este momento de su producción teórica, y a partir como decíamos del siglo XIX, el nacimiento en Occidente de una poderosa mirada objetivadora, una mirada que, según Morey,

“(…) está en el origen de una cierta ‘antropología implícita’ que subyace, callada, pero presente, a la labor de las Ciencias Humanas”³².

Porque el proceso de reducción de lo individual a lo objetivo –piedra angular de los propósitos que se plantean las ciencias humanas– se consolida a partir de este movimiento en el que surge la medicina moderna, haciéndolo por su parte en y a través de dos dominios: el ámbito práctico-institucional y el ámbito científico-discursivo. Una alianza vital entre saber y dolor será la encargada, para Foucault, de sentar las bases fundamentales de lo que el pensador francés denominará, incansablemente, como una nueva “tecnología de poder”, conclusión final de la novedosa forma que el saber tiene, en definitiva, de interrogar al cuerpo humano.

³¹.- Foucault, M. (1964) *Historia de la locura en la Época Clásica*. FCE, México. Pág. 534. En este sentido, para Morey por ejemplo, la locura, objetivada científicamente a partir del siglo XIX, expulsará al hombre de sí mismo, colocándolo en el dominio de la verdad objetiva.

³².- Morey, M. (1993) *Op. cit.* Pág. 79.

Ya en estos textos “arqueológicos”³³ –según la definición de varios de sus comentaristas– comienza a ser posible vislumbrar cierta idea de “genealogía” que anidará y que será fértil suelo teórico de textos posteriores. Esta idea, central en nuestra interpretación de los textos de Foucault, remite al concepto de “normalización”, por lo que el nacimiento de la medicina moderna operará en el sentido de desarrollar un tipo, un modelo, de hombre saludable. Así, dice el mismo Foucault al respecto que

“La medicina no debe ser sólo el ‘corpus’ de las técnicas de la curación y del saber que éstas requieren; desarrollará también un conocimiento del *hombre saludable*, es decir, a la vez una experiencia del *hombre no enfermo*, un una definición del *hombre modelo*”³⁴.

Como más adelante desarrollará, fundamentalmente, en *Vigilar y castigar*, Foucault avanza también aquí la reflexión que implica pensar que, lo que en realidad inaugura la medicina moderna, tal y como él la describe y comprende, es una compleja relación entre el saber y la sociedad, operada bajo el supuesto de una vigilancia permanente.

³³.- En su texto *Lectura de Foucault*, que venimos tomando aquí como importante punto de referencia para el análisis, Morey ofrece una distinción interesante entre la “arqueología” y la “genealogía”, la primera como teniendo por objeto del análisis al saber, la segunda al poder. Así, comenta por ejemplo que “La arqueología de Foucault toma, pues, por objeto de su análisis *el saber*, entendiendo por saber esa película de pensamiento implícito en las culturas que articula hasta los dominios más ínfimos de su modo de vida-noción que está notablemente emparentado con la de ‘pensamiento empírico’ de los etnólogos” (Morey, M. (1993) *Op. cit.* Pág. 19). La genealogía, en cambio, es reseñada por Morey como manteniendo un estrecho vínculo con la filología, relación que emparenta a Foucault con Dumézil y con el Nietzsche de *Genealogía de la moral*, genealogía –“gris, meticulosa y pacientemente documentalista”– entendida como un recurso que permite un determinado “uso histórico de la razón filológica” (Morey, M. (1993) *Op. cit.* Pág. 41). La genealogía de Foucault, en este caso, tiene como objetivo prioritario “*determinar el funcionamiento del poder* –mostrar las piezas que lo articulan y su mecánica– (...) mostrar la procedencia irracional y los procesos de racionalización retrospectiva que acaban por ofrecernos a la mirada nuestro presente como ‘natural’” (Morey, M. (1993) *Op. cit.* Págs. 232-238). El uso genealógico como método permite plantearse, en definitiva, la tarea de romper con el yugo de la memoria, de la filosofía de la historia o, al decir del mismo Foucault, “(...) se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia –los sentimientos, el amor, la consciencia, los instintos–; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles [donde] la genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos” (Foucault, M (1971) “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en (1992) *Microfísica del poder*. De la Piqueta, Madrid. Págs. 7-8).

³⁴.- Foucault, M. (1966) *El nacimiento de la clínica*. FCE, México. Pág. 61.

Estas breves reflexiones previas en relación con las primeras obras de Foucault las hemos realizado con la expresa intención de adentrarnos con mayor profundidad en su libro *Las palabras y las cosas*, un libro que consideramos fundamental en las lecturas de Jesús Ibáñez, y cuyo subtítulo nos comunica de primera mano la declarada intención que tenía Foucault al dar a la luz a este texto: “Una arqueología de las ciencias humanas”.

Un preciso resumen realizado por Morey puede officiar, sin ir más lejos, de introducción adecuada a la problemática abordada aquí por Foucault. En él puntualiza lo siguiente:

“El fantasma de una negatividad radical que es condición de posibilidad de nuestra positividad de hoy recorre este texto en una forma aún más inquietante y paradójica que los anteriores. Si es gracias a la determinación de la locura como verdad del hombre que se propicia la emergencia de psicologías, psiquiatrías y demás ciencias ‘psi’; si es gracias a la constitución de una nueva figura de la finitud humana, entronizando a la muerte como verdad del cuerpo, que nace la moderna mirada clínica, procede ahora globalizar estas hipótesis y preguntarse a un nivel superior de generalidad: ¿Cómo surge el hombre moderno?”³⁵.

Así planteada, esta pregunta da cuenta de una reflexión que implica pensar que, en tanto que efecto de una mutación histórica, el hombre así considerado se hace portador de una fecha de nacimiento. Y, por lo tanto, es procedente pensar que existirá también una fecha para su muerte: el hombre moderno es entonces, para Foucault, una invención del saber del hombre y, por lo tanto, no es otra cosa que una idea que es preciso considerar en tanto que portando una finitud intrínseca: el hombre no es quien ha ocupado siempre el privilegiado lugar central de la historia.

En este contexto teórico, es decir, en el marco de ciertas reordenaciones que preexisten al nacimiento de la idea de hombre moderno, parece preciso preguntarse, entonces, lo siguiente: ¿qué papel otorga Foucault a las ciencias humanas?

Las ciencias humanas se consolidarán, para él, ni más ni menos, que como las encargadas de abrir a la positividad del conocer un nuevo objeto, como decíamos antes, el hombre moderno, un sujeto que surge haciéndolo sobre su propia negatividad concreta, expropiada por el saber (/poder). El resultado del proceso será el nacimiento de un tipo de hombre –destinado a morir– que se conoce y que conoce al resto de los hombres, pero al precio de no poder al fin reconocerse.

Ahora bien: para lo que a nuestra investigación atañe, los dos supuestos más importantes que podría ser necesario destacar, sobre las caracterizaciones que

³⁵.- Morey, M. (1993) *Op. cit.* Pág. 112.

Foucault hace en relación a la episteme Clásica³⁶, son dos, y se vinculan básicamente con el, por otro lado, no por conocido menos delicioso análisis llevado a cabo a partir del cuadro de Velázquez *Las Meninas*. De las consideraciones ofrecidas por Foucault es preciso inferir, por un lado, la constatación de la ausencia del hombre en el seno del Clasicismo y, por otro lado, la anunciación a lo que dará lugar la quiebra de la Representación: la entrada del hombre en el campo del saber³⁷.

Entre los años 1775 y 1825, para Foucault, se produce una mutación que reorganiza todo el saber, tal y como venía comprendiéndolo el Clasicismo. Esta transformación de episteme, que operará las condiciones de posibilidad que darán lugar, en el ámbito del saber, al nacimiento de la Filología, la Biología y la Economía política, tendrán para Foucault un estrecho vínculo con la lógica de aparición de un momento científicamente fuerte, que vendrá a suceder a la lógica que caracterizaba al Clasicismo, una lógica metafísicamente fuerte. En palabras de Morey, entonces,

“Esta rotura que, hundiendo el universo clásico, da lugar a esa episteme decimonónica en cuyas postrimerías todavía nos debatimos, tiene lugar en dos fases. Por ellas, el juego de las identidades y diferencias se replegará en beneficio

³⁶.- En *Las palabras y las cosas* Foucault buscará, dentro del ámbito de configuración del saber moderno, el punto de emergencia del hombre en tanto que objeto de conocimiento de las ciencias humanas, para lo cual desarrollará un concepto de vital importancia: el concepto de episteme (es interesante acotar además que esta periodización da cuenta, para nosotros, de una no poco notable ausencia: nos referimos a la ausencia de Marx, a quien el pensador francés parece olvidar casi por completo en las páginas de *Las palabras y las cosas*). Para proceder a dicha ordenación, entonces, es preciso retroceder hasta el primer corte que lleva a cabo Foucault, el Renacimiento, en el que el elemento constructivo del saber y la unidad mínima de la interpretación será la Semejanza. En el Renacimiento, dirá Foucault, “(...) saber consiste en referir el lenguaje al lenguaje; en restituir la gran planicie uniforme de las palabras y de las cosas. Hacer hablar a todo. Es decir, hacer nacer por encima de todas las marcas el discurso segundo del comentario. Lo propio del saber no es ni ver ni demostrar, sino interpretar” (Foucault, M. (1968) *Op. cit.* Pág. 48). El llamado por Foucault “héroe de lo Mismo”, Don Quijote de la Mancha, constituye la metáfora que da la bienvenida a la nueva episteme: el Clasicismo, que significará el definitivo hundimiento del Cosmos Gótico y el comienzo de un mundo en el que el lenguaje ya no podrá alcanzar las cosas. En el salto del Renacimiento al Clasicismo las palabras y las cosas van a separarse, desapareciendo lo que Foucault llama en su texto “el ser vivo del lenguaje”. Puede decirse entonces que, para él, bajo el yugo del Clasicismo la Representación se erigirá en reina del saber, suplantando a la Semejanza. Así parece indicarlo cuando dice: “En los siglos XVII y XVIII la existencia propia del lenguaje, su vieja solidez de cosa inscrita en el mundo, se había disuelto en el funcionamiento de la representación; todo lenguaje valía como discurso” (Foucault, M. (1968) *Op. cit.* Pág. 51). Finalmente, será la episteme del siglo XIX –sobre la que haremos hincapié en nuestro texto– la que Foucault verá como el nuevo punto de partida que operará la reordenación del saber y del poder en la sociedad, ordenación que vislumbra una futura episteme, la del fin del hombre.

³⁷.- El campo del saber que define a la episteme Clásica se encuentra dado, para Foucault, por la Gramática, la Historia natural, y el Análisis de las riquezas, que se transmutarán en Filología, Biología y Economía política en el siglo XIX.

de la analogía y la sucesión —este espacio de Orden que constituyó el horizonte general del saber clásico dejará paso a una nueva dimensión: la Historia—³⁸.

Un párrafo en el que el pensamiento de Michel Foucault puede apreciarse en toda su inquietante sugerencia, permite hacernos una idea de los parámetros que asumirá esta nueva episteme. Dice de este modo el autor que

“A partir de este acontecimiento, lo que valora los objetos de deseo no son ya solamente los otros objetos que el deseo puede representarse, sino un elemento irreductible a esta representación: *el trabajo*; lo que permite caracterizar un ser natural no son ya los elementos que pueden analizarse sobre las representaciones que uno se hace sobre él y los otros, sino una cierta relación interior de este ser a la que se llama su *organización*; lo que permite definir una lengua no es la manera en que ella representa las representaciones, sino una cierta arquitectura interna, una cierta manera de modificar las palabras mismas de acuerdo con el lugar gramatical que ocupan unas en relación con otras: *su sistema flexional*. En todos los casos, la relación de la representación consigo misma y las relaciones de orden que permite determinar más allá de cualquier medida cuantitativa, pasan ahora por condiciones exteriores a la representación misma en su actualidad”³⁹.

De esta manera, la emergencia de las concepciones de “trabajo”, “organización de la vida” y “sistema flexional del lenguaje”, y su situación trascendental con la reorganización que estos movimientos implican, dan nacimiento a la episteme del siglo XIX, cuya característica más saliente es, para Foucault, la introducción de la historicidad en el dominio de las riquezas, los seres vivos y las palabras.

Es aquí y ahora cuando, para Foucault, nace el hombre moderno, como efecto de un desgarramiento profundo: el hundimiento del discurso como lugar común de representaciones y de seres, como punto de unión entre naturaleza y naturaleza humana. Cuando, en términos de Foucault, “las palabras dejaron de entrecruzarse con las representaciones y de cuadrar espontáneamente el conocimiento de las cosas”, cuando este desplazamiento pulveriza la posibilidad de reconciliación entre las palabras y las cosas, es posible situar, entonces, a la vez, **el nacimiento del hombre moderno como nudo epistémico en el que convergen trabajo, vida y lenguaje, y el nacimiento de las ciencias humanas.**

El punto de intersección de las líneas maestras trazadas por Foucault en *Las palabras y las cosas*, y que sucintamente ha sido nuestra intención resumir en las páginas precedentes, confluyen en el punto en que es posible pensar, con él y con Jesús Ibáñez, el espacio de aparición de nuestro saber contemporáneo. Es a partir de

³⁸.- Morey, M. (1993) *Op. cit.* Pág. 148.

³⁹.- Foucault, M. (1968) *Op. cit.* Págs. 232-233.

este punto concreto que, para nosotros, comienza el análisis de Ibáñez sobre las ciencias humanas, a las que, como veremos más adelante, adhiere la tarea de operar una fiable domesticación de los cuerpos –singulares y plurales– que el sistema capitalista, en su etapa de producción y acumulación, requiere para funcionar.

Antes de comenzar, entonces, de lleno con el análisis emprendido por Jesús Ibáñez al respecto, creemos importante apuntar algunas breves consideraciones más sobre las características que asumen las ciencias humanas, tal y como Foucault las entiende.

Para él, por ejemplo, las ciencias humanas se encuentran enclavadas en un inestable equilibrio entre finitud y representación, recorriendo sin cesar el complejo camino que lleva de lo consciente a lo inconsciente, entre...

“(...) la finitud que es el modo de ser del hombre, las positividades sobre las que se articula y la representación que éste se hace de ellas”⁴⁰.

Este precario espacio que media entre lo inconsciente –donde el hombre se pierde– y la representación –donde se recupera– es lo que caracteriza con mayor acierto, para Foucault, a las ciencias del hombre. El resultado de estas consideraciones no es otro que el ya esbozado aquí: en el contexto teórico foucaultiano, en el que es necesario pensar la muerte de Dios y la del hombre como dos caras de un mismo acontecimiento, es finalmente el hombre moderno quien tiene fecha de caducidad.

El horizonte foucaultiano vislumbra, en y a través de disciplinas como el psicoanálisis y la etnología, elementos diferenciales a los señalados como pertenecientes al ámbito de las ciencias humanas. Así, el mismo Foucault dice, en las últimas páginas de *Las palabras y las cosas*, lo que sigue:

“A diferencia de las ciencias humanas que, a la vez que desandan el camino de lo inconsciente, permanecen siempre en el espacio de lo representable, el psicoanálisis avanza para franquear de un solo paso la representación, desbordarla por un lado de la finitud, y hace surgir así, allí donde se esperaban las funciones portadoras de sus normas, los conflictos cargados de reglas y las significaciones que forman el sistema, el hecho desnudo de que pudiera haber un sistema (así, pues, significación), regla (en consecuencia, oposición), norma (por tanto,

⁴⁰.- Morey, M. (1993) *Op. cit.* Pág. 169. Es interesante señalar aquí con Morey que lo que hace Foucault en *Las palabras y las cosas* es describir el nacimiento de las ciencias humanas rastreando sólo en sus condiciones de posibilidad discursivas, pero que nada dice acerca de cómo éstas se insertan en un régimen de materialidad determinado. La hipótesis de Morey es que estas condiciones de posibilidad habrá que ir a buscarlas a las últimas obras de Foucault, en la que llevará a cabo la mencionada “genealogía del poder”, donde, siempre según Morey, Foucault pasará de una andadura descriptiva a una explicativa.

función) (...) A partir de allí puede comprenderse un cierto número de hechos decisivos. Y en primer lugar, éste: que el psicoanálisis y la etnología no son tales ciencias humanas al lado de otras, sino que recorren el dominio entero, que animan sobre toda su superficie, que expanden sus conceptos por todas partes, que pueden proponer por doquier sus métodos de desciframiento y sus interpretaciones”⁴¹.

Estas apreciaciones del pensador francés remiten directamente, como él mismo se encarga de confirmarlo unos párrafos más adelante, a la afirmación hecha por Lévi-Strauss y que tanta influencia ha tenido en el pensamiento de Jesús Ibáñez, y de tantos otros pensadores estructuralistas y postestructuralistas. Esta afirmación, por otra parte tan duramente criticada desde el historicismo por Perry Anderson, como veíamos en el Capítulo 2, subrayaba que, para Lévi-Strauss, el fin último de las ciencias humanas...

“(...) no es constituir al hombre, sino disolverlo”⁴².

El siguiente párrafo de las *Palabras y las cosas* da a esta consideración la importancia que la misma tuvo en su momento, y cuyos ecos siguen resonando aún:

“De ambas puede decirse lo que Lévi-Strauss dijo de la etnología: que disuelven al hombre. No porque se trate de volverlo a encontrar mejor, más puro y como liberado, sino porque se remontan hacia aquello que fomenta su positividad. En relación con las ‘ciencias humanas’, el psicoanálisis y la etnología son más bien ‘contraciencias’; lo que no quiere decir que sean menos ‘racionales’ u ‘objetivas’ que las otras, sino que las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica y no cesan de ‘deshacer’ a ese hombre que, en las ciencias humanas, hace y rehace su positividad”⁴³.

El hombre moderno como nudo gordiano en el cruce entre el saber y el poder: coordenadas también del pensamiento sobre el individuo y la sociedad que sostiene, fundamentalmente en *Más allá de la sociología*, Jesús Ibáñez.

Volviendo, después de haber ofrecido una síntesis de las consideraciones sobre el nacimiento de las ciencias humanas que elabora Foucault, sobre todo, en *Las palabras y las cosas*, vemos que, partiendo de la condición de posibilidad —quizás, mejor dicho, de la condición de necesidad— de las ciencias humanas, es decir, *que los hombres hayan llegado a ser objetos de manipulación sin dejar de ser reconocidos a su vez como*

⁴¹.- Foucault, M. (1968) *Op. cit.* Págs. 363-367.

⁴².- Lévi-Strauss, C. (1972) *El pensamiento salvaje*. FCE, México. Págs. 370-373.

⁴³.- Foucault, M. (1968) *Op. cit.* Pág. 368.

hombres, centra su atención Ibáñez en la tarea prioritaria del sistema, que para él no sería otra que...

“(...) el manejo de los cuerpos, de los cuerpos singulares de cada ser humano, y de los conjuntos de cuerpos (en el límite, de toda la especie)”⁴⁴.

Volveremos de inmediato sobre la construcción teórica, sobre las reflexiones que, siempre de la mano de Foucault, realiza Ibáñez partiendo de estas dos premisas que a primera vista parecen tan importantes (y que en efecto lo son). Por ahora, sigamos diciendo mientras tanto que, a lo largo de las tres etapas de desarrollo del capital, las funciones del saber se han ido acoplando, coherente y lógicamente, a sus necesidades vitales, transformándose para ello en el tiempo con el objetivo de cumplir, con acierto y eficacia, sus funciones de poder. Así, podemos resumir diciendo que, para Jesús Ibáñez:

- En el contexto del saber, el valor de deducción presente en la fase del **proto-capitalismo** se aplicaba a la función de investigación, al descubrimiento de nuevas verdades, tratándose de un descubrimiento que apunta principalmente hacia dos direcciones, articuladas entre sí: en una dirección empírica hacia el descubrimiento de hechos, en una dirección teórica hacia la construcción de nuevas teorías explicativas, ambas puntas de un juego de información incompleto primero, completo después. En el Cuadro 2 “Las formas del mundo en Jesús Ibáñez”, que se encuentra en la página 163 de nuestro trabajo, es posible observar ésta característica representada en la casilla (A7a).
- Con la transformación y consolidación del capitalismo se transforma, como no podía ser de otra manera si seguimos el hilo de la argumentación de Ibáñez, la función y el sentido del saber. En el **capitalismo de producción y acumulación**, distintas parcelas disciplinarias surgen como reflejo de la división social del trabajo, en las que los especialistas se apropian de su objeto de manera privada, en el doble sentido del concepto: privan a otros especialistas del conocimiento del objeto, y privan al mismo objeto de todo resto no contabilizado. El método es el de una forma de acumulación ininterrumpida de objetos en todas las parcelas del conocimiento, y es, en definitiva, el verdadero amo y señor de la realidad, ya que el poder de una parcela es local y transitorio, y el sujeto que lo ejerce es sólo, para Ibáñez, un sujeto del enunciado, un sujeto mudo. Todos trabajan para el mismo amo, para un sujeto de la enunciación, para el capital. En palabras de Ibáñez,

⁴⁴.- MAS (1979) Pág. 55.

“Como el sistema social es un sistema abierto, la unidad del método se difracta en las rupturas epistemológicas, descubrimiento de nuevos puntos de vista, discontinuo en su emergencia, pero que permite reflejar un continuo”⁴⁵. Esta caracterización se encuentra en la casilla (B7a) del Cuadro 2.

- En el **capitalismo de consumo**, en cambio, la transformación ocurrida en la estructura de las ciencias implica que la investigación tiende a ser intermetódica e interdisciplinaria, situación a la que, entonces, corresponde una pluralización de los métodos para ver si es posible dominar, entre todos ellos, la realidad que a cada uno por separado se le escapa, buscando no ya nuevos datos, sino nuevas relaciones entre *absolutamente* todos los datos (Casilla (C7a) del Cuadro 2).

Si proseguimos el hilo de la presentación realizada por Jesús Ibáñez, la función de aplicación del saber, donde el valor de producción se realiza, implica dos operaciones fundamentales:

1. La primera, una operación técnica y denotada, visible, operación de aplicación en sentido estricto a los procesos de dominación del capital sobre la naturaleza y los hombres, cuyas estabilidades constatadas permiten ejercer el manejo y manipulación de sujetos y objetos con mayor efectividad.
2. La segunda, una operación mítica y connotada, invisible, operación de explicación mediante la cual el saber se justifica a sí mismo y justifica al orden social que lo produce y al que sirve.

De este modo, para Jesús Ibáñez, con el desarrollo del capitalismo es la aplicación del saber la que adquiere una importancia fundamental, en especial en el capitalismo de producción y acumulación, etapa en la que se acotan los ámbitos de aplicación y explicación, en la que el espacio se vuelve reticulado, construyéndose, por ejemplo y sin ir más lejos, recintos de aplicación como las cárceles, las fábricas o los hospitales, a la vez que recintos de explicación como las escuelas y las universidades⁴⁶.

⁴⁵.- *DAS* (1985) Pág. 59.

⁴⁶.- En relación con la importante articulación existente entre aplicación y explicación, dice Jesús Ibáñez: “La aplicación se articula con la explicación: en un sentido, la explicación se pliega a la aplicación, limitando el saber al ámbito en el que es aplicable –lo que excluye cualquier perspectiva global–, limitando la competencia al mínimo necesario para generar las actuaciones prescritas; en otro sentido la complementa, produciendo un fondo ideológico común, la ideología cientificista y su justificación “humanista” a cargo del relato mítico de la emancipación del “Hombre” por la ciencia” (*DAS* (1985) Pág. 61). Como es posible observar, Ibáñez sigue aquí también las tesis elaboradas por Foucault, en este caso básicamente las que pueden encontrarse en *Vigilar y castigar*.

El individuo como objeto de manipulación

Pero retomemos nuevamente los supuestos de los que Ibáñez parte para definir las condiciones de posibilidad de las ciencias humanas, es decir, por un lado, la afirmación que señalábamos él hacía sobre la necesidad de que los hombres hayan llegado a ser objetos de manipulación y, por el otro, la que implicaba pensar que la tarea fundamental del sistema capitalista no es otra que el manejo, singular y plural, de los cuerpos.

En este contexto teórico, es posible observar que es en la fase del capitalismo de producción y acumulación en la que, en definitiva, surgen las ciencias humanas, encargadas de controlar el proceso de disciplinamiento de los cuerpos, y las ciencias sociales, encargadas de controlar el proceso de disciplinamiento de las “almas”: unas y otras se reparten las funciones y se complementan en la tarea final de domesticación conjunta de los seres humanos. La siguiente afirmación de Ibáñez puede aclarar, si cabe, el panorama:

“Las ciencias humanas, dispositivos de control de los cuerpos, y las ciencias sociales, dispositivos de control de las “almas” (esto es, de las hablas), son las formas generales de la ciencia”⁴⁷.

La división establecida entre ciencias humanas y ciencias sociales no es, en modo alguno, una división fácil de realizar. Sin embargo, y como apuntábamos recientemente, nos quedamos con la idea que, al respecto, sostiene Ibáñez, y que se puede ver de manifiesto en el título con la que abre un importante apartado al respecto, titulado del siguiente modo:

“Las ciencias sociales como representaciones teóricas y valores prácticos de la realidad social: su transformación en ciencias humanas mediante una ciencia de la representación y el valor”⁴⁸.

Es esta definición la que nos hace pensar que Jesús Ibáñez considera, en el límite, a todas las ciencias como ciencias del hombre, incluidas, como veíamos al comenzar este capítulo, a las ciencias naturales.

Ahora bien: las paredes y los muros levantados por el capitalismo de producción y acumulación se desmoronan en el capitalismo de consumo, dado que el sistema requiere cada vez más, según la versión desarrollada por Ibáñez, no ya competencias

⁴⁷.- *DAS* (1985) Págs. 56-57.

⁴⁸.- *MAS* (1979) Pág. 72.

especializadas, sino competencias multi o interespecializadas, por lo que se desplazan, de este modo, del valor de la competencia al valor de la disponibilidad.

En esta fase del capitalismo, y cada vez con mayor frecuencia, el saber se aplica y no se explica, las ideologías discursivas, como los relatos, las historias y los mitos, se van reabsorbiendo y desaparecen, sustituidos por ideologías de tono práctico o institucional. La legitimidad de la competencia generadora de actuaciones, teóricas o prácticas, coincide con su performatividad, con su eficacia. El lenguaje ya no habla del mundo, lo simula.

En la sociedad de consumo, como ya apuntáramos en el apartado dedicado a la memoria de la sociedad, en el Capítulo 3, la memoria, por ejemplo, funciona a modo de prótesis de la memoria corporal, el saber es depositado –en forma de bancos de datos– en dispositivos electrónicos, para transitar de esta manera estandarizados por los circuitos telemáticos que garanticen su función de aplicación. Pero, por otra parte, en cuanto el saber cumple también una función mítica o de explicación, se canaliza a través de medios icónicos –especialmente la televisión y recientemente Internet– lo que implica que debe adaptarse a la forma de estos medios, en el que las imágenes no permiten la distancia del mundo que sí permite el lenguaje⁴⁹, las imágenes en tanto que análogas y metafóricas se pegan al mundo y acaban siendo indistinguibles de él⁵⁰.

Llegados a este punto, volvamos a recalcar una idea no poco importante en el universo del pensamiento de Jesús Ibáñez: para que hayan sido posibles las ciencias humanas fue necesario previamente que los hombres hayan llegado a ser objetos de manipulación, sin haber dejado de ser reconocidos, mientras tanto, como hombres. A esta consideración de relevancia agrega Ibáñez un punto de vista a través del cual afirma que:

“No hay ciencia humana posible del esclavo (basta la física o todo lo más la biología), pero tampoco del hombre libre (basta la ética)”⁵¹.

⁴⁹- Dirá Jesús Ibáñez, siguiendo a Lacan, que el lenguaje, como cualquier sistema simbólico, puede hablar del mundo porque se distingue de él, al ser metáfora y metonimia siempre se distingue de la cosa, por más que su descripción se parezca a ella. La imagen, en cambio, no se distingue de lo imaginado, es toda metáfora y nada metonimia, no se puede distinguir el original de la copia, ni el mapa del calco.

⁵⁰- En este sentido, para Ibáñez “Lo que aparece en la televisión no se refiere al mundo, sustituye al mundo, es el mundo” (*DAS* (1985) Pág. 65). También dirá, por ejemplo, que “Algo de esto sucedía en la Galaxia Gutenberg, pero detrás del escritorio imaginábamos al escritor y dialogábamos imaginariamente con él, mientras que detrás de la imagen televisiva ya no hay real ni imaginariamente nadie” (*DAS* (1985) Págs. 167-168).

⁵¹- *MAS* (1979) Pág. 55.

La tarea fundamental que se propone el sistema capitalista es, como apuntábamos, la domesticación y el manejo de los cuerpos singulares y de los cuerpos plurales, del individuo y, en el límite, de toda la especie. En las distintas fases de desarrollo del capitalismo, son los cuerpos los que adquieren diferentes concepciones, diferentes miradas se posan sobre ellos para construirlos, para plegarlos a los fines del sistema. De esta manera, podemos apreciar con Jesús Ibáñez que:

- En un primer momento, es decir, en la fase correspondiente a la operación de las fuerzas mecánicas, en el proto-capitalismo, los cuerpos funcionan como **masas físicas**, su manejo se corresponde sólo con una explotación puramente física, una explotación deducida: los individuos son robados y extorsionados para poder ser así manejados: la violencia es explícita. El trabajo es personal, y de cada cuerpo se extrae la mayor cantidad de energía posible, la mayor cantidad posible de plusvalía (casilla (A8c) del Cuadro 2).
- En la segunda fase o de motor transformacional, etapa del capitalismo de producción y acumulación, los cuerpos funcionan como piezas acopladas a máquinas y a organismos: la tarea fundamental del capital consiste, justamente, en producir dichas piezas y en acoplarlas al sistema. **Segmentos móviles de espacio-tiempo individual**, los cuerpos deben incorporarse sin mayor dilación al espacio-tiempo social. Los cuerpos son producidos como individuos, como productos productores, y los hombres son medidos y homogeneizados, dominados, por su trabajo, concepto que pasa a ocupar el centro de la escena (casilla (B8c) del Cuadro 2).
- Por último, en la fase del motor informacional, en el capitalismo de consumo, los cuerpos funcionan como **signos**. La tarea prioritaria consiste, en esta etapa del capital, en proceder a homogeneizar el espacio-tiempo social, y en someter a los cuerpos a un sistema de transformaciones que aseguren su perfecto intercambio y circulación. El trabajo deja de ser, entonces, fuerza productiva, y pasa a ser, como todo fenómeno, mero signo y marca social: es el fin de la producción, es la condena a reproducir esa marca *ad infinitum*, como el martirio de Sísifo subiendo una y otra vez la inmensa piedra por la ladera de la montaña. Para Jesús Ibáñez, en la sociedad de consumo la producción pierde su diferencia con el consumo, volviéndose actividades intercambiables, generando un espacio en el que el individuo, “átomo social liberado”⁵², desterritorializado, circula por el retículo operacional. Es ésta la

⁵².- MAS (1979) Pág. 57.

fase en la que el sistema capitalista se consume a sí mismo en su reproducción, y en el que el lenguaje, como sistema de todos los sistemas codificables, se convierte en la estructura invisible de la red de relaciones sociales. Dirá Ibáñez al respecto una frase que podemos considerar como ciertamente fundante, punto de partida y de llegada en el marco del análisis teórico general que hemos emprendiendo aquí: “Los cuerpos son traducidos (el objeto de manipulación es el lenguaje)”⁵³ (casilla (C8c) del Cuadro 2).

El cuerpo de los condenados

Como venimos sosteniendo insistentemente a lo largo de esta segunda parte de nuestro trabajo, la influencia que Foucault ha tenido en el pensamiento de Jesús Ibáñez es decididamente importante: las obras del pensador francés se convirtieron en preciosa fuente de la que puedo y supo beber, con asiduidad e impaciencia, para abordar, entre otras, las consideraciones sobre el vínculo entre el saber y el poder, sobre el nacimiento de las ciencias humanas y sobre la concepción particular de sujeto que finalmente maneja Jesús Ibáñez.

Con el objetivo de organizar un poco la compleja problemática sobre la manipulación de los cuerpos y de las almas, singulares y plurales, creemos que es preciso hacer, aquí y ahora, al menos un breve comentario sobre una de las claves estructurantes de las que se hace eco el pensamiento de Ibáñez en relación a las resonancias establecidas por el de Foucault.

Y ella es la coincidencia que asume la idea de pensar que, del castigo de los suplicios aplicado al condenado Damiens en el siglo XVIII al empleo racional del tiempo surgido en el siglo XIX con las casas de corrección, los presidios y los manicomios, tal vez no hayan sucedido tantas cosas, ni se hayan operado demasiados cambios. Y si, en efecto, han sucedido, para Foucault –y para Ibáñez– se inscriben en una única relación: la de situar los sistemas punitivos en cierta economía política del cuerpo. Incluso si ellos no apelan a los castigos sanguinarios, incluso cuando se utilizan los métodos más “humanos”, más “elevados” que caracterizan a nuestros tiempos modernos, siempre es del cuerpo del que se trata, del cuerpo y de sus fuerzas, de su utilidad y de su docilidad, de su distribución y su sumisión. Dice entonces Foucault al respecto que:

“Las relaciones de poder operan sobre el cuerpo una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. Este cerco político del cuerpo va unido, de acuerdo con unas relaciones complejas y recíprocas, a la utilización

⁵³.- MAS (1979) Pág. 57.

económica del cuerpo. El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido”⁵⁴.

Siguiendo aquí con Jesús Ibáñez el pensamiento elaborado por Foucault, podemos decir que una tecnología política del cuerpo, entendida como microfísica del poder⁵⁵, es la que los aparatos e instituciones ponen en juego para someter al cuerpo y dominarlo, tecnología que –Foucault *dixit*– es difusa a pesar de la coherencia de sus resultados.

Para comprender la historia de esta microfísica del poder resulta necesario entonces, siempre según Foucault, construir una genealogía del “alma” moderna. Sobre todo porque no debería decirse que el alma constituye una ilusión o un efecto ideológico: ella misma posee una realidad propia, que está producida en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo, gracias al funcionamiento de un poder ejercido sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre aquellos individuos –los locos, los niños, los colegiales, los colonizados– a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia. Así, nuevamente en palabras de Foucault, vemos que:

“Esta alma real e incorpórea no es en absoluto sustancia; es el elemento en el que se articulan los efectos de determinado tipo de poder y la referencia de un saber, el engranaje por el cual las relaciones de saber dan lugar a un saber posible, y el saber prolonga y refuerza los efectos del poder (...) El alma, efecto e instrumento de una anatomía política. El alma, prisión del cuerpo”⁵⁶.

Como señala en su texto “Nietzsche, la genealogía, la historia”, para Foucault la humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta alcanzar una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán a la guerra por siempre.

⁵⁴.- Foucault, M. (1989) *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, Buenos Aires. Pág. 32.

⁵⁵.- Aclara Deleuze el significado del término microfísica del poder diciendo: “Es cierto que, según Foucault, todo es práctica; pero la práctica de poder sigue siendo irreductible a toda práctica de saber. Para señalar esta diferencia de naturaleza, Foucault dirá que el poder remite a una ‘microfísica’. A condición de que ‘micro’ no se entienda como miniaturización de las formas visibles o enunciables, sino como otro dominio, un nuevo tipo de relaciones, una dimensión de pensamiento irreductible al saber: conexiones móviles y no localizables. Resumiendo el pragmatismo de Foucault, François Châtelet dice: ‘el poder como ejercido, el saber como reglamento (Deleuze se refiere al libro de F. Châtelet y E. Pisier, *Las concepciones políticas del siglo XX*, que tiene traducción en Espasa)” (Deleuze, G. (1987) *Op. cit.* Pág. 103).

⁵⁶.- Foucault, M. (1989) *Op. cit.* Pág. 36. El alma es entendida por Foucault, en tanto que objetivo de la penalidad moderna, como el “elemento donde se articulan los efectos de un cierto tipo de poder y la referencia a un saber, el engranaje por el que las relaciones de poder dan lugar a un saber posible y el saber prorroga y refuerza los efectos de poder” (citado por Morey, M. (1983) *Op. cit.* Pág. 268).

Porque, para él, la regla es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida, derramada, y cada una de estas violencias se instala en un sistema de reglas. Así define Foucault, en un párrafo que reproducimos a continuación y en el que cita en parte textualmente a Nietzsche, ciertas consideraciones fundamentales al respecto, observaciones que serán empleadas asiduamente por Ibáñez en sus reflexiones. De este modo, decíamos, después de definir a la genealogía como “gris, meticulosa y pacientemente documentalista”, dice Foucault:

“Que hombres dominen a otros hombres, y es así como nace la diferenciación de los valores; que unas clases dominen a otras, y es así como nace la idea de libertad; que hombres se apropien de las cosas que necesitan para vivir, que les impongan una duración que no tienen, o que las asimilen por la fuerza –y tiene lugar el nacimiento de la lógica–. La relación de dominación tiene tanto de ‘relación’ como el lugar en la que se ejerce tiene de no lugar. Por esto precisamente en cada momento de la historia, se convierte en un ritual; impone obligaciones y derechos; constituye cuidadosos procedimientos. Establece marcas, graba recuerdos en las cosas e incluso en los cuerpos; se hace contabilizadora de deudas. Universo de reglas que no está en absoluto destinado a dulcificar, sino al contrario a satisfacer la violencia. Sería un error creer, siguiendo el esquema tradicional, que la guerra general, agotándose en sus propias contradicciones, termina por renunciar a la violencia y acepta suprimirse a sí misma en las leyes de la paz civil. La regla, es el placer calculado del encarnizamiento, es la sangre prometida. Ella permite relanzar sin cesar el juego de la dominación. Introduce en escena una violencia repetida meticulosamente. El deseo de paz, la dulzura del compromiso. La aceptación tácita de la ley, lejos de ser la gran conversión moral, o el útil cálculo que ha dado a luz a las reglas, a decir verdad, no es más que el resultado y la perversión: ‘falta, conciencia, deber, tienen su centro de emergencia en el derecho de obligación; y en sus comienzos como todo lo que es grande en la tierra ha sido regado de sangre (Nietzsche, *La genealogía de la moral*)’⁵⁷. La humanidad no progresa lentamente, de combate en

⁵⁷.- La versión de la traducción de Andrés Sánchez-Pascual dice: “En *esta* esfera, es decir, en el derecho de las obligaciones es donde tiene su hogar nativo el mundo de los conceptos morales ‘culpa’ (*Schuld*), ‘conciencia’, ‘deber’, ‘santidad del deber’, –su comienzo, al igual que el comienzo de todas las cosas grandes en la tierra, ha estado salpicado profunda y largamente con sangre” (Nietzsche, F. (1996) *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid. Pág. 74). Por nuestra parte pensamos: ¿Podría establecerse aquí un paralelo entre Nietzsche y Marx? Probablemente, la frase con la que Marx da la bienvenida al modo de producción capitalista, que viene al mundo “goteando sangre y porquería de pies a cabeza, por todos los poros” (Marx, K.; Engels, F. (1976) *Op. cit. (Vol. 41)* Pág. 407), pueda ser un punto de contacto en lo que al “comienzo de todas las cosas grandes” se refería Nietzsche. ¿Es en este punto, quizás también, donde es posible hallar a Marx en la obra de

combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirían para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación”⁵⁸.

En la misma dirección es posible que unas palabras de Deleuze y Guattari puedan servirnos para seguir aclarando, en la medida de lo posible dada sin duda la complejidad de la tarea, la importancia que en la obra de Jesús Ibáñez adquiere la problemática del manejo de los cuerpos, singulares y plurales. Para ellos, en el transcurso de la historia, el cuerpo ha ido siendo despojado de sus órganos verdaderos. El siguiente párrafo, decimos, ilustra por otra parte también una importante fuente intelectual de la que el mismo Jesús Ibáñez se nutre a la hora de encontrar el sitio adecuado para observar el control que el capitalismo ejerce sobre los individuos:

“Poco a poco nos vamos dando cuenta de que el Cuerpo sin Organos no es en modo alguno lo contrario de los órganos. El enemigo es el organismo. El CsO no se opone a los órganos, sino a esa organización de los órganos que llamamos organismos. Es cierto que Artaud libra una batalla contra los órganos, pero al mismo tiempo está contra el organismo, su enemigo es el organismo: el cuerpo es el cuerpo. Está solo. El CsO no se opone a los órganos, sino que, con sus ‘órganos verdaderos’ que deben ser compuestos y situados, se opone al organismo, a la organización orgánica de los órganos. El juicio de Dios, el sistema del juicio de Dios, el sistema teológico es precisamente la operación de Aquel que hace un organismo, porque no puede soportar el CsO, porque lo persigue, porque lo destripa para adelantarse y hacer que prevalezca el organismo. El organismo ya es eso: el juicio de Dios del que se aprovechan los médicos y del que obtienen su poder. El organismo no es en modo alguno el cuerpo, el CsO, sino un estrato en el CsO, es decir, un fenómeno de acumulación, de coagulación, de sedimentación que le impone formas, funciones, uniones, organizaciones dominantes y jerarquizadas, trascendencias organizadas para extraer de él un trabajo útil. El CsO grita: ¡me han hecho un organismo! ¡me han plegado indebidamente! ¡me han robado mi cuerpo! El juicio de Dios lo arranca de su inmanencia y le hace un organismo, una significación, un sujeto”⁵⁹.

Por una genealogía de la moral

Foucault? Preguntas que quizás puedan abrir puertas a investigaciones venideras sobre esta importante problemática.

⁵⁸.- Foucault, M (1971) “Nietzsche, la Genealogía, la Historia”, en (1992) *Op. cit.* Pág. 17.

⁵⁹.- Deleuze, G.; Guattari, F. (1989) *Mil mesetas*. Pre-textos, Valencia. Pág. 163.

Dicho lo dicho, detengámonos un momento para poner nuevamente orden en las reflexiones que sobre el poder, mejor dicho, sobre el funcionamiento del poder, sostiene Foucault, y que retoma Ibáñez en sus textos para operar un discurso donde el poder de la ciencia ocupa el lugar central. Esta tarea nos permitirá despejar algunas dudas que puedan haber quedado sobre la idea de cuerpo que Ibáñez maneja en *Más allá de la sociología*, pero probablemente también nos dejará añadir claves de interés para seguir pensando una problemática esbozada ya en el Capítulo 2, correspondiente al análisis del estructuralismo: la problemática de la historia.

Para organizar la exposición de este apartado, entonces, reproducimos dos ideas que pueden considerarse centrales en este trabajo. La primera de ellas hace referencia al pensamiento que sobre el poder tiene Jesús Ibáñez, mientras que la segunda trae nuevamente a escena la crítica que, desde el historicismo, hace Ortí a su obra conjunta, una crítica que, en algunos aspectos, podría emparejarse con la que Perry Anderson ha hecho, como veíamos en el Capítulo 2, al movimiento estructuralista en general. En efecto, en lo que a nuestra primera propuesta se refiere, vemos que, para Ibáñez, el poder se encuentra dotado de un objetivo específico:

“Todo poder consiste en reservarse el azar y atribuirse la norma”⁶⁰.

La segunda de nuestras citas, y como comentábamos hace referencia a la crítica de Ortí sobre la ausencia de las fuerzas vivas y profundas de la Historia en la obra de su amigo Jesús Ibáñez, dice así:

“Impresionante por su coherente radicalidad, que recorta en una misma mirada teórica todos los niveles de interpenetración entre personalidad y sistema, el discurso de Ibáñez, moviéndose siempre en la esfera de la reproducción del capital, tiende –quizás a su pesar– a circunscribir un universo bloqueado, en total desconexión con las fuerzas profundas de la Historia”⁶¹.

Intentaremos vincular estas dos consideraciones con el planteo que sobre el funcionamiento del poder lleva a cabo Foucault en sus textos más importantes, y a los que, tal nuestra hipótesis, Ibáñez recurre para elaborar sus reflexiones esenciales. En su trabajo de lectura de Foucault, Morey dice al respecto:

“(…) lo que debe ocupar prioritariamente la genealogía: mostrar la procedencia irracional y los procesos de racionalización retrospectiva que acaban por

⁶⁰.- SVC (1994) Pág. 32 (“El salón: una exposición permanente”).

⁶¹.- Ortí, A. “Jesús Ibáñez, debelador de catacrecís”, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 39.

ofrecernos a la mirada de nuestro presente como ‘natural’ (...) lo que la genealogía como método propone es romper con el yugo de la memoria, de la filosofía de la historia”⁶².

Entre otros supuestos de relevancia, el modelo de historia –si es que pudiera decirse que existe en su pensamiento un “modelo de historia”– empleado por Foucault en el análisis general de las relaciones de poder y de saber, entendido en palabras de Morey como un modelo de “uso genealógico”, se apoyará en el uso paródico y destructor de realidad; en el uso disociativo y destructor de identidad; y en el uso sacrificial y destructor de verdad. Morey llama, a las siguientes puntualizaciones, precauciones a tener en cuenta a la hora de realizar un proyecto de desconstrucción de los sistemas de sujeciones, sistemas que atrapan a los discursos bajo instancias de control y neutralización como el que intenta llevar a cabo Foucault. Así quedan enumeradas, entonces, dichas precauciones:

- “1.- Poner en duda nuestra voluntad de verdad.
- 2.- Restituir al discurso su carácter de acontecimiento.
- 3.- Levantar la soberanía del significante”⁶³.

En cierto sentido, estas manifestaciones pueden implicar el pensar que, en más de un aspecto, este modelo de historia, o mejor dicho, este modo de abordar el estudio de los acontecimientos, este “uso genealógico” retomado por Foucault a partir de sus profundas lecturas de Nietzsche, decíamos, este modelo de pensar los acontecimientos y la historia pueden estar, también, en el subsuelo de las reflexiones operadas por Jesús Ibáñez.

¿Habremos encontrado una clave importante a la hora de definir el original pensamiento de Ibáñez –tan sistemático y *bricoleur* a la vez– si lo entendemos como el de un genealogista?

Si nuestra hipótesis, subrayada aquí de un modo tal vez un tanto transitorio pero, creemos, suficientemente claro y conciso para lo que nuestro estudio precisa, fuera válida, sería la hipótesis considerada por Ortí la que carecería de fundamento. En realidad, esta podría ser otra prueba de apoyo a la tarea de pensar que, en realidad, a Jesús Ibáñez no le interesaba, en modo alguno, incorporar a la historia –a la Historia– en sus análisis teóricos, al menos tal y como el marxismo historicista lo plantea.

⁶².- Morey, M. (1983) *Op. cit.* Pág. 238.

⁶³.- Morey, M. (1983) *Op. cit.* Pág. 241. En todo caso, ya lo había avisado Nietzsche hace tiempo al decir: “Todos nosotros tenemos miedo de la verdad” (Nietzsche, F. (1991) *Ecce homo*. Alianza, Madrid. Pág. 44).

Ahora bien: observábamos que las elaboraciones teóricas desarrolladas por Ibáñez hacían aparecer al poder como el lado invisible de las ciencias y las técnicas. Así lo manifestaba, por ejemplo, en las dos afirmaciones siguientes, que destacábamos al comienzo de este mismo capítulo:

“Las ciencias y las técnicas son la cara visible –la manifestación– de un poder de suyo invisible”⁶⁴.

“La ciencia es el poder que se niega como poder (oculta su marca) y que divide aquello sobre lo que se aplica”⁶⁵.

Con diferentes palabras, pero ofreciendo prácticamente un significado muy similar, parece expresarse Foucault en la cita que ahora reproducimos a continuación:

“En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y terrible materialidad”⁶⁶.

El paralelismo existente entre el pensamiento de Foucault y el de Jesús Ibáñez sobre el estrecho vínculo existente entre el saber y el poder parece aquí quedar suficientemente patente. Y es este el pensamiento que, para nosotros, y como esperamos también se haya ido desprendiendo de nuestras consideraciones, constituye la base sobre la que, en definitiva, Ibáñez eleva gran parte de su edificio teórico y conceptual a la hora de pensar dicha problemática.

Despejadas, esperamos entonces, algunas de las dudas que habían, quizás, quedado en el tintero sobre la visión del poder y de la historia que sostiene Jesús Ibáñez en *Más allá de la sociología*, quisiéramos ahora agregar, para completar nuestras reflexiones sobre esta importante temática, algunas conclusiones que es posible extraer de la lectura que Jesús Ibáñez hace de la obra de Foucault, y que se encuentran muy presentes en sus textos. En este sentido, los siguientes pueden considerarse los supuestos básicos sobre los que se apoya el análisis microfísico del poder, tal y como sostiene Foucault en las primeras páginas de *Vigilar y castigar*, y en capítulos puntuales de *Historia de la sexualidad I*:

- El poder no se detenta, no es una propiedad, sino una estrategia que se ejerce. Su modelo es la batalla perpetua.

⁶⁴.- MAS (1979) Pág. 45.

⁶⁵.- MAS (1979) Pág. 48.

⁶⁶.- Foucault, M (1975) *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona. Pág. 11.

- El poder no se aplica sobre algo o sobre alguien: pasa a través de él. La imagen del poder ya no debe ser pensada como piramidal —el poder del Estado—, sino que debe ser sustituida por una imagen reticular.
- El poder no se ejerce sin riesgos, es esencialmente inestable. No funciona según la ley de “todo o nada”, sino que se inscribe en la historia por la red de efectos que induce.
- Poder y saber se autoimplican directamente.

En palabras de Foucault, este esquema podría ser relatado de la siguiente manera, tal y como lo sugiere en *Vigilar y castigar*:

“[la tecnología política del cuerpo] es en cierto modo una microfísica del poder que los aparatos y las instituciones ponen en juego, pero cuyo campo de validez se sitúa en cierto modo entre esos grandes funcionamientos y los propios cuerpos con su materialidad y sus fuerzas (...) el estudio de esta microfísica del poder supone que el poder que en ella se ejerce no se conciba como una propiedad, sino como una estrategia, que sus efectos de dominación no sean atribuidos a una ‘apropiación’, sino a unas disposiciones, a unas maniobras, a unas tácticas, a unas técnicas, a unos funcionamientos; que se descifre en él una red de relaciones siempre tensas, siempre en actividad más que un privilegio que se podría detentar; que se le de cómo modelo la batalla perpetua más que el contrato que opera una cesión o la conquista que se apodera de un territorio (...) Este poder, por otra parte, no se aplica pura y simplemente como una obligación o una prohibición, a quienes no lo tienen; los invade, pasa por ellos y a través de ellos (...) lo cual quiere decir que estas relaciones descienden hondamente en el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con los ciudadanos o en la frontera de las clases (...) [relaciones que finalmente] no son unívocas; definen puntos innumerables de enfrentamiento, focos de inestabilidad cada uno de los cuales comporta sus riesgos de conflicto, de luchas y de inversión por lo menos transitoria de las relaciones de fuerza (...) Quizás haya que renunciar también a toda una tradición que deja imaginar que no puede existir un saber sino allí donde se hallan suspendidas las relaciones de poder, y que el saber no puede desarrollarse sino al margen de sus conminaciones, de sus exigencias y de sus intereses (...) hay que admitir más bien que el poder produce saber (...) el sujeto que conoce, los objetos del conocer y las modalidades de conocimiento son otros

tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas”⁶⁷.

Porque, para Foucault, finalmente, es preciso ser nominalista, ya que, como señala en *Historia de la sexualidad I*, en una dirección similar a la revisada anteriormente, el poder...

“(…) no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada (...) [porque] donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor dicho: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder (...) [las relaciones de poder] no pueden existir más que en función de una multiplicidad de puntos de resistencia: éstos desempeñan, en las relaciones de poder, el papel de adversario, de blanco, de apoyo, de saliente para una aprehensión (...) Respecto del poder no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo”⁶⁸.

Para concluir por el momento con estas reflexiones que adquieren gran relevancia en la manera en la que Ibáñez comprende los caminos tomados por la ciencia, podría decirse con Deleuze lo siguiente:

“En resumen, el funcionalismo de Foucault se corresponde con una topología moderna que ya no asigna un lugar privilegiado como origen del poder, que ya no puede aceptar una localización puntual”⁶⁹.

El dispositivo de sexualidad en la sociedad burguesa

Para finalizar, haremos hincapié en el dispositivo específico que permite la fabricación de individuos, tal y como Jesús Ibáñez la entiende siguiendo básicamente el hilo de las consideraciones foucaultianas al respecto. Como venimos señalando, para Ibáñez las ciencias humanas hacen su aparición en la escena de los discursos científicos en tanto que discursos teóricos y dispositivos técnicos de

⁶⁷.- Foucault, M. (1989) *Op. cit.* Págs. 33-34. Dice Deleuze, haciendo referencia a las grandes tesis de Foucault sobre el poder, que se desarrollan en tres apartados: “el poder no es esencialmente represivo (puesto que ‘incita, suscita, produce’); se ejerce más que se posee (puesto que sólo se posee bajo una forma determinable, clase, y determinada, Estado); pasa por los dominados tanto como por los dominantes (puesto que pasa por todas las fuerzas en relación). Un profundo nietzscheanismo” (Deleuze, G. (1987) *Op. cit.* Pág. 100). Es posible pensar que en la lectura que de Foucault hace Morey extrae, de las consideraciones deleuzianas, gran parte del sustrato material del que nutre su posición al respecto.

⁶⁸.- Foucault, M. (1978) *Op. cit.* Págs. 113-116.

⁶⁹.- Deleuze, G. (1987) *Op. cit.* Pág. 52.

dominación, haciéndolo en el momento en que los hombres empiezan a ser objeto de producción. Por ello mismo afirma, como también señalábamos en páginas anteriores, que

“El individuo es el objeto más cuidadosamente fabricado por el sistema capitalista”⁷⁰.

Y esta cuidadosa fabricación de individuos, esta disposición –obligatoria– de los cuerpos como individuos, abarca para él dos grandes operaciones: por un lado, la reproducción del cuerpo-especie, soporte material de la individualidad; y por el otro, la producción de cuerpos-máquina. Al fondo, vemos, sigue resonando el eco de las lecturas que de Foucault hace Ibáñez.

El dispositivo de **producción de individuos como cuerpos-máquina** es una operación disciplinaria, y ha constituido siempre una tarea prioritaria para el sistema capitalista. Su función principal consiste en someter al cuerpo individual hasta volverlo un cuerpo útil y dócil, implementando, para que ello suceda, la verificación del dominio de cada individuo sobre su propio cuerpo.

Siguiendo aquí literalmente a Foucault, Jesús Ibáñez señala que la individualidad está dotada de cuatro caracteres básicos (celular, orgánica, genética y combinatoria), generados por los cuatro ejes fundamentales del proceso de producción de individuos (arquitectónico, anatómico, mecánico y económico).

El resultado de este cruce es un espacio de ordenación de la multiplicidad caótica, en donde a cada uno de los individuos se le asigna su lugar y su rango, su jerarquía dentro del sistema. El tiempo social de producción se interioriza en los cuerpos a través de un programa, enlazándolos en una serie evolutiva continua a través de una carrera permanente contra el reloj. Los individuos son programados, y el tiempo, antes exterior, pasa a ser interior, pasa a constituir la red misma de su actividad. El tiempo de cada cuerpo está ahora disponible para ajustarse, tal y como el poder lo disponga, al tiempo de los demás cuerpos. Espacio y tiempo se ven acoplados tácticamente para servir a la estrategia del poder.

En cambio, **los procesos reproductivos del cuerpo como especie** no se ejercen al interior del proceso, sino mediante presiones reguladoras externas. Se trata, para Ibáñez, de obtener y mantener en buenas condiciones la materia prima necesaria para llevar a buen término el proceso global de producción de individuos, para lo que resulta preciso distribuir óptimamente todos los recursos necesarios en el espacio-tiempo de dicha producción⁷¹.

⁷⁰.- MAS (1979) Pág. 58.

⁷¹.- Intentando no perder de vista que su objetivo central en *Más allá de la sociología* es el análisis de las técnicas de investigación social que derivan en el grupo de discusión, señala Ibáñez que es a la hora de facilitar la operación de recuento de los recursos disponibles que hace su aparición la

Por otro lado, para facilitar la operación de movilización de esos recursos, es decir, para cubrir la necesidad de articular la producción de cuerpos-máquina con la reproducción del cuerpo-especie, resulta necesario observar la existencia de un dispositivo que constituye la raíz de la dominación burguesa sobre los cuerpos, y que a su vez permite extenderla a las almas: **el dispositivo de sexualidad**. Como tantas otras veces, libre de pecado Foucault arroja la primera piedra:

“Todavía a comienzos del siglo XVII era moneda corriente, se dice, cierta franqueza. Las prácticas no buscaban el secreto; las palabras se decían sin excesiva reticencia, y las cosas sin demasiado disfraz (...) Gestos directos, discursos sin vergüenza, transgresiones visibles, anatomías exhibidas y fácilmente entremezcladas, niños desvergonzados vagabundeando sin molestia ni escándalo entre las risas de los adultos: los cuerpos se pavoneaban. A ese día luminoso habría seguido un rápido crepúsculo hasta llegar a las noches monótonas de la burguesía victoriana. Entonces la sexualidad es cuidadosamente encerrada. Se muda. La familia conyugal la confisca. Y la absorbe por entero en la seriedad de la función reproductora. En torno al sexo, silencio”⁷².

Puede ser posible afirmar con Jesús Ibáñez, entonces, que es el dispositivo de sexualidad generado el que se convierte en un instrumento fundamental para la articulación de ambos procesos, unificando teórica y prácticamente la intervención en los procesos reproductivos (por ej.: la regulación demográfica), y la intervención en los procesos productivos de individuos (por ej.: la disciplina de los cuerpos). Así, y haciendo en estos aspectos también referencia constante a la obra de Foucault, dice Ibáñez lo siguiente:

“El sexo, como lugar de acceso a la vida del cuerpo y a la vida de la especie, será, a la vez, matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones”⁷³.

En el dispositivo de sexualidad convergen, por lo tanto, para la visión que Ibáñez retoma de Foucault, la disciplina interna y la regulación externa, lo que lo convierte en la herramienta por excelencia para provocar la expansión, siempre controlada, del deseo.

estadística, acompañante del poder capitalista en todas sus fases. Así, en el proto-capitalismo, la estadística descriptiva permite al poder hacer el recuento de sus recursos naturales y humanos; en el capitalismo de producción y acumulación, la estadística predictiva permite objetivar el comportamiento de las personas; y en la fase del capitalismo de consumo, la estadística permite, por ejemplo a la cibernética, controlar el enfrentamiento de actores estratégicos asimétricos.

⁷².- Foucault, M. (1978) *Op. cit.* Pág. 9.

⁷³.- *MAS* (1979) Pág. 64.

La sexualidad es entonces, para Ibáñez, la que brinda a la burguesía un cuerpo específico de clase. Porque, inicialmente, el dispositivo de sexualidad no se aplica como instrumento represor de la sexualidad de las clases dominadas, para recuperar para la producción las energías derrochadas en el placer. En un principio, este dispositivo se aplica sobre las clases dominantes, incluso como instrumento de irritación más que de represión. Es para afirmarse a sí misma como clase que la burguesía recurre inicialmente al sexo, convirtiéndolo en equivalente general de valor, reduciendo la sexualidad a mero sexo. Sólo más tarde el dispositivo de sexualidad se extenderá a las clases subalternas, de manera represiva y con funciones de control y de dominación. Para Jesús Ibáñez, la irritación que opera el dispositivo de sexualidad vuelve a aparecer y a cernirse esta vez sobre las clases dominadas en el capitalismo de consumo, con el objeto de poder invertir el deseo fetichizado sobre los productos del mercado a consumir.

Ciencias sociales y domesticación de las “almas”

Para llevar a cabo la distinción entre ciencias humanas y ciencias sociales, apela Ibáñez a la reflexión de Lévi-Strauss, quien traza la frontera entre ellas sobre el hecho de que las primeras se colocan fuera de un orden social determinado, y aunque se generan dentro de ese orden tratan de trascenderlo; mientras que las segundas se colocan en el interior del orden que las genera. La actitud de las ciencias humanas es centrífuga, la de las ciencias sociales es centrípeta. Para Ibáñez, en efecto,

“(…) las primeras situándose más allá del bien y del mal, adoptan el punto de vista de la inmanencia; las segundas, asumiendo los valores del orden vigente (o lo que es lo mismo, no haciéndose cuestión de ellos), atribuyen a ese orden ‘un valor trascendental’”⁷⁴.

En el capitalismo de producción y acumulación, subraya Ibáñez, el motor transformacional del capital funciona por una diferencia de potencial específica –la plusvalía– que ordena su operación en el tiempo y coordina la lógica productiva del capital. El marxismo surge entonces a su interior como crítica de las clases dominadas, como perspectiva de estas clases subalternas, y la lucha –teórica y práctica– va a darse en torno a las relaciones de producción, operando la disyuntiva de reproducir esas relaciones para continuar reproduciendo la dominación burguesa, o de producir nuevas relaciones. Es el momento de la puesta en escena del par dialéctico (re)producción/revolución.

⁷⁴.- *MAS* (1979) Pág. 70. En la nota al pie 69 de la misma página agregará Jesús Ibáñez que “Como ejemplos aparentes de unas y otras podrían ponerse la ‘etnología’ y la ‘sociología’”.

Aparecen, en este contexto histórico concreto, la sociología y el socialismo como formaciones discursivas claves. De esta forma, podemos apreciar con Ibáñez que:

- Por un lado, surge la **sociología positiva**, que tiende a fijar la realidad en su estado presente, y nace por lo tanto contra la revolución y el cambio social.
- Por otro lado, en cambio, el **socialismo** plantea, ya desde sus orígenes, la perentoria necesidad de encontrar estados posibles de sociedad a las establecidas relaciones capitalistas de producción, sostenidas por la explotación del hombre por el hombre.

Ambas posturas intelectuales intentan inscribir en su frente, claro está, y como tampoco podía ser de otra manera, la marca y el valor científico a todas y a cada una de sus elaboraciones teóricas. De esta forma, la sociología como defensa del orden instituido, y el socialismo como proceso instituyente de otro orden, se elevan para Jesús Ibáñez como perspectivas internas, aunque opuestas, del capitalismo de producción y acumulación, y se construyen dentro de la racionalidad dominante, forma que se orienta a operar una homogeneización de la sociedad, para lo cual la sociología positiva se convierte en un dispositivo práctico de extrema eficacia.

Porque, en opinión de Ibáñez, el orden burgués no se preocupa ni —en el límite— se constituye contra todos y cada uno de los elementos del orden feudal al que sucede, sino contra lo que la ruptura de aquel orden ha dejado libre, vale decir, contra los elementos del sistema anterior que, liberados, se vuelven peligrosos para el capitalismo en su conjunto. En palabras de Ibáñez, entonces,

“(…) el enemigo de la burguesía fue, desde un principio, la revolución”⁷⁵.

De este modo, todo lo que queda afuera del concepto burgués de realidad, de racionalidad, debe ser, o bien ligado nuevamente al sistema burgués, vencedor en la lucha histórica, o bien desterrado a las sombras de la irracionalidad.

En este caso, la sociología, en tanto que dispositivo práctico, ha funcionado según Jesús Ibáñez como un claro instrumento de justificación del orden burgués (excluyendo de su sistema categorial lo que no era asimilable, y reduciendo a común medida lo que estaba incluido en la parte homogénea), y como instrumento de manipulación dentro de ese orden (incluyendo los fenómenos homogeneizados en un espacio o campo de operaciones).

Como se desprende de las consideraciones planteadas aquí por Ibáñez, estas dos funciones se realizan en tanto que profundamente articuladas, ya que sólo es susceptible de homogeneización todo aquello que puede ser manipulable: lo no

⁷⁵.- MAS (1979) Pág. 71.

manipulable, lo heterogéneo, formará entonces parte del dominio de lo inconsciente, y siguiendo el hilo de las discusiones de Ibáñez, retornará, como hemos visto en capítulos anteriores, en las formaciones imaginarias.

Pero por otra parte, también el socialismo pretendidamente científico, queriendo erigir una instancia representante del deseo de las masas –el marxismo y el partido–, y negando, por lo tanto, su (potencial) creatividad, no ha hecho según Ibáñez otra cosa que silenciar lo que podría estar llamado a producir un verdadero grito revolucionario.

(La opacidad de las ciencias sociales)

Es momento de hacer un breve paréntesis en la línea de desarrollo que hemos intentado seguir en estas páginas. Sobre todo, porque nos parece que, llegados a este punto, puede surgir por derecho propio la pregunta por el vínculo existente entre ciencias sociales e ideología, y creemos por lo tanto que es importante, al menos, dejar reseñada esta cuestión, si bien Jesús Ibáñez la toca con mayor profundidad en su libro *Del algoritmo al sujeto*, un texto que, no por situarse en una posición tangencial a los contenidos fundamentales que aquí nos ocupan, sea oportuno dejar de lado. La problemática de la relación entre ideología y ciencias sociales nos parece que adquiere, en este punto de la discusión, una importancia considerable.

Una cita puede servirnos como referencia a la hora de comenzar este pequeño paréntesis. En ella, dice Ibáñez lo siguiente:

“Sin un cemento ideológico cualquier orden social estallaría: a no ser que se alcanzara la –mítica– transparencia de las relaciones sociales o la –mítica– transparencia del lenguaje (que viene a ser lo mismo)”⁷⁶.

Para Jesús Ibáñez, las ciencias sociales cumplen dos funciones prioritarias en relación con el orden social que las contiene y los poderes que las regulan. Por un lado, la primera de ellas se constituye como una función ideológica (supraestructural, visual o discursiva) que, según él, se encarga de facilitar argumentos para la justificación de ese orden y para la legitimación de esos poderes. La segunda es una función que se corresponde con una tarea técnico/científica (infraestructural, manual o práctica), la cual, para Ibáñez, tiene el cometido de facilitar los instrumentos necesarios para operar la manipulación de los individuos.

Es éste un complejo dispositivo al que Ibáñez llama de “doble articulación”, en donde la primera función se corresponde con el nivel de la expresión, mientras que la segunda lo hace con el nivel del contenido⁷⁷. Según él, estos dos niveles de

⁷⁶.- *DAS* (1985) Pág. 118.

⁷⁷.- En un momento dado, Jesús Ibáñez llama a este mecanismo de “doble garantía”, señalando que la identificación del sujeto con las estructuras política e ideológica produce la subjetivación del

articulación se distribuyen, respectivamente, entre la teoría y la investigación empírica. Sin embargo, en el límite, ni están articulados ni articulan nada, como sí podría pensarse que sucede, por ejemplo, en el campo de las ciencias naturales, donde las construcciones teóricas sirven de horizonte para la búsqueda de datos empíricos.

A la hora de desentrañar de la mejor manera posible el vínculo que es posible establecer entre ciencias sociales e ideología, otorga Jesús Ibáñez una gran importancia al concepto de manipulación, diciendo en efecto que:

“La *manipulación* es un contacto con la *mano*. Se manipula o se manda con la mano (mandar = ‘manus’ + ‘dare’) y se obedece con los pies: obedecer es andar derecho o andar por el camino recto, el pecado –en su raíz está siempre la desobediencia– es un traspies”⁷⁸.

Para Ibáñez, y siguiendo el hilo de su pensamiento, los instrumentos son los encargados de alcanzar a la mano las cosas a las que ella no llega, y son estos instrumentos –que amplían en extensión, comprensión o intensidad el alcance de la mano– los que constituyen el dominio de la técnica, que permite el tacto sin el contacto, única forma de alcanzar lo lejano. El campo teórico (*theorim* significa ver, subrayará Ibáñez) es el campo de lo que se ve, y permite explicar aquello a lo que no se puede llegar.

La ideología mantiene una estrecha relación con el sentido de la vista (*eideen* también significa ver): una representación ideológica constituye una imagen deformada de la realidad. En la concepción que comienza a desarrollar Ibáñez en *Del algoritmo al sujeto*, explicará que, si en el estrato físico no existen propiamente reglas, en el estrato biológico, en cambio, las reglas sí que se hallan presentes, pero no están representadas, como sucede en el estrato social –al que pertenece la vida de las sociedades–, en el que la presencia de las reglas se encuentra mediada por su representación.

De este modo, como en algún sentido ya apuntábamos en páginas precedentes, es en la distancia existente entre la presencia y la representación de las reglas donde se inscribe la posibilidad de articulación entre ideología y ciencias sociales que, por otra parte, es preciso señalar que

individuo en la máquina capitalista, subjetivación que, a su vez, produce el encadenamiento del sujeto. Sus palabras al respecto son claras cuando afirma: “Se produce una doble garantía del orden: empírica, que garantiza que la ideología se refleje en los objetos o en los hechos (...) y especulativa, que garantiza que la ideología se refleje en los sujetos (...) articulación de dos operaciones que aseguran a la vez la efectividad del encadenamiento y la ocultación o disimulación del encadenamiento” (*DAS* (1985) Pág. 188).

⁷⁸.- *DAS* (1985) Pág. 90.

“(…) más que dos formaciones discursivas separadas, constituyen dos componentes inseparables de cualquier formación discursiva”⁷⁹.

Y como veíamos con suficiente detalle ya al señalar las distintas formas del mundo que es posible asociar a cada fase del capitalismo, la características asumidas por las funciones de justificación y de legitimación del orden que corresponden a las ciencias sociales también cambian. En efecto, por ejemplo,

“Con el paso del capitalismo de producción y acumulación al capitalismo de consumo, la justificación y legitimación del orden instituido –y la captura de los seres humanos por ese orden– empieza a ser posible sin una mediación discursiva [donde] la justificación mediante cuentos es sustituida por la legitimidad mediante cuentas: se trata siempre de contar, pero se pasa de un sistema nominal a un sistema numeral de conteo”⁸⁰.

Recapitulando un poco, podemos observar que, más que como formaciones (puramente) científicas, las ciencias sociales se constituyen en y como formaciones (puramente) ideológicas, pero que simulan ser formaciones (puramente) científicas. Para Jesús Ibáñez, una formación científica determinada surge a partir de una formación ideológica y a lo largo de un proceso ideológico. En el momento de su discontinuidad se separa de la formación ideológica, pero en el momento de su continuidad se consolida y se refuerza en, por y gracias a ella. De esta manera, el proceso de surgimiento y consolidación de una ciencia enlaza para él dos componentes:

- En un primer momento, se produce una ruptura con la ideología: es la ruptura epistemológica, corte que define su objeto de investigación y que provoca una transformación productiva total del discurso, subvirtiéndolo.
- En un segundo momento, sin embargo, el discurso se flexiona sobre sí mismo, implicando una continuidad en tanto que propia reproducción de su método

⁷⁹.- *DAS* (1985) Pág. 92.

⁸⁰.- *DAS* (1985) Pág. 99. Para Jesús Ibáñez, justificar es hacer justo lo que no lo es, legitimar es poner de acuerdo con la ley algo que no lo está. En la realidad, nada es justo ni injusto, y lo que sucede responde al juego de las fuerzas sociales en pugna. Justificar y legitimar las reglas implica atribuir a las mismas una retroactividad que no existe, y que impone el vencedor en la lucha, de manera tal que postula como preexistentes unas reglas de juego nuevas, es la metarregla impuesta por el vencedor. Así, en sus palabras, “El término “ley” significa *lectura* y *elección*: la ley impone la buena lectura –semánticamente– y la buena elección –pragmáticamente–. La ley ajusta las multiplicidades empíricas a *una* curva ideal o pura, la *recta* del *derecho*, única *dirección* buena con sentido bueno” (*DAS* (1985) Pág. 99).

específico. En este sentido, en palabras de Ibáñez, “El momento de ruptura o transformación productiva exige una subversión del discurso ideológico y la producción de un discurso científico mediante un trabajo teórico. El momento de continuidad o reproducción metódica exige hacer visibles los fenómenos que la ciencia produce mediante un trabajo experimental o empírico”⁸¹.

En su opinión, en las ciencias sociales el momento de ruptura no se ha producido, y la fase experimental o empírica se articula directamente con el discurso ideológico, aún no subvertido. Las ciencias sociales construyen sus discursos teóricos en continuidad con la especulación –discursiva o institucional– ideológica, sin operar la ruptura que manifieste la imposición y la ocultación o disimulación de esa imposición, por lo que su referente no es la realidad sino la representación ideológica de la realidad. Para el autor, así,

“(…) los descubrimientos o invenciones o rupturas de Marx/Althusser (que funda la posibilidad de una ciencia de la historia), de Freud/Lacan (que funda la posibilidad de una ciencia del inconsciente) y de Saussure/Bajtín (que funda la posibilidad de una ciencia del signo), apenas han tenido consecuencias”⁸².

Resistencia ideológica y liberación posible

Ahora bien: varias son, en el pensamiento que Jesús Ibáñez desarrolla fundamentalmente en *Del algoritmo al sujeto*, las prácticas existentes dentro de la práctica social total. Así, por ejemplo, dentro de las prácticas empíricas es posible encontrar las prácticas técnicas, que transforman las materias primas u objetos naturales dados en productos técnicos; o las prácticas políticas, que transforman las relaciones sociales producidas mediante instrumentos políticos. Dentro de lo que define como prácticas especulativas, en cambio, es posible hallar la práctica ideológica, que es para él la encargada de transformar una consciencia dada en una consciencia producida, y la práctica teórica, que transforma un producto ideológico dado en un conocimiento teórico determinado mediante un trabajo conceptual. En este contexto explicativo, vemos que afirma lo siguiente:

“La práctica ideológica es el obstáculo epistemológico de la práctica teórica, pero el tipo específico de resistencia es muy diferente en el caso de las ciencias naturales y en el caso de las ciencias sociales. La resistencia ideológica de las ciencias naturales, pues se refieren más bien al nivel de contenido, es local y de

⁸¹.- DAS (1985) Pág. 115.

⁸².- DAS (1985) Pág. 124.

hecho; la resistencia ideológica a las ciencias sociales, pues se refieren más al nivel relacional, es global y de derecho. La primera deriva más bien del nivel de las fuerzas productivas, la segunda se deriva más bien del nivel de las relaciones de producción”⁸³.

Por lo tanto, y siguiendo con sus reflexiones al respecto, también señalará Jesús Ibáñez que...

“Las ciencias naturales deben atacar a las ideologías que las resisten de modo un tanto lateral y oblicuo, pero las ciencias sociales –porque la resistencia a ellas es global y necesaria para el orden– deben atacarlas de frente: si toda ciencia es, en alguna medida, ciencia de una ideología (pues ideología es la materia prima que transforma con la ruptura que la funda), las ciencias sociales son ciencias de la ideología o reflexiones sobre el origen, desde una perspectiva diacrónica, o sobre la frontera, desde una perspectiva sincrónica”⁸⁴.

Si en el dominio metafórico-semántico la ideología, para Jesús Ibáñez, constituye un conjunto de marcas, en el dominio metonímico-sintáctico, en cambio, constituye un conjunto de operaciones (comportamientos en la sociedad, discursos en el lenguaje), operaciones en definitiva de un control que, según él,

“(…) niega de derecho las prescripciones que impone de hecho (disfrazándolas de descripciones): hace olvidar las prescripciones y hace olvidar que se han olvidado (...) [donde] La forma empírica de la ideología impone la construcción de los objetos, y la forma especulativa de la ideología –metonímico-sintáctica– impone la ubicación de los sujetos –como roles– en el orden social, y el olvido de esa ubicación”⁸⁵.

Llegados a este punto, el deseo seguramente se orienta a conocer si resulta factible pensar algún tipo de liberación posible de y desde las ciencias sociales, al parecer atrapadas en la infame red de la ideología. Jesús Ibáñez se encarga de ofrecer una interesante respuesta a esta preocupación nuestra, diciendo lo que sigue:

“La liberación de las ciencias sociales, al menos la relativa, local y transitoria liberación que es posible, exige ir más allá de ellas, más allá de la psicología y más allá de la sociología. Las ciencias sociales no pueden ser unas ciencias al lado de las otras y a su mismo nivel, con unos objetos recortados al lado de los objetos de

⁸³.- *DAS* (1985) Pág. 116.

⁸⁴.- *DAS* (1985) Pág. 118.

⁸⁵.- *DAS* (1985) Pág. 122.

las otras, y unos métodos importados o traducidos de los métodos de las otras: porque el límite epistemológico, la ideología o autorreflexión imaginaria de la sociedad, es para las ciencias sociales interno y para las otras ciencias externo. Por eso, las ciencias sociales precisan de construcciones teóricas y dispositivos de investigación empírica, de un nivel más alto de reflexividad: su objeto posible tiene que ser una reflexión sobre sus objetos positivos o dados, el método posible tiene que ser una reflexión sobre el método positivo o actual. Las ciencias sociales posibles serán una reflexión sobre las ciencias actuales, para reducir lo que hay en su contexto biográfico o subjetivo de racionalización y lo que hay en su contexto histórico u objetivo de ideología (...) esta reconstrucción sólo puede ser realizada por sujetos en proceso, por sujetos que asuman su contexto (sujetos abiertos en un sistema abierto) y que asuman sus propias puntuaciones del contexto (funciones de sus inversiones de deseo en una perspectiva subjetiva o biográfica y de sus inversiones de interés en una perspectiva objetiva o histórica)”⁸⁶.

En el sentido señalado, como vemos, las ciencias sociales han sido hasta el presente una metáfora de la ideología dominante. El proceso ideológico, para Jesús Ibáñez, va del inconsciente (nivel económico) al preconscious (nivel político) y al consciente (nivel ideológico). Y por ello, la anamnesis del proceso ideológico debe ir en la dirección opuesta: al proceso de sustitución de la materia por su imagen y de la imagen por su concepto hay que oponer, en definitiva, según él,

“(...) un proceso de recuperación del material, de recuperación del proceso de producción ocultado por el producto, de recuperación del productor ocultado por el proceso de producción”⁸⁷.

Ciencias sociales y prácticas políticas

Para finalizar con la problemática planteada por el análisis de las ciencias sociales, diremos con Ibáñez que existen, en la sociedad real de los acontecimientos, diferentes prácticas políticas que tienden a paralizar o a movilizar las fuerzas ligadas por el orden de la representación, cada una de las cuales genera sus propias sociologías, sus propios dispositivos teóricos y prácticos que congelan, manipulan y/o reprimen a la totalidad de las fuerzas que se le enfrentan. Así, podemos con él distinguir:

- Por un lado, el **conservadurismo**, como el proyecto de fijar, en su actual estado o situación de equilibrio, la relación significante/significado existente en el ámbito de lo social.

⁸⁶.- *DAS* (1985) Pág. 111.

⁸⁷.- *DAS* (1985) Pág. 190.

- En segundo término, **la tecnocracia o el reformismo**, práctica política que se consolida como proyecto que intenta imponer el orden del significado al del significante, ajustando las relaciones sociales al ritmo de los avances técnicos.
- Por otra parte, el **totalitarismo**, que se constituye, en este sentido, como un proyecto que se mueve en la dirección de imponer el orden del significante al del significado, imponiendo, de un solo golpe, un orden de tipo diferente.
- Finalmente, para Ibáñez, el **socialismo** es entendido como un proyecto de liberación pero, al inscribirse en el orden de la representación, no hace más que reproducir las prácticas totalitarias o de represión ya conocidas. La coincidencia entre sociología y práctica revolucionaria genera, siempre, un hueco que no es posible llenar, o que sólo se puede llenar de manera transitoria. Así, para él, “(...) revolución y ciencia son antitéticas; la revolución es un movimiento de desajuste permanente entre significante y significado, de liberación de la fuerza heterogénea a todo sentido de los existentes humanos; la ciencia es un momento de ajuste del significado al significante, de homogeneización de la realidad en la común medida del sentido”⁸⁸.

A modo de conclusión: la ciencia como molino de representación

Es el momento de, llegados a este punto del análisis, y antes de adentrarnos en el Anexo en el que desarrollaremos el concepto de “explotación” tal y como Ibáñez lo entiende, elaborar algunas reflexiones que pueden servir a modo de conclusión a la problemática planteada en esta segunda parte de nuestro trabajo, problemática que ha intentado fundamentalmente vincular, de manera efectiva, la relación establecida entre el saber y el poder en nuestra sociedad, dentro del contexto teórico elaborado por Jesús Ibáñez, para lo cual sigue en gran medida, queda dicho ya, el pensamiento de Michel Foucault.

Para Ibáñez, entonces, tanto la sociología positiva como el socialismo científico descritos brevemente en páginas anteriores se inscriben en el dominio del valor, es decir, en el dominio de la representación⁸⁹. Un sistema de representación es, para él,

⁸⁸.- *MAS* (1979) Pág. 76.

⁸⁹.- Para pensar los conceptos de representación y de espectáculo, es probable que Ibáñez haya recurrido, como buen sesentaiochista, a las consideraciones de Debord, quien por ejemplo señalaba que “La vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos*. Todo lo directamente experimentado se ha convertido en una representación” (Debord, G. 1999) *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos,

un **bucle a través del cual pasa para ser modificado el mundo**. Y si el término “representación” incluye al menos en su campo semántico el recuerdo de lo representado, para Ibáñez, en cambio, el término “valor”,

“(…) borra hasta su recuerdo: sólo vale el vale, y no aquello para lo que el vale vale”⁹⁰.

Sociología positiva y socialismo científico, entonces, fragmentan para Jesús Ibáñez a la sociedad en la que se instalan en hechos dispersos e insignificantes, reprimiendo de esta manera las fuerzas latentes de cambio, y borrando el sentido de lo real, ocultando el orden social y facilitando la manipulación dentro de ese orden.

Así, podríamos señalar probablemente al siguiente párrafo como un interesante resumen o corolario de más de una consideración puesta en juego en esta parte de nuestra investigación, resumen de lo que, en definitiva, Jesús Ibáñez entiende por el concepto general de “ciencia” y su estrecho vínculo con el poder, párrafo con el que por otra parte cerramos este último capítulo del trabajo. En él, dice:

“Toda ciencia hace pasar al mundo, al mundo entero, a la totalidad de figuras en movimiento, de acontecimientos y de fuerzas, aunque lo considere formalmente sólo desde un punto de vista, por el molino de la representación (formalización + semantización)”⁹¹.

Valencia. Pág. 37). Aunque es preciso aclarar que, como comentábamos en páginas anteriores, Ibáñez no parece seguir esta definición literalmente.

⁹⁰.- *MAS* (1979) Pág. 72.

⁹¹.- *MAS* (1979) Pág. 73. En esta misma página, señala que “La sociología traspasa el ‘umbral de cientificidad’ cuando pone de manifiesto el orden específico del nivel social de organización de la materia, inconsciente para los actores de la vida social. Tres descubrimientos lo han hecho posible: el de Marx de la estructura inconsciente del intercambio económico; el descubrimiento de Saussure de la estructura inconsciente del intercambio lingüístico; y el de Freud de la estructura inconsciente del comportamiento individual”.

ANEXO

EL HOMBRE CONTRA SÍ MISMO

EL HOMBRE CONTRA SÍ MISMO

“Deseo de ver sufrir al prójimo exactamente lo que uno sufre. Por eso, el odio de quienes viven en la miseria se dirige, salvo en los períodos de inestabilidad social, contra sus semejantes. Es éste un factor de estabilidad social”.

Simone Weil

Es el mismo Jesús Ibáñez quien se encarga de reseñar —en un artículo fechado en 1983, es decir, bastante tiempo después de la fecha de publicación de *Más allá de la sociología*, libro de referencia de nuestro trabajo debido sobre todo a que, como queda ya dicho, se constituye como el mejor resumen de su etapa intelectual analizada aquí— la importancia que debe adquirir el concepto de “explotación”, concepto clave para él en la construcción de unas ciencias sociales cuya tarea sea la de acercarse con éxito a la efectiva comprensión de lo social. Es por ello que creímos necesario incluir este Anexo para dejar trazadas, al menos de forma esquemática, las principales líneas maestras que Jesús Ibáñez esboza sobre tan importante noción teórica, estructurante de toda reflexión sobre la sociedad que se precie. Abre entonces el debate señalando:

“El concepto de ‘explotación’ debería ser un concepto central en las ciencias sociales. Sin embargo, apenas es utilizado y, cuando es utilizado, es utilizado como mera noción ideológica”¹.

Ahora bien: a esta altura de su recorrido intelectual, es preciso subrayar que, como veíamos, Jesús Ibáñez toma ya partido, de un modo firme y decidido, por el conjunto de las consideraciones teóricas elaboradas por Anthony Wilden en su libro *Sistema y estructura*. Observábamos en capítulos anteriores que Wilden ofrecía a su pensamiento una cierta estructura fiable, sobre todo en lo que a la concepción que entiende a los sistemas como abiertos y, quizás más fundamentalmente, en relación a los criterios a tener en cuenta a la hora de pensar que un sistema lógico sólo puede ser visto —sólo puede ser “atacado”— desde un sistema que posea una potencia lógica superior: es desde esta última reflexión que Ibáñez, probablemente, diseña teóricamente su importante visión del pensamiento sobre la sociedad como esa particular “cascada transfinita de reflexividades”.

Decimos entonces que, cuando Ibáñez escribe el texto que es objeto de reflexión en estas páginas, “Hacia un concepto teórico de explotación”, ya se ha decantado firmemente por la opción de incorporar lo fundamental de las herramientas del

¹.- *RS* (1991) Pág. 147 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

pensamiento de Wilden al suyo propio. Por lo tanto, intentaremos reseñar, al menos brevemente aquí, algunas de estas consideraciones que, creemos, resultan de vital importancia para situar las propias reflexiones de Ibáñez al respecto.

En primer lugar, entonces, vemos que en este sentido lo que quizás pudo haber llamado más su atención es una suerte de “declaración de principios” en la que, ya en las primeras páginas de *Sistema y estructura*, Wilden señala:

“La búsqueda de la liberación espiritual o psicológica del individuo es una medida, no de los ‘problemas’ personales o la ‘condición humana’, como muchos quisieran, sino más bien de *la alienación social*”².

Esta cita ofrece, además, la sensación de que Wilden realiza una fuerte apuesta, en definitiva, por el pensamiento sociológico, lo que probablemente también haya suscitado el interés particular de Ibáñez.

A partir de esta, decimos, suerte de “declaración de principios”, apuntará Wilden, refiriéndose sobre todo al pensamiento de Lévi-Strauss y al de Kant, una idea fundamental: para él, entre el contexto de las ideas y el de los átomos y moléculas existe un nivel de organización único pero enorme, el contexto socioeconómico de la realidad humana. Y agrega sobre este contexto lo siguiente:

“(…) este nivel de organización contiene un parámetro que no puede encontrarse ni en la física, ni en la biología, ni en la ciencia de la información, ni en el lenguaje, ni en las ideas, ni tampoco en los mitos (...) es decir: la puntuación del sistema realizada por el poder que tienen algunas de sus partes para explotar a otras (incluyendo la misma ‘naturaleza’)”³.

Esta puntuación, llevada a cabo por las partes que tienen el poder sobre las partes que no, constituye lo que Wilden, e Ibáñez siguiéndolo, denominará “explotación social”, creemos que en la línea de los análisis marxistas más clásicos, al menos en lo que a esta primera aproximación de definición del concepto se refiere⁴.

Es preciso subrayar una última consideración antes de comenzar ya directamente con el análisis emprendido por Jesús Ibáñez, y es la que Wilden ofrece en su texto

²- Wilden, A. (1979) *Sistema y estructura*. Alianza, Madrid. Pág. 16.

³- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 46.

⁴- Traduciré a su terminología Wilden la tesis de Marx sobre el carácter fetichista de la mercancía y el dinero, por ejemplo, como “(...) bajo el reinado del capitalismo, las relaciones (simbólicas) entre los individuos se reducen a relaciones (imaginarias) entre mercancías o cosas” (Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 71). Para él, sólo con la ayuda de los conceptos de comunicación y cambios analógicos y digitales en los sistemas biológicos y sociales que el desarrolla es posible ofrecer una fundación socioeconómica a, sin ir más lejos, la teoría sobre lo Imaginario de Lacan, lo que resulta, siempre según Wilden, imprescindible para operar un conocimiento acertado de lo social.

para comprender un punto central si lo que se intenta hacer es reflexionar adecuadamente sobre el concepto de “explotación”: la función de la ideología dominante. Sin entrar aquí a evaluar o a justificar la pertinencia de los vaivenes sufridos por un concepto de tanto calibre, nos limitamos a señalar una idea de Wilden, que Jesús Ibáñez retomará con fidelidad, y que dice:

“La ideología dominante nunca ha cesado de poner a la humanidad en una relación de oposición con la naturaleza. Esta relación de oposición es patológica, no sólo por ser explotadora –esto suministraría una justificación ética para calificarla de patológica– sino sobre todo por sustituir el valor de supervivencia a largo plazo (la cooperación) por un valor de supervivencia a corto plazo (la competición)”⁵.

Explotación dividido tres

Comienza Jesús Ibáñez el análisis definiendo al sistema social, siguiendo para ello a Wilden, tal nuestra hipótesis, en tanto que sistema abierto, sistema que cuenta con límites interiores y exteriores. Al interior, el sistema establece fronteras entre sus partes (sujeto dividido o lucha de clases), mientras que al exterior lo hace con el ecosistema (oposición cultura/naturaleza, organismo/medio). En el pensamiento elaborado por Ibáñez al respecto, la comunicación que se lleva a cabo entre las fronteras es una comunicación paradójica, a la que designa con el nombre conceptual de “explotación”.

Siendo el esquema ecológico fundamental el de la relación establecida entre el organismo y su medio, la explotación puede dividirse, a partir de allí para Ibáñez, en tres dimensiones diferenciales: en primer lugar, una explotación del medio por el organismo (es la explotación de la naturaleza por el hombre); en segundo término, una explotación de una parte por otra del organismo (es la explotación del hombre por el hombre); y finalmente, una explotación de todo el organismo por sí mismo (es la autoexplotación).

Para Jesús Ibáñez, decíamos, el concepto de “explotación” constituye una noción central en el desarrollo teórico y práctico de las ciencias sociales. En este sentido, una primera aproximación al concepto implica para él decir que:

“(…) explotar una fuente es tratarla de un modo que le impide seguir siendo fuente, seguir reproduciéndose y produciendo, explotar una fuente es secarla o agotarla”⁶.

⁵.- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 118.

⁶.- *RS* (1991) Pág. 151 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

Dos nociones se cruzan en la definición ofrecida aquí por Jesús Ibáñez: son los conceptos de “fuente” y de “explotación” (de la fuente). La primera de ellas, el término “fuente”, que siguiendo su análisis se deriva etimológicamente de “fons”, que a su vez viene de “fundō”, significa verter, derramarse un contenido, y se aplica a todo tipo de flujos que se derraman ininterrumpidamente. Para que esto suceda, como es lógico suponer, resulta necesario que dicho fluir parta de una reserva inagotable, o bien que ésta se vea continuamente alimentada, por ejemplo, a través de un proceso de producción, como el que tiene lugar en el capitalismo de producción y acumulación.

En segundo lugar, el término de “explotación” se deriva, reflexionará Ibáñez, de “explicitus”, que a su vez lo hace de “plectō”, plegar o tejer, y su significado es el de explicitar lo que está implícito, desplegar lo que está plegado. Explotar es, de esta manera para él, desplegar un bucle reproductivo y productivo, transformando un proceso autorrecursivo en lineal.

La unificación para el análisis de estos dos conceptos dará como resultado, siempre según la atenta mirada de Ibáñez, que la explotación implica, ante todo, **el efectivo cierre de una determinada vía de comunicación**. En efecto, dice al respecto:

“Sea un organismo en un medio, un texto en un contexto, un sistema en un ecosistema: el organismo o texto o sistema tiene que ver con los fines –con la puntuación–, y el medio o contexto o ecosistema tiene que ver con los medios (...) La explotación implica un abuso de puntuación o de poder: transforma una diferencia –análoga y natural– en oposición –digital y cultural–, cerrando una vía de comunicación”⁷.

En este sentido, continuando con el análisis emprendido por Ibáñez, decimos, siguiendo para ello fundamentalmente a Wilden, pueden considerarse tres tipos básicos de “explotación”:

- a) **La explotación del medio o ecosistema por el organismo o sistema**, que es, para el autor, la explotación que el hombre hace de la naturaleza, y que transforma los medios de tal manera que les impide funcionar como medios.
- b) **La explotación transitiva de unas partes del sistema por otras**, que es básicamente la que Marx llamaba en sus escritos “explotación del hombre por el hombre”, explotación que transforma los fines en medios, al transformar a los sujetos en objetos.

7.- *RS* (1991) Pág. 153 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

- c) Y por último, **la explotación reflexiva del sistema por sí mismo**, entendida por Ibáñez como autoexplotación, que transforma los medios en fines, al producir sin sentido.

Para analizar el grado y tipo de explotación y de su opuesto, la libertad, dentro de un sistema como el capitalista, Jesús Ibáñez parte de un esquema que induce a pensar la existencia de flujos de información y de energía tal y como lo hace también Wilden, los que pueden ser, en efecto, bien sofocados o interrumpidos, o bien dejados a su libre albedrío. Para que ello suceda, define la siguiente ecuación, que parece encontrarse en la base de todo lo que sobre ella pueda luego decirse. Así, comenta:

“La energía puede estar ligada por la energía (en el sentido de que no puede transformarse cuando no hay diferencia de potencial o información), o por la información (en el sentido de que no puede moverse, cuando hay ligaduras no holómanas). La información puede estar ligada por la energía (en el sentido de que no puede moverse, cuando no hay energía suficiente), o por la información (en el sentido de que no puede transformarse, cuando el sistema se cierra)”⁸.

Como podemos observar entonces, a partir de aquí la explotación consiste, para él, en una determinada y muy precisa sofocación de la libertad, entendida ésta como una **restricción excesiva a la circulación de los flujos de energía e información de un sistema dado**. De esta forma, cuando no existen restricciones informáticas a los movimientos energéticos, cuando no existe organización alguna, puede hablarse de máxima libertad (aunque, observará Ibáñez, su sentido literal es la muerte). Pero también se llega a la muerte por un exceso de orden, y eso de la siguiente manera en los tres casos antes señalados:

- a) En lo que definimos como explotación de la naturaleza por el hombre, debido a un exceso de ligadura de la energía por la energía (entropización del medio y reducción de la variedad) y/o un exceso de ligadura de la información por la energía (agotamiento de reservas energéticas).
- b) En el caso de la explotación del hombre por el hombre, el exceso de ligadura de la energía por la información provocará una pérdida de autonomía de los sujetos.

⁸.- *RS* (1991) Pág. 153 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

c) Por último, en el caso de la explotación del sistema por sí mismo, es decir, en el caso de la autoexplotación, el exceso de ligadura de la información con la información producirá el cierre del sistema sobre sus propios límites.

A continuación, desarrollaremos con mayor precisión, punto por punto, los tres niveles de explotación que define Ibáñez en el análisis teórico que venimos intentando comprender.

Explotación del ecosistema por el sistema

Para la visión conceptual sostenida por Jesús Ibáñez, **la explotación de la naturaleza a manos del hombre** implica el tratamiento de la naturaleza de manera tal que no pueda seguir funcionando como medio. En este sentido, parte de una definición del concepto de “naturaleza” pensada como aquello que precede y excede a la propia actividad: la naturaleza es, para él, lo dado, lo opuesto a lo cultural, en la dirección que piensa que este último nivel es el de lo producido efectivamente por el hombre. En la cadena trófica, ciertamente, naturaleza son los niveles anteriores e inferiores en los que los seres nacen y de los que los seres se alimentan.

De este modo, también las fases que preceden en la evolución son, en el reflexionar de Ibáñez, naturaleza: para el agricultor lo natural es la recolección, para el trabajador industrial lo natural es la agricultura, para el que maneja un autobús lo natural es el trabajo con las manos del obrero... La naturaleza está constituida entonces por las fases anteriores e inferiores del sistema.

Ahora bien: para él, en las sociedades prehistóricas o frías la puntuación cultural no contradice, en modo alguno, a la puntuación natural: es el orden cultural quien se responsabiliza de mantener abiertos los procesos recursivos de generación y regeneración de reservas.

Pero, por el contrario, las sociedades históricas o calientes sí se oponen a la naturaleza, y destruyen o despliegan esos ciclos recursivos de generación y regeneración de reservas. Resultan concluyentes las palabras de Ibáñez al respecto cuando afirma lo siguiente:

“Las sociedades históricas se mantienen de la explotación de la naturaleza, la explotación de la naturaleza implica la destrucción de la naturaleza, y la destrucción de la naturaleza implica la destrucción de la especie humana”⁹.

Explotación transitiva de una parte por otra parte del sistema

Un segundo tipo de explotación es la que Jesús Ibáñez define como **explotación transitiva de una parte por otra parte del sistema**. De este modo, para él, cuando

⁹.- *RS* (1991) Pág. 156 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

una parte del sistema –encarnada por ejemplo por los propietarios, los hombres, los adultos o los países desarrollados– trata a otra parte del sistema –representada por los proletarios, las mujeres, los niños o los países subdesarrollados– como medio o contexto o ecosistema, en definitiva, como naturaleza, se produce lo que el autor llama explotación transitiva de una parte por otra parte, en suma: explotación del hombre por el hombre. Es Wilden quien pone la primera piedra para poder pensar esta problemática, diciendo:

“La supervivencia se convierte en una cuestión de saber quién ha de sobrevivir, si ‘yo’ o los otros. Al niño, como a la juventud actual, a las minorías o al Tercer Mundo, no se le permite hablar, sino que *es hablado*”¹⁰.

Es a partir de aquí como Ibáñez señala que la parte explotada por la otra parte es tratada como cosa, como medio para sus propios fines, proceso que convierte a los explotadores en sujetos de la enunciación, mientras que transforma a los explotados en sujetos del enunciado. En este sentido es también que agrega:

“La explotación del hombre por el hombre es una extensión de la explotación de la naturaleza por el hombre”¹¹.

Y dos son, para él, los modos que existen de explotación del hombre por el hombre: por un lado, la explotación **cuantitativa o energética**; y por otro lado, la explotación **cualitativa o informática** (llamada también por Ibáñez directamente “alienación”). Las que señalamos a continuación constituyen sus características principales:

1. El modelo de la **explotación cuantitativa** corresponde a la dominación sobre la naturaleza física, en la que la tecnología humana ha sido la encargada de dominar las turbulencias y las explosiones presentes en la vida misma, es decir, en el mundo. Es ésta la explotación del cuerpo de los trabajadores en tanto que motor vectorial/transformacional –“vectorial porque está atrapado en bucles iterativos, transformacional porque el cuerpo se consume produciendo”¹²–. Afirma Ibáñez entonces que “La fuente del plus-valor de la fuerza de trabajo es la combustión del cuerpo del trabajador: su energía en parte se disipa y en parte se acumula como capital, la parte disipada – recordemos a Prigogine– sostiene a la parte acumulada”¹³.

¹⁰- Wilden, A. (1979) *Op. cit.* Pág. 66.

¹¹- *RS* (1991) Pág. 157 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

¹²- *RS* (1991) Pág. 158 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

¹³- *RS* (1991) Pág. 158 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

2. En cambio, el modelo de la **explotación cualitativa** corresponde al de la dominación sobre la naturaleza biológica, en el que la dominación de los flujos de energía ha hecho posible el motor informacional.

El siguiente párrafo se encarga de resumir muchas de las complejas cuestiones que venimos aquí planteando en relación con la idea que sobre la explotación piensa Ibáñez. Así, después de afirmar que “para pensar la explotación del hombre por el hombre tenemos que pasar a valor”¹⁴, dice:

“Los sujetos tienen que ser idénticos, en el doble sentido de que cada uno es idéntico a sí mismo y a cada otro: lo que implica que las relaciones deben ser simétricas y las operaciones deben ser reversibles. La simetría de las relaciones es un requisito lógico de la libertad de los sujetos: cada uno es libre de intercambiar o no intercambiar (en la relación de don no hay obligación de dar, recibir y devolver, los sujetos están *ligados* por *deberes* o *deudas*). La reversibilidad de las operaciones es un requisito lógico de la permanencia de los sujetos (...). Todo proceso de transformación ha de ser representable por una función periódica, de modo que el estado final sea un retorno al estado inicial. El sujeto, para continuar siendo sujeto, ha de retornar al mismo estado después de cada operación. En la realidad no se dan estas condiciones: los sujetos son sujetos en proceso o devenir que cambian de estado a estado porque las operaciones son irreversibles (ni el hijo vuelve a engendrar al padre ni la presa vuelve a devorar al predador), y las relaciones entre los sujetos son antisimétricas (unos sujetos dominan a otros sujetos, unos son sujetos y otros sujetados –aunque todos sean libres, algunos son más libres que otros–). El intercambio es una ficción, que se produce poniendo en ciclo los registros que Lacan llama de lo real, lo imaginario y lo simbólico. Por ejemplo: la antisimetría en una relación es transformada en simetría reciclando en lo real lo imaginario (la religión con su fórmula ‘mañana, cadáveres, gozaréis’ ofrece como compensación del trabajo real en el presente de los vivos un goce imaginario en el futuro de los muertos) y/o lo simbólico (en los ritos electorales los mandados mandan sobre los que mandan); la irreversibilidad de una operación se transforma en reversibilidad reciclando en lo real lo imaginario (en el sueño, la imagen de la presa acosa al predador) y/o lo simbólico (en el juego, el predador no se come a la presa)”¹⁵.

¹⁴.- *RS* (1991) Pág. 159 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

¹⁵.- *RS* (1991) Págs. 159-160 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

La mayoría silenciosa

En opinión de Jesús Ibáñez, la desequivalencia es la que genera la lucha de clases, lucha entre una mayoría y una minoría, lucha que constituye, precisamente, el orden de la sociedad de un modo intensivo: mayoría es la clase dominante y no la clase con mayor número de sujetos. Las clases dominadas u oprimidas, minoritarias en cuanto a fuerza aunque mayoritarias en cuanto a número, están condenadas a acudir a un mercado en el que sus mercancías se encuentran devaluadas. Así, en su análisis vemos que:

- Los proletarios, privados del Oro, acuden al mercado laboral.
- Las mujeres, privadas del Falo, lo hacen al mercado matrimonial.
- Los niños, privados de la Lengua, acuden al mercado escolar.

El proletario es recompensado en dinero, valor que, si bien es inferior al que produce él con su trabajo, no deja de ser un determinado valor. Pero el valor con el que el hombre paga a la mujer en el mercado matrimonial, o el adulto paga al niño en el mercado escolar, es un no-valor, un valor que, efectivamente, carece del mismo.

De esta manera, Jesús Ibáñez opera una vuelta de tuerca al concepto de “explotación”, una interesante llave que permite comprender ciertos mecanismos ocultos de nuestra sociedad. Así, para él, la retribución de la esposa que trabaja en el hogar sin recompensa monetaria alguna es el hijo que da a luz, compensación semántica, equivalente simbólico del Falo. Al niño, en cambio, le pagan con la Lengua, con la Lengua Oficial: a proferir enunciados performativos quienes están destinados a mandar, a obedecer esos enunciados los que están destinados a ser mandados.

Por lo tanto, si el intercambio de significantes o de equivalentes de valor, como el Oro, el Falo y la Lengua, tiene como objetivo la reproducción de la relación entre los sujetos, la mujer que –como pago por su trabajo en el hogar– recibe el Falo, y el niño que –como pago por su trabajo en la escuela– recibe la Lengua, adquieren como compensación de una Privación real una Castración simbólica: como pago por el hecho de ser explotados reciben el derecho a seguir siéndolo... *ad infinitum*.

En este contexto, el sujeto es, para Ibáñez, un sujeto partido, porque es un sujeto parido: al ser parido ha perdido su complemento anatómico: el sujeto es en sí mismo una herida (abierta). Esta herida es el producto, para él, de la intersección del proceso circular de la circulación –el sujeto como sujeto del enunciado– y el proceso lineal de la producción/consumo –el sujeto como sujeto de la enunciación–.

Así, para finalizar la idea comenzada, como vimos, partiendo de una definición de lo que son y de lo que significan la información y la energía, y las formas que tienen de ligarse (o desligarse) ambas, señalará Ibáñez lo siguiente:

“Lo mismo que la fuerza de trabajo se consume en la producción de sentido, y al consumirse produce un plus-valor de sentido que se sostiene del consumo del sujeto, el sujeto se consume como energía y el exceso que produce es información (efecto-mercancía y efecto-sentido). Hay una equivalencia en el círculo de la circulación y hay una desequivalencia en la línea de la producción/consumo, un exceso en la serie significativa y un defecto en la serie significada, nunca digo el sentido de lo que digo, digo más de lo que digo y además digo otra cosa. El sentido análogo y el significado digital nunca coinciden: el significado, información ideal sin carga energética, pertenece a la circulación, el sentido, información real con carga energética, pertenece a la producción/consumo”¹⁶.

Una conclusión parece subyacer al análisis llevado a cabo aquí por Jesús Ibáñez. Al tener en cuenta la intersección de la circulación con la producción/consumo, se está en presencia de un espiral: en las sociedades no históricas o frías, que reproducen la restitución del beneficio, dominan los procesos reproductivos porque el producto es igual a cero.

Pero, en cambio, en las sociedades históricas o calientes, que reproducen la extorsión del beneficio, es decir, que funcionan bajo las condiciones que impone la explotación, las cosas suceden de manera muy diferente.

La sociedad capitalista, en su fase de producción y acumulación, se desvía en un sentido positivo y bajo la forma de un espiral creciente, la explotación es predominantemente cuantitativa y es la producción la que domina sobre el consumo, la flecha histórica del tiempo domina sobre la flecha termodinámica.

Sin embargo, en su fase de consumo, en su fase actual de expansión, la sociedad capitalista se desvía en un sentido negativo hacia un espiral decreciente, la explotación es cualitativa, la flecha termodinámica del tiempo domina sobre la flecha histórica, el consumo sobre la producción.

Explotación reflexiva del sistema por sí mismo

Por último, y finalizando ya con las consideraciones ofrecidas en este Anexo, el nivel de explotación que Jesús Ibáñez denomina como de **autoexplotación reflexiva del sistema por sí mismo** sucede cuando el sistema tiende a cerrarse

¹⁶.- *RS* (1991) Pág. 166 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

sobre sí mismo a la búsqueda de nuevos fines y a la transformación de sus estructuras. Así, opina Ibáñez lo siguiente:

“Cuando el capital ha terminado la explotación de la naturaleza, agotando reservas y recursos, y la explotación de los hombres, transformándolos en reservas y recursos, termina explotándose a sí mismo”¹⁷.

De esta manera, la situación del capital es en definitiva, para las reflexiones que pone en juego Jesús Ibáñez al respecto, una situación paradójica o, diciéndolo en términos de Wilden, de doble vínculo: si se detiene el proceso se destruye el sistema, y si no se detiene, también. Jesús Ibáñez no parece atisbar solución cercana, ya que nada parece poder erigirse como dispositivo de control de este “desbocamiento”, tan sólo un dispositivo de segundo orden de los que sólo hay, para Ibáñez, dos disponibles: la extinción del sistema o la emergencia de un metasistema. O sea, Revolución o Muerte.

¹⁷.- *RS* (1991) Pág. 171 (“Hacia un concepto teórico de explotación”, en (3/1983) *Sistema*. N° 53).

CONCLUSIÓN

FINAL DE PARTIDA

FINAL DE PARTIDA

“Escribir es una vida solitaria”.

Ernest Hemingway

I

No ha sido sencillo poner el punto final a este trabajo de investigación: complejas siguen aún pareciéndonos las aristas del pensamiento de Jesús Ibáñez. Porque, necesario es decirlo, la proposición que guiaba nuestras reflexiones intelectuales, allá lejos y hace tiempo, estaban esencialmente dirigidas a realizar una modesta pero bien concreta y exhaustiva primera aproximación crítica a la obra conjunta de uno de los pensadores más importantes del panorama de las ciencias sociales españolas contemporáneas; autor sobre el que, por otra parte, no se había realizado hasta el momento ningún trabajo de estas características, lo que potenciaba en gran medida su atractivo. La aventura se presentaba interesante, entre otras cosas porque, para llevarla a cabo, contábamos con prácticamente todo el material necesario: libros fundamentales publicados y revisados en vida por el autor; artículos aparecidos en diferentes diarios y revistas especializadas; ensayos escritos por compañeros de derroteros intelectuales y comentaristas sobre su vida y su obra... a la vez que nuestros primeros contactos con algunos de sus amigos más próximos –como, por ejemplo, Alfonso Ortí– resultaban, *a priori*, de relevancia esclarecedora para los objetivos que nos habíamos inicialmente trazado.

II

Pero realizar una investigación que se pretendiera “exhaustiva” sobre el conjunto de la obra teórica y metodológica de Jesús Ibáñez se mostró enseguida a nuestros ojos como una primera dificultad no poco importante, debido más que nada a la estructural propensión del mismo Ibáñez a hacer de este criterio una suerte de *leit motiv* estructurante: hasta al más avezado pensador sorprenderá, probablemente, su enorme capacidad de comprimir todo un amplísimo abanico de saber en sus textos.

Esta propensión “ibañezca” a comprimirlo todo hasta en el más mínimo comentario o reseña –propensión a la que en nada parecía colaborar el estilo de su escritura, atiborrado de paréntesis y guiones y citas de referencia y notas al pie y...– implicó, para nosotros, comenzar a comprender que Jesús Ibáñez, dotado de una capacidad de abstracción digna del mejor ontólogo, más quizás que preguntarse por las peripecias estructurales y/o funcionales de la sociedad lo hacía por cierto “devenir del Ser”, idea que nos confirmó más adelante el profesor Emilio Lamo de Espinosa.

Por otra parte, entre las dificultades que también resulta importante destacar, no podemos olvidar que, como subrayábamos en el Capítulo 1, la obra de Jesús Ibáñez es quizás preciso considerarla como una obra de “explosión tardía”, sobre todo dada la forzada reclusión del autor en lo privado a la que lo sometió, como a tantos otros, la Dictadura franquista –sin ir más lejos, el libro que luego se convirtió en fundante punto de referencia de esta investigación, *Más allá de la sociología*, es su Tesis Doctoral, presentada a la edad de 50 años.

Por último, no es poco importante señalar también que el propio Ibáñez se consideraba a sí mismo como un pensador esencialmente “ágrafo” –fiel enamorado de interminables tertulias y conversaciones–, motivo por el cual fueron casi siempre su esposa o sus amigos más cercanos quienes lo “obligaron” a escribir, a dejar en el papel la huella de lo que él procesaba en los inescrutables senderos de su cerebro.

Alimentada por dichas vicisitudes, entonces, esta capacidad de abstracción propia del pensamiento de Jesús Ibáñez, que se preguntaba decimos por el Ser más que por el (des)orden específico de lo social, y de la que podía pensarse que también se derivaba esa propensión tan particular a comprimir todo su saber incluso en los pliegues más diminutos de sus observaciones, fue vislumbrada enseguida como la primera dificultad de importancia con la que tropezábamos en el camino, pero que a su vez daba paso a la primera pregunta relevante –acompañada por cierto de una suerte de “contrapregunta”– que podía hacerse, por ello mismo, a su modelo teórico. La pregunta a la que hacemos referencia la elaboramos entonces en los siguientes términos: esta denominada “propensión a lo absoluto” que se hace presente con fuerza e intensidad en la obra de Jesús Ibáñez... ¿constituye su mejor virtud o, por el contrario, su mayor defecto?. Y la “contrapregunta” se cuestionaba: ¿o no será, en realidad, que esta peculiar característica constituye su mejor virtud y –al mismo tiempo– su mayor defecto? Partiendo de estas primeras observaciones – que a la larga funcionarían como rico anzuelo para el análisis general– comenzamos a adentrarnos entonces en la tarea de armar el complejo *puzzle* de la obra conjunta de Jesús Ibáñez.

III

En íntima relación con las dificultades subrayadas, otras piedras tuvimos también que sortear en el camino de Jesús Ibáñez, incomodidades que quisiéramos aquí describir al menos brevemente, porque pueden servir para aclarar el horizonte que se nos presentaba en su momento. Antes que nada, no resultaba sencillo, para el sociólogo que esto escribe, ponerse en contacto con el –también– sociólogo Ibáñez: la gran variedad de conceptos empleados, rescatados muchos de ellos de las más diversas disciplinas científicas y corrientes de pensamiento, no permitían mantener con él una “conversación” que se ciñera estrictamente al ámbito de la sociología. En

efecto: ahora podemos decir que un principio se convierte en estructurante en la aproximación que Jesús Ibáñez hace a la sociología, y en él subraya lo que sigue:

“El reino noológico ha emergido del biológico que ha emergido del físico. Fundar la sociología en física y en biología es una tarea ineludible”¹.

Esta firme adhesión suya a principios esenciales derivados de la biología o la física –principios que, por cierto, cobran mayor fuerza e interés en libros posteriores a *Más allá de la sociología*– constituyó una considerable dificultad suplementaria a la hora de acceder a sus reflexiones sobre la sociedad, debido a que, entre otras cuestiones, fue preciso ponerse al día con lecturas acerca de lo que estas disciplinas pudieran prestar para realizar un mapa sociológico coherente de lo real. Es así como determinados conceptos provenientes de la física o de la biología, disciplinas en un principio más o menos ajenas a los parámetros elaborados por la sociología clásica, se entrelazan con conceptos propios de las ciencias humanas y sociales, dando entre todos ellos una forma particular a las complejas herramientas teóricas constitutivas del aparato conceptual que construye Jesús Ibáñez.

Nada escapa a Jesús Ibáñez en su deseo de ir más allá de la sociología: si en su primera juventud recurre con expectación al marxismo, se acerca luego a la crítica cultural que ofrece la Escuela de Frankfurt; si en un momento dado invade a su ávido pensamiento una “tentación” estructuralista –forjada en su apasionada lectura de la antropología de Lévi-Strauss, el psicoanálisis de Lacan, las consideraciones sobre la ideología de Althusser, los comentarios de Foucault sobre las ciencias humanas–, no deja por ello de establecer estrecho contacto con las especulaciones de Baudrillard sobre lo “hiperreal” de lo real. Pero también pasan por su exquisito paladar Bourdieu, Barthes, Bachelard, Serrés, Morín... como puede verse, autores todos ellos provenientes de las más diversas ramas del saber sobre la sociedad y, como puede también suponerse, quizás en alguna medida incluso contradictorios entre sí.

IV

Y es en esta tangible posibilidad de aparición de elementos contradictorios entre sí, posibilidad que estaría generada por la pretensión de incluir, en un mismo aparato conceptual, a tantos y tan diferentes autores provenientes, a su vez, de tan distintas ramas del saber –de la sociedad o de la biología y la física–, que la obra de Jesús Ibáñez encuentra sus puntos de fuga y de encierro, epicentro que se nos aparecía como el privilegiado lugar desde y a partir del cual tenía que hacerse presente su

¹.- Ibáñez, J. “Autopercepción intelectual de un proceso histórico”, en (11/1990) Revista Anthropos. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 23.

destreza a la hora de articular convenientemente todo ese mundo teórico y conceptual del que se había nutrido para elaborar sus reflexiones más importantes.

Algunos casos concretos pueden servir para aclarar esta problemática. Así, por ejemplo, difícil puede parecer conciliar, en un mismo *corpus* teórico, la idea que Jesús Ibáñez pone en juego, siguiendo para ello a Lacan, de un individuo imposibilitado de acceder a lo inmediato, mediado en y a través de un orden simbólico que lo sujeta a la cadena significante y que lo hace correr permanentemente en pos de un objeto perdido, con la idea que, retomada de Kristeva, implica pensar al sujeto como “sujeto en proceso”... inconveniente de articulación al que hay que agregar la reflexión realizada por Ibáñez, siguiendo en este caso a Foucault, en la que aparece en el análisis un sujeto que conoce opuesto a uno que no conoce –a partir de entonces objeto–. O también, por ejemplo, podría pensarse la forma en que resultaría posible articular correctamente la gran cantidad de divisiones “históricas” que Jesús Ibáñez realiza en sus textos, en los que surgen conceptos tales como “sociedades frías y calientes”, “epistemes”, “sociedad feudal”, “capitalismo de consumo”, etc.

Es de esta particular característica que asume su pensamiento que el de Jesús Ibáñez fue catalogado, en muchas ocasiones, como el pensamiento de un *bricoleur*, hecho que supone la tarea de reunir conceptos provenientes de muy diferentes autores y ramas del saber, y proceder a pasarlos luego al papel de un modo lógico y organizado. En esta dirección apuntan algunos de sus comentaristas más importantes a la hora de pensar las características que asumen las principales reflexiones de Ibáñez, e incluso él mismo ofrece una aclaración importantes al respecto, en la que, como observáramos en el Capítulo 1, dice:

“Cuando hablo de producir ideas hay que matizar. Más que producir ideas, he hecho ‘bricolage’ con las que han producido otros”².

Pero si aquí nos quedáramos, y Jesús Ibáñez pudiera ser considerado sólo como un pensador *bricoleur* –mejor o peor según los gustos de cada lector–, en absoluto importaría que, en efecto, hubiera podido articular sus reflexiones partiendo de un todo organizado y sistemático consistente teórica y metodológicamente, es decir, no importaría que los conceptos y los autores recurridos se mostraran en su obra como contradictorios entre sí.

En la dirección opuesta a considerar la obra de Jesús Ibáñez como la de un *bricoleur*, se encuentran algunos especialistas que sugieren que es preciso entenderla sólo como la obra de un pensador sistemático, al más puro estilo clásico, quizás incluso cercano a pensadores como Parsons o Pareto, fabricantes de teorías cerradas en sí mismas de las que no es posible deducir, sin ir más lejos, un individuo que no se encuentre condicionado en definitiva por un tipo de orden normativo o cultural.

².- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*, N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 21.

Así, la señalada “propensión a lo absoluto” que anida en la obra de Ibáñez se vería, siguiendo estas opiniones, reflejada en un pensamiento de rastros tan sistemáticos como totalizantes, con todos los inconvenientes que este hecho parece suponer.

V

“Frente a un filósofo, el problema consiste en elegir de entre la totalidad de sus manifestaciones aquellas que den una conexión de pensamiento firme, unitaria, importante, prescindiendo de que en aquella totalidad queden elementos contradictorios, dudosos, de significado distinto”.

George Simmel

Ahora bien: más allá de la distinción que puede probablemente establecerse para pensar la obra de Jesús Ibáñez como la de un mejor o peor *bricoleur*, o la obra de un pensador más o menos clásico y sistemático, nuestro particular punto de vista, después de haber recorrido un largo camino con –y contra– su pensamiento, implica en definitiva la tarea de comprenderlo como el de un pensador *bricoleur* y sistemático *a la vez*.

En efecto, en un momento dado nos pareció más sensato y productivo dejar de lado la discusión de si los elementos conceptuales empleados por Ibáñez para construir su aparato teórico debían o podían ser entendidos, y en qué medida, en tanto que contradictorios entre sí, gracias a lo cual fuimos capaces de vislumbrar que en su pensamiento anidaba, por un lado, una sutil y muy sugerente habilidad para componer un mapa de lo social con piezas tomadas de diferentes pensadores y movimientos teóricos; pero por otro lado también, esta habilidad de *bricoleur* era sostenida por determinadas y muy concretas líneas maestras fundamentales que estructuraban, con su firmeza y solidez, hasta la más pequeña de las reflexiones de Jesús Ibáñez.

Fue una entrevista personal mantenida con José Vidal-Beneyto, breve pero intensamente provechosa, la que se encargó de poner finalmente en orden la idea de que la obra de Jesús Ibáñez era, como sugerimos, la de un pensador *bricoleur* y sistemático *a la vez*: como si de la cereza del postre se tratara, todas las lecturas y escrituras realizadas hasta entonces se organizaban en torno a esta idea fundamental.

Amigo personal suyo, para Vidal-Beneyto Jesús Ibáñez supo erigirse en líder del pensamiento social de progreso, pionero liberador de la chapa plomiza de la dictadura cruel retrógrada que oprimía a España. En su opinión, y como apuntáramos en el Capítulo 1 de nuestra investigación, Ibáñez era un “extraordinario sismógrafo” para registrar el movimiento teórico y metodológico

más válido, y para adecuarlo a las cambiantes circunstancias históricas, sociales y políticas de la sociedad. En la opinión de Vidal-Beneyto, en absoluto fue su amigo un importador de modas parisinas, como desde diferentes ámbitos se le reprochó a través de una insostenible “voluntad de descrédito”, sino que, de sus acercamientos a las reflexiones de Foucault, Deleuze o Baudrillard, lo que retuvo fue “la médula de innovación que existe en cada uno de ellos”. En este sentido, para él no se trataba de que Jesús Ibáñez elegía lo más válido para el análisis, sino que “eligiendo determinadas opciones optaba por las plantas que colocaría en su jardín teórico, con el objetivo de profundizar en la subversión del saber sociológico tradicional”, tarea que no puede ser considerada en modo alguno solamente como de “bricolage”: “Jesús Ibáñez –nos decía finalmente Vidal-Beneyto– no registra todo, sino aquello que es funcional para el proyecto de transformación radical del saber sociológico en el que se embarca”. Así, para él, en definitiva, la lucha fundamental que llevó a cabo Jesús Ibáñez fue la de “recoger siempre la materia que le servía para alimentar su trama, dibujando el mapa de lo que hay debajo de las puntas de los diferentes icebergs: lo que Jesús Ibáñez busca es la estructura de ese iceberg”³.

La radical novedad del pensamiento de Jesús Ibáñez es preciso ir a buscarla, entonces, en las líneas fundamentales del mapa que dibuja de los diferentes icebergs que flotan en el mar de la sociedad, sobre todo, aquella novedad que, como sostuvimos en el Capítulo 3, implica la difícil tarea de poder pensar la sociedad actual en la que el individuo desarrolla sus prácticas, posibilidad ofrecida por la elaboración, entre otros, del vital concepto de “capitalismo de consumo”, que permite hacer un esquema acertado de un mundo en el que la publicidad es Reina, en el que los cuerpos funcionan como meros signos, en el que la producción y el consumo se hacen intercambiables, en definitiva, un mundo en el que, generadas las palabras y las cosas por el principio de la traducibilidad ilimitada, ya no resulta en absoluto posible distinguir unas de otras.

VI

Fue entonces que, una vez leída su obra y la de sus comentaristas principales, tuvimos que dar un giro copernicano en las estrategias de investigación y de trabajo, orientadas en un principio, recordemos, a comprender la obra conjunta de Jesús Ibáñez en relación a un todo coherente que la explicara. Para operar este desplazamiento, entonces, comenzamos a actuar en una dirección concreta, ya que intuimos la presencia de un proceso ineludible que debía constituirse como objetivo prioritario en la investigación: realizar un rastreo sistemático de las fuentes intelectuales a las había tenido que recurrir Jesús Ibáñez para llevar adelante sus consideraciones teóricas y metodológicas fundamentales.

³.- Comunicación personal, Madrid, 10/2000.

Si quedaba más o menos clara la voluntad de *bricoleur* que anidaba en su pensamiento, más compleja parecía ser la tarea de encontrar las líneas maestras esenciales que definieran su estructura global. La estrategia no podía ser otra, entonces, que recurrir, decimos, a un exhaustivo rastreo de las principales fuentes intelectuales de las que necesariamente Jesús Ibáñez había tenido que beber para construir su aparato conceptual, fundamental sostén teórico y metodológico desde el que partirían, como veloces relámpagos, sus sentencias de *bricoleur*, y al que regresarían a su vez cargadas con la potencia del hallazgo de nuevos conceptos e interpretaciones.

De esta manera, por ejemplo, nos encontramos con que más que a cualquier otra opción teórica recurría Jesús Ibáñez al estructuralismo, con las conceptualizaciones realizadas por Lévi-Strauss –en referencia a la estructura de la sociedad producto del intercambio de mujeres, de bienes y servicios y de mensajes– y por Lacan –en relación a la aparición del sujeto en y a través del orden simbólico– a la cabeza, a la vez que también ponía un fuerte acento en las reflexiones ofrecidas por Baudrillard sobre el “fin de la producción”, sin dejar de lado las consideraciones que Foucault iba desarrollando sobre el par saber-poder y sobre el nacimiento y consolidación de las ciencias humanas, observaciones todas ellas de las que Jesús Ibáñez tomaría siempre muy buena nota. Wilden tampoco era ajeno a estos ejes estructurantes que se vislumbraban como pilares básicos en su obra, fundamentalmente el criterio que entendía a los sistemas como sistemas abiertos.

VII

Rastrear en las fuentes intelectuales más importantes presentes en la obra de Jesús Ibáñez obligó a realizar una primera división de relevancia, y a tomar también una primera decisión, sin la cual hubiera resultado muy difícil abordarla con criterio y expectativas de éxito. Esta división implicó la posibilidad de pensar su obra como separada en tres momentos intelectuales esenciales, momentos específicos en cada uno de los cuales el autor se hacía eco de muy concretas lecturas que en él influían con intensidad, y cuyo resultado era la escritura de un libro particular que las reflejaba.

Así, adquirió especial relevancia para nosotros el concepto de pensar un “desde dónde hablaba” Jesús Ibáñez, porque sólo así se hacía posible correr los velos adheridos a su complejo pensamiento. Tres fueron vistas, a partir de entonces, como las fases principales en las que, como desarrollamos en el Capítulo 1, resultó posible dividir el aparato teórico construido por Ibáñez a lo largo de su vida.

Una primera etapa la constituía la cercana presencia del pensamiento de la Escuela de Frankfurt, influencia que marcó sobre todo el período de formación intelectual del joven Ibáñez, más que nada probablemente por la reinterpretación que desde allí se hizo a ciertas conceptualizaciones marxistas, vinculadas a la crítica

de la cultura y de la sociedad, y a la incorporación de determinados elementos del psicoanálisis en la teoría. Sin ir más lejos, el propio Ibáñez muestra en muchos de sus textos una clara tendencia a sustituir el término “sociología” por el de “sociológica”, expresión utilizada sobre todo por Adorno y Barthes para designar un proyecto de alcanzar la lógica que subtiende el orden social. Por otra parte, también una idea de Adorno parece haber oficiado a su vez de guía “subterránea” en sus reflexiones, en la que el pensador alemán subraya que de lo que se trata es de “nombrar lo que secretamente mantiene unido el engranaje”. A esta marcada influencia fue preciso sumar la ejercida por la obra del sociólogo norteamericano C. Wright Mills, sobre todo en lo que a la importancia que la misma subraya acerca del carácter multi- e inter- disciplinar que deben asumir las ciencias de la sociedad. Pero también Mills ejerció notable influencia en Jesús Ibáñez al defender, en tanto que cientista social, una posición ética y de fuerte compromiso con las luchas sociales de su lugar y su tiempo. Por último, hay que recordar que esta primera fase de su pensamiento no es posible asociarla a algún texto suyo en concreto, como efectivamente sí puede hacerse con las siguientes: para nosotros, la importancia de las influencias de Adorno y Mills recorren como un sutil hilo conductor el conjunto de sus textos como si de criterios epistemológicos o “metaconceptos direccionales” se tratara.

La segunda etapa intelectual de Jesús Ibáñez, en cambio, está claramente marcada por sus lecturas estructuralistas: Lévi-Strauss, Lacan, Saussure, Althusser, el mismo Foucault, todos ellos son por él analizados con afilado estilete. Pero es preciso añadir, a esta “tentación” estructuralista –como él mismo la denomina–, la gran influencia provocada por Baudrillard, sobre todo por el Marx que puede encontrarse en su obra primera, fundamentalmente en su libro *El intercambio simbólico y la muerte*, texto que por otra parte le sirve a Ibáñez de punto central de referencia para llevar a cabo su esquema teórico en y a través del cual opera la división del sistema, escandiéndolo de esta forma en proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo. A su “tentación estructuralista” y a la opción escogida por Baudrillard para pensar el sistema capitalista, hay que agregar también, como señalábamos hace un momento, por un lado la elección hecha por las consideraciones foucaultianas sobre el vínculo existente entre el saber y el poder, en el marco del nacimiento y consolidación de las ciencias humanas, análisis que le servirá para desarrollar sus propias reflexiones sobre el poder de la ciencia en nuestra sociedad; y por otro lado, la inclusión de todas estas categorías esenciales dentro de los límites señalados por Wilden a la hora de comprender a los sistemas sociales en tanto que sistemas abiertos.

Finalmente, su tercera y última etapa intelectual, tal y como también señaláramos, puede verse constituida por su acercamiento a la cibernética y a la investigación social de segundo orden, período representado por la inflexión que supone su libro *Del algoritmo al sujeto*. Esta última etapa podría entonces ser comprendida en el marco

de la apuesta que Ibáñez lleva a cabo por el constructivismo, por una serie de reflexiones que se nutren de las propuestas de Spencer-Brown sobre el cálculo de las distinciones e indicaciones, de las de Von Foerster sobre los sistemas observadores, y de las de Maturana y Varela sobre los sistemas autopoieticos. Su intención con respecto a la cibernética fue la de encontrar una perspectiva que le permitiera describir adecuadamente las realidades sociales hipercomplejas, una perspectiva que le permitiera, en definitiva, capturar la dinámica de los sistemas abiertos a nuevas formas de organización/información. Una cita del propio Ibáñez, en la que retoma conceptos elaborados por Maturana y Varela, quienes siguiendo la vía de Von Foerster iniciaron el estudio de los sistemas autopoieticos, puede servir aquí de claro corolario explicativo a las consideraciones apuntadas sobre su último momento intelectual:

“Frente a un sistema alopoietico, que produce algo diferente de sí mismo, el producto de un sistema autopoietico es sí mismo. Un sistema autopoietico está organizado: esto es, definido como una unidad, para lo que tiene que existir una frontera –no perfectamente continente–, y esa frontera ha de haber sido producida por él (en los sistemas alopoieticos la frontera la produce un observador, manipulador exterior. Los sistemas autopoieticos tiene la propiedad de la reflexividad: un sistema objeto organizacionalmente cerrado –con clausura operativa– e informacionalmente abierto –capaz de producir información, neguentrópico– desarrolla algún tipo de actividad objetivadora –subjetiva– (es capaz de interpretar el medio))”⁴.

VIII

Ahora bien: fue el segundo momento teórico en el que hemos dividido su obra conjunta, y que se ve representado fundamentalmente por su libro *Más allá de la sociología* –libro que por otra parte nos ha suscitado siempre un interés particular debido a que es el único de todos sus textos que fue pensado y editado como libro concluido⁵–, el que se constituyó como el momento intelectual de Jesús Ibáñez en el

⁴.- Ibáñez, J. *Op. cit.*, en (11/1990) *Revista Anthropos*. N° 113. Anthropos, Barcelona. Pág. 24.

⁵.- En el Capítulo 1 de nuestro trabajo decíamos que *Más allá de la sociología* tiene que ser visto como elevándose en tanto que piedra angular desde la que orientar las reflexiones fundamentales de nuestro trabajo, y eso por varios motivos: en primer lugar, porque es el único de sus textos pensado y estructurado, efectivamente, para ser editado como libro. Además, *Más allá de la sociología* es un libro terminado, es decir, un texto acabado en el que quedan en evidencia todas las cartas jugadas por Ibáñez: sus libros posteriores implican el comienzo de un acercamiento suyo a teorías como la cibernética o la investigación social de segundo orden, elaboraciones que no termina de desarrollar por completo. Por último, fue también el propio Ortí, amigo personal de Jesús Ibáñez y profundo

que centramos principalmente nuestra atención, fundamentalmente porque es éste el momento en el que elabora sus concepciones más relevantes sobre el complejo vínculo establecido entre el individuo y la sociedad, momento en el que, además, resulta más sencillo y enriquecedor encontrarse y debatir junto al sociólogo Ibáñez.

Esta segunda fase nos introducía, por otra parte, en un momento intelectual que Jesús Ibáñez no sería capaz de abandonar: su apasionada “tentación” estructuralista dejaría un rastro de firmes huellas en su producción teórica posterior. En efecto, como más arriba subrayábamos, sus voraces lecturas de la mayoría de los más importantes autores asociados al movimiento estructuralista se hacen presentes, con fuerza e intensidad creciente, en esta segunda fase intelectual. Así, Jesús Ibáñez pensará la estructura de la sociedad de la mano de Lévi-Strauss; las características del sujeto de la de Lacan; Althusser y Foucault tampoco faltarán a la cita, a este último a quien Ibáñez retoma para realizar sus reflexiones sobre el estrecho vínculo establecido entre el saber y el poder en el tiempo de la Modernidad. A estas influencias tan importantes, decíamos también, era preciso agregar, por un lado, la que ejerce Baudrillard, que al suponer un proceso estructural de “fin de la producción”, entendiéndolo como inquietante certificado de defunción de la Ley del valor que Marx explicita en sus escritos, certificado que operará como concepto estructurante, como herramienta teórica fundamental sobre la que Ibáñez levantará gran parte de su aparato teórico, dividiendo para ello al sistema capitalista en tres etapas constitutivas, a cada una de las cuales será posible asociar imágenes ilustrativas de lo social –“formas del mundo” las llamamos en el Capítulo 3–.

De esta manera, la división del sistema capitalista en proto-capitalismo, capitalismo de producción y acumulación y capitalismo de consumo sería el modo encontrado por Jesús Ibáñez para realizar las interpretaciones sobre el mundo, la sociedad y el saber, fases o etapas a cada una de las cuales asociaría determinadas y muy precisas operaciones que el proceso de dominación del mundo por el capital lleva finalmente a cabo.

Así, en la concepción teórica de Ibáñez, en el proto-capitalismo el capital captura tierras y hombres en una operación de deducción –todo es deducido de Dios o la Naturaleza en esta fase del sistema–. En la etapa del capitalismo de producción y acumulación la forma de capital dominante se encarga de transformar la “materia-energía” incorporada para que pueda acumularse y reproducirse como capital, realizando para ello una operación de producción. Y, por último, el capitalismo de consumo será visto por Ibáñez como aquella fase en la que el capital retiene la “materia-energía” transformada, haciéndola circular por una red de traducibilidad ilimitada: producción y consumo se hacen intercambiables en el marco de una fundante operación constante de traducción, donde no hay ya cuentos sino cuentas,

conocedor de su obra, quien confirmó nuestra opinión sobre la vital importancia que adquiere este libro en la producción teórica y metodológica global de Ibáñez.

no hay ya cuerpos sino signos, espacio en el que los individuos son acoplados al sistema performativamente.

Finalmente, Anthony Wilden tiene que ser considerado –al menos para la dirección que sugiere nuestro trabajo, como el último de los autores que pueden encontrarse entre sus influencias más importantes, y ello básicamente gracias a una conceptualización que resulta vital para comprender, quizás no sólo esta etapa particular de su pensamiento sino con más razón aún el conjunto de su obra: es la que entiende a los sistemas como sistemas abiertos, idea teórica mediante la que Ibáñez –señalábamos en el Capítulo 1–, “intenta huir de la aparición de límites bien concretos con los que ciertos autores estructuralistas parecen siempre dispuestos a encerrar al sujeto de la praxis: lo Simbólico, el Orden cultural, la Norma, carceleros todos ellos de una teoría que equipara, probablemente, deseo a necesidad”.

En nuestra interpretación de la obra teórica y metodológica de Jesús Ibáñez, las influencias subrayadas constituyen los ejes fundamentales encargados de sostener sus pinceladas de elegante *bricoleur*: imposible sería comprenderlas sin apelar a esta estructura sistémica de la que surgen y a la que continuamente retornan.

IX

Muchos son los conceptos a los que alude y de los que parte Jesús Ibáñez para el análisis de lo social en esta segunda etapa intelectual suya descrita, entre los cuales, en nuestra opinión, pueden destacarse dos como esenciales, ambos columna vertebral de sus consideraciones teóricas más generales.

En primer lugar, es necesario destacar la fuerte apuesta que realiza para dotar al “signo” de estatuto fundador, siguiendo para ello, como puede intuirse, a los pensadores estructuralistas franceses más importantes. Este desafío surge de la esperanza de vencer en la batalla entablada por el estructuralismo contra la “representación”: la representación política –contestada en su lejano día por Mayo del 68–, y la representación discursiva –descontruida por el estructuralismo, justamente, al concebir al “signo” con estatuto fundador–. En este sentido, entiende Jesús Ibáñez a Foucault y Deleuze –y a ellos se acerca– como los autores que se dejan ver como principales abanderados en la dura lucha sostenida contra todas las instancias que puedan aparecer como representativas, aquellas que, en alguna medida remiten a estrategias de totalización enunciativa.

En el Capítulo 5 sosteníamos al respecto que, contra el modelo de la teoría como sistema totalizador, encargado de suministrar un sentido y una representación adecuada del mundo al sujeto, Foucault y Deleuze, entre otros pensadores, orientan su radical ofensiva operando un cambio en la pregunta esencial a realizar, pregunta que debe, para ellos, pasar a hacerse más que por el “sentido”, por el “funcionamiento” de ciertos mecanismos constitutivos del habitar del individuo en la sociedad. Jesús Ibáñez lidera también, en esta misma dirección, su propia batalla

contra la representación, enarbolando por ejemplo la siguiente bandera, en la que subraya lo siguiente:

“Pero ¿cabe un discurso que no sea el discurso del Amo? ¿Es posible un discurso rebelde? (...) El discurso rebelde postula el fin de la sexualidad y el fin de la historia: la liberación de las diferencias, cuando dejen de estar representadas”⁶.

Considerar al “signo” con estatuto fundador sirve a Ibáñez para pensar que, en efecto, las cosas del mundo no pueden ser sólo –o no pueden ser en absoluto– mero reflejo de unas relaciones de producción que las constituyan y definan: en el marco de esta conceptualización teórica, las cosas pasarán a poder ser sustituidas por signos, caracterización que le permite a Jesús Ibáñez hacer aparecer el más importante de los razonamientos de su esquema teórico y metodológico: la entrada en escena de un capitalismo de nuevo cuño, el capitalismo de consumo. En efecto, y a pesar de que a lo largo de las páginas de la mayoría de sus textos Jesús Ibáñez también emplea conceptos tales como “sociedades frías o ahistóricas y calientes o históricas”, “sociedad feudal” o incluso “episteme”, el segundo eje vertebrador de sus reflexiones es preciso asociarlo a la aparición de esta forma nueva de comprender el mundo, la sociedad y el saber, fase del capitalismo de consumo en la que lo que se consumen son meros signos, que están hechos para cubrir la ausencia de las cosas e, *in extremis*, vedan el acceso a ellas.

Con el fin de la producción termina así, para Ibáñez, el imperio del sentido, y nace el de la marca. En vez de encontrar un individuo como sujeto de producción, encontramos, nos dirá, a un grupo como objeto de consumo, un grupo sin historia y sin tiempo, donde todo es indiferente y flota en la indeterminación. No hay tierra ni hay tiempo, no hay origen ni proceso: para Ibáñez, el molino capitalista sigue moliendo lo que entre en sus engranajes. Este nuevo modo de dominación puede ser pensado entonces por Jesús Ibáñez porque, por un lado, para él los signos sustituirán a las palabras y a las cosas –y a los cuerpos!– del mundo, sustitución de lo real por un signo –recordemos a Lacan– que se encarga de operar una mediación entre el individuo y sus vivencias reales; y por otro lado, como veíamos siguiendo para ello a Baudrillard, porque Ibáñez considera que la era de la producción tal y como la pensaba Marx ha llegado a su fin. Estas dos conceptualizaciones se unen en sus reflexiones con el objetivo de conformar lo que es posible considerar la base “material”, el firme suelo desde y a partir del cual parece preciso comprender, en definitiva, los diferentes rumbos tomados por el arriesgado y no poco atrayente vuelo intelectual emprendido por Jesús Ibáñez.

X

⁶.- MAS (1979) Pág. 207.

Entre la gran cantidad de sugerentes afirmaciones ofrecidas por Jesús Ibáñez en sus textos hemos querido escoger una que pudiera erigirse, más quizás que ninguna otra, como fiel representante de un punto de vista capaz de resumir acertadamente lo que a lo largo de las páginas de nuestro trabajo de investigación hemos intentado finalmente “decir”, una frase que, en definitiva, nos permita cerrar estas consideraciones finales abriendo una visible puerta de salida con el objetivo de continuar alimentando esa “cascada transfinita de reflexividades”, tarea en la que Jesús Ibáñez se inscribió como enfervorizado militante. En ella subraya entonces lo siguiente:

“No existe un único camino (económico, militar, político o cultural) para la libertad, una puerta para salir de la red. Hay que romper la red. Pero para romperla valen todos los caminos, porque sus nudos son de naturaleza diferentes: cada camino rompe un nudo. No hay camino exclusivo, sino inclusión de caminos. Con la producción y el consumo ha muerto *la* Revolución (el sueño revolucionario: la revolución como signo, como mito): pero en la nueva vigilia – ‘estad atentos para no caer en las trampas del signo’– se abre un campo efectivo, descentrado y plural, de *revoluciones*”⁷.

Ponemos fin con esta cita a nuestro trabajo: mucho se dice creemos en ella acerca del objetivo que se planteó, a la hora de llevar adelante sus luchas, el caminante Jesús Ibáñez, haciendo gala sin duda de una radicalidad personal y teórica elogiables, dignas de admiración y respeto. Esperamos haber logrado sembrar en su inquietante “jardín” algunas semillas que nos permitan pensar que el final es tan sólo el impulso vital necesario para proyectar una nueva partida.

7.- SVC (1994) Pág. 8 (“La caza del consumidor”, en (1997) Cuadernos para el Dialogo. N° 197).

Pablo Nacach
Barcelona, enero de 2001

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Jesús Ibáñez

Libros

- MAS** (1979) *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*. Siglo XXI, Madrid.
- DAS** (1985) *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Siglo XXI, Madrid.
- RS** (1991) *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Siglo XXI, Madrid.
- SVC** (1994) *Por una sociología de la vida cotidiana*. Siglo XXI, Madrid.
- AC** (1997) *A contracorriente*. Fundamentos, Madrid.

Artículos en revistas y en libros de autor colectivo

- Ibáñez, J. (1-3/1985) “Las medidas de la sociedad” (Págs. 85-127), en Revista española de investigaciones sociológicas. CIS, Madrid.
- (1986) “Tiempo de postmodernidad” (Págs. 27-66), en Tono Martínez, J. (Ed.) *La polémica de la postmodernidad*. Libertarias, Madrid.
- (1986) “Perspectivas de la investigación social: el diseño en las tres perspectivas” (Págs. 51-85), en G. Ferrando, M.; Ibáñez, J.; Alvira, F. (Comps.) (1986) *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Alianza, Madrid.
- (1986) “Cómo se realiza una investigación mediante grupos de discusión” (Págs. 569-581), en G. Ferrando, M.; Ibáñez, J.; Alvira, F. (Comps.) (1986) *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Alianza, Madrid.
- (1988) “Cuantitativo/Cualitativo” (Págs. 218-233), en Reyes, R. (Dir.) (1988) *Terminología científico-social*. Anthropos, Barcelona.
- (1989) “Conceptos y usos de la postmodernidad” (Págs. 91-96), en Ibáñez, J. [et. al.] (1989) *Encuentros sobre modernidad y postmodernidad*. FIM, Madrid.
- (1990) “Prólogo”, en Maffesoli, M. (1990) *El tiempo de las tribus*. Icaria, BCN.
- (11/1990) “Autopercepción intelectual de un proceso histórico” (Págs. 9-25), en Revista Anthropos. N° 113: “Jesús Ibáñez. Sociología crítica de la cotidianidad urbana”. Anthropos, Barcelona.
- (1992) “El centro del Caos” (Págs. 14-26), en Revista Archipiélago. N° 13. Archipiélago, Barcelona.
- (1992) “Lo falso en sociología” (Págs. 21-28), en Álvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Jesús Ibáñez. Teoría y práctica*. Endymion, Madrid.
- (1992) “El papel del sujeto en la teoría (hacia una sociología reflexiva)” (Págs. 359-386), en Lamo de Espinosa, E.; Rodríguez Ibáñez, J. E. (1993) *Problemas de teoría social contemporánea*. CIS, Madrid.
- Ibáñez, J. (10/1990) Revista Anthropos. Suplemento N° 22: “Nuevos avances en la investigación social”. Anthropos, Barcelona.

Bibliografía sobre Jesús Ibáñez

- Álvarez-Uría, F. (Ed.) (1997) *Jesús Ibáñez. Teoría y práctica*. Endymion, Madrid.
- Colegio Nacional... (9/1992) “Jesús Ibáñez (1928-1992)”, en Hoja Informativa. C. N. de Doctores y Licenciados en Ciencias políticas y Sociología, Madrid.
- Diario “El Mundo” (12/9/1992) “Adiós a Jesús Ibáñez”.
- Diario “El País” (7/8/1992) “La muerte de Jesús Ibáñez”.
- Escuela Europea... (9/1992) “En recuerdo de Jesús Ibáñez”, en Correo del G. E. M. N° 12. Escuela Europea de Psicoanálisis, Madrid.
- Moya, C. (1993) “Hablando con Jesús Ibáñez” (Págs. 115-118), en Revista Archipiélago. N° 12. Archipiélago, Barcelona.
- Reyes, R. (Dir.) (1992) *Las ciencias sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas*. Editorial Complutense, Madrid.
- Ortí, A. (11/1990) “Jesús Ibáñez, delador de catacrecís” (Págs. 31-42), en Revista Anthropos. N° 113: “Jesús Ibáñez. Sociología crítica de la cotidianidad urbana”. Anthropos, Barcelona.
- (1993) “La forja de un sujeto” (Págs. 118-122), en Revista Archipiélago. N° 12. Archipiélago, Barcelona.
- (1998) Voz “grupo de discusión” (Pág. 335), en Giner, S.; Lamo de Espinosa, E.; Torres, C. (Eds.) (1998) *Diccionario de sociología*. Alianza, Madrid.
- Ortí, A. [et. al.] (1998) *Reflexividad y sujeto: homenaje a Jesús Ibáñez*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Cantabria, Santander.
- Pereña, F. (4-6/1980) “Más allá de la sociología” (Págs. 208-210), en Revista de Occidente. Madrid.

Bibliografía general utilizada

- Adorno, Th. (1962) *Prismas*. Ariel, Barcelona.
 (1962) *Prismen*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
 ——— (1971) *Sociológica*. Taurus, Madrid.
 (1962) *Sociologica*. Europäische, Frankfurt am Main.
- Althusser, L. (1977) *Posiciones*. Anagrama, Barcelona.
 (1976) *Positions*. Sociales, Paris.
 ——— (1990) *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, México.
 (1965) *Pour Marx*. Maspero, Paris.
- Anderson, P. (1988) *Tras las huellas del materialismo histórico*. Siglo XXI, México.
 (1983) *In the tracks of historical materialism*. NLB and verso, London.
- Bachelard, G. (1972) *La formación del espíritu científico*. Siglo XXI, Buenos Aires.
 (1938) *La formation de l'esprit scientifique*. Vrin, Paris.
- Bataille, G. (1987) *La parte maldita*. Icaria, Barcelona.
 (1967) *La part maudite*. Minuit, Paris.
 ——— (1989) *Lo Imposible*. Premiá, México.
 (1979) *L'impossible*. Minuit, Paris.
- Baudrillard, J. (1986) *Olvidar a Foucault*. Pre-textos, Valencia.
 (1977) *Oublier Foucault*. Galilée, Paris.
 ——— (1992) *El intercambio simbólico y la muerte*. Monte Avila, Caracas.
 (1976) *L'échange symbolique et la mort*. Gallimard, Paris.
- Benjamin, W. (1971) *Angelus Novus*. Edhasa, Barcelona (edición castellana).
 (1972) *Gesammelte Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
 ——— (1989) *Discursos Interrumpidos I*. Taurus, Buenos Aires (edición castellana).
 (1972) *Gesammelte Schriften*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Blanchot, M. (1993) *Michel Foucault tal y como yo lo imagino*. Pre-textos, Valencia.
 (1986) *Michel Foucault tel que je l'imagine*. Fata morgana, Paris.
- Bourdieu, P. (1988) *Cosas dichas*. Gedisa, Barcelona.
 (1987) *Choses dites*. Minuit, Paris.
- Buck-Morss, S. (1995) *Dialéctica de la mirada*. Visor, Madrid.
 (1989) *The Dialectics of Seeing*. The MIT Press, London.
- Cohen, G. (1986) *La teoría de la historia en Karl Marx*. Siglo XXI, Madrid.
 (1978) *Karl Marx theory of history*. Oxford University Press, Oxford.
- Comte, A. (1984) *Curso de filosofía positiva*. Hyspamérica, Buenos Aires.
 (1908) *Cours de Philosophie positive*. Schelicher, Paris.
- Chomsky, N. (1977) *Problemas actuales en teoría lingüística*. Siglo XXI, Madrid.
 (1964) *Current Issues in Linguistic Theory*. Mouton, Paris.

- Clastres, P. (1978) *La sociedad contra el Estado*. Monte Avila, Madrid.
 (1974) *La Société contre l'Etat*. Minuit, Paris.
- Debord, G. (1999) *La sociedad del espectáculo*. Pre-textos, Valencia.
 (1996) *La Société du spectacle*. Gallimard, Paris.
- Deleuze, G. (1984) “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, en Chatelet, F. (Comp.)
 (1984) *Historia de la filosofía. Ideas, doctrinas*. Espasa, Madrid.
 (1973) *Histoire de la Philosophie. Idées, doctrines*. Hachette, Paris.
 ————— (1987) *Foucault*. Paidós, Barcelona.
 ————— (1986) *Foucault*. Minuit, Paris.
 ————— (1989) *Lógica del sentido*. Paidós, Barcelona.
 ————— (1969) *Logique du sens*. Minuit, Paris.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (1985) *El Anti-Edipo*. Paidós, Barcelona.
 (1972) *L'Anti-Oedipe*. Minuit, Paris.
 ————— (1989) *Mil mesetas*. Pre-textos, Valencia.
 ————— (1980) *Mil plateaux*. Minuit, Paris.
- Durkheim, E. (1989) *Las reglas del método sociológico*. Hyspamérica, Buenos Aires.
 (1974) *Les règles de la méthode sociologique*. PUF, Paris.
 ————— (1985) *La división del trabajo social*. Planeta, Barcelona.
 ————— (1973) *De la division du travail social*. PUF, Paris.
- Elias, N. (1982) *El proceso de la civilización*. FCE, México.
 (1979) *Über den Proccess der Zivilisation*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Foucault, M. (1964) *Historia de la locura en la Época Clásica*. FCE, México.
 (1961) *Histoire de la Folie a l'Age Classique*. Plon, Paris.
 ————— (1966) *El nacimiento de la clínica*. Siglo XXI, México.
 ————— (1963) *Naissance de la clinique*. PUF, Paris.
 ————— (1968) *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI, México.
 ————— (1966) *Les mots et les choses*. Gallimard, Paris.
 ————— (1971) “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en (1992) *Microfísica del poder*. De La Piqueta, Madrid.
 ————— (1971) “Nietzsche, la généalogie et l'histoire”, en (1971) *Hommage a Jean Hyppolite*. PUF, Paris.
 ————— (1975) *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona.
 ————— (1971) *L'Ordre du Discours*. Gallimard, Paris.
 ————— (1978) *Historia de la sexualidad I*. Siglo XXI, Buenos Aires.
 ————— (1976) *Histoire de sexualité I*. Gallimard, Paris.
 ————— (1981) *Nietzsche, Freud, Marx*. Anagrama, Barcelona.
 ————— (1965) *Nietzsche, Freud, Marx*. Minuit, Paris.
 ————— (1989) *Vigilar y castigar*. Siglo XXI, Buenos Aires.
 ————— (1975) *Surveiller et punir*. Gallimard, Paris.

- Freud, S. (1994) “Conferencias de introducción al psicoanálisis”, en *Obras completas. Vol. XV*. Amorrortu, Buenos Aires.
(1917) *Vorlesungen zur Einfuehrung in die Psychoanalyse*. Heller, Viena.
- Giddens, A. (1987) *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires.
(1967) *New rules of sociological method*. Hutchinson, London.
- Lacan, J. (1969) “Prólogo”, en R.-Lemaire, A. *Lacan*. Sudamericana, Sgo. de Chile.
(1970) *Lacan*. Dessart, Bruxelles.
——— (1975) *Escritos*. Siglo XXI, México.
(1966) *Écrits*. Seuil, Paris.
- Lévi-Strauss, C. (1969) *Las estructuras elementales del parentesco*. Paidós, Barcelona.
(1967) *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton, Paris.
——— (1970) *El pensamiento salvaje*. FCE, México.
(1962) *La pensée sauvage*. Plon, Paris.
——— (1995) *Antropología estructural*. Paidós, Barcelona.
(1974) *Anthropologie structurale*. Plon, Paris.
- Maffesoli, M. (1990) *El tiempo de las tribus*. Icaria, Barcelona.
(1988) *Le temps des tribus*. Méridiens Klincksieck, Paris.
- Marx, K.; Engels, F. (1976) *El Capital*, en *Obras de Marx y Engels. Vols. 40-41*. Grijalbo, BCN.
(1962) *Das Kapital; Werke*. Dietz, Berlin.
——— (1977) *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse)*, en *Obras de Marx y Engels. Vol. 21*. Grijalbo, Barcelona.
(1965) *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf); Werke*. Dietz, Berlin.
——— (1976) *Manuscritos de París de 1844*, en *Obras de Marx y Engels. Vol. 5*. Grijalbo, Barcelona.
(1968) *Werke*. Dietz, Berlin.
- Mauss, M. (1971) “Ensayo sobre los dones, razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid.
(1968) *Sociologie et Anthropologie*. PUF, Paris.
- McLuhan, M. (1985) *La Galaxia Gutenberg*. Planeta, Barcelona.
(1962) *The Gutenberg Galaxy*. University of Toronto Press, Toronto.
- Mills, C. W. (1963) *La élite de poder*. FCE, México.
(1959) *The Power Elite*. Oxford University Press, Oxford.
- Morey, M. (1983) *Lectura de Foucault*. Taurus, Madrid.
- Mounin, G. (1974) *Claves para la lingüística*. Anagrama, Barcelona.
(1968) *Clefs pour la Linguistique*. Segners, Paris.

- Nietzsche, F. (1988) *Segunda consideración intempestiva*, en *Nietzsche*. Península, Barcelona
(1967) *Unzeitgemässe Betrachtungen; Sämtliche Werke*. Gruyter, Berlin.
- (1991) *Ecce Homo*. Alianza, Madrid.
(1967) *Ecce Homo; Sämtliche Werke*. Gruyter, Berlin.
- (1996) *Genealogía de la moral*. Alianza, Madrid.
(1967) *Zur Genealogie der Moral; Sämtliche Werke*. Gruyter, Berlin.
- Prigogine, I.; Stegners, I. (1992) *La nueva alianza*. Alianza, Madrid.
(1979) *La nouvelle alliance*. Gallimard, Paris.
- Rifflet-Lemaire, A. (1992) *Lacan*. Sudamericana, Sgo. de Chile.
(1970) *Lacan*. Dessart, Bruxelles.
- Rozitchner, L. (1982) *Freud y el problema del poder*. Folios, México.
- Saussure, F. (1945) *Curso de lingüística general*. Losada, Buenos Aires.
(1916) *Cours de linguistique générale*. Payot et Rivages, Paris.
- Vattimo, G. (1989) *La società trasparente*. Garzanti, Italia.
- Weber, M. (1964) *Economía y sociedad*. FCE, México.
(1922) *Wirtschaft und Gesellschaft*. J. C. B. Mohr, Tübingen.
- (1993) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Península, Barcelona.
(1969) *Protestantische Ethik*. J. C. B. Mohr, Tübingen.
- Wilden, A. (1979) *Sistema y estructura*. Alianza, Madrid.
(1972) *System and Structure*. Tavistock, London.