

Francisco Javier Tirado Serrano

**LOS OBJETOS Y EL
ACONTECIMIENTO: TEORÍA DE LA
SOCIALIDAD MÍNIMA**

**Tesis Doctoral dirigida por el Dr. Miquel
Doménech i Argemí**

**Departament de Psicologia de la Salut i de
Psicologia Social
Unitat de Psicologia Social
Facultat de Psicologia
Universitat Autònoma de Barcelona**

Año 2001

A mis padres, a mi hermano y a mi hermana

Gracias a las personas que forman la unidad de Psicología Social de la UAB, entre ellas he aprendido el valor de la creatividad

Gracias a Lupicinio y Martín, por enseñarme lo que es ser generoso con el tiempo y el esfuerzo

Gracias a Israel, por preguntar, y mostrarme que sólo hay preguntas ante preguntas, ley máxima de la investigación

Gracias a Miquel, mi director, por todo, pero especialmente por enseñarme que la vieja intuición griega es cierta: sabiduría y amistad van de la mano

Gracias a Ana...

EXERGO

... jamás sabremos
de dónde nos viene el Saber
entre tantas posibles fuentes:
ver, oír, observar,
hablar, informar, contradecir
simular, imitar, desear, odiar, amar,
tener miedo, defenderse,
arriesgarse, apostar,
vivir y trabajar juntos o separados,
dominar por posesión o por maestría
doblegar el dolor, curar enfermedades
o asesinar por homicidio o guerra
sorprenderse ante la muerte
orar hasta el éxtasis,
hacer con las manos,
fertilizar la Tierra, destruir...

Michel Serres

Las preguntas, como cualquier otra cosa, se fabrican. Y si no os dejan fabricar vuestras preguntas, con elementos tomados de aquí y de allí, si os las plantean, poco tenéis que decir. El arte de construir un problema es muy importante: antes de encontrar una solución, se inventa un problema, una posición de problema.

Gilles Deleuze

ÍNDICE

Introducción: ...en el laberinto	3
---	---

Primera Parte: Planteamiento del problema

Capítulo I: La Razón Social	23
1. La razón social: Aproximación	24
1.2 Socio-lógica del “proceso”	28
1.3 Socio-lógica del “hecho” y socio-lógica de la “relación”	35
1.3.1 Excurso sobre E. Durkheim	36
1.3.2 Excurso sobre M. Weber	40
1.4 Socio-lógica de la estructura	47
1.4.1 Estructura como mediador y empiria	48
1.4.2 Estructura como modelo	50
1.5. Socio-lógica del sistema	55
1.5.1 Excurso sobre N. Luhmann	58
2. Los límites de la razón social	65
2.1 Castoriadis y la lógica conjuntista-identitaria	65
2.2 Lo social: ¡sólo una categoría primitiva!	68
2.3 Todo tiempo pasado siempre tuvo más sentido	85
2.4 Homo Clausus	92
3. Exterioridad de la razón social: objetos y aconteceres	97
3.1 Definición de acontecimiento	125

Segunda Parte: Los Objetos

Capítulo II: Algunas aproximaciones al universo de los objetos	132
1. Desde el arte y a modo de introducción: El objeto surrealista	132
2. Desde las Ciencias Humanas	138
2.1 El marxismo y los objetos de la vida cotidiana	138
2.2 La fenomenología social y el mundo de los objetos.	151
2.3 Martín Heidegger y la objetualidad del mundo	157
3. Desde las Ciencias Sociales	164
3.1 La psicología social y el orden objetual	164
3.1.1 Los objetos en Estrasburgo I	164
3.1.2 La vida psíquica de las cosas	171
3.1.3 Teoría de la actividad histórico-cultural	176

3.1.4 Apéndice. Colecciones de objetos, memoria y significado: pasos hacia una cultura material	179
3.2 Antropólogos y arqueólogos definen una “cultura material”	184
3.3 Jean Baudrillard y el objeto-signo	193
3.4 La rebelión del objeto: ¡Llega la postmodernidad!	204
Capítulo III: Socialidad con objetos	207
1. A modo de introducción: Parsons, el Interaccionismo Simbólico y los objetos	208
2. Primer programa para una socialidad con objetos: el objeto como alteridad	219
2.1 G.H. Mead y “la cosa física” como toma-de-rol	219
2.2 Karin Knorr-Cetina y el objeto como deseo	231
2.3 Andrew Pickering y el objeto como resistencia	243
3. Segundo programa para una socialidad con objetos: el objeto como mismidad	256
3.1 Georges Canguilhem y el objeto como proyección humana	256
3.2 Bruno Latour y el objeto como efecto semiótico	265
3.3 Apéndice: Mediación y mediación dialéctica	281
4. Tercer programa para una socialidad con objetos: el cyborg y el óbito del objeto	282
4.1 “Cyborg” es una metáfora	285
4.2 Camino de un imaginario	293
4.2 ¡Y sea el cyborg objeto de ciencia!	299
4.3 El principio de heterogeneidad	309
4.4 Las promesas del “monstruo”	314
Capítulo IV: Excursus	323
1. El objeto humaniza: Lectura de G. Bataille	323
2. El objeto socializa: Lectura de M. Serres	336
3. La cosa “co-liga”: Lectura de un extraño texto de M. Heidegger	354

Tercera parte: El acontecimiento

Capítulo V: El acontecimiento	363
1. Primeras socio-lógicas del acontecimiento	364
1.1 Otra mirada sobre G.H. Mead	364
1.2 Gabriel Tarde y la lógica de lo social..	375
1.3 Breves notas sobre el pragmatismo	387
1.4 Apéndice: Teoría de la acción creativa	393
2. Socio-lógicas del acontecimiento	395
2.1 El giro molecular	395
2.2 Lo social a la sombra de Dioniso	419
3. Apéndice: Ontologías del acontecimiento. G. Bachelard, M. Foucault/G. Deleuze y A.N. Whitehead	440

Cuarta parte: Los objetos y el acontecimiento. Teoría de la socialidad mínima

Capítulo VI: La socialidad mínima	457
1. La socialidad mínima: Aproximación	458
1.1 Los objetos y el acontecimiento: recapitulación	458
1.2 Los objetos abren el acontecimiento	467
1.3 Los objetos en el acontecimiento	483
1.4 La socialidad mínima I	488
2. La socialidad mínima: Formulación	491
2.1 Sobre la multiplicidad	491
2.1.1 Definición nietzscheana de multiplicidad	496
2.2 La forma del acontecimiento	497
2.3 El acontecimiento y la temporalidad	500
2.4 Objetos mundo y objetos virtuales	502
2.5 La socialidad mínima II	510
3. El <i>cyborg</i> como “una” expresión molecular de la socialidad mínima	513
3.1 Las coordenadas para reinventar un concepto	513
3.1.1 Arqueología	516
3.1.2 Metáfora versus devenir	523
3.1.3 Ahistoricidad	530
3.1.4 Política	534
3.2 Cyborgs y objetos	538

3.2.1 ¡Decidme: ¿acaso todo es un cyborg?!	538
3.2.2 Teoría del parásito	541
3.2.3 El con-trato	546
3.3 La socialidad mínima III	551
4. La extitución como “una” expresión molar de la socialidad mínima	553
4.1 Sobre extituciones	554
4.2 Prognosis a partir de la institución	560
4.2.1 ¿Por qué disciplina?	561
4.2.2 ¿Por qué sociedad?	563
4.2.3 Topografía de la sociedad disciplinaria	564
4.3 Sobre extituciones	569
4.4 Prognosis a partir de la extitución	575
4.5 Instituciones y extituciones	583
4.5 Anexo: Disciplina versus control	585
4.6 La socialidad mínima IV	588
Capítulo VII: Los objetos, el acontecimiento y el poder	595
1. El poder como <i>agon</i>	596
1.1 La <i>potestas</i> y su materialidad	596
1.2 El material de la <i>potestas</i> : el cuerpo	603
1.3 El material de la <i>potestas</i> : el objeto científico	608
1.4 El poder como <i>agon</i>	611
1.5 La socialidad mínima V: las dos paradojas del poder	616
2. El poder como prehensión	618
2.1 Nuevas anatomías de poder	618
2.2 El poder como prehensión	623
2.3 La socialidad mínima VI: superficies de ensamblaje y producción de dividualos	628
Conclusión: La socialidad mínima y la definición de lo social	
Vigencia de Spinoza	633
Ontología + política = Cosmopolítica	636
La pregunta por la técnica después de Heidegger	638
Serenidad	647
Bibliografía referenciada	649

**PRIMERA PARTE:
PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**

CAPÍTULO I

LA RAZÓN SOCIAL

El verdadero problema no es estudiar la manera como la vida humana se somete a las reglas - pues no se somete- el verdadero problema es cómo las reglas se adaptan a la vida.

B. Malinowski

La experiencia, como sabemos, tiene formas de desbordarse y de hacernos corregir nuestras fórmulas presentes.

W. James

La vida es al mismo tiempo, fija y variable; con formas acabadas y en proceso de formación; formada y alterando sus formas; persistente y, sin embargo, precipitándose hacia el futuro; todos estos contrastes no son sino ejemplos de un hecho metafísico: la esencia más profunda de la vida es su capacidad para ir más allá de sí misma.

G. Simmel

1) LA RAZÓN SOCIAL I: APROXIMACIÓN

Cada mañana camina media hora. Hasta el acantilado. Si el día está despejado ve la costa inglesa recortada en el horizonte. O al menos eso cree. Si el día es gris: cierra los ojos. Imagina su casa, su jardín, el bullicio del mercado... Hobbes, desde su exilio en Francia, piensa cada día en el Tirano. Repasa los acontecimientos de la guerra, lo imagina sentado en el trono. El Tirano conoce bien el derecho y la teología, y agradecería argumentos basados en la razón y no en la providencia para legitimar su posición. Para sentarse con calma en el solio. Pero en la razón no hay camino alguno que muestre por qué Uno debería tener derecho a gobernar a tantos. Hobbes es hábil con la retórica clásica. Y decide utilizar un axioma de ésta: ¡si la respuesta no llega hay que invertir la pregunta! Así, el problema deja de ser por qué uno tiene derecho sobre tantos y pasa a convertirse en por qué tantos dan derecho de gobierno a uno. “¿Por qué tantos se ponen en las manos de Uno?”, repite cada mañana. El ardid retórico ha dado a Hobbes un nuevo objeto de reflexión y un espacio diferente por el que deslizar su imaginación. De repente, se sorprende, su interés ha cambiado. Ha abandonado el ámbito de la ética y la religión para entrar en el de la política. Su objeto es “el colectivo”, no “el uno”; su preocupación: reducir la multitud, explicar el orden de lo disperso. Visualiza “el colectivo” como entidad, lo vuelve unidad, le da límites, lo somete a la figura del “uno”. Pero ya no es el viejo “uno” que representa el Tirano, sino la nueva unidad de la ciudadanía. Su problema ya no es explicar el primero, ahora tiene que esclarecer como “el colectivo” llega al ser. Debe reconstruir racionalmente lo colectivo y legitimar el poder absoluto. *El pacto* es el operador que le permite ambas cosas. Explicar, por tanto, mostrar el derecho y no el hecho de esta o aquella cuestión. A Etienne de la Boëtie, sin embargo, no le importa su posición en la corte, ni en su país. Privilegiada, de todas formas. Lo han educado con un talante clásico, lo han formado en el espíritu antiguo. Clásicos griegos y latinos. No le importan sus prebendas. Día y noche sueña con un gobierno público. Anhela el imperio de la cosa pública (res-pública). Pero esa

situación no puede advenir sin que se resuelva un enigma, un acertijo, todo un misterio: ¿por qué tantos obedecen a uno? ¿Cómo se da tal colectivo de esclavos voluntarios? *Costumbre y educación*. Esta es la respuesta. Los operadores que le permiten explicar; porque era menester resolver el misterio a la usanza clásica, racionalmente: mostrando el derecho y no el hecho. Curiosamente, en estos dos personajes suena el eco de una ilustración que tardará en aparecer. Planea la sombra de un Rousseau que a sus sesenta años reconoce la existencia de un contrato social desde fuera. En su propia piel. Lo observa desde la distancia del ostracismo al que le han condenado sus conciudadanos. Lo tiene, de hecho, en sus manos. Cada mañana camina media hora. Recorre el bulevar. Se pregunta: ¿cómo ha podido darse semejante voluntad general contra mí? ¿Cómo se constituyó tal unión? Por *asociación* de libres voluntades. Tal es el operador que le permite explicar, mostrar de derecho, la constitución de lo colectivo que ya conoce de hecho.

Pacto, costumbre, educación, asociación de libres voluntades. Aquí tenemos operadores que explican, funciones para explicar. Son y no son la misma cosa. Depende de quién argumente, de sus intereses y posición. En cualquier caso: operadores que empiezan a modelar la idea de lo social...

El paso de un momento precientífico a otro científico suele caracterizarse en las ciencias sociales como el paso de un punto de vista normativo y finalista a un punto de vista positivo.¹ Los primeros trabajos sobre la vida social, “lo social”, “lo colectivo”, etcétera, suelen recibir el calificativo de finalistas porque su consideración se ciñe exclusivamente al ideal que se quiere lograr, a la búsqueda de *lo que debe ser la mejor* organización social y política; y el de normativos por la preocupación inmediata que tienen de establecer normas y reglas de acción para la vida colectiva. Se les acusa, también, de partir de consideraciones a priori, de incurrir en análisis totalmente ideológicos y de legislar como paso previo para describir. Así,

¹ Con relación a lo afirmado y a título de ejemplo pueden consultarse las ya clásicas introducciones al pensamiento social de Aron (1967), Cuvillier (1975) y Gurvitch (1985).

habitualmente el pacto (contrato) social es desprestigiado, calificado como mero mito y relegado al terreno de la anécdota histórica contra la cual tiene que constituirse el pensamiento social actual. En este sentido, son conocidas las críticas de autores como Hegel, que vindica que la comunidad y el estado que expresa su identidad, de hecho y lógicamente, siempre preceden a los individuos constituyentes de la comunidad. Sería posible pensar en estos individuos, concretamente en algunos aspectos de sus vidas, como entidades interesadas en calcular riesgos y ventajas; en tales momentos o esferas de acción invocar la imagen del contrato puede hacer inteligible tales relaciones para el analista. No obstante, el autor recuerda que las relaciones contractuales en ese micro-nivel presuponen amplios marcos, lazos y determinaciones que no son en absoluto de índole contractual. La noción de contrato es redundante ante nociones como la de institución o cultura entendidas como productos emergentes de un proceso histórico.² En sintonía con este argumento encuentro la crítica de Durkheim. Como expresa en *La división del trabajo social*, “un contrato no se basta a sí mismo”³. Hay todo un conjunto de normas sociales que proporcionan el marco dentro del cual tiene sentido cualquier relación contractual. La existencia de éste presupone unas reglas que no son el resultado de vínculos contractuales, sino que constituyen los compromisos morales generales sin los cuales el contrato no adquiere inteligibilidad. A pesar del interés que presentan estas críticas, el desprestigio del mito es injusto y estéril. En este deslizamiento del mito a la razón o de un momento precientífico a uno científico se soslayan gestos e interrogantes importantes. En primer lugar se olvida cierta frescura. Un gesto de asombro. Hay en los mitos del pacto una exclamación de sorpresa. Un encoger los hombros ante lo que acaba de acaecer. Su lectura trasmite el estupor que provoca lo nuevo cuando irrumpe en el orden de las cosas y requiere rápida e inmediata explicación. Semejante gesto habla del acontecimiento. Enfrenta el acontecer y su naturaleza. En segundo lugar, se

2 Hegel (1975 [1821]).

3 Durkheim (1983 [1893]: 184).

rutiniza una pregunta: ¿cómo es posible lo colectivo?⁴ Semejante pregunta no parece apoyarse y derivarse exclusivamente de datos o hechos⁵. Precisamente, obtiene todo su sentido del pasmo que provoca el acontecer. Ese “algo” nuevo que de repente acaece ante nuestros ojos, ahora lo podemos ver, antes no, ahora lo podemos vivir, antes huía. Interrogarse ante lo colectivo y enfrentarse al acontecimiento son dos gestos simultáneos en los mitos del contrato. Tal vez el mismo. En tercer lugar, hemos obviado que el pacto social, en sus múltiples versiones, ofrece siempre una respuesta acerca de las condiciones suficientes que permiten explicar la constitución de la vida en común. Precisamente porque el problema se encara en términos de aconteceres y de su esclarecimiento, la explicación requiere la definición de un operador que dé cuenta de la condición suficiente que desencadena el acontecimiento y la constitución de lo social y lo político. El interés por las condiciones de posibilidad y/o necesarias pasa a un discreto segundo plano. La preocupación en Hobbes, Locke, Rousseau y otros se centra en esa alquimia ocasional que transmuta lo que hay y permite que ocurran cosas nuevas. En tales autores no basta con narrar, hay que evidenciar el operador que da sentido a lo narrado y a la narración. Hay que demostrar por derecho y no por hecho. Se trata, en definitiva, de esforzarse por abrir una brecha que vaya de lo local, lo acaecido, a lo global, todo lo que puede acaecer. Pacto, costumbre, educación, asociación... son pequeños movimientos, acciones, que por extensión generan la colectividad, producen y ocupan la globalidad. O mejor dicho: definen una determinada globalidad. Buscamos reglas, pequeños trucos intelectuales que permiten

4 Algo parecido a lo que sostengo en este escrito lo plantea Urry (1995) cuando defiende que el mito básico sobre el que se sostiene el pensamiento social es que existe *algo* que tiene características definibles y que proporciona a los practicantes de ese pensamiento unidad, coherencia y una tradición común. A pesar de que desde distintos enfoques teóricos (verbigracia, la teoría crítica, el funcionalismo, el interaccionismo, las teorías del intercambio, el marxismo, el positivismo, el estructuralismo, la sociología interpretativa...) se define el concepto de “sociedad” o de “lo social” de manera diferenciada, se mantiene la idea de que es posible hablar de un objeto central, común sobre el que el pensamiento social puede constituirse como discurso científico y unificado. Para este autor, tantas teorías y definiciones distintas del objeto de la disciplina exigirían un mayor debate y análisis del mismo, sus orígenes, transformaciones históricas, implicaciones políticas de su constitución, etc.

5 Sistemáticamente, tal idea ha constituido el núcleo duro del menosprecio que ha recibido el mito del contrato social como fundador de “la sociedad”

adaptarse al devenir de la vida, explicamos (des-plegamos) el devenir de la vida una vez se ha dado. Siempre operamos en retrospectiva.

Insistiré de nuevo en lo anterior. La pregunta por las condiciones suficientes de constitución de lo colectivo y el interrogante por el acontecimiento y su naturaleza se han desdibujado notablemente. Están sepultados por la relevancia que han adquirido otras conceptualizaciones de lo social y especialmente otros interrogantes. Han sido soslayados por el interés que despiertan las condiciones necesarias y de posibilidad. Hemos invertido toda nuestra imaginación en ellas. Creyendo, probablemente, que su conocimiento y dominio permitiría predecir, llevar a cabo prognosis fiables decía Weber en sus ensayos metodológicos, y dejar de ir a remolque de la vida y su devenir. En las páginas que siguen intentaré mostrar cómo ha emergido tal soslayamiento, tal vez desvanecimiento, y qué límites se han ido estableciendo en el discurso de las ciencias sociales para constituir lo que denominaré la razón social.

Estamos, pues, ante la crónica de un exorcismo. La exigencia que se impone ahora no es otra que la de esclarecer las claves del mismo.

1.2) Socio-lógica del “proceso”

La noción de proceso iguala razón a historia, o historia a razón. La pregunta que deseo responder en este apartado tiene que ver con el evolucionismo y con la explicación que proporciona de la generación de lo colectivo. Pero antes debería aclarar una previa: ¿por qué interesarse por una tradición de pensamiento apolillada y perdida en las esquinas del tiempo? La respuesta es sencilla. No es discutible que el pensamiento social científico emerge a partir de cierto evolucionismo⁶ o de lo que

⁶ Al referirme a "evolucionismo" pienso en una época y un ambiente, la atmósfera victoriana; y pienso en nombres como H. Maine, H. Spencer, E.B. Tylor o el propio A. Comte. Sobre este

a veces se denomina “sociología naturalista”⁷. Y el socionaturalismo no utiliza, de hecho rechaza, una teoría del contrato social para explicar cómo aparece lo colectivo o lo social. En su lugar propone una teoría evolucionista en la que la historia deviene en el inevitable contrato que impone lo colectivo. Más allá de las lecturas al uso que convierten esta tradición en un compendio de argumentos, más o menos groseros y precipitados, basados en metáforas y analogías con la naturaleza, es posible afirmar que la solución que ofrece el evolucionismo es sutil y bien articulada. Ésta consiste en desplegar como sinónimos historia y razón. La noción de proceso, inevitable, hace de lo colectivo una prolongación necesaria e ineludible de la naturaleza del individuo, el cual constituye a su vez una mera prolongación del reino natural.

Para numerosos autores⁸ el siglo XIX es el siglo de la historia. Cuando recojo semejante afirmación, aludo a ese contexto en que la historia deja de ser la mera evocación de tiempos pasados y heroicos, maravillosos y lejanos, para convertirse en la fuerza motriz del presente y devenir su mecanismo de inteligibilidad. Aludo al momento en que la historia como sentimiento y conciencia penetra todos los saberes: filosofía, política, economía, derecho, biología, etcétera, y también penetra las cosas, todas las cosas sin excepción alguna. Es el momento en que poco a poco desaparece cualquier posible zona o espacio de resistencia o de extrañamiento a lo histórico.

“Una historicidad profunda penetra en el corazón de las cosas, las aísla y las define en su coherencia propia, les impone aquellas formas del orden implícitas en la continuidad del tiempo”⁹.

En tal contexto las cosas hallan su principio de inteligibilidad en su devenir, el

momento de la tradición social pueden consultarse los documentados trabajos de J.W. Burrow *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory* y R.Lionel *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy*.

7 Cuvillier (1975: 35)

8 Esta cuestión está magníficamente expuesta en Berain (1996), Foucault (1968), Jameson (1991), Maffesoli (1990), Marramao (1989) y Serres (1980).

9 Foucault (1968: 8).

presente sólo puede entenderse a partir del pasado, a partir de lo que ya ha acontecido. No debemos sorprendernos, pues, afirma Evans-Pritchard, si los pensadores victorianos sólo

"...escribiesen lo que ellos consideraban como historia, porque todo el saber contemporáneo era radicalmente histórico. La aproximación genética, que había proporcionado frutos impresionantes en filología, resultaba indiscutible en el derecho, la teología, la economía, la filosofía y la ciencia. Por todos lados surgían empeños apasionados por descubrir los orígenes de todo -el origen de las especies, el origen de la religión, el origen del derecho, etc.- empeños, casi obsesivos, por explicar siempre lo más cercano o lo más lejano"¹⁰.

El siglo XIX es también el siglo de la constatación más radical de la diversidad humana. Se descubren y colonizan continuamente nuevas colectividades, se viven revoluciones ideológicas en la vieja Europa, se cartografían zonas geográficas ignotas... No es sorprendente, pues, que frente a la constatación empírica de lo diverso, se racionalice esa humanidad como algo único y se busque la cualificación de unidad para la misma, se intente domar lo múltiple. Y tampoco es sorprendente que se haga a partir de la historia.

La identificación entre historia y razón tiene dos fuentes. Por un lado está el impacto y la hegemonía que ejerce la filosofía hegeliana en ese momento. Hegel escribe que la historia es una de las formas de la realidad, un producto efectivo de la naturaleza del espíritu (razón), es la revelación progresiva de este último, expresión máxima de la razón trascendente. La historia es, por tanto, la fenomenología de la razón pura. Describir la historia del mundo es sinónimo de racionalizarlo, y para racionalizarlo sólo hay que desplegar su historia.

"No teniendo nada que ver más que con la idea del espíritu y viéndolo todo en la historia como manifestación suya, al recorrer la filosofía, dedicada a la verdad, tiene que ver con el eterno presente. No hay nada perdido en el pasado, porque la idea es presente y el espíritu inmortal..."¹¹

¹⁰ Evans-Pritchard (1951: 37).

El evolucionismo recoge esta primacía del presente. La historia, como en el caso de Hegel, es teoría del presente. El presente muestra una fenomenología de lo humano caracterizada por la diversidad, y es la historia la que permite rendir inteligiblemente semejante diversidad y semejante dispersión de acontecimientos. Para que se dé esta operación de identificaciónse requiere, no obstante, otra condición: el progreso. Asumir la idea de progreso como inevitabilidad. La noción de *progreso* es el elemento que contribuye definitivamente a soldar la sinonimia entre historia y razón. ¿Cómo? Pues permitiendo una reflexión en la que la historia pasa de pensarse como mera sucesión de acontecimientos a constituirse en *proceso*. La idea de proceso hace que la sucesión de acontecimientos deje de ser arbitraria y cobre un sentido. Ahora el problema es simplemente descodificar ese sentido. La idea de progreso como evento inevitable ya está presente en Saint-Simon, Comte o Marx. Este último, por ejemplo, afirma que:

"Aun cuando una sociedad haya logrado entrever la ley natural de su propio movimiento, no puede saltarse ni eliminar por decreto las fases naturales de desenvolvimiento. Pero puede abreviar y atenuar los dolores del parto"¹².

Y Comte, otro buen ejemplo, sostiene que tal inevitabilidad está unida a la cuestión del orden. Así:

"En una cuestión cualquiera, el espíritu positivo lleva siempre a establecer una exacta armonía elemental entre las ideas de existencia y las ideas de movimiento, de donde resulta más especialmente, respecto a los cuerpos vivos, la correlación permanente de las ideas de organización a las ideas de vida, y luego, por una última especialización propia del organismo social, la solidaridad continua de las ideas de orden con las ideas de progreso. Para la nueva filosofía, el orden constituye siempre la condición fundamental del progreso; y, recíprocamente, el progreso se convierte en el fin necesario del orden: como, en la mecánica animal, el equilibrio y el progreso son mutuamente indispensables, como fundamento o destino".¹³

11 Hegel (1972 [1832]): 96).

12 Citado en Severino (1987: 86).

Pero la cuestión que urge responder para aclarar lo afirmado anteriormente es de otra índole, no tiene nada que ver con los antecedentes inmediatos de esta idea. Me gustaría ilustrar ese momento en el que el progreso se convierte en hecho ineludible. La pregunta es por tanto: ¿en qué momento hablar de progreso es hablar de lo inevitable? La respuesta habitual señalaría al período histórico de la Ilustración como responsable inmediato, puesto que en esas fechas y en esos autores empieza a cristalizar una filosofía de la historia cuyo epítome principal, como hemos visto, será Hegel. No obstante, tal respuesta es demasiado vaga. No esclarece cómo se da el isomorfismo entre progreso e inevitabilidad. Sí, tal vez, sus condiciones necesarias. Insisto: me interesa ese gesto mínimo, esa nimia articulación que desliza el pensamiento en la confusión de ambos conceptos, en su total identificación. He aquí un ensayo de respuesta.

La primera definición acabada del concepto moderno de progreso suele situarse en 1794, en la obra de Condorcet *Esquisse d'un tableau historique du progrès de l'esprit humain*. Curiosamente, el vocablo progreso se define con ayuda del verbo *perfectionner*. Hasta tal punto esto es así que progreso y perfectibilidad presentan en esta obra tal interdependencia que los hace intercambiables. Perfectibilidad y no progreso es el término típico en Rousseau y es el vocablo que utilizan los ilustrados en la clásica *Querelle des anciens et des modernes*. "La perfectibilidad humana es tan fértil en mal como en bien".¹⁴ "La perfectibilidad del hombre no conoce ningún límite factual y nunca puede convertirse en declive"¹⁵. La perfectibilidad presupone un proceso indefinido caracterizado por el paso constante a estados cada vez mejores, más complejos y completos que los anteriores. Este concepto proporciona un esquema de interpretación, para cualquier acontecer, en el que lo importante no es postular una conclusión predeterminada, sino suministrar un marco de ordenación y significación que considera cualquier acontecimiento, por imprevisto

13 Comte (1997 [1844]: 75).

14 Marqués de Mirabeau, citado en Luhmann (1992: 284).

15 Condorcet (1980 [1794]: 27).

que sea, como parte o momento de un movimiento más general de cuya inteligibilidad participa legítimamente. Pero su ligazón con la temporalidad no es todavía evidente en ese juego de palabras. Foucault recoge esta cuestión del siguiente modo:

"En su raíz, el progreso, tal como fue definido en el siglo XVIII, no es un movimiento interior de la historia, sino el resultado de una relación fundamental entre el espacio y el lenguaje: los signos arbitrarios del lenguaje y de la escritura dan a los hombres el medio de asegurarse la posesión de sus ideas y de comunicarlas a los otros, lo mismo que una herencia siempre en aumento de los descubrimientos de cada siglo; y el género humano considerado según su origen se presenta a los ojos de un filósofo como un todo inmenso que, lo mismo que cada individuo, tiene su infancia y su progreso."¹⁶

Lo relevante no es que la historia deba tener algún sentido, y lo tiene para muchos ilustrados, sino que este sentido tiene que coincidir con la dirección del movimiento de la historia. Esto es lo que denuncia Foucault, y en esta coincidencia es donde progreso e inevitabilidad (destino) se confundirán definitivamente.

Resulta habitual afirmar que el progreso en los textos de los evolucionistas no es más que una concepción moralizante y doctrinaria de la historia, con la exclusiva función de legitimar ideológicamente un statu quo presente.¹⁷ Muy al contrario, creo que dada la íntima relación que hay entre progreso y destino, entre razón e historia, el progreso es el operador, el mecanismo que precisamente permite explicar científicamente un acontecimiento por sus antecedentes. Así lo recuerda Spencer al escribir:

"Esta ley del progreso orgánico es la ley de todo progreso. Ya sea en el desarrollo de la tierra, en el desarrollo de la Sociedad, del gobierno, de las manufacturas, del comercio, del lenguaje, literatura, ciencia, arte, esta misma evolución de lo simple a lo complejo, a través de sucesivas diferenciaciones, prevalece de manera absoluta"¹⁸

¹⁶ Foucault (1968: 118).

¹⁷ Esta tesis es la más frecuentemente sostenida en los estudios habituales sobre evolucionismo y teoría social. Concretamente, puede encontrarse en Burrow (1968) y Parsons (1959).

¹⁸ Citado en Morris (1987: 94).

La ley del progreso es tan natural y científica como la propia ley de la gravedad. El progreso no es sólo una característica de la realidad social (como ocurre en Comte o Stuart Mill) sino también de la realidad natural y de cualquier aspecto del mundo, de cualquier fenómeno. De este isomorfismo recibirá Spencer la etiqueta de organicista o biólogo. El progreso es el paso de lo simple a lo complejo, de lo homogéneo a lo heterogéneo, supone una asunción de superioridad de lo posterior con relación a lo anterior y un movimiento que es inevitable. Lo superior no niega lo inferior sino que es ese inferior en un estadio evolutivo distinto. Dentro de este esquema, la sinrazón de lo humano, es decir, lo diverso, lo múltiple, sólo puede explicarse a partir de la historia. Lo irracional no es más que lo racional en un estadio evolutivo anterior. Lo diferente (alteridad) es el antecedente de lo mismo (identidad). Sobre este telón de fondo surgen las nociones de "sociedades o culturas primitivas". Lo interesante en este esquema es que muestra como se produce un deslizamiento, una diferenciación, la producción de un estatus ontológico distinto para unas colectividades que ahora pasan a ser los "otros". Un estadio evolutivo anterior al "nosotros", un archivo histórico viviente de nuestra propia civilización. Sin embargo, esta historia-razón es un proceso único para toda la humanidad, sus etapas son hitos de progreso por los que todo colectivo pasa necesariamente. Somos "nosotros" el futuro, el pasado los "otros". El efecto de este diagrama explicativo es que postula una unidad de lo humano y una conmensurabilidad y consubstancialidad de toda realidad humana. Conceptualizar a los "otros" como primitivos es convertirlos en parte de nosotros mismos, e implica, especialmente, admitir que

"... las sagradas instituciones de la familia, la Iglesia, la propiedad y el Estado tenían una ascendencia de espíritus maléficos, sucios y perversos"¹⁹.

La historia es un proceso único para toda la humanidad, sus etapas son escalones de progreso por los que todos los pueblos pasan necesariamente. Sucede, sin embargo, que sociedades diversas presentan ritmos diversos de evolución. La

diversidad cultural que aparece en el corte sincrónico que se pueda realizar en cualquier momento histórico, al ser producto de las distintas velocidades evolutivas propias de cada sociedad, se convierte en una imagen diacrónica de una cultura humana única y universal. Tarde lo ha intuido magníficamente.

"Spencer ha realizado un gran paso en la dirección de una comprensión más saludable de la adaptación social; su fórmula de la evolución social se aplica, no a un simple drama, sino a un considerable número de diferentes dramas sociales. Los evolucionistas de su escuela, al formular en esa línea las leyes del desarrollo lingüístico, religioso, económico, político, moral y estético, entienden, al menos implícitamente, que esas leyes son capaces de gobernar, no la mera sucesión de unas personas cuyo privilegio debe ser llamado histórico, sino igualmente a todas las personas que han existido o existirán en el futuro."²⁰

El progreso, la evolución, es un *proceso* que integra -él mismo, sin ayuda de elementos externos- de manera natural y lógica a través de la diferenciación. Así lo explicita Spencer:

"Bien sea en el desarrollo de la sociedad, del gobierno, de las manufacturas, del comercio, del lenguaje, de la literatura, de la ciencia, del arte, la misma evolución de lo simple a lo complejo, a través de sucesivas diferenciaciones, interviene a lo largo del proceso. De los más tempranos cambios cósmicos hasta los últimos resultados de la civilización, encontraremos que la transformación de lo homogéneo en heterogéneo es en lo que consiste el progreso"²¹.

Proceso es una figura que explica gracias a la identificación absoluta que genera entre razón e historia, o en sus versiones más modernas (como mostraré más adelante) entre tiempo e inteligibilidad. Explicar ya no requiere evidenciar un operador, la historia o el tiempo devienen operadores universales. Ellos, y sólo ellos, pueden proporcionar las claves para entender los acontecimientos sociales. Sus reglas son las reglas de la vida.

19 Harris (1979: 183).

20 Tarde (1898:159).

1.3) Socio-lógica del “hecho” y socio-lógica de la “relación”

Sí, sin duda Durkheim y Weber son dos clásicos del pensamiento social. ¿En qué radica su clasicismo? En su refundación del pensamiento social, sin duda. También en el volumen e interés que encierra *per se* su obra, por supuesto. Pero propondré en las siguientes páginas que su clasicismo, del mismo modo, yace en el hecho de que estos dos autores constituyen un puente, un movimiento de transición inevitable, hacia una segunda forma de lo social, o recogiendo la idea que encierra la cita de Malinowski que abre este capítulo, hacia una segunda forma de la vida: la estructura. ¿Lectura retrospectiva y presentista? Por supuesto ¿Acaso hay otra posibilidad? Lo relevante aquí es dirimir si mi lectura abre un espacio de reflexión interesante, fresco y novedoso o sencillamente es reiterativa.

Durkheim y Weber pueden leerse como punto de partida, como momento cero y, por tanto, así ser considerados como padres fundadores de las ciencias sociales. Pueden leerse, por el contrario, como punto de llegada, y entonces valorar la temática de su obra por las aportaciones que hacen con relación a la filosofía social. Y pueden leerse en el discurso sobre lo social como conectores, mediadores que sientan las condiciones para el deslizamiento, el cambio subrepticio del proceso al hecho como forma de lo social. Concretamente al hecho en términos de estructura. En lo que sigue me gustaría argumentar cómo se sientan tales condiciones.

1.3.1) *Excursus sobre E. Durkheim*

El evolucionismo abandonó el mito del contrato en favor de una teoría de la evolución. Anhelos de científicidad y anhelo de independencia: había que abandonar progresivamente el horizonte filosófico. En la noción de proceso encuentra el operador general que permite tanto explicar los acontecimientos más diversos como

someterlos a una sola ley: el tiempo. Con la temporalidad ganó carta de científicidad. Sentó en el postulado del proceso la explicación de lo colectivo (sociedad), de esa matriz básica en la que vivimos, de nuestra segunda piel. Sus planteamientos fueron generalistas y globalizantes, sin duda, pero en ese movimiento hicieron coextensivo y acertaron a tejer en un mismo tejido lo humano con lo histórico.

Sin embargo, para Durkheim no basta con explicitar el proceso o despliegue histórico que conduce a una situación presente, el pensamiento social debe analizar y mostrar la especificidad de lo social, de la vida en común. Hay que mostrar sus rasgos determinantes, explicar su actividad, especificar su sentido. En definitiva, hay que congelar y describir ese momento último y presente que rige el análisis evolucionista. *Les règles de la méthode sociologique* preparan el camino para abandonar este evolucionismo y sustituyen la sinonimia entre lo humano y lo histórico por la sinonimia entre lo humano y lo social.²²

Pero lo social tiene que ser un hecho además del resultado de un proceso. Alejándose de lo que planteaban neokantianos como Dilthey, Ricker o Croce, en ese momento, Durkheim intenta dotar a los fenómenos sociales con una categoría ontológica equivalente a la de los hechos de la naturaleza. Por tanto, una categoría que los haga susceptibles de ser analizados científicamente de manera análoga a como proceden las ciencias naturales. De aquí la primera y más básica regla de su

²² El terreno ya ha sido abonado, entre otros, por el matemático belga Alphonse Quetelet. En 1869 le reeditan su libro *Sur l'Homme* bajo el nuevo título de *Physique sociale*. En varias partes de su obra propone la elaboración de una teoría del hombre-promedio. "Al reunir un número de individuos de la misma edad y sexo y calcular la media de un conjunto de medidas constantes, obtenemos una serie de figuras constantes que atribuiremos a una entidad ficticia a la que llamaré hombre-promedio." (Citado en Ewald 1986). El hombre promedio no es un hombre real que encarna la media social, sino que es el hombre típico de esa sociedad; no es un modelo u original que sirva como estándar para toda la población, es el punto común de referencia para todos los hombres (mujeres). Este punto de referencia parece tener una identidad "natural" y sugerir que hay leyes para el hombre en sociedad. "El hombre que considero es, en la sociedad, lo análogo al centro de gravedad en un cuerpo, es el centro sobre el que se mueven diversos elementos sociales. Es una ficción para la que todas las cosas ocurren de acuerdo a las expectativas medias de la sociedad en cuestión" (Citado en Ewald 1986). El hombre-promedio no es un individuo con un lugar en la sociedad indeterminado o incierto. Él es la sociedad misma en la medida en que está objetivado gracias a la estadística y la probabilidad. Esta figura es al mismo tiempo la entidad que permite juzgar científicamente y el correlato necesario del juicio. Una vez la naturaleza humana ha perdido su correlato metafísico, los individuos sólo pueden ser juzgados con referencia a lo social, y lo social,

método: "tratar los hechos sociales como cosas"²³. No obstante, además de ser susceptibles de análisis científico, los hechos sociales tienen que poder analizarse con independencia de otros fenómenos. No es suficiente que sean cosas, tienen que ser cosas explicables en sí mismas, explicables sin recurrir a determinismos externos, "en la misma naturaleza de la sociedad es donde hay que ir a buscar, pues, la explicación de la vida social"²⁴. De aquí que sea necesario:

"[...] considerar los fenómenos sociales en sí mismos, desligados de los sujetos conscientes que se los representan: es preciso estudiarlos objetivamente como cosas exteriores."²⁵

A pesar de todo esto, Durkheim no rompe con el evolucionismo, más bien lo enriquece, o si se quiere, lo contamina; lo prepara para el cambio y lo subvierte. ¿Pero por qué afirmo que no hay ruptura en este autor francés? Sencillamente porque sostiene que para explicar los fenómenos sociales "es preciso buscar separadamente la causa eficiente que lo produce y la función que cumple"²⁶. Si preguntamos por qué existe este o aquel fenómeno social, es decir, preguntamos por su causa eficiente, sólo el análisis histórico responde. En este caso, la causa eficiente es perfectamente equiparable a una explicación de tipo histórico. El introductor de la obra de Durkheim en el Reino Unido y uno de los fundadores de la antropología, lo expone con claridad meridiana:

"[...] si planteamos la cuestión, ¿cómo es que los amaha (o cualquier otra de las tribus que hemos considerado) tienen el sistema que tienen?, es obvio entonces que el método de análisis estructural no nos proporciona la respuesta. Pero tampoco la historia conjetural²⁷... La única manera posible de responder a la pregunta de por qué una sociedad particular tiene el sistema social que tiene es mediante un detallado estudio de su historia a lo largo de un periodo de tiempo suficiente, generalmente varios siglos."²⁸

en este caso, tiene su único punto de referencia en el hombre-promedio.

23 Durkheim (1982 [1894]: 45).

24 Durkheim (1982[1894]: 83).

25 Durkheim (1982[1894]: 48).

26 Durkheim (1982[1894]: 83).

27 Radcliffe-Brown al hablar de historia conjetural hace referencia al tipo de historia que practicaban los evolucionistas.

28 Radcliffe-Brown (1952: 85). La lectura que hace Radcliffe-Brown del método que ofrece Durkheim en sus propuestas para una ciencia social será retomada por Giddens, más tarde, como vía para alejarse de las lecturas rápidas y superficiales que convierten a Durkheim en el padre del

La sociedad está compuesta de hechos en tanto que se vuelca y proyecta en una serie de prácticas institucionales que aseguran la permanencia y cohesión del colectivo, por vía de la coactividad que imponen sobre los individuos que la sustentan. Lo colectivo es para Durkheim una realidad *sui generis* y no la simple adición de personas.

"[...] no una mera suma de individuos, sino que el sistema formado por su asociación representa una realidad específica con sus caracteres propios."²⁹

¿Cuál es el operador que mantiene unido o integra esta realidad *sui generis*? Es decir, ¿a partir de qué elemento se mantiene unido el colectivo? La respuesta está apuntada aquí:

"[...] pues una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma."³⁰

El cemento de la sociedad es, por tanto, la moral. En *La división social del trabajo* queda muy claro. "Toda sociedad es una sociedad moral"³¹. La solidaridad orgánica, típica de las sociedades avanzadas, precisa de un anclaje en un consenso normativo básico. Para Durkheim es imposible la idea de una integración totalmente espontánea de los intereses individuales.

"[...] hay que encontrar alguna fuerza moral exterior al puro interés individual capaz de obligar al cumplimiento del contrato y capaz de posibilitar unas relaciones sociales más profundas y permanentes."³²

funcionalismo y/o el estructuralismo. En opinión de Giddens (1971), Durkheim distingue perfectamente entre la explicación funcional de los fenómenos sociales y la explicación histórica. El análisis funcional establece la correspondencia entre el hecho que se considera y las necesidades generales de un todo mayor, además de aclarar en qué consiste tal correspondencia. Pero descubrir una función no explica el porqué de la existencia del fenómeno social correspondiente. Ese porqué sólo puede esclarecerlo un análisis histórico. Las causas de un hecho social no deben confundirse nunca con la función de éste en la sociedad. Causa y función deben descubrirse y describirse por separado.

29 Durkheim (1982 [1894]: 119).

30 Durkheim (1982 [1894]: 393).

31 Durkheim (1983 [1893]: 269).

32 Rodríguez Zúñiga (1978: 31).

Las reglas morales tienen dos características. Por un lado, esbozan un ideal o conjunto de ideales, y, por otro lado, generan obligación y coacción. Como ya hemos indicado, Durkheim invierte el mito del contrato social. La existencia de un pacto presupone necesariamente unas normas que no son el resultado de vínculos contractuales, sino que los pre-existen y posibilitan. Si se desea enunciar de otra manera: Durkheim está planteando el problema de los prerequisites de la comunicación. Para que nos pongamos de acuerdo (Hobbes), para expresar la voluntad general (Rousseau), para acceder a cierta educación o costumbre (Etienne de la Boëtie), son necesarios puntos, momentos o espacios de encuentro previos. Se requiere algo que una con antelación: una pre-relación o una pre-posición. Ese previo lo constituye la sociedad misma, o mejor dicho, lo social. Ya no se trata de afirmar que hay sociedad porque se da un contrato, sino que existe este último porque se da la primera.

Desearía retener dos breves reflexiones de esta lectura de Durkheim. En primer lugar, este autor hace posible que lo social pueda entenderse como un hecho, análogo a los hechos de la naturaleza. Describir tales hechos se vuelve el objeto de la ciencia social. En segundo lugar, y estrechamente relacionado con lo anterior, Durkheim coloca en el centro de la reflexión del pensamiento social la pregunta por la función, por el funcionamiento concreto de lo social. De nuevo: su descripción. Para nuestro autor, la vida en común, la sociedad en la que vivimos es algo más que el punto de llegada o un mero estadio en algún proceso evolutivo imparabile. Durkheim contrasta sus explicaciones de hecho, descripciones de realidades, con las explicaciones de derecho buscadas por los autores del mito del contrato. Tenemos, por tanto, un viraje hacia el hecho y su descripción. La explicación del mismo sigue en manos de operadores tan generales como lo era el tiempo, que hace las veces de condición de posibilidad y condición necesaria. La situación, no obstante, cambia un poco en la obra de Weber.

1.3.2) Excurso sobre M. Weber

Max Weber es prácticamente un contemporáneo de Durkheim. Sin embargo, las diferencias en cuanto al clima intelectual que parecen respirar sus respectivas obras, las dispares propuestas teóricas y metodológicas de ambos autores y la manifiesta ausencia de todo significativo influjo recíproco, es algo que a menudo ha sorprendido a escritores y exégetas posteriores.³³ Por mi parte, considero que en la obra de Weber hay cuatro bifurcaciones dentro del pensamiento social de su época que es interesante que retengamos.

1.) Suele ser un lugar común considerar la genealogía hecha por Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como un fresco del capitalismo moderno que consigue invertir, sin perder interés e influencia posterior, los análisis propuestos por Marx. Weber argumenta que la ideología puede generar y determinar las relaciones de producción, por tanto, es posible invertir la secuencia y la prelación que propone Marx entre relaciones de producción y relaciones sociales. En este fresco el capitalismo moderno es conceptualizado como un conjunto de acciones gobernado por una lógica o, mejor dicho, racionalidad formal. Hay dos consecuencias importantes encerradas en este trabajo. En primer lugar, se apunta el predominio de una estructura o esquema selectivo particular como fuente de sentido que funciona a partir de la relación medio-fin. Como afirma Marramao:

“[...] para Weber los ‘hechos’ puros no existen, pues todo hecho lleva en sí el hatillo de las interpretaciones que lo median y lo socializan.”³⁴

Por lo tanto, cualquier comportamiento puede y tiene que ser leído a la luz de una estructura que le confiere sentido. Desentrañar tales estructuras es una de las tareas del pensamiento social. Pero, en segundo lugar, su trabajo muestra que ese tipo de racionalidad de la acción es siempre relativo a unas condiciones históricas

³³ Este aparente desencuentro está bien documentado en Giddens (1971).

³⁴ Marramao (1989: 131).

peculiares, en este caso a las del mundo occidental. "Sólo en Occidente podía realizarse esa racionalidad en forma de dominio..."³⁵. Lo que se halla en el origen del capitalismo ni es ansia ciega de lucro (explicación psicologista) ni una acumulación de ganancias espontánea y anárquica (explicación economicista-utilitarista), tan sólo algo tan poco original como una estructura ética, concretamente una ética de la renuncia y del disciplinamiento³⁶. La genealogía del capitalismo conduce a una modalidad de disciplina y una fuente o estructura de sentido. Dicho de otra manera, *hallamos en el origen del capitalismo moderno una práctica, una acción; pero una práctica dotada de significado*. Sobre esta cuestión volveremos a insistir más adelante.

Weber rompe, de este modo, con anteriores visiones antropocéntricas (antropomórficas) de la sociedad y coloca en el centro de la teoría social el concepto de acción social. La conexión social no es más que un sistema o conjunto de acciones. Aquí está ya latente la consumación de la crisis del sujeto (abierta con la crítica de Berkeley y Hume al "pienso" cartesiano como núcleo originario y estable de autoconsciencia, como centro compacto, autocontenido, homogéneo y substrato permanente de la identidad)³⁷ que vía Nietzsche llega hasta nuestros días y constituye el embrión de esa sensibilidad llamada postmodernidad. El núcleo constituyente del vínculo social no viene dado en Weber por la tensión individuo-

35 Weber (1984 [1904]: 226).

36 Puede hallarse una crítica muy interesante al análisis propuesto por Weber en Rosa Luxemburgo. La agudeza de tal crítica justifica que le dediquemos unas líneas. Esta autora recuerda que hay curiosos olvidos e implicaciones ideológicas en *La ética protestante* en la medida en que se soslaya que la ética del "trabajo y del ahorro" de los piadosos protestantes, que parece estar en la base del capitalismo, también justificó la conquista y el expolio de países y continentes considerados como no civilizados. Para la autora, sólo esta ética del expolio, y en absoluto una ética del esfuerzo abnegado, hace inteligible la creación de la acumulación básica de capital que requiere el sistema capitalista para ponerse en marcha o arrancar después de cada crisis. Expolio de otros países, expolio cíclico de los trabajadores... En definitiva, si deseamos invertir el esquema propuesto por Marx, sólo una ética del expolio y no un ingenioso panegírico de las prácticas de disciplina y renuncia podría ocupar el lugar central del mismo. Prácticas de expolio frente a prácticas de ascetismo, Rosa Luxemburgo versus Weber, hay tenemos dos genealogías enfrentadas entre las que podemos escoger, mejor dicho, debemos escoger.

37 Debo a un curso sobre Hegel impartido por Carlos Pérez, profesor de epistemología en Santiago de Chile, el entender que la crisis del sujeto, tema predilecto en la definición de la postmodernidad, es una temática que hunde sus raíces mucho más allá de Heidegger, principal

sociedad, sino más bien por la relación entre racionalidad y formas de acción, relación en la que la definición de racionalidad adopta un talante fuertemente legalista³⁸ y las formas de acción son entendidas como esquemas de significado relativos y determinados históricamente. El individuo deja de ser la célula de la sociedad y comienza a desdibujarse la posibilidad de representar a ésta como una totalidad u organismo -tal y como hacía el evolucionismo- que haya en sus partes o individuos los componentes vivientes que la constituyen y animan su acción. El evolucionismo queda definitivamente superado en Weber: diferencia radical entre las propuestas de este autor y las de su contemporáneo Durkheim, que como hemos visto anteriormente preservó elementos de esa escuela. A partir de Weber, la recomposición orgánico-comunitaria de un supuesto "cuerpo social" no es más que pura nostalgia del pasado y un claro reconocimiento de las limitaciones con la que emerge el pensamiento social. Su propuesta social es absolutamente congruente con su propuesta histórica. Así como el capitalismo es fruto de una escisión: ruptura definitiva con las formas de producción anteriores y progresiva formalización; su concepción de lo social implica un alejamiento definitivo de la tradición social clásica y una progresiva complejización de su objeto de estudio. *¿Estamos ante una re-edición de la clásica "Querelle des anciens et des modernes"?* Probablemente sí.

2.) Las últimas páginas de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* son famosas por introducir la metáfora de la "jaula de hierro" como pronóstico pesimista de ese proceso que se inicia con las prácticas de la ascesis protestante y que acaba convirtiéndose en el capitalismo. Tal metáfora junto a otras que utiliza el autor para definir el Estado moderno como "máquina inanimada" o "espíritu coagulado", son imágenes que muestran cómo Weber observa y describe procesos retrospectivamente, siempre desde la perspectiva de su finalización. Se aleja, por

antecedente de la *intelligentsia* postmoderna.

³⁸ Sobre la definición de racionalidad de corte legalista que ofrece Weber puede consultarse Tirado y Salas (1994).

tanto, del proceder de otros clásicos que idealizan un proceso aún en pleno desenvolvimiento, en pleno despliegue, como era el caso del evolucionismo. Semejante posición de cierre a la hora de observar y analizar un proceso, hace que el pasado sea considerado como luz del presente, pero permite al mismo tiempo que el presente sea definido como luz del pasado. Así, para Weber no hay realidad sin teoría (y valores) y su herramienta metodológica básica es el *tipo-ideal*, concepto construido por abstracción que facilita el análisis de cuestiones empíricas y que se modifica *in situ* en función de tal análisis. Dados algunos comentarios que vendrán posteriormente, me extenderé un poco más en la definición de *tipo-ideal*. Semejante constructo teórico se obtiene acentuando unilateralmente uno o varios puntos de vista y encadenando una multitud de fenómenos que se dan aisladamente, que son difusos o pueden ser discretos, que se encuentran profusamente o en pequeño número y que pueden no aparecer de manera homogénea en todos los lugares. Tal maraña de acontecimientos se ordena según los puntos de vista elegidos para formar un marco de pensamiento claro. El tipo ideal es una cuasi utopía pues en ninguna parte se encontrará empíricamente un cuadro de parecida naturaleza. No es posible establecer conceptos que procedan directamente de la realidad, puesto que, como afirmábamos anteriormente, es inevitable la intromisión de presupuestos valorativos en la definición de problemas y en su análisis. El tipo ideal no es ni una descripción de un aspecto concreto de la realidad ni una hipótesis, aunque ayuda tanto a describir como a explicar. Un tipo ideal es un tipo puro en sentido lógico y no en sentido ejemplar. Es un concepto que prepara la habilidad para una explicación de derecho antes que de hecho.

3.) Oponiéndose a los clásicos de la política moderna (con Hobbes a la cabeza), Weber rechaza las ingenuas disposiciones verticales de la sociedad que hacen coincidir la esfera política con el vértice. Para este autor, el ámbito político presenta cierta autonomía junto a otros ámbitos como puede ser el económico-productivo. Entiende que la dimensión política tiene una articulación compleja con otras

dimensiones y percibe la intensa politicidad que se presenta en la esfera de la producción. Si deseáramos hacer un gráfico que recogiese la morfología de la sociedad en la obra de Weber, habría que esbozar un conjunto de esferas con relativa autonomía y ubicadas todas ellas en un mismo plano y dimensión. Weber vuelve a romper con Marx en esta visión topográfica de la sociedad y prepara el camino para que autores como Habermas puedan establecer la dicotomía sistema-mundo vida en igualdad de condiciones sin ordenar jerárquicamente y *a priori* las dos dimensiones, articulando, eso sí, la relación entre ambas gracias a los mecanismos de acción que posibilitan cada una de ellas. Habermas culmina una línea de argumentación cuyas condiciones ha sentado Weber. Al razonar a partir de una representación cuasi-gráfica de la realidad social como la que hemos mencionado, se produce el interesante efecto de que la pregunta que inmediatamente requiere respuesta es cómo una de esas dos dimensiones puede conquistar o invadir la otra y, nunca, cómo una de ellas, sea cual sea ésta, produce o genera la otra, puesto que ambas se presuponen recíprocamente y tienen génesis con lógicas diferenciadas.

4.) Como he mencionado anteriormente, en Weber, los hechos puros no existen, pues todo hecho está cargado con las interpretaciones que lo median. Lo social es algo más que coextensivo con lo humano, es coextensivo con lo significativo. Los fenómenos sociales tienen significado. Hace un momento decíamos que este autor coloca en el epicentro del pensamiento social la acción, la acción social para ser más exactos, ahora atenderemos a la definición que proporciona de *acción*.

"La acción social, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo."³⁹

La acción social requiere inexcusablemente a un "otro" como punto de referencia. Y, concretamente, ¿cómo define lo social? Como relación, siempre como relación; hay relación social donde hay reciprocidad de individuos que refieren su acción a la

39 Weber (1944 [1921]: 5).

acción de otros.

"Por 'relación' social debe entenderse una conducta plural que, por el sentido que encierra, se presenta como recíprocamente referida, orientándose por esa reciprocidad. La relación social consiste, pues, plena y exclusivamente, en la probabilidad de que se actuará socialmente en una forma (con sentido) indicable: siendo indiferente, por ahora, aquello en que la probabilidad descansa"⁴⁰.

Y, para seguir con nuestras preguntas, ¿cómo explica Weber lo colectivo? Pues tomando como punto de partida la siguiente distinción:

"Llamamos comunidad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social... se inspira en el sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de los partícipes de constituir un todo. Llamamos sociedad a una relación social cuando y en la medida en que la actitud en la acción social se inspira en una compensación de intereses por motivos racionales (de fines o de valores) o también en una unión de intereses con igual motivación."

41

Dos tipos de relación social: comunidad y sociedad. Bien diferenciados: sentimiento subjetivo (afectivo o tradición) y motivos racionales (fines o valores). Ambas complementarias aunque enfrentadas: comunidad versus sociedad. Por supuesto que suena el eco de Durkheim y su distinción entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica, aunque probablemente el referente común, el puente, la resonancia general en estos dos autores sea Tönnies y su diferenciación entre sociedad y comunidad.

Es importante, no obstante, destacar el denominador común de la distinción que hace Weber. Por un lado, salta a la vista la relación social. Tenemos que la relación

40 Weber (1944 [1921]: 21). La propuesta que de esta manera abre Weber quedará totalmente enriquecida y, en cierto modo, cerrada con la aportación crítica de Schutz. Ésta puede resumirse en los siguientes puntos: a) La acción social no debe considerarse únicamente como un concepto primitivo, requiere análisis; b) Por "observación directa" es imposible entender lo que una persona hace (significado), tal cosa sólo podemos lograrla interpretando y colocando la acción en un contexto; c) Weber no consideró la acción como algo episódico. Olvidó que para el actor, la acción posee duración y que no asignamos significado a una acción vivida ya que estamos inmersos en ella. Asignar significado implica una mirada reflexiva del actor hacia la experiencia. Tal cosa siempre es retrospectiva: sólo lo experimentado es significativo, nunca lo que está siendo experimentado; y d) Hay que distinguir entre proyecto y motivo.

41 Weber (1944 [1921]: 33).

es el átomo de lo colectivo, tanto en la versión dominada por la tradición o la afectividad (comunidad) como en la versión dominada por la racionalidad de intereses o valores (sociedad). La relación social constituye en estas definiciones tanto el primer paso para pensar y describir el vivir en común como la última instancia que alcanza el análisis social. Principio y final. Por otro lado, tanto si hablamos de comunidad como de sociedad, siempre está presente una entidad que posibilita que se establezca la relación: el significado. Tercer incluido o conector. Éste, y sólo éste, determina si estamos ante una relación de un tipo o de otro. Si manejamos comunidades o sociedades. Hay, en el esquema weberiano, una interesante supeditación del todo a las partes. La posibilidad de definir una totalidad, como representa el concepto de sociedad o comunidad, es producto o emerge a partir del significado que podemos asignar a la relación. La relación se establece claramente como el núcleo de inteligibilidad para el pensamiento social. De hecho, la supeditación del todo a las partes es tal, que la racionalidad acaba siempre encerrada en el interior de las relaciones entre actores o en las situaciones en las que devienen esas relaciones. Invertir la relación todo-parte puede leerse como efecto del rechazo del evolucionismo, y significa, en efecto, alejarse de todo atisbo de holismo. Semejante planteamiento, paradójicamente, permite dos lecturas actuales radicalmente opuestas. La primera es el llamado "individualismo metodológico": conocimiento de lo social mediante el juego de las acciones y las interacciones individuales. En tal apuesta todos los fenómenos sociales son considerados, valorados y analizados a partir de los comportamientos de los conjuntos de individuos, en función de los efectos de agregación o de los efectos perversos - cuando la resultante de esta agregación es designada como valor negativo o inesperado- que generan. La racionalidad está en las relaciones entre los individuos. La segunda es el "situacionismo metodológico". Esta lectura considera que la situación encierra una racionalidad en sí misma, dotada de leyes inmanentes, autocentrada, auto-organizada y productora de su propio contexto. La situación aparece como un acontecimiento social auto-referencial con dinámica autónoma de

concentración, dispersión, conflicto, consenso y recomposición. El situacionismo metodológico, además de atender a entidades constitutivas del pensamiento social como son el grupo, la población, la clase, etc., y el individuo (actor, agente, sujeto...), introduce un nuevo objeto con valor informativo en sí mismo, a saber: la situación de toda interacción. La situación desplaza la relación entre individuos como unidad elemental de reflexión y permite que la racionalidad sea definida en ésta antes que en la mera relación de los participantes. ¡Relaciones entre individuos o algo más: las situaciones! En todo caso, supeditación del todo a las partes y nuevo dispositivo para alejarse de posiciones más clásicas.

Hecho y relación -relación con significado: éstos son los límites para la razón social. Durkheim y Weber refundan el pensamiento social al romper la sinonimia que hay en el evolucionismo entre razón e historia o, en algunas versiones, entre razón y temporalidad, y establecer dos nuevos ejes como núcleos descriptivos del fenómeno social. Considerar lo colectivo o lo social como hecho en lugar de como proceso permite a Durkheim diferenciar entre causa y función y, por tanto, entre análisis sincrónico y diacrónico. Weber, por su parte, vuelve relevante, crucial sin duda alguna, el sentido y la relación en la acción social. Como mostraré más adelante, en ambos casos se ha conjurado hábilmente el problema del acontecimiento para acertar a definir los límites de la razón social.

1.4) Socio-lógica de la estructura

Intuyo que *estructura* es una palabra que evoca más de un significado en el lector proveniente de las ciencias sociales y humanas. Sugiere un estilo de pensamiento, una tradición de fuerte raíz francesa, un método comparativo, un artefacto histórico para agrupar denominaciones y obras que poco tienen que ver entre sí, una crítica vigorosa contra el existencialismo y el humanismo, la conexión entre matemáticas y ciencia social... en fin, tantas y tantas cosas. Pero ¿qué es una estructura? ¿Cómo

entender esa noción? Por supuesto, se abren varias posibilidades. En primer lugar, el término puede entenderse en sentido arquitectónico y, por tanto, referirse a un ordenamiento de partes que permite que se mantengan unidas, literal o metafóricamente, como en un edificio. En segundo lugar, podemos entenderlo en sentido orgánico y subrayar el hecho de que los componentes están efectiva y funcionalmente vinculados entre sí, como en un cuerpo viviente. Finalmente, disponemos de su sentido matemático: un conjunto de relaciones abstractas definido de manera formal y que implica un modelo que sirve para varios contenidos diferentes, que se pueden calificar de isomórficos en la medida en que tienen la misma estructura. Sea cual sea la posibilidad que más atraiga hay un hecho innegable: la influencia del concepto fue terriblemente importante. En la década de los treinta se extendió con facilidad por todos los campos científicos, de la física a la economía, de la lingüística a la antropología.

“...la época en que vivimos se caracteriza por la tendencia a sustituir el atomismo por el estructuralismo en todas las disciplinas científicas. [...] Esta tendencia puede observarse en la física, en la química, en la biología, en la psicología, en la economía, etcétera.”⁴²

No obstante, el concepto adquiere carácter de cuasi paradigma en la década de los sesenta. Pero no es mi interés hacer un repaso de la historia de tal noción⁴³. Tan sólo me gustaría recoger el concepto en ese momento en que por él mismo es capaz de constituir todo un campo de definición de lo colectivo y, por añadidura, de la actividad del pensamiento social. Es decir, ese instante en que es capaz de desplegar por sí mismo una socio-lógica.

42 Trubetzkoy (1933), citado en Merquior (1989: 24).

43 En Descombes (1977) y Frank (1989) pueden encontrarse dos excelentes acercamientos a la historia del estructuralismo y a sus planteamientos tanto metodológicos como epistemológicos. Para un ajuste de cuentas con la noción de estructura consúltese Lefèbvre (1969).

1.4.1) Estructura como mediador y empiria

Como mencionaba hace un instante, Radcliffe-Brown entiende perfectamente esa "doble" explicación que es posible realizar de los hechos sociales según Durkheim: explicar a través de causas o a través de funciones. Sin embargo, en su obra el análisis histórico pierde toda importancia a la hora de establecer cuadros para la comprensión teórica de las instituciones sociales (objeto del pensamiento social en su formulación), y queda supeditado al establecimiento de un concepto que recoja y enfatice exclusivamente el funcionamiento de lo colectivo.

"Pero si la cuestión que nos planteamos no es la de cómo se originó el sistema de parentesco inglés o el sistema político inglés, sino la de cómo funciona actualmente, ésta es una cuestión que se puede responder mediante una investigación del mismo tipo que el trabajo de campo antropológico, y las consideraciones históricas son relativamente, cuando no absolutamente insignificantes" ⁴⁴

La observación directa revela que los seres humanos están conectados por una compleja red de relaciones sociales. "Uso el término de estructura social para referirme a esta red de relaciones realmente existentes"⁴⁵.

Lo social es sencillamente una estructura, un conjunto de vínculos entre individuos particulares que podemos percibir fácilmente por observación directa. Lo importante, sin embargo, de esta noción, no es tanto su realidad objetiva o empírica como su capacidad para conferir inteligibilidad a todos los fenómenos humanos. Semejante capacidad proviene del hecho de que éstos se conceptualizan como funciones de una totalidad superior. Los fenómenos humanos no son simples funciones de un conjunto de necesidades básicas, medio biológicas medio culturales, sino que constituyen las funciones esenciales y definitorias de una estructura social. La estructura es efectivamente un objeto empírico que percibimos, pero es un objeto

44 Radcliffe-Brown (1952: 86).

45 Radcliffe-Brown (1952: 190).

que no se constituye en centro de nuestro análisis por sí mismo, sino en tanto que permite acceder racionalmente a una realidad que de otro modo nunca sería inteligible. En este esquema de argumentación las acciones (en el caso de la antropología de Radcliffe-Brown serán los rituales) aparecen como el fenómeno *extraño* que constituye el objeto de análisis del pensamiento social, y la estructura, en cambio, se prefigura como el *medio* que permite racionalizar y aprehender dicho fenómeno en la medida en que éste siempre cumple alguna función en la primera. La parte adquiere sentido gracias a una totalidad que establece qué función de conjunto cumple.

Existe en este uso del concepto de estructura la interesante conciencia de que se está procediendo a una racionalización de la inmanente diversidad de las manifestaciones de lo humano y de lo colectivo. La estructura es más un instrumento que el objeto último del conocimiento. Se racionaliza la diversidad de los fenómenos humanos a partir de una lógica funcional, a partir de la pregunta por el *qué función cumple* esta acción, esa institución, aquel ritual... Eso sugiere la siguiente reflexión. En este modelo ya no es necesario pensar en el operador que mantiene o crea lo colectivo, no se requiere esclarecer su condición suficiente. Ésta, de hecho, se define por su ser-excluido de la misma idea de estructura. En la medida en que esta última es un mediador universal y natural, lo colectivo ya está definido. Cualquier colectivo y a su vez la operación por la cual se crea y se mantiene sobreviene inmediatamente, ya está dado. La operación se oculta, o mejor dicho se identifica con el tiempo o la historia. Se observa una especie de eje vertical que tiene la estructura en su punto máximo y los fenómenos humanos en el mínimo por el cual desciende el sentido –con el ropaje de la función, por supuesto- y la posible comprensión de lo social. Entender cómo se forma este eje es un asunto que compete exclusivamente a la historia y, tal y como mostraba hace un momento, algo insignificante.

1.4.2) Estructura como modelo

Hay otras maneras de entender la idea de estructura. La más conocida y la que mejor contrasta con la propuesta del anterior autor es la que ofrece Lévi-Strauss. La divergencia de usos no evita, sin embargo, que distintos autores observen en la aparición estelar que hace la palabra estructura en *Las reglas del método sociológico* de Durkheim una raíces comunes. Tal afirmación es más que discutible.

Para Lévi-Strauss la estructura es un modelo teórico, no una realidad empírica. La estructura es forma y es transformativa. Se ubica en el nivel de la totalidad social y no es, de ninguna de las maneras posibles, una metáfora empírica o una analogía organicista o arquitectónica. En este modelo teórico pesa más la idea de relación que la de sujeto o parte, en general, que tal relación presumiblemente une. La noción de estructura adquiere su plena inteligibilidad a partir del sentido matemático que puede adquirir el término. Bourbaki ilustra perfectamente cómo esa disciplina conceptualiza la estructura.

"Ahora podemos enseñar lo que hay que entender, de una manera general, por una estructura matemática. El rasgo común de las diversas nociones designadas bajo este nombre genérico consiste en que éstas se aplican a conjuntos de elementos cuya naturaleza no está especificada: para definir una estructura consideramos una o varias relaciones en las que intervienen estos elementos (...); se postula a continuación que la o las relaciones dadas satisfacen ciertas condiciones (que enumeraremos) y que son los axiomas de la estructura indicada. Formular la teoría axiomática de una estructura dada es deducir todas las consecuencias lógicas de los axiomas de la estructura, eliminándose cualquier otra hipótesis sobre los elementos considerados (en particular cualquier otra hipótesis sobre su naturaleza propia)" ⁴⁶

El paso de la concepción organicista o arquitectónica a la matemática proporciona un mecanismo claro para distinguir el primer estructuralismo (las versiones de Radcliffe-Brown en antropología y Parsons en sociología) del estructuralismo

46 Citado en Descombes (1977: 117).

francés. En este sentido, Lévi-Strauss censuró repetidamente la teoría antropológica británica por su excesiva fe en el empirismo.⁴⁷ La estructura en Parsons o Radcliffe-Brown es una categoría práctica (como la relación entre función social y necesidad colectiva) que ignora la posibilidad de equivalencia entre unidades o sistemas estructurados de distinto modo. Por el contrario, el estructuralismo francés basa toda su potencia explicativa y descriptiva precisamente en este hecho. Serres lo ilustra del siguiente modo:

"Dado un contenido cultural -Dios, mesa o w.c.- un análisis es estructural (y sólo estructural) cuando aparece ese contenido como modelo en el sentido precisado más arriba. Es decir, cuando puede aislar un conjunto formal de elementos y de relaciones, sobre el que es posible razonar sin apelar a la significación del contenido dado, y comparar con otros conjuntos" ⁴⁸

Dicho de otra manera, el análisis estructural parte de la estructura. Es decir, de relaciones definidas de manera puramente formal mediante algunas propiedades de las que está provisto un conjunto de elementos cuya naturaleza no se precisa y, a partir de la estructura, así planteada, el análisis muestra que tal o cual contenido cultural (un sistema de parentesco, un mito) es un modelo.

Ilustremos lo mencionado con un ejemplo del propio Lévi-Straus. El parentesco en los colectivos primitivos debe entenderse como el resultado de un enorme sistema de intercambio en el que la mujer es el capital más importante que circula. Las relaciones de parentesco son relaciones de intercambio de mujeres, del mismo modo que las relaciones económicas son relaciones de intercambio de bienes y servicios materiales. El intercambio de mujeres se origina en el tabú del incesto, que impide a los hombres procrear con sus mujeres más allegadas.

"La relación de intercambio es anterior a, e independiente de lo que se intercambia. Si los bienes considerados aisladamente son idénticos, dejan de serlo cuando se les asigna su lugar correspondiente en la estructura de reciprocidad" ⁴⁹

47 La crítica se encuentra en el cap. 15 de su *Antropología estructural*.

48 Serres (1968: 36).

49 Lévi-Strauss (1969: 139).

De este modo, cuando comparamos aisladamente las dos clases de primos (cruzados y paralelos) que encontramos en estos colectivos, hallamos que son idénticos. Pero dejan de serlo desde el punto de vista del lugar que ocupan dentro del sistema de reciprocidad que gobierna el intercambio de mujeres. El intercambio está regulado por una regla que prescribe el matrimonio con la prima cruzada. Automáticamente, tal regla coloca a los primos cruzados en campos opuestos, mientras que a los paralelos se les etiqueta con el mismo signo que a los hermanos. En otras palabras, mientras que primos cruzados y primos paralelos son sustancialmente equivalentes pero estructuralmente distintos, primos paralelos y hermanos son sustancialmente distintos pero estructuralmente equivalentes. La diferencia entre los primos la establece una regla matrimonial, una relación, que asigna en la estructura posiciones distintas a los individuos implicados. Efectivamente, “[...] se trata de saber si la vida social se compone de grupos o de relaciones”⁵⁰. La respuesta a la cuestión de Dumont es clara en Lévi-Strauss: una estructura social debe entenderse como un conjunto de relaciones y no como un conjunto de individuos o partes relacionadas entre sí. La unidad de parentesco más elemental no es la familia nuclear sino las relaciones entre las familias nucleares. La unidad fundamental de la estructura no son los individuos, los grupos o las partes que aparecen relacionadas en la estructura, sino la relación misma, la relación más elemental que podamos hallar en la estructura. Y la relación, sólo ésta, pone los términos que aparecen en ella. Deleuze lo sintetiza con claridad al afirmar que “las relaciones son siempre exteriores a sus términos”⁵¹. Por mi parte añadiría que también son anteriores, previas a los elementos de las mismas.

Weber recurrió al sentido, Durkheim a la moral. Ambos conjuraron el problema de la condición suficiente de lo colectivo a partir de estos conceptos generales, totales. Con la noción de estructura, en las dos versiones que hemos analizado, ocurre

50 Dumont (1975: 85).

51 Deleuze (1953: 117).

exactamente lo mismo. La pregunta por el operador de lo colectivo se torna superflua. Para comprender por qué se da esta situación, hemos de revisar las tesis que sostienen que el estructuralismo francés no es más que un método comparativo.⁵² Las mencionadas tesis sostienen que el estructuralismo, tanto en matemáticas como en cualquier otra ciencia que se aplique, no es otra cosa que un gran dispositivo de producción de puntos de comparación. En lugar de confrontar los dioses y los relatos de los diferentes pueblos desde el punto de vista del contenido, en el estructuralismo se revela más fructífera la comparación formal; en lugar de comparar un dios indio y un dios romano, para obtener semejanzas siempre discutibles entre ellos, conviene comparar los panteones, es decir, los conjuntos antes que los elementos y, especialmente, las relaciones que hay en tales panteones antes que los términos. Como hemos visto, lo que se conserva, y permite la comparación, de un conjunto a otro son la agrupaciones de relaciones entre los distintos elementos. Conviene enfatizar lo de "conjuntos", en otras palabras, lo de estructuras. Los objetos particulares (un texto, una institución...) no tienen nunca estructura. Lo que está estructurado no es la cosa misma, sino el conjunto del que esa cosa puede considerarse una representación en el momento de ser comparada con la cosa de otro conjunto. Las posibilidades comparativas del análisis estructural son tales que Lévi-Strauss puede plantearse en un momento dado:

“la elaboración de una especie de código universal capaz de expresar las propiedades comunes a las estructuras específicas que dan cuenta de cada aspecto⁵³.”

Alcanzar este nivel, establecer un código universal, significa encontrar las invariantes de todas las estructuras. La diversidad de las culturas, de las lenguas y de las costumbres quedaría, de esta manera, explicada íntegramente. Además, la comparación estructural es posible incluso entre el orden social y el orden de la naturaleza. Analizando las creencias totémicas, Lévi-Strauss llega a establecer la posibilidad de un isomorfismo entre lo natural y lo social. El orden de la naturaleza

⁵² Sobre tales tesis puede consultarse Descombes (1977), Frank (1989) o Serres (1968).

es metáfora para la estructura social. El isomorfismo se puede extender incluso al plano del pensamiento.

"Las leyes del pensamiento -primitivo o civilizado- son las mismas que las que se expresan en la realidad física y en la realidad social, que de hecho es sólo uno de sus aspectos"⁵⁴.

La noción de relación, en todos sus aspectos e implicaciones, es tan básica y natural, tan fundamental como átomo de toda la realidad, ya sea física o social, que no es necesario especificar cómo se produce lo colectivo. La estructura como modelo ya lo expresa: ella misma es lo colectivo. Éste aparece estructurado porque siempre ha estado estructurado. Así se da a la realidad. Sencillamente es estructura. Mientras que es posible intuir o vislumbrar bajo el concepto de estructura que utilizan los antropólogos británicos una especie de fenomenología informe, de realidad inaprensible, ininteligible, que nos exige medios para racionalizarla, en el caso de Lévi-Strauss, por el contrario, el concepto de estructura devora la noción de lo social y junto a ella toda posibilidad de aproximarse a cualquier noción relativa a flujos de acontecimientos o devenires. La identificación es total. La pregunta por el operador o la condición suficiente de lo colectivo pierde su sentido. La respuesta es la propia estructura, la naturalidad y exterioridad de la relación. No se necesita pacto contractual que lo establezca. No se requiere captar un sentido fundamental o un entramado moral que si bien no son exactamente condiciones suficientes operen, no obstante, como condiciones necesarias.

"La estructura no tiene contenido distinto, es en sí contenido, captado en una organización lógica concebida como una propiedad de la realidad."⁵⁵

La estructura no puede adherirse a contenidos particulares, puesto que en ese caso la realidad sería como un conjunto de átomos independientes, no estaría

53 Lévi-Strauss (1963: 71).

54 Lévi-Strauss (1969: 451). Un planteamiento similar puede hallarse en Douglas (1986). Las instituciones obviamente no poseen mente, pero piensan, recuerdan y olvidan. Eso es posible porque producen y se producen en la metáfora y la analogía. Y la fuente más ancestral y fecunda de analogía es el orden natural. Éste aparece como una suerte de *philum* inagotable en el que se refleja el orden social.

55 Lévi-Strauss (1963: 72).

estructurada. Tampoco puede, por otra parte, constituirse en una forma tan separable del contenido que resulte extraña a todo material social, pues, entonces, la diversidad del mundo social se desvanecería en una sola gran Forma que imprimiría en cada pedazo de realidad la marca de su perfección única. Dado todo esto, sólo puede ser contenido en sí misma.

1.5) Socio-lógica del sistema

¡La estructura es estática! ¡La estructura está muerta, o por lo menos es muerte! ¡La estructura es ahistórica; olvida la historia!⁵⁶ ¡La estructura conduce ineluctablemente a la tecnocracia! ¡El hombre ya no es nada! ¡Sólo hablan las estructuras! Las críticas contra el estructuralismo arrecian. Son abundantes e importantes en el campo marxista. Sartre, por ejemplo, no dudará en acusar a Foucault de erigir la última barrea de la burguesía contra Marx.

“Foucault proporciona a las gentes aquello que necesitaban: una síntesis ecléctica en la que Robbe-Grillet, el estructuralismo, la lingüística, Lacan, *Te/ Que/* son utilizados sucesivamente para demostrar la imposibilidad de una reflexión histórica. Desde luego, tras la historia es el marxismo hacia lo que se apunta. Se trata de constituir una nueva ideología, la última barrera que la burguesía aún puede alzar contra Marx”⁵⁷

Sin duda alguna, esta imagen de Sartre arremetiendo contra *Las palabras y las cosas* y su ahistoricismo es la crítica anti-estructura que ha tenido mayor fortuna o, mejor dicho, popularidad. No obstante, nadie pretendió nunca eludir la historia. Ni

⁵⁶ Sobre este punto puede consultarse un texto de Foucault titulado *Des Espaces Autres*. Escrito en 1967 no se publica hasta 1984 en la revista *Architecture-Mouvement-Continuité*. En lo que a nosotros concierne es especialmente interesante porque el autor sostiene que las críticas recibidas por el estructuralismo en tanto que esquema de reflexión represor de la temporalidad son lecturas superficiales de los trabajos denominados estructuralistas. “De hecho, el estructuralismo no apoya una negación del tiempo, implica una cierta manera de relacionarse con lo que llamamos tiempo y con lo que llamamos historia” (Cito de la edición inglesa: Foucault, 1986b: 22). En lugar de ordenar, conectar cosas y acontecimientos sobre un eje temporal, el estructuralismo lleva a cabo ensamblajes sobre un eje topológico, privilegia las relaciones de proximidad, lejanía, cercanía, etcétera.

⁵⁷ Sartre (1966:87-88). Para unas críticas inteligentes, alejadas del fanatismo mitológico, del estructuralismo consúltese Lefèbvre (1969).

Radcliff-Brown la negó, como hemos visto anteriormente, ni Levi-Strauss era ciego a los efectos de la temporalidad sobre los fenómenos sociales. Se ha tratado simplemente de entenderla de otra manera. De tener una visión desencantada y desmitificada del tiempo y lo histórico. De mirarlo con otros ojos. Se trata, en última instancia, de unas gotas de nihilismo sobre las posibilidades del discurso histórico.

La noción de *sistema* parece haber tenido mejor fortuna que la de *estructura*. Indudablemente *sistema* es una palabra que está de moda. Se habla de sistema social, sistema económico, sistema escolar, sistema militar, sistema educativo... y de tantos sistemas como podamos imaginar. Por otro lado, es una palabra que desborda el terreno de lo puramente descriptivo. Además de aludir a todo ese conjunto de situaciones y fenómenos, alude a propuestas teóricas y metodológicas con gran fuerza heurística en la ciencias sociales. Especialmente, el sistemismo en el campo social está cualificadamente representado por el trabajo de Luhmann, que parece haber tenido una gran fortuna en la medida en que ha sabido sintetizar algunas de las pretensiones holísticas de la idea de estructura y eludir su cacareada principal carencia: integrar el papel de la temporalidad en sus esquemas de inteligibilidad. Sistema se define como un conjunto de reglas, principios o elementos racionalmente entrelazados entre sí, es decir, que poseen un principio que permite describirlos como totalidad. En este sentido, la teoría social moderna ha diferenciado claramente entre “integración social” e “integración sistémica”. La última recoge el entrelazamiento funcional de consecuencias no intencionales de agregados de acción. Tal entrelazamiento consigue estabilizar entramados de acción operantes como estructuras transindividuales más allá del conocimiento o deseo de los actores implicados. A pesar de su contemporánea popularidad, la historia del concepto es antigua. Saussure, por ejemplo, nunca habló de “estructura”, la palabra que utilizó ampliamente en sus lecciones fue la de sistema. Del mismo modo, la “mano invisible” de Adam Smith se acerca interesantemente al tema de la integración sistémica; Hegel aporta sus “sistemas de necesidades” y Durkheim

coquetea con el umbral significativo de la noción de sistema al definir la “división orgánica del trabajo”.

Mas el adalid de la noción que ahora analizo ha sido y es N. Luhmann. Habitualmente, las propuestas de este autor se suelen interpretar contra el trasfondo de una línea de filiación en las ciencias sociales que partiendo de Spencer iría hasta Parsons pasando por la obra de Durkheim. Sin embargo, en las páginas que siguen, y con la finalidad de mostrar cómo el concepto de sistema constituye una sociológica, comentaré algunos aspectos de la obra de Luhmann a la luz precisamente de todo lo argumentado anteriormente sobre Weber. La razón es sencilla. Haré mía la tesis de G. Marramao que sostiene que si bien el concepto de sistema no desempeña una función fundamental en Weber, no hay duda de que éste pone las premisas del concepto al introducir una correlación directa entre racionalidad y formas de acción social.

1. 5.1) Excurso sobre N. Luhmann

“Atención: no se trata de una bonita teoría, ni de una teoría de la perfección, ni siquiera de la perfectibilidad de la raza humana. Los sistemas autopoiéticos se reproducen, continúan su reproducción o no. Esto hace de ellos individuos. Y no hay nada más que añadir”⁵⁸

En los comentarios que Luhmann elabora sobre el análisis del derecho weberiano⁵⁹ propone conceptualizarlo como un sistema que tiende a autorregularse. Esto implica un grado cada vez más elevado de formalización, es decir, de normas que no regulan pautas de conducta reales sino la producción de otras normas y así sucesivamente. En otras palabras, el derecho es un sistema completamente burocratizado que puede convertirse en un tipo-ideal que proporcione un esquema adecuado para

58 N. Luhmann, citado en Muñoz Dardé (1995: 1).

59 Luhmann (1983 [1972]).

aprehender la sociedad, nuestra sociedad. Las sociedades modernas, a diferencia de lo planteado por Durkheim o el propio Parsons, deben desarrollar alternativas a la mera integración normativa dados los niveles tan elevados de complejidad que las caracterizan. Esto significa que los problemas que enfrentan nuestras sociedades sólo pueden ser completamente inteligidos e intervenidos desde esquemas provenientes del paradigma cibernético. La realidad social básica que habitamos no se encuentra precisamente en su capacidad de generar y mantener sistemas de interacción directa, de esta manera, resulta imposible entender “lo social” como la suma de encuentros personales o cara a cara. Una prueba de lo afirmado la constituye el fracaso analítico de las éticas y teorías de la integración cara a cara en el momento de satisfacer explicativamente las exigencias y los movimientos objetivos que muestran los eventos de la economía, la política o la ciencia. Lo que siempre se ha denominado proceso de modernización social no es más que una amplia fractura, una transformación radical en la estructura y composición de la sociedad. Lo social entendido como sistema exhibe una evolución desde un modo primario de orden jerárquico (premoderno) hasta otro funcional y esencialmente horizontal. El orden funcional se asienta en la posibilidad de autorrepresentaciones que permiten a cada subsistema del sistema social definir y no confundir su identidad con la de otro.⁶⁰ Ese proceso no puede ser descrito por la teoría de sistemas clásica, sólo por la cibernética. El sistemismo atraviesa tres fases sucesivas que son, en palabras de Luhmann, la antigua, que concibe el sistema como una relación entre el todo y las partes; la basada en el concepto de equilibrio, en la que el sistema se define por su capacidad de luchar y conjurar las amenazas del entorno que le sirve de exterioridad y la “abierta” que entiende que el ambiente es algo más que fuente de interferencias, es el elemento necesario y fundamental para definir el sistema. La relación entre sistema y ambiente proporciona la medida

60 Lo expuesto aquí está ampliamente argumentado en Luhmann (1992). Hasta el momento, Luhmann está aceptando el punto de llegada de Weber: la secularización o racionalización conduce a una fragmentación y diferenciación de varias esferas de valores, lo social se compone de un número diverso de esferas de actividad, cada una con su propia dignidad o lógica inmanente. Y también coincide con el punto de partida de Habermas: nuestra modernidad cultural es la separación sustantiva de tres esferas autónomas, la ciencia, la moral y el arte.

precisa de este primero. No obstante, la llegada de la cibernética amplía todas las anteriores perspectivas al introducir la categoría de “complejidad”. El ambiente es definido como extrema complejidad, el sistema es un proceso selectivo de la complejidad-ambiente que permite que se establezcan complejidades parciales intrasistémicas. En definitiva, la complejidad se vuelve una dimensión unificadora, “lo que separa al ambiente del sistema es un desnivel de complejidad”.⁶¹ El sistema no lo es todo, tiene que estar siempre rindiendo cuentas con su exterioridad. La racionalidad sistémica en Luhmann es como una retícula pluridimensional cuya actividad principal es recibir y neutralizar las amenazas del ambiente.

Como el propio autor subraya⁶², su propuesta intenta gracias a la cibernética comprender los temas centrales de la concepción weberiana de la sociedad como procesos sistema-ambiente y no como acontecimientos puramente internos al sistema o a alguna esfera de valor social.

Mas ¿qué tiene que ver esta compleja propuesta con lo social o con sus condiciones de posibilidad o suficiencia? Para Luhmann el modelo de la diferencia y reducción de complejidad da cuenta de “lo social por excelencia, esto es, búsqueda de sentido en medio de un mundo contingente”⁶³ La sociedad o lo social se comprende así como el establecimiento de límites significativos dentro de un mundo informativamente complejo e inasible en su totalidad. La sociedad se constituye como el sistema más amplio posible de sentido, estableciendo la primera y más fundamental delimitación significativa, dentro de la cual se posibilita el desarrollo de otros sistemas o subsistemas sociales (política, psicología, etc.)

“*Sistema social*: Un sistema social se realiza siempre que se dé una conexión autopoiética de comunicación y se delimite con respecto a un entorno mediante una limitación de las comunicaciones oportunas. Los sistemas sociales consisten, pues, no en hombres ni en acciones, sino en comunicaciones.” “*Sociedad*: El sistema social que incluye todas las

61 Rodríguez Ibáñez (1982: 200).

62 Luhmann (1996).

63 Citado en Rodríguez Ibáñez (1982).

comunicaciones con sentido. Se forma por tanto una sociedad, siempre que se comunique en relación con comunicaciones previas o con comunicaciones futuras (por tanto, de forma autopoietica) ⁶⁴

No debe entenderse que ese sentido o límite de significado que la sociedad establece es resultado de una actividad intersubjetiva. Muy al contrario, a partir de tal sentido los individuos, las personas, son definidos. Ese mecanismo los convierte en sujetos⁶⁵ y el sistema se vuelve el verdadero individuo. Hay que aclarar rápidamente que cuando Luhmann habla de sistema constitutivo de sentido no se refiere a una fuente de energía, ni a una causa, ni a un substrato orgánico, ni siquiera al propio ser humano. Antes bien, designa la idea de una función que establece límites contextuales por parte del sistema. Límites que varían según la acción del sistema y cuya plasticidad es absoluta. Lo que el autor parece tener en mente no es algo identificable con un territorio geográfico o colectividad concreta, sino más bien con alguna cosa que se aproxima más a la acción de la totalidad o del sistema en sí mismo, al desempeño puro del establecimiento de fronteras. En este sentido, resulta interesante puntualizar dos cuestiones. La primera tiene que ver con el hecho de que Luhmann no duda en ningún momento de que las habilidades y las capacitaciones comunicativas de los sujetos sociales se incrementan progresivamente como resultado de la racionalización. Pero tal capacitación es pura y exclusivamente de tipo técnico. Así, la legitimación social es una legitimación mediante el hecho, legitimación a partir de la “performatividad” del sistema. Sólo cuenta el hecho. La acción individual, mejor dicho, la acción de los sujetos o personas debe entenderse como elemento integral de un conjunto de procesos y pautas sistémicas que operan como “performance” del sistema. La performatividad

64 Muñoz Dardé (1995: 20).

65 El problema al que hace frente Luhmann es el de la libertad individual. De nuevo un problema ya presente en Weber, este último lo plantea retomando a Tocqueville y lo que denomina “base del individualismo moderno y de su concepto de actor social” Los presupuestos que sustentan esta posición son: a) lo real se concibe como conjunto de individualidades, las cuales pueden guardar perfecta independencia entre ellas; b) la individualidad se plantea como principio, la totalidad es concebida a partir de las individualidades, la totalidad está subordinada a la individualidad; y c) el individuo se regula según su propia naturaleza.

suscita la adaptación de la aspiración individual a los fines del sistema. Complejos procesos de aprendizaje vuelven compatibles los deseos individuales con las decisiones del sistema. El mencionado proceso está más o menos libre de interferencias porque se basa en una selección en la que el actor que mejor se adecua a las pretensiones del sistema sobrevive en el mismo, perdura en el tiempo. Los que no se ajustan son expulsados hacia otros sistemas donde se repite el proceso. Si bien Weber había colocado en el centro de la reflexión social la categoría de acción social y su correlato el sentido, operando, de esta manera, con un esquema sujeto/acción, Luhmann parece instaurar el vector sistema de sentido/mundo, negando la centralidad epistemológica y ontológica de la acción humana. La segunda es una aclaración: el par sistema-ambiente o el mencionado vector sistema de sentido-mundo no debe aprehenderse con una imagen geográfica. A diferencia de lo que hace Habermas, recogiendo fielmente una imagen de la tradición marxista, que distingue dos lados en el intercambio entre sistema y ambiente: el ambiente externo como producción (naturaleza y recursos materiales) y el ambiente interno (sustrato orgánico de los componentes de una sociedad) como socialización; Luhmann acerca su par sistema-ambiente al par weberiano racionalidad formal-racionalidad material. La racionalidad material representa la esfera emotivo-experiencial de las necesidades, los valores, los deseos, las pasiones... en definitiva, los materiales con que trabaja el sistema y constituyen, al mismo tiempo, los límites de la racionalidad de éste. La relación sistema-ambiente no reedita la relación organicista parte-todo. De esta manera, puede entenderse cómo el ser humano puede ser considerado por Luhmann como ambiente del sistema o de su racionalidad. "El hombre es un ambiente problemático del sistema mismo"⁶⁶ También, puede entenderse, siguiendo este argumento, que el sistema no sea considerado, paradójicamente, por el autor como totalizante puesto que nunca será capaz de comprender en sí la totalidad de la identidad del hombre, sus pasiones, deseos, etcétera. El mundo (ambiente) está ónticamente indeterminado

66 Citado en Rodríguez Ibáñez (1982).

y su complejidad y apertura infinita constituye la base de toda acción y experiencia así como de una continua fuente de contingencia. Entre sistema y ambiente, entre sistema de sentido y mundo, no hay relación lineal ni causal, sino únicamente contigüidad. El incremento de la complejidad ambiental se configura en Luhmann como una constante evolución. Tal evolución es fuente constante de problemas para el sistema. Pero al mismo tiempo, el ambiente es independiente de las operaciones que emprende el sistema para resolver esos problemas, es decir, posee una tasa ilimitada de indiferencia a la reducción de complejidad. Así, *a priori*, nunca se puede descartar que las medidas que despliega el sistema para afrontar la contingencia ambiental sean ineficaces y la entropía se imponga al sistema.

En manos de Luhmann la sociedad es una gigantesca organización.

“La verdadera fiabilidad del sistema, eso para lo que él mismo se programa como una máquina inteligente, es la optimización de la relación global de sus inputs con sus outputs, es decir, su performatividad”⁶⁷

El paradigma sistémico enmienda el esquema weberiano en la medida en que el sentido deja de ser una opción o regla para convertirse en la pauta de una razón que afecta a toda la sociedad y está por encima de los individuos particulares.

A pesar del aparatage argumentativo de la obra de Luhmann, la imagen que ofrece de lo social es sencilla: unicidad. La sociedad es un todo, todo organizado. Opera con una única lógica. Como veíamos hace un momento, el individuo es sujeto porque siempre es un efecto o producto del sentido. El sentido es una creación, un devenir metasubjetivo del sistema social que constituye al ser humano, incluso bajo las premisas de tener que eliminarlo del sistema. En este marco, la sociedad es un espacio donde la mera normatividad legal es ampliada y sustituida por la normatividad que proporciona la performatividad de los procedimientos adecuados al contexto de sentido. A pesar de que el punto de partida en la obra de Luhmann es

67 Lyotard (1984:30).

el derecho, su sistemismo desemboca en una legitimación por el hecho antes que por derecho. Cuando Weber distinguía entre valores y hechos, reproducía la diferencia entre conciencia (andamiaje de la conciencia) y el curso de la realidad. La distancia que se establece entre estas dos entidades se traducían en imposibilidad de considerar la objetividad de los juicios de valor: no es posible establecer la verdad de un juicio de valor, ni filosófica ni científicamente. Los juicios de valor están al lado de la razón y pertenecen al ámbito de la historia. Cuando Luhmann, sin embargo, localiza la racionalidad instrumental en el sistema en la medida en que privilegia la performatividad del mismo por encima de cualquier otra consideración, sorteaba hábilmente el anterior problema, soslaya el rompecabezas de Weber. La elección de valores ya no es algo arbitrario en manos de particulares o en manos del ejercicio del legislador y el político. Tampoco es una cuestión de competencia especializada del científico. Estructura de conciencia y curso de los hechos se disuelven, se funden en un mismo y único plano: el límite de sentido que impone la performatividad del sistema. El sentido hace algo más, de hecho, que guiar la acción del sujeto: establece en última instancia los criterios para marcar lo que se entenderá o no por acción, delimitando consecuentemente las pautas correctas de su ejecución y de su devenir en el tiempo.

Tal vez he dedicado más atención a las propuestas de este autor que a las de otros que sin duda poseen también una gran relevancia en la tradición del pensamiento social. Pero la ocasión lo merecía. La osadía (grandeza para algunos o miseria para otros) y los objetivos de Luhmann no han tenido límite. Ha consumado lo que Adorno y Horkheimer definieron como sueño moderno:

“La razón ilustrada contiene lo que el positivismo propondrá como objetivo de la humanidad: apoteosis de la razón instrumental como forma universal de racionalidad”⁶⁸

68 Adorno y Horkheimer (1969: 34).

Ha descrito de hecho el sujeto universal (trascendental) racional kantiano en las propiedades del sistema. Ha definido lo social al margen del individuo, mejor dicho, lo ha definido frente al individuo, creando una sociedad *more geométrica* que opera gracias al uso exclusivo de propiedades y conceptos como “estrategia”, “táctica” o “ejecución técnica exitosa continua”. La sociedad es razón. Finalmente, ha dado carta de validez absoluta a la profecía weberiana sobre las consecuencias que yacen enquistadas en el interior del proceso de racionalización que caracteriza lo moderno.

"En opinión de Baxter, la preocupación por los bienes materiales no debía pesar sobre las espaldas de sus 'santos' más que como 'un abrigo ligero del cual uno se puede desprender en cualquier momento. Pero del abrigo el destino ha hecho una jaula de acero [...]. En este momento nadie sabe todavía quién habitará la jaula en el futuro [...] 'especialistas sin espíritu, sibaritas sin corazón' ".⁶⁹

Para Luhmann, los especialistas sin espíritu, los sibaritas sin corazón, somos todos nosotros. Es nuestra conciencia modelada por el sistema. La capacidad de seleccionar y no el conjunto de percepciones, emociones, sentimientos, reflexión... es lo que puede definir la conciencia del sujeto.

"La conciencia no es la totalidad de las impresiones [...], no regula la introducción de los datos en el sistema psíquico [...]. Antes bien, lo que hace la conciencia es regular la capacidad de selección, la elaboración interior de impresiones del ambiente."⁷⁰

Y, como veíamos antes, las pautas de sentido para tal selección las proporciona el sistema, únicamente el sistema. Pero ¿qué ocurre con la novedad y el sistema? ¿Conjura esta manera de pensar lo social el ruido, la novedad? ¿Acaso una descripción de hecho basta para olvidar la fuerza de la diferencia que introduce cada acontecimiento?

69 Weber (1984 [1904]: 264-65).

70 Luhmann, citado en Rodríguez Ibáñez (1981: 202).

2) LOS LÍMITES DE LA RAZÓN SOCIAL

Proceso, hecho, relación, estructura, sistema, tales son las formas de lo social. Hemos reflexionado sobre las diferencias, a veces encerradas en finísimos matices, que poseen estos conceptos. Ahora sintetizaré qué rasgos comparten, en qué puntos coinciden. La identidad entre estas formas y no su diferencia es lo que genera el *topos*, ese *humus* sobre el que se despliega el pensamiento social actual.

2.1) Castoriadis y la lógica conjuntista-identitaria

El análisis de la sociedad como institución de instituciones encuentra recientemente en la figura de Castoriadis un interesante defensor. Recordemos que este autor conceptualiza la institución “sociedad” como una entidad articulada a partir de una doble dimensión. Por un lado, tenemos la dimensión instituyente. Dimensión donde aparece el conjunto de sentidos y significados que puede vivenciar intersubjetivamente un grupo. Se trata de un horizonte imaginario e histórico que por muy heterogéneos que puedan ser los símbolos y significados que lo componen goza siempre de una unidad de fondo u horizonte común. Por otra parte, encontramos la dimensión instituida. Dimensión en la que se encarnan simbólicamente y materialmente las significaciones imaginarias. Es la dimensión de la determinación y de la identidad. Gracias a lo instituido los valores de un grupo o colectivo se pueden representar y explicar lógicamente, aprehender con conceptos y signos; gracias a lo instituido la sociedad se dota con estabilidad, con formas que pretenden ser inmunes al tiempo.

“La institución de la sociedad y las significaciones imaginarias sociales incorporadas en ella se despliegan siempre en dos dimensiones indisociables: la dimensión conjuntista-identitaria (“lógica”) y la dimensión estrictamente o propiamente imaginaria”⁷¹

71 Castoriadis (1986: 71-72).

En la dimensión instituida o conjuntista-identitaria, la sociedad piensa con elementos, clases, propiedades, relaciones... distintas y definidas. La lógica suprema aquí es la determinación. Todo está sometido a ella. La existencia es determinación. Por el contrario, en la dimensión instituyente o imaginaria, la existencia es significación. Impera la creación y lo novedoso. Puesto que toda significación remite a un número indefinido de otras significaciones, éstas no son ni distintas ni definidas y no están tampoco ligadas por razones o condiciones necesarias y suficientes.

De esta suerte, el reproche que lanza Castoriadis contra el discurso de lo social consiste, precisamente, en recalcar que se ha soslayado la doble articulación de la sociedad, primando en las formas de lo social su aspecto conjuntista-identitario sobre la dimensión creativa de las mismas. Así, la categoría "determinación" ha ordenado el discurso sobre lo social en los positivismos, funcionalismos, estructuralismos... así como en las definiciones que se han dado del mismo: proceso, estructura, hecho, relación, etcétera. Semejante lógica ha pensado lo social como ser-total, como totalidad o como totalidad dentro de una diversidad. Poco importa esto, lo relevante es que en todas estas situaciones permanece una idéntica aprehensión de lo social. Resumamos sus rasgos. En primer lugar observamos la posibilidad de descomposición efectiva de la totalidad en partes y, a su vez, estas partes en elementos definitivamente últimos. Los elementos son distintos y claramente definidos, y permiten una definición unívoca. En segundo lugar, la existencia de una definición unívoca permite que se establezcan relaciones de determinación entre estos elementos.⁷² A su vez, esas relaciones también admiten una definición unívoca y el mismo tipo de relación se encuentra entre todas las partes de la totalidad. Finalmente, la totalidad se puede recomponer a partir de sus elementos y de esas relaciones consideradas como unívocas.⁷³ Así, al primar la

⁷² Sánchez Capdequí (1999) nos recuerda que las relaciones de determinación no tienen que ser exclusivamente causales, pueden ser lineales o cíclicas, categóricas o probabilísticas. Lo relevante, en cualquier caso, es la metafísica de la determinación que establece su sentido y lectura.

⁷³ Castoriadis ha tropezado aquí, curiosamente, y tal vez sin acertar a reconocerlo, con

dimensión instituida o conjuntista-identitaria, el discurso de lo social presenta un aspecto de la realidad social en el que ésta es un simple conjunto de entidades distintas y definidas que se relacionan entre sí mediante relaciones completamente determinadas y determinables. Lo social, la sociedad, es convertido en un conjunto articulado y desglosable lógicamente así como deducible inferencialmente. La lógica de la determinación anula de facto todo elemento de creatividad y novedad en la reflexión sobre lo social. Para Castoriadis es fundamental re-encontrar ese gradiente de creatividad, puesto que explica la variación y el cambio social.

“[...] no hay articulación de lo social de una vez para siempre ni en la superficie, ni en profundidad, ni realmente, ni en abstracto”⁷⁴

Conviene, a todas luces, recuperar la dimensión imaginaria en la reflexión social. Reflexión que ha fracasado porque “ni los momentos ni el todo pueden inferirse por inducción de las formas de vida social observadas hasta aquí ni deducirse a priori por la reflexión teórica, ni pensarse en un marco lógico dado de una vez para siempre.”⁷⁵

Frente a todo lo dicho: el “magma”. El concepto de “magma”. Ésta es la propuesta de Castoriadis. Y lo que me interesa retener en estas páginas es que “magma” es

Descartes. Si nuestra tradición de pensamiento social puede ser catalogada (acusada) de cartesiana no se debe al uso que hace y ha hecho de dicotomías que parecen reproducir la tensión entre una res cogitans (cosa que piensa) y una res extensa (cosa inanimada). Semejante razonamiento no se sostiene puesto que tal dicotomía no existe como tal ni en el propio Descartes, sino que más bien obedece a una lectura acelerada y simplificadora de la obra de éste. Por el contrario, la lógica conjuntista-identitaria que describe Castoriadis sí que permite hablar de una ciencia social cartesiana en la medida en que se recoge la propuesta del proceder metodológico formulada por Descartes. Recordemos sus principios básicos: “Consistía el primero en no admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda. El segundo, en dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución. El tercero, en conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros. Y el último, en hacer en todo enumeraciones tan completas y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada.” Descartes (1985 [1637]: 82-83).

74 Castoriadis (1989:31).

75 Castoriadis (1989:32).

una noción que vindica la indeterminación como presupuesto básico y esencial para la creación, en concreto para la creación de lo social. Un pensamiento del “magma” permite dar cuenta de la capacidad y posibilidad de autoalteración y creación de lo social sin reducirlo a una única forma, unívoca y definitiva. El “magma” recupera para el pensamiento social el acontecimiento. Le permite entrar en una cosmovisión que define la realidad a partir de un supuesto básico en el que todo ser determinado o determinación está fundamentado, nace, de un sustrato fluido y múltiple. Bajo toda forma social identificable existiría un magma originario que fluye sin determinación previa. La realidad y lo racional provienen de lo irracional y de lo inasible. Puedo imaginarlo como un caos de protoimágenes, ideas, posibilidades... que se remiten entre sí a una velocidad infinita. Cuasi-imágenes que se cruzan, se mezclan, se alteran, se transforman sin principio rector privilegiado. Entre ellas, de repente, aparecen asociaciones, formas, relaciones... algunas instituyen, algo, un pequeño “click”, un gesto, lo que sea, se convierte en razón suficiente, genera una desviación en ese abismo y surge un nuevo horizonte; se instituye una forma social novedosa o se trastoca alguna configuración ya existente. Del magma aparece algo.

2.2) Lo social: ¡sólo una categoría primitiva!⁷⁶

En el apartado anterior hemos asistido a la crítica de una lógica. Lógica que prefigura una cosmovisión y, si se desea, una metafísica basada en un principio que afirma que sólo se conoce lo que es determinado y distinto. Todo lo demás no es susceptible de conocimiento, únicamente lo es de intuición, emoción o pasión. Pero

76 El concepto está tomado del trabajo de Karin Knorr-Cetina. Al respecto puede consultarse Knorr-Cetina (1995, 1997, 1998). Conviene recordar, no obstante, que ella lo emplea en un contexto distinto y con pretensiones diferentes. *Categorías primitivas* es una noción formada a partir del concepto *Clasificaciones primitivas* que popularizaron Durkheim y Mauss. Categorías primitivas alude precisamente al conjunto de elementos, ideas, representaciones, ficciones... que fundamentan una disciplina científica o un modo de pensar y que se utilizan de un modo acrítico y, muchas veces, casi metafísico. En nuestro caso, la categoría primitiva por excelencia hace referencia a expresiones como “lo social”, “relaciones sociales”, “interacciones sociales”, “comunicaciones sociales”, etcétera.

ahora, sería el momento de preguntarnos por las categorías que han poblado tal lógica. Concretamente, en este apartado revisaremos las críticas que se han planteado contra la que podríamos denominar categoría madre de la tradición social, me refiero exactamente a la propia noción de "lo social". Junto a ésta podrían señalarse otras como, por ejemplo, la de actor, acción o interacción. Puesto que el análisis de todas ellas desbordaría los propósitos de este capítulo, me centraré exclusivamente en la categoría madre.

Hecho, proceso, estructura, sistema... las formas de lo social son ante todo categorías constitutivas de la vida cotidiana extensibles y aplicables a cualquier conjunto de sujetos humanos. Estas categorías constituyen los patrones de inteligibilidad para el pensamiento social. Son dispositivos que permiten extraer de una multitud de cosas, sucesos, fenómenos y acontecimientos una entidad distinta llamada "lo social". El gran logro de las disciplinas sociales ha consistido en convertir esta característica en algo natural, persuadir de su existencia al resto de disciplinas científicas y erigirse en la explicación de su forma de operar. Así, sería de locos dudar que hay una realidad social. Y sería más incomprensible todavía pensar que no afecta a todo el mundo, científicos, policías, estudiantes, albañiles, y por supuesto mi referencia tiene que ver con ambos géneros. También sería descabellado plantear que no hay relaciones sociales. Todos/as las sufrimos y disfrutamos. O que no hay hechos sociales. De nuevo todos/as los hemos vivido. O, por poner un último ejemplo, que no hay comunicación y que ésta es sólo un encuentro momentáneo que acaece por azar y se desvanece tan rápido como llega.

Pues bien, en una crítica directa con estas asunciones, algunas fuertemente arraigadas en el sentido común, autores como Baudrillard, Knorr-Cetina o Rose han planteado que la socialidad no debe ser considerada una cualidad básica de cualquier compromiso entre seres humanos. Antes bien, debe considerarse como una característica que puede o no puede darse, que puede existir en grados variables, y que aparece en

ciertos puntos o momentos de la historia y desaparece en otros. En suma, que es posible una problematización del mismísimo concepto de "lo social".

La versión más provocativa de este argumento la ofrece Baudrillard al afirmar que lo "social" ha muerto en nuestras sociedades. La proliferación hasta la saturación de información y medios de comunicación lo ha destruido.

"Hay obscenidad en el funcionamiento y en la omnipresencia tanto de la opinión pública como de la publicidad. No porque puedan traicionar el secreto de una opinión... sino porque exhiben la redundancia de lo social, esta especie de "voyeurismo" continuo del grupo con relación a sí mismo: todo el tiempo se debe saber qué desea, qué piensa, hablarse de sus últimas necesidades, verse a sí mismo continuamente en las pantallas de las estadísticas... A través de esta retroalimentación, la explicación anticipada incesantemente, lo social pierde su propia escena. Ya no se representa a sí mismo, no tiene tiempo para representarse; ya no ocupa un espacio particular, público o privado; se ha confundido con su pantalla de control."⁷⁷

Si aceptamos tal diagnóstico, la pregunta que legitima y lógicamente surge a continuación es obvia: ¿qué substituye o qué ocupa el lugar de lo social? La respuesta de Baudrillard es doble. Por un lado, unos límites y unas relaciones sociales simuladas a partir de las estadísticas pseudocientíficas de los medios de comunicación. Por el otro, la indiferenciada, homogénea e impermeable "masa" que cínicamente vive el ideal y la simbología de sus propias imágenes electrónicas. ¡Lo social ha muerto! Junto a esa defunción conviene también negar la posibilidad y relevancia del análisis social puesto que el campo, la tela de relaciones sociales concebidas como suelo empírico y principio de realidad para tal empresa, está en proceso de colapso al devenir masa uniforme imposible de ser identificada con ningún sujeto u objeto social.

"La sociología no puede hacer otra cosa sino describir la expansión de lo social y sus peripecias. No vive más que de la hipótesis positiva y definitiva de lo social. La reabsorción, la implosión de lo social se le escapan. La hipótesis de la muerte de lo social es también la de su propia muerte"⁷⁸

77 Baudrillard (1988: 210).

78 Baudrillard (1983: 111).

Convendría hacer después de esta cita una pequeña puntualización. Y tiene que ver con el hecho de que “masa”, en este autor, no tiene nada que ver con el significado que el término adquiere en la teoría social crítica, clases trabajadoras, etc. Más bien parece operar como la glosa de un buen número de conceptos relacionados en el pensamiento social. Me refiero a conceptos como cultura de masas, sociedad de masas, comunicación de masas... e incluso parece operar, a veces, con un significado que remite a cuestiones físicas y geográficas. Lo que queda del campo social, lo que deja la masa, es pura simulación, el producto del despliegue de las tecnologías de la información. Términos como “sociedad”, “lo social”, “relación social”, “comunicación social”... ya no sirven para analizar esta nueva realidad puesto que ya no designan nada, sólo son ficciones del pasado. El presente es una realidad constituida por el orden implosivo de los signos, y el signo es el locus de la realidad. Si las ciencias sociales consagraron en el pasado la evidencia y la eternidad de lo social, lo convirtieron en la categoría primitiva de su razonamiento ahora deberían reconocer su muerte. Y esto no acarrea ningún drama, puesto que igual que hubo sociedades sin historia, hubo sociedades sin lo social. En éstas, las redes de obligaciones simbólicas no estaban codificadas ni por la “relación” ni pasaban por lo “social”; ni se podían definir como “proceso” ni entraban en la categoría de “hecho”. La tradición y el mito marcaban esas obligaciones. En el otro extremo estaría nuestro presente, poniendo fin a lo social, enterrándolo de diversas maneras, aniquilándolo paulatinamente. Antes no había, después ya no queda, ahora muere. Sólo el discurso del pensamiento social se empeña en afirmar que existe algo llamado “lo social”.

Baudrillard formula tres hipótesis para argumentar el final de esa categoría primitiva. Su primera hipótesis plantea que “lo social, en el fondo, jamás existió”⁷⁹ Jamás hubo nada parecido a relaciones sociales, nada operó socialmente, no hubo socialidad. Nunca hubo nada más que una simulación llevada a cabo por las

79 Baudrillard (1983: 176).

ciencias sociales. La crisis de lo social, en este horizonte, no sería tanto una evolución, revolución o catástrofe como la reabsorción o el estallido de un dispositivo, de un discurso, propio de unas ciencias que asistirían a su propia crisis y colapso. Para Baudrillard la simulación se refiere a la reproducción (ya sea un modelo, copia, mapa... esta cuestión no es relevante en este momento) de un estado de acontecimientos que simultáneamente enmascara la ausencia de ese estado de eventos que dice representar. Lo social clama ser lo que no es. Podrían distinguirse dos tipos de simulación que corresponderían a las últimas fases históricas que jalonan una lógica y una función de la imagen en nuestra cultura. Las fases serían cuatro: a) la imagen es considerada como el reflejo de una realidad básica; b) la imagen enmascara y pervierte una realidad básica; c) la imagen enmascara la ausencia de realidad básica; y d) la imagen no tiene ninguna relación con realidad alguna, la imagen es su puro y propio simulacro. Las dos últimas fases de esta historia estarían inaugurando el espacio de la simulación. Mientras que en la tercera se mantiene un principio de realidad que hace posible una distinción entre un estado de cosas y su representación, en la cuarta, semejante principio desaparece. Lo real es elevado al estatus de copia sin original. En estas afirmaciones la crítica a las ciencias sociales es directa y clara. Como veíamos, un autor como Durkheim abrió lo social al análisis científico gracias a la vindicación que hace de un objeto propio para el pensamiento social. Tuvo que reclamar una realidad que no está en el dominio de otras ciencias. Una realidad objetiva compuesta por un piélago de hechos que se podían calificar con certeza de sociales (distribución y movimiento de población, canales de comunicación, formas de habitar, normas institucionalizadas, corrientes de opinión, representaciones colectivas...). La sociedad era un sistema auto-incluido, una realidad *sui generis*, capaz de ejercer una constricción moral sobre el comportamiento individual. Más tarde, el pragmatismo y el interaccionismo simbólico lo acusarán de reificar, precisamente, lo que ha permitido que la reflexión social se vuelva ciencia: la realidad social. Para estas tradiciones lo social es producción. Todo lo que entra bajo la categoría de social tiene la forma de

intercambio de significado simbólico y la realidad social no es más que un proceso antes que una colección de hechos brutos dados al análisis social empírico. Pues bien, la trayectoria de esa categoría primitiva que es lo social se cerraría con la afirmación de Baudrillard de que no es más que pura simulación. Evento que jamás existió. El esfuerzo de las nuevas corrientes dentro de las ciencias sociales (las microsociologías o los construccionismos de cualquier tipo) estaría dentro de este enfoque productivo de lo social que intenta desesperadamente encontrar un nuevo significado para esa simulación. Transmitir vitalidad a un cuerpo agonizante. Frente a esos esfuerzos la cotidianidad del silencio de la masa. La tesis de Baudrillard se presenta como la imagen especular de la tesis de Marcel Mauss sobre “hecho social total” o la “economía del exceso”.⁸⁰ En ese sentido, la segunda hipótesis sostiene que “lo social existió efectivamente, existe incluso más y más...”⁸¹ Lo social está en todas partes. Lo califica todo. No existe nada, ningún espacio de nuestro saber, ningún resquicio de nuestra realidad que no pueda ser calificado, sea de la manera que sea, de social. Triunfa, se impone en todas partes, por doquier. No se trata, en este caso, de plantear la existencia de una realidad social sino de postular la realidad, total y absoluta, de lo social. Según esta segunda hipótesis, toda experiencia es experiencia social y todo ser es ser social. Absolutamente cualquier cosa o espacio de reflexión es tomado y cuidado bajo el signo de lo social. Éste se expande hacia el infinito. Lo social sobrevive y crece gracias a su capacidad para generar y administrar los elementos denominados precisamente sociales. La segunda hipótesis de Baudrillard reedita la idea weberiana de la jaula de hierro. Lo social en su expansión sin límite se convertiría en excusa para el crecimiento de una administración racional o burocracia general en la esfera cotidiana. El aumento de este aparato racionalizante encuentra su cobertura ideológica en la referencia que hace a la omnipresencia de lo social. Así explotan entidades como la medicina social, la democracia social, la seguridad social, la policía social, la política social... Lo social se convierte en un derecho, una necesidad, un servicio, una estructura de

80 Marcel Mauss (1971).

81 Baudrillard (1983: 177).

acogida y un puro y simple valor de uso. Si combinamos la segunda hipótesis con la primera obtenemos un nuevo enunciado hipotético: “lo social existió totalmente, pero ya no existe”.⁸² Lo social ha existido como espacio coherente de reflexión, como principio de realidad e incluso como posible realidad: la relación social, lo social como estructura, la producción de relaciones sociales, como abstracción dinámica, como escena de la historia... Todo esto ha tenido un significado, ha querido decir algo, ha representado algo. Lo social no ha sido un simulacro como en la primera hipótesis ni ha devenido omnipresenciatotalizadora como en el caso de la segunda. Efectivamente, éste ha podido dar cuenta del significado de fenómenos como el poder, el trabajo, el capital, la producción, etc., pero ha proporcionado estructuras de inteligibilidad como perspectiva, como espacio perspectivo desde el que evaluar y aprehender todos esos fenómenos. Perspectiva proporcionada por los discursos de las ciencias sociales o perspectiva proporcionada por una manera crítica de “estar en el mundo”. Desde este enfoque ha surgido la socialidad racional del contrato, la socialidad dialéctica (la de la tensión Estado-sociedad civil, la de lo público-privado, la de lo social-individual...), la socialidad como producción y tantas y tantas aproximaciones que pueden definirse en los últimos cien años. Tal mecanismo de explicación, lo social, puede considerarse como la gran narrativa del Socius. Precisamente, nuestro presente marcaría para este autor la desaparición de esa narrativa. Se disolvería en un movimiento histórico que marcaría un desplazamiento en la función del signo y lo simbólico que iría de lo social como perspectiva a la ideología de la simulación. Al entrar en las fases históricas dominadas por la simulación, el principio de realidad sobre el que se asentaba el concepto de lo social, ese “algo” a lo que se refería, sufriría un proceso de cambio y desintegración. El relato del Socius tendría que transformarse puesto que habría quedado obsoleto. De esta manera, mantener la perspectiva de lo social en nuestras explicaciones o comprensiones no serviría más que para mantener un signo cuya única función sería constatar la ausencia de algo que pueda ser calificado como “socius”. Todo lo

82 Baudrillard (1983: 187).

dicho conduce a plantear dos consecuencias propias de la era de la simulación. En primer lugar, constataríamos que se cierra la posibilidad de una crítica ideológica por parte de la teoría social puesto que esta crítica asumiría un principio de realidad social que designa un espacio vacío, la nada, sólo haría referencia a fenómenos del pasado. Y, en segundo lugar, resulta que la existencia del “socius”, la existencia del orden social, la pregunta por la posibilidad de lo social dejaría de ser propiamente una cuestión, perdería todo su interés como interrogante. Las nuevas cuestiones, los nuevos discursos tendrían que ir dirigidos a interrogar esa hipersocialidad o hiperrealidad que genera una situación en la que lo que es artificial no se distingue de lo real. Una situación en la que los modelos electrónicos fagocitan lo no tecnológico y una sociedad de masas caracterizada por el contacto azaroso absorbe lo que definía a la racionalidad de lo social. El modelo, mejor dicho, los modelos producidos por los medios de comunicación y entidades pseudocientíficas absorben y sustituyen lo real.

Desde muy temprano, la conexión entre el pensamiento social y las dimensiones políticas o de cambio del orden establecido es estrecha y explícita. Así, Comte tiene una clara visión del papel que la teoría social tiene que jugar en la reestructuración de una sociedad que se aleje de los dos demonios que representan el despotismo y la anarquía.⁸³ Durkheim y otros retienen bastantes vestigios de esta creencia en la aplicabilidad de las verdades sociales en el ámbito político para informar los objetivos del cambio social. Esta herencia, que de una manera u otra, marca la tradición del pensamiento social, desaparece por completo en el trabajo de Baudrillard. Sus hipótesis sobre el fin de lo social y los desarrollos posteriores que han tenido en algunas de sus más recientes obras niegan las bases sociales de la sociedad contemporánea y, de hecho, la sociedad misma. En nuestro presente el cambio social ya no puede esperar nada de la teoría social. Tanto si los argumentos

⁸³ La relación entre este padre fundador del pensamiento social, la teoría sociológica y la transformación política de la sociedad que ésta debe impulsar está perfectamente ilustrada en la colección de ensayos Comte (1974[1844]).

de este provocador autor se consideran válidos como si los rechazamos, tanto si aceptamos sus diagnósticos como si no, creo que en sus propuestas hay dos cuestiones que vale la pena resaltar. En primer lugar, tiene mérito propio la crítica que ha desarrollado contra la noción de lo social, mostrando en muchos casos el uso que hacemos de ella como categoría primitiva y señalando las posibilidades que tendría una reflexión más crítica sobre la misma o, incluso, la posibilidad de desarrollar análisis genealógicos que muestren más claramente los distintos perfiles, usos e implicaciones que ha tenido tal noción.⁸⁴ En segundo lugar, su obra no puede negar que la experiencia de lo colectivo sigue persistiendo, sigue dándose, incluso en esa situación de masa indiferenciada que tanto le place referir. Incluso en esa situación se erigen referentes que delimitan colectivos. Él mismo proporciona los ejemplos al mencionar el trabajo de los medios de comunicación y los productos que elaboran. Éstos (mensajes publicitarios, cine, televisión...) generan adhesiones, seducciones, provocan a su alrededor la aparición de colectivos. Por lo tanto: ¿cómo se da lo colectivo?, ¿a partir de qué operadores podemos trazarlo y seguirlo? ¿Cuál es su condición suficiente?... son preguntas válidas todavía, preguntas interesantes incluso en la hiperrealidad desprovista de cualificación social. Preguntas todavía vigentes en ese espacio de silencio que genera la masa indiferenciada. Y preguntas todavía importantes para ese “algo”, para esa actividad indefinible de momento que sustituirá al pensamiento social.

La tesis de una autora como Knorr-Cetina⁸⁵ no es tan llamativa como la de Baudrillard pero sí, tal vez, más interesante y elaborada. La recusación que ella hace

⁸⁴ Para tal fin puede consultarse Rose (1999). En este sugerente libro existe un capítulo dedicado exclusivamente a la cuestión de “lo social” que muestra las maneras en que intelectuales, políticos y autoridades morales, en un territorio geográfico, piensan y actúan sobre su colectivo. El capítulo me parece imprescindible para todo proyecto interesado en analizar genealógica o arqueológicamente el concepto de “lo social”. Muestra cómo ha sido posible el gobierno (en el sentido foucaultiano que tiene el término de gestión de la conducta o conducta de la conducta) a partir de lo social, como se ha formalizado éste a partir de nociones como la de población o sociedad y qué tecnologías morales ha habido detrás sustentando su irrupción en nuestro pasado más inmediato.

⁸⁵ Las críticas que recojo a continuación constituyen una síntesis de argumentos más extensos que pueden encontrarse en Knorr-Cetina (1991, 1995, 1997, 1998).

de lo social como categoría primitiva, de entrada, no tiene como punto de partida una mera reflexión ensayística sino el bagaje adquirido durante varias décadas de trabajo etnográfico en el ámbito de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología y un profundo conocimiento tanto de la tradición antropológica como etnológica. Para esta autora, constituye una asunción de sentido común, tanto en las ciencias sociales como fuera de ellas, que cuando vemos a seres humanos haciendo cosas juntos denominemos a este comportamiento interacción, o que cuando pensamos en un grupo de personas viviendo juntos lo llamemos grupo social, o que, de manera más genérica, al concebir personas implicadas en compromisos colectivos cataloguemos ese acontecimiento de social. Las asunciones se dan porque lo social es considerado como una categoría primitiva, la categoría primitiva por excelencia en las ciencias sociales. Pero sobre este uso es posible llevar a cabo una reflexión crítica. En este sentido, Knorr-Cetina desarrolla dos líneas de argumentación diferentes pero convergentes. La primera, considera especialmente reveladora la etnografía que Colin Turnbull⁸⁶ llevó a cabo durante varios años entre los Ik de las montañas de Kenya y Uganda. Los Ik parecen carecer de cualquier elemento que despierte la imaginación social. Aparentemente no detentan ningún rasgo que permita hablar de ellos en términos de vida social u organización social. No tienen consejo de ancianos ni autoridad centralizada. El individuo que ejerce algún tipo de influencia hoy deja de ejercerla mañana. Tan sólo parecen exhibir dos principios de organización. En primer lugar, un concepto de familia muy flexible y vital. En función de los acontecimientos devenidos y que requieren acción, la familia puede expandirse hasta incluir toda la banda o incluso varias bandas o puede contraerse hasta no incluir más que a un pequeño grupo de individuos. En segundo lugar, un espíritu comunal basado en el amor y la devoción por el bosque. No obstante, la carencia de leyes, de creencias religiosas establecidas o lazos familiares constantes y claros que generen formas de organización social

⁸⁶ El trabajo mencionado es una etnografía tradicional que suele utilizarse con frecuencia en los debates que comparan sociedades con estado y sociedades segmentarias o sin estado constituido. La referencia es Turnbull (1972).

permanentes en el tiempo lleva a los Ik a unas relaciones humanas aparentemente reducidas al más puro nivel individual y conducidas por el azar situacional. Este tipo de reducción parece darse en todo tipo de comportamiento, en el que afecta a la enfermedad, cuidado infantil, relaciones sexuales, etc. Pareciera que sólo hay trato individual pero nunca generalización o, al menos, generalización estable que vaya más allá del enfrentamiento a una situación concreta y puntual. La ausencia de generalización estable parece impedir la cristalización de orden social. Los Ik muestran una cotidianidad basada en el cortocircuito o colapso constante de la sociedad y en el desarrollo continuo de dispositivos de supervivencia basados en el auto-interés. Dispositivos puntuales que solventan problemas muy localizados y que ocupan el lugar de lo social pero bajo la forma de acontecimientos absolutamente singulares. La segunda línea de argumentación crítica tiene en consideración los resultados que la autora ha obtenido en la comparación de los análisis etnográficos que ha llevado a cabo en dos ciencias naturales: la biología molecular y la física de partículas. Tal comparación le permite recusar de nuevo el uso de la noción de lo social como categoría primitiva. Entre la biología molecular y la física de partículas es imposible establecer diferencia alguna en cuanto a los procedimientos que utilizan para construir sus hechos científicos. En ambos laboratorios nada epistemológicamente especial ocurre, todo es negociable (artefactos, personas, métodos...), se despliegan dispositivos retóricos y literarios similares, la construcción del hecho científico es una realización local, los resultados son más sólidos e interesantes a partir de las especificaciones locales y nunca más débiles o menos creíbles, y en ambas disciplinas existe la penosa tarea de tener que sacar fuera del laboratorio todo lo producido. Sin embargo, empiezan a aparecer diferencias cuando lo que se compara no es la construcción de hechos científicos sino los dispositivos o estrategias que se despliegan y guían esa construcción. En otras palabras, cuando se comparan los marcos a través de los que las cosas, acontecimientos y sus concedores se organizan. Cuando se comparan los dispositivos en los que se inscriben las simples prácticas cotidianas. El interés de

la autora reside en analizar los espacios, los recursos ontológicos que conducen las operaciones de conocimiento: esas estrategias epistémicas que dan sentido a la acción cotidiana en cada disciplina científica. Será precisamente desde esta perspectiva de análisis que Knorr-Cetina mostrará cómo la socialidad no es una característica fundamental de la vida humana sino un patrón de acción y pensamiento histórico, específico y siempre inscrito en una determinada estrategia epistémica. Solamente dentro de estos dispositivos la socialidad adquiere definición y sentido. Además, tales dispositivos muestran que el contenido de la misma varía, de disciplina en disciplina, de momento histórico en momento histórico... La socialidad está en continua transformación, incorpora nuevas entidades en su significado, nuevas formas de entender el orden y el desorden y nuevos límites entre lo que es social y lo que no. De este modo, en la física de partículas hay una movilización explícita de la socialidad, los problemas relacionales, las dificultades de interacción que suelen aparecer en otras formaciones sociales desaparecen aquí o pierden toda su relevancia. La cotidianidad en esta disciplina transcurre en una especie de hipersocialidad caracterizada principalmente por cuatro rasgos: a) El sujeto humano individual se transforma en participante o colaborador de un experimento, pieza de un colectivo mayor que habitualmente es internacional. b) Los mecanismos relacionales de control e integración clásicos se transforman en otros que consideran como fundamentales variables como el tiempo o formatos espaciales y secuenciales dentro del experimento. c) El discurso se implementa como un nivel y medio de organización más allá de la interacción de los individuos. d) Elementos tecnológicos entran en estas relaciones sociales en la medida en que son definidos a partir de características humanas. Por el contrario, en la biología molecular encontramos una socialidad caracterizada por: a) Relación diaria y continua con biotecnologías u organismos vivos que son definidos, no obstante, como máquinas o unidades de producción. b) No se participa en experimentos colectivos sino que el trabajo experimental consiste en la realización de programas de procesamiento, recetas o protocolos que incorporan a los anteriores organismos

como piezas o unidades mecánicas de producción, si alguna vez se realiza un experimento colectivo éste suele constar de una multitud de pequeñas operaciones como la descrita cuyos resultados son ordenados más tarde por un jefe de grupo. c) El trabajo del individuo es solitario, trabaja con esos protocolos que son parte idiosincrática del laboratorio y que muchas veces se guardan como pequeños secretos puesto que forman parte del combate por el éxito. d) Tanto las experiencias exitosas como los fracasos son habitualmente encapsulados en relatos que elabora un individuo y cuya circulación lo transforma en memoria para el laboratorio. Los relatos despliegan escenarios adecuados para una acción exitosa, mantienen viva una experiencia relevante y preservan aspectos fenomenológicos de los acontecimientos. No suelen reducir la experiencia a reglas abstractas o instrucciones sino que la describen en términos anecdóticos y rudimentarios. Son comprensibles por todo el mundo y permiten solventar o interpretar problemas similares al descrito por la narración. Se acerca a la estructura del mito.

De esta manera, Knorr-Cetina propone poner entre paréntesis el concepto de “lo social”. La socialidad no debe ser considerada como una cualidad que emerge en respuesta a un problema particular o que desaparece cuando el contexto del problema cambia, ni debe entenderse como una fuerza natural que impele a los seres humanos a estar juntos. La socialidad siempre es movilizada en un escenario, estimulada, perfeccionada en el marco de un dispositivo epistémico previo y su contenido es variable. “Lo social” no puede extenderse a todo grupo humano, es un rasgo que puede darse o no darse, estar aquí pero no allí, puede existir en cantidades variables o puede aparecer y desaparecer, puede ser inútil para describir ciertos acontecimientos pero inútil para referirse a otros... Antes de considerar “lo social” como categoría primitiva, debe considerarse como “una cosa aparte”, como un conjunto de patrones o realizaciones que se crea a través de prácticas, se modela y se sostiene gracias a ellas, pero nunca es co-extensivo con las mismas. Para observar estas realizaciones, la autora considera que es necesario dar un paso

atrás en los preceptos que dicta el sentido común y la tradición estándar del pensamiento social sobre el mundo social y ubicarse en un nivel de acontecimientos desde los que analizar la producción, relevancia y variación de tales realizaciones. Esa posición permite observar cómo las categorías primitivas emergen en complejas formaciones epistémicas que son siempre históricas y específicas.

Precisamente ésa es la propuesta que encontramos en las tesis de N. Rose:⁸⁷ Interrogar el concepto de “lo social” para esclarecer quién o qué ha hablado a través de su formulación. “Lo social” no es una categoría primitiva, un concepto o una parcela de realidad. Es todo eso y mucho más. Es una manera de dar voz a ciertos complejos de problemas y aspiraciones. La genealogía de las articulaciones sociales es la historia de las maneras en que determinadas vindicaciones han sido hechas en nombre de lo social o la sociedad, determinadas conexiones, juegos de verdad, justificaciones y ensamblajes entre discursos, prácticas y personas.

Con una presentación parecida a la que veíamos en Baudrillard, Rose plantea tres tesis. En la primera:

“[...] el pensamiento social tiene tanto que ver con las maquinaciones de personas como médicos y burócratas como pueda tener que ver con las reflexiones eruditas de los cuasi-filósofos”.⁸⁸

El punto de vista o perspectiva social se configura en: a) El reino de la enfermedad y la muerte. A partir de la primera mitad del siglo XIX aparecen toda una serie de estudios médicos sobre la enfermedad en los que ésta no es tanto producto de factores sociales como barómetro de la condición de la sociedad, índice de la miseria y la felicidad. Bajo este punto de vista se desarrolla todo un discurso centrado en la lucha contra las condiciones de pobreza en las ciudades, la masificación o el exceso de población.

⁸⁷ El lector puede consultar Rose (1996, 1996b, 1999), Miller y Rose (1995 y 1997) y Osborne y Rose (1997, 1999 y 1999b).

⁸⁸ Osborne y Rose (1997:89).

Esos estudios aparecen apoyados por un importante aparato estadístico que prefigura una ciencia de las poblaciones. b) El debate sobre el urbanismo, la criminalidad y el gobierno. En el nombre de la sociedad, a principios del siglo XIX, aparecen discursos elaborados por funcionarios (burócratas) del Estado británico y francés que proclaman la necesidad de una higiene social, basada en determinados proyectos urbanísticos, junto a la médica para combatir la criminalidad en las ciudades y facilitar el buen gobierno de los ciudadanos. c) La invención de la opinión pública a principios del siglo XX. d) La intensificación del concepto de autor. Determinados acontecimientos empíricos, atributos, conceptos, actitudes, maneras de pensar... quedan ligados a determinadas personas, convirtiéndose éstas en ejemplos epistemológicos de diferentes tipos de autorización para hablar con la voz de “lo social”. De esta manera, médicos, ingenieros, estadistas, novelistas, reformadores, filántropos o revolucionarios pueden hablar y utilizar lo social como arma en su disputa contra el poder, la justicia, la miseria, la enfermedad o el peligro laboral. Sus esfuerzos convierten lo social en un poder que puede enfrentarse a otros tipos de poderes. e) El gobierno de los pueblos. Desde principios del siglo XIX, la noción de sociedad se constituye en el interior de una tensión: entender la sociedad como un espacio con sus propias leyes y derechos y entender, al mismo tiempo, la sociedad como un medio e instrumento para el gobierno. El espacio social permite desarrollar nuevas racionalidades e invenciones para el gobierno de la conducta, permite la aparición de nuevas maneras de regular algunos tipos de conducta y promover otros, y se configura a sí mismo como la escena que permite la irrupción de discursos morales hasta ahora nunca soñados. Lo que Rose está planteando aquí no es una descripción del establecimiento de la sociología como disciplina o vocación sino la penosa y complicada creación de la zona que las ciencias sociales, más tarde, formalizarán como sociedad. La segunda tesis plantea que:

“[...] los momentos claves de la creación sociológica se dan cuando se encuentran las innovaciones tecnológicas con problematizaciones prácticas específicas.”⁸⁹

La creatividad social no se da como respuesta a problemas objetivos o crisis que sacuden países y poblaciones, sino que ésta emerge cuando se encuentran estilos

89 Osborne y Rose (1997:97).

de problematización y creaciones técnicas específicas que de alguna manera se ligan a tales problematizaciones. La problematización analiza las razones por las que ciertos elementos (comportamientos, fenómenos, procesos, hechos...) se articulan como problemas, analiza cómo éstos están unidos o no a otros fenómenos y las maneras en que se da esta conexión. La problematización no deriva de su objeto de análisis sino que lo crea como un acontecimiento con derecho propio. En la problematización el acontecimiento no es causal sino focal, es el centro de gravedad de la misma. Pues bien, toda problematización particular está conectada o desarrolla procedimientos técnicos, tales como la vigilancia, la entrevista, las metodologías estadísticas o los procedimientos de observación. Estos procedimientos técnicos contribuyen a la creación del acontecimiento y especialmente a hacerlo visible. El momento creativo en "lo social" no es más que un momento fenómeno-técnico y la reflexión crítica de eso que denominamos "lo social" no puede soslayar el papel que junto a las leyes de Comte, el estructuro-funcionalismo o la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt han tenido las escalas de actitud, la estadística social o el "focus group". Estrechamente relacionado con todo lo dicho, la tercera tesis afirma lo siguiente:

"si el pensamiento social carece hoy de creatividad se debe, en parte, a que la teoría social contemporánea se caracteriza por denigrar el momento empírico: una historia de los estilos empíricos de razonamiento podría tener, en este sentido, un efecto de diagnóstico."⁹⁰

Recogiendo el ejemplo de los trabajos de Foucault, Rose vindica un retorno al análisis empírico de esos conjuntos de racionalidades que pueblan y definen nuestro presente. No hay motivos para pensar que nuestra era es menos creativa, menos libre o más homogénea que otros momentos históricos. Únicamente es diferente. Prestando atención a los modos de pensamiento, a las prácticas cotidianas de definición de uno mismo y de los demás y a esas estrategias y tácticas que regulan y gobiernan nuestro día a día, podemos empezar a definir la ontología de nuestro presente.

90 Osborne y Rose (1997:101).

Hasta aquí tres ejemplos especialmente interesantes de análisis crítico de lo social como categoría primitiva. Baudrillard propone que “lo social” es un concepto absurdo, caduco, que, sea por la razón que sea, ha muerto, no explotando, es decir, entrando en relación con una exterioridad, con elementos de su entorno que lo cortocircuitan, sino implosionando, disolviéndose hacia dentro, agotándose por exceso. Por el contrario, Knorr-Cetina, argumenta que lo social es variable, que puede tener grados: darse, no darse y darse con matices. Lo social adquiere su valor y definición en un marco más general cuya delimitación está siempre relacionada con problemas y estrategias epistemológicas. Es decir, “lo social” está estrechamente relacionado con estrategias y problemáticas que atañen al saber. Finalmente, las líneas de razonamiento de Rose permiten pensar que las estrategias de análisis histórico (genealogía, arqueología, historia de las ideas...) ayudan a disolver el valor absoluto y metafísico de “lo social” así como a entender quién ha hablado y qué operaciones se han puesto en marcha a través él.

Lo dicho facilita generalizar todavía un poco más y afirmar que el problema de las categorías primitivas es más global. Por definición, inducen a un pensamiento retrospectivo. Un pensamiento que se desplaza directamente a sus conclusiones en la medida en que coloca los resultados de sus análisis por delante de sus postulados y herramientas de impacto interpretativo de la realidad. Es lo que Merleau-Ponty ha llamado "ilusión retrospectiva en las ciencias humanas"⁹¹. Éstas tienden a convertir efectos posteriores, emergentes, en causas pre-existentes del pensamiento y la acción. Un corolario de esta ilusión retrospectiva es "la reducción sistemática de los fenómenos complejos y heterogéneos a componentes simples y aparentemente homogéneos".⁹² Creo que vale la pena añadir a todo esto una última consideración. Las categorías primitivas permiten explicar un cambio observable a partir de una causa inmóvil. Hay que imaginar el río en reposo para

91 Merleau-Ponty (1945: 56).

92 Elias (1978: 228).

posteriormente decir que fluye. El recurso a las categorías primitivas permite que se establezca un centro simple de inteligibilidad del que se irradia la explicación de todo fenómeno en consideración. En este sentido, Lévi-Strauss recuerda que no es de extrañar que el pensamiento social pueda llegar a encontrarse con el problema de las instituciones carentes de sentido.

"[...] de la existencia de instituciones desprovistas de sentido, salvo el de proporcionar un sentido a las sociedades que las poseen [...] Estas instituciones carecerían de toda propiedad intrínseca, salvo la de introducir las condiciones previas para la existencia de la sociedad a la que pertenecen".⁹³

De nuevo: centro simple del que irradia el sentido. Entre toda esa maraña de fenómenos, acontecimientos y devenires humanos en los que somos capaces de encontrar algún trazo, algún indicio o resto, es posible trazar una causa, mejor dicho, una red de causalidad que permite derivar nuestra explicación hacia el mencionado centro simple, o mostrar, por lo menos, cómo éste es representado. La posibilidad de generalización y la posibilidad de conseguir la carta de científicidad para el pensamiento social parece haber radicado en el éxito a la hora de definir ese centro. Sin duda alguna, podría argumentarse que tal vez ninguna disciplina puede sobrevivir sin usar un conjunto de conceptos base que permitan delimitar un dominio con componentes distintos y coherentes. Me parece que ese argumento encierra una generalización falaz y simplista respecto a lo que podría considerarse ciencia y no-ciencia, así como respecto a las delimitaciones y condiciones históricas y arqueológicas que exige la emergencia de la ciencia como tal. Sencillamente, entiendo que en nuestro caso la posibilidad y la lucha por lograr el estatus de científicidad ha radicado en poder o no poder realizar, gracias al establecimiento de las categorías primitivas como centro simple, un ejercicio que reproduce la ley que ha definido todo conocimiento clásico. Según esta ley,

"el conjunto, lo global, produce un subconjunto local que produce una ley que reproduce el conjunto".⁹⁴

93 Lévi-Strauss (1963: 119 y 149).

94 Serres (1980: 34).

El esfuerzo por encontrar este paso único de lo local a lo global es la característica de la ciencia moderna y las ciencias sociales no han sido ajenas a tal sueño.

2.3) Todo tiempo pasado siempre tuvo más sentido

Hemos examinado hasta el momento una lógica y las categorías de esa lógica. Ahora, sería perfectamente oportuno interrogar la posición desde la que se enuncian esas categorías y opera tal lógica. Resulta interesante esclarecer si hay una única posición para esa enunciación o por el contrario hay muchas. Adelantaré que todas nuestras socio-lógicas parecen amontonarse en una posición idéntica: hablan desde un mundo desencantado. Enuncian desde las mismas ruinas, desde los mismos restos descarnados.

Un buen número de autores⁹⁵ no dudan en afirmar que dos han sido los principales temas de la teoría social: la diferenciación y la racionalización. La modernización, por ejemplo, es habitualmente definida como el resultado del devenir y del desarrollo cruzado de estos dos procesos. En algunos casos se insiste más en el peso protagonismo que ha tenido la diferenciación y en otros es la racionalización la que hace gala de tal privilegio. Sea como sea, cuando el pensamiento social define la modernización siempre recurre a ambos términos. En nuestro caso, interesa constatar que las definiciones que encontramos de este espacio o momento son múltiples y variadas. Sin embargo, a pesar de esto aparecen como identitarias en su significado y valoración axiológica. Los ejemplos son innumerables. Verbigracia, Husserl⁹⁶ sostiene que hay una relación directa entre la racionalización y el auge hegemónico e indiscutible del método científico. El método opera por abstracción desde todos los aspectos culturales y espirituales de la práctica humana. Así, la

⁹⁵ A título de ejemplo puede consultarse Eder (1992), Gisen (1992), Knorr-Cetina (1997) y Luhmann (1992).

omnipresencia del método científico en nuestra vida cotidiana acarrea un exceso de abstracción en nuestra vida y conlleva la instalación de un vacío axiológico en la misma. Ocurría algo parecido en Marx.⁹⁷ La modernidad, caracterizada por el desarrollo de la división del trabajo, es sinónimo de alienación y de la propiedad privada, es la marca de un proceso que conduce al hombre a la falsa conciencia. En la senda de Marx, Horkheimer y Adorno⁹⁸ encuentran en la modernidad el principal corolario del proyecto ilustrado, un proyecto que sólo denota el viaje de la razón hacia su propia destrucción. Para Durkheim⁹⁹, por citar otro clásico, la sociedad moderna es una sociedad enferma cuya principal patología es la anomia, es decir, la ausencia de valores que rijan la conducta humana y la doten con algún sentido axiológico. En Weber¹⁰⁰, por supuesto, tenemos la formulación más acabada de esta idea o sensibilidad: la racionalización es un proceso que implica la expansión y hegemonía de la acción instrumental, lo que conlleva a su vez una disminución de libertad y un desencantamiento del mundo. En nuestra más inmediata actualidad las cosas no han cambiado sustancialmente. Se mantiene tal diagnóstico. Por ejemplo, Luhmann¹⁰¹ tiene muy claro que vivimos en un mundo sometido a una pérdida continua de substancia. Bourdieu¹⁰² no le pierde la zaga y se refiere a una pérdida de cultura personal e interaccional. Y, obviamene, el omnipresente Habermas¹⁰³ arguye con gran erudición que el plano o dimensión del "mundo-vida" o "cotidianidad", con todas las tradiciones culturales que lo informan, está siendo conquistado por la invasión que sufre de los sistemas técnicos y los procedimientos burocráticos que llegan del plano o dimensión que constituye el "sistema".

Pues bien, estas afirmaciones coinciden en dos aspectos: a) Tienen a bien predicar de un presente que paulatinamente pierde todo ese significado y sentido vital

96 Husserl (1991).

97 Marx (1964[1884]).

98 Adorno y Horkheimer (1968).

99 Durkheim (1983 [1893]).

100 Weber (1996[1904]).

101 Luhmann (1982).

102 Bourdieu (1977).

existente en etapas premodernas y que parecía acumularse hasta que irrumpió nuestra modernidad, desbaratando ese mundo de dioses y valores morales. En su lugar: preponderancia de principios experto-científicos y sistemas burocráticos y burocratizantes. En su lugar: 1984 de George Orwell, con la salvedad de que en este caso *The big brother* es la ciencia y su peculiar estilo de razonar. b) Eso que se denomina modernidad o modernización es identificado, *mutatis mutandi*, con la racionalización-diferenciación que no son más que variables que se despliegan en el tiempo. De esto se sigue que la historia es una buena herramienta para darnos cuenta del movimiento de tales variables. Mead lo ha explicitado así:

"Tal vez la más chocante caracterización que uno pueda hacer del pensamiento del mundo occidental desde el Renacimiento sea la de que ha separado los dos aspectos esenciales del mundo (el mundo instrumental de las abstracciones de la ciencia y el mundo de los fines), que los ha hecho inconmensurables."¹⁰⁴

Desde este estado de cosas, desde esta posición, enuncian las categorías del pensamiento social. Concretamente, sobre este telón de fondo es definido "lo social" y se despliega la lógica conjuntista-identitaria que denunciaba Castoriadis. Semejante posición tiene un nombre: secularización. Y la secularización no es más que una metáfora¹⁰⁵. La palabra parece haber surgido en el ámbito jurídico, en la época de la Reforma, para designar la expropiación de los bienes eclesiásticos en favor de iglesias nacionales o príncipes poco conformes con el reinado en la tierra del papado. Más tarde pasará al campo de la reflexión histórico-política y de aquí al ámbito ético y la teoría social. Tanto en Tönnies como en Weber es posible encontrar el uso de tal metáfora y lo que es aún más interesante, el significado que adquiere esta categoría es absolutamente genealógico. Secularización hace referencia a una noción que abarca el sentido total y unitario del desenvolvimiento histórico de la sociedad occidental moderna. Secularización señala el paso de la época de la comunidad a la de la sociedad, el paso de un vínculo fundamentado en la obligación

103 Habermas (1987).

104 Mead, citado en Sánchez de la Yncera (1991: 148).

105 Sobre el tema de la secularización y su papel en el nacimiento del pensamiento social

a otro basado en el contrato, el movimiento de una voluntad substancial a una voluntad electiva. Debe notarse que el vocablo “secularización” se constituye en el operador que acierta a vincular pasado y presente, religión y cultura, todo ello en un único movimiento que enuncia el progresivo proceso de historización y mundanización de la religiosidad. Desentrañar las claves de semejante movimiento será desentrañar las claves de nuestro presente y del pasado al que está ligado su devenir. Las claves de la secularización constituyen el secreto oculto en las páginas del libro de la sociedad. La secularización habla de un mundo que se libera progresiva y, tal vez inevitablemente, que se autonomiza sin remedio. Pero, al mismo tiempo, la liberación del mundo de un pasado eminentemente dominado por valores religiosos, mitológicos y supersticiosos es pérdida de la fe del mundo, desaparición de la fe en el mundo y en sus habitantes.

De la temática de la secularización me gustaría retener varias cuestiones. En primer lugar, como puede verse claramente en Weber o Tönnies¹⁰⁶, cabe destacar que la secularización es un operador que: a) permite neutralizar la carga axiológica que tienen categorías como Progreso o Evolución en el pensamiento filosófico ilustrado y b) delimitar fácilmente un terreno de reflexión empírico para el análisis social. En segundo lugar, mencionar la secularización es hacer referencia a un proceso que conecta de manera causal el presente con los momentos del pasado. Pero lo que es todavía más importante, ese proceso está referido a una totalidad, a una globalidad. La secularización es un operador que permite desplegar un pensamiento y una aprehensión del “todo”. La totalidad aparece aquí como una especie de límite, una frontera que delimita determinados fenómenos por el mero hecho de devenir temporalmente. Ilustremos lo dicho con un pequeño ejemplo. Weber defendió contra los sociólogos de corte más holístico que la sociedad no es más que el conjunto de las numerosas interacciones de individuos en situaciones concretas que podemos

puede consultarse Marramao (1989).

¹⁰⁶ Estoy pensando concretamente en dos trabajos: *Comunidad y Sociedad* de Tönnies y *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Weber.

definir claramente. Es más, conceptos que se refieren a colectividades como Estados, firmas industriales, etcétera, no son más que entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales. Sólo éstas pueden ser sujetos de una acción orientada por su sentido y por tanto objeto del análisis social. No obstante, una noción como la de secularización permite que extendamos un aura, un límite borroso entre todas estas interacciones y las conectemos en una generalidad que no tiene por qué ser, ni mucho menos, una unidad homogénea con una aceleración exclusiva clara y distinta. De hecho, lo lógico es pensar que presenta varios desarrollos en distintas esferas y con diferentes velocidades o temporalizaciones. No obstante, lo relevante es que, en definitiva, une, enlaza, en un único movimiento o desplazamiento. Conocer este movimiento permite analizar estas acciones. Estamos, en suma, ante la creación de unos marcos temporales y una empiria que podrá dar a nuestros análisis carta de científicidad.

Hay una diferencia radical entre este operador y el mito del contrato que he mencionado al inicio de estas páginas. Es indudable que el contrato supone una referencia de totalidad y, por tanto, marca una posibilidad de pensar la globalidad: el contrato social crea la sociedad, sienta las condiciones de lo social. Sin embargo, se muestra como totalidad *extática*, ajena a lo temporal y que requiere inevitablemente fundamentación, exige el acuerdo de los individuos y, especialmente, precisa de una argumentación que dé cuenta de las razones por las que estos individuos deciden llegar a ese acuerdo. La secularización soslaya esos interrogantes. Bajo su definición el orden ya no requiere una especulación que refiera su fundamentación. Su razón de ser viene dada por el devenir mismo de lo temporal, por lo inevitable del pasar del tiempo. El orden se vuelve natural, se vuelve la ley del movimiento. Se convierte en una cuestión de hecho más que de derecho. La secularización permite entender los cambios que se producen en cualquier colectivo a partir del despliegue de una línea temporal que indica cómo se pasa de épocas pretéritas a momentos actuales. Su condición de posibilidad no es otra que

esa estructura inevitable que atraviesa y atrapa todas las cosas y todos los seres.

La siguiente cita de Elías ilustra claramente esta cuestión al afirmar que:

"[...] desde los orígenes de la historia de Occidente hasta nuestros días asistimos a una cada vez más notoria diferenciación de las funciones sociales, acentuada por la presión de la competición..."¹⁰⁷

Occidente se fundamenta sólo en y por su historia.¹⁰⁸ Desde este mundo secularizado, desencantado, desde el desierto axiológico que impone el paso del tiempo enuncian las categorías primitivas de lo social y su lógica conjuntista-identitaria.¹⁰⁹

No obstante, antes de cerrar este apartado hay una última consideración que elaborar. La pregunta que guía en su momento la reflexión de los mitos del contrato social ha pasado a un segundo plano. El cómo es posible lo colectivo, la descripción de su condición suficiente, la búsqueda de operadores que lo provoquen, el interés

107 Elías (1978).

108 La misma cuestión está tematizada en Foucault (1966) cuando argumenta que a partir del siglo XIX una discontinuidad se apodera de nuestros saberes: la Historia penetra todas las cosas y a todos los seres, se hace un discurso inevitable, se vuelve una cuestión de hecho antes que de derecho.

109 No comparto la tesis del desencantamiento del mundo o de su progresiva pérdida de valores y significado. Precisamente las llamadas microsociologías y construccionismos han ayudado en buena medida a mostrar la falacia que encierra tal planteamiento. Personalmente expondría tres críticas contra dicha tesis: a) Descansa en una ecuación que iguala el contenido de sistemas particulares de creencias o modos de acción –que por supuesto cambian con el paso del tiempo– con la “substancia”, el “significado”, el “mundo de la vida” o, más generalmente, lo “real”. Si la tesis de la pérdida de significado de nuestra vida moderna o postmoderna se formula al margen de esta ecuación, se convierte en una constatación histórica obvia y trivial sobre el cambio de definición y naturaleza que sufren nuestras creencias con el paso del tiempo. b) La afirmación de que nuestra cotidianidad vive un incremento de los sistemas abstractos, técnicos, formales y burocratizados suele ignorar la no menos importante realidad de que tales sistemas nunca son abstractos cuando se implementan y las personas hacen uso o se apropian de ellos. El significado de los sistemas abstractos y formales yace en su uso y no en su definición formal. c) Los análisis empíricos ni documentan ni apoyan tal tesis. Afirmar que el mundo de nuestra cotidianidad desaparece enterrado bajo estructuras burocratizadas contrasta fuertemente con treinta años de tradición microsociológica que testifican que las prácticas en las que diariamente nos vemos implicados están pobladas de significados, metáforas, idealizaciones, argumentaciones mitológicas, ficciones... De hecho, esto informa más de un re-encantamiento continuo del mundo que de su desencantamiento. Tal vez lo que ocurre es que los grandes relatos o viejos dioses monoteístas son sustituidos por micronarraciones contextuales y una pléyade de pequeños dioses y diosas. Parece más bien que el llamado desencantamiento forma parte del encantamiento que crea una nueva mitología: la de la ciencia en general, y en particular la de la técnica.

por demostrar antes su derecho que su hecho, ha dejado de ser el epicentro del pensamiento social. Las viejas preguntas se desvanecen o simplemente pasan a formar parte de la anécdota histórica. Ha quedado olvidado el grito que Rousseau lanzara a los bulevares preguntando cómo es posible que todos estén juntos frente a él, o la obsesión de Hobbes por explicar cómo es legítimo que uno sólo gobierne a tantos, o la búsqueda de razones para determinar por qué tantos hombres y mujeres obedecen a Uno que anima la obra de Etienne de la Boétie. Las nuevas lógicas de lo social desplazan el problema. Lo colectivo queda subsumido en las categorías propias del análisis científico (tipo-ideal en Weber, estructura...), o en las nociones valorativas que guían tal análisis (moral en Durkheim). El problema, la pregunta que ahora salta a un primer plano hace referencia a la definición y funcionamiento de lo colectivo, a sus contenidos, a su forma... ¿Cómo es posible el "nosotros", cómo acordar el "nosotros"? Se desdibuja poco a poco detrás de un sonoro ¡¿qué es el "nosotros", cómo funciona el "nosotros"?! Nueva pregunta, nuevo eje de reflexión. Punto de partida de esa obscenidad de la que hablaba Baudrillard hace un momento y quizá, por qué no, argumento para construir una nueva definición de modernidad.

2.4) Homo clausus

Una lógica, unas categorías, una posición para esas categorías...esta revisión crítica no quedaría completa sin hacer mención a la conceptualización del individuo que aparece en las socio-lógicas expuestas. Con la excepción que representa la noción de estructura en Lévi-Strauss, el resto de modelos se equiparan en un punto. Mead¹¹⁰ lo intuye magistralmente al afirmar que el individuo es para él como las mónadas que componen el universo social. El individuo es una mónada¹¹¹. En

110 Mead (1934).

111 Lo que sigue puede leerse como una variación dentro del ámbito del pensamiento social de una tesis sostenida por Heidegger (1961, 1989, 1994). Las raíces de ésta, no obstante, pueden rastrearse en autores del romanticismo alemán como Schelling o incluso en el propio Hegel.

consecuencia es oportuno preguntar: ¿qué características poseen las mónadas? Cada mónada es un mundo entero y un espejo de Dios o de todo el universo, que ella expresa según una perspectiva particular y específica. Cada mónada es una expresión de la totalidad, pero lo importante aquí es que es una expresión hecha “a su manera”. Cada mónada es una visión distinta, una perspectiva diferenciada de la totalidad, la monadología sería la representación de una ciudad a partir de las diferentes situaciones de aquéllos que la miran, de las diferentes posiciones y vidas de sus habitantes. Las mónadas expresan una multiplicidad de puntos de vista, pero a pesar de esto, encierran en su interior el contenido de todo el universo. Leibniz define las mónadas como entidades que están cerradas sobre sí mismas, y no tienen ventanas, son mundos aparte perfectamente autosuficientes. Lo que mantiene unidas a todas las mónadas entre sí es una ley serial impuesta por Dios: la armonía preestablecida. Curiosamente, es un operador externo, impuesto y sobrevenido el que establece la comunicación y por tanto toda posible relación entre esos mundos autosuficientes que son las mónadas.¹¹²

Retengamos de este planteamiento las cuestiones que hacen referencia a la definición de subjetividad. La estructura de la subjetividad se presentaba en un autor como Descartes como mera conciencia de sí y conciencia del objeto. Leibniz radicaliza esta versión y convierte la subjetividad en pura actividad. Lo que define al *subjectum* (mónada) es la fuerza. Y de la fuerza tenemos dos versiones que son a su vez las dos características que posee la mónada: *perceptio* (percepción) y *appetitus*

Para Heidegger, la historia de la modernidad no es más que la historia de la subjetividad. La modernidad se caracteriza por una relación especial entre el hombre y el mundo en la que el hombre se pone como sujeto, *sub-jectum*, lo “sub-yacente”, base desde la que todo debe fundarse o descansar, y el mundo aparece como objeto, *ob-jecto*, lo lanzado ante o sobre ese sujeto. La identificación entre este sujeto y el individuo moderno no se produciría en Descartes, como suele argumentarse en las lecturas al uso, sino en Leibniz. Concretamente en su idea de mónada. “Puesto que cada ente es *subjectum*, mónada, sólo a partir de Leibniz conoce su comienzo decisivo la metafísica de la subjetividad” (Heidegger, citado en Renaut, 1993: 43). Toda la historia de la subjetividad (individuo moderno), o de la modernidad puesto que sería lo mismo, pivota, según esta tesis, alrededor de la lógica de las monadas defendida por Leibniz.

¹¹² Aquí únicamente lo mencionaremos, pero el lector interesado puede encontrar este tema ampliamente desarrollado en la voluminosa tesis doctoral de Michel Serres *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*.

(apetición). La percepción no es más que la representación que hay en la unidad de la mónada de esa multiplicidad que componen todas las demás, es la variedad en la unidad. Gracias a esta característica es posible representar en cada momento el infinito detalle del universo, de la totalidad. La apetición sería un principio interno o tendencia espontánea que encontraríamos en todas las mónadas a pasar de percepciones menos claras o ambiguas a otras más claras y distintas. En otras palabras, las mónadas son representativas y apetitivas, son modelo de la conciencia y de la voluntad. Hace un momento introducíamos la similitud entre subjetividad y mónada gracias a una afirmación de Mead, en este sentido puede hacerse notar el enorme paralelismo que existe entre el esquema que propone Leibniz y la conceptualización que hace Mead del "self" como proceso articulado por dos momentos: el "mí" y el "yo"; donde el "mí" sería el elemento social que corresponde al otro generalizado (producto de la socialización) y el "yo" es el elemento nuevo, contingente, imprevisible que emerge en la acción. El "mí" es básicamente percepción y el "yo" apetición. Pero volviendo de nuevo a la mónada, gracias a este concepto la subjetividad queda definida en su esencia por un esquema o estructura dinámica-volitiva. La subjetividad es pura acción, y la acción es una fuerza o necesidad que viene, nace del interior de ésta, de un interior fundamental, íntimo e indiscernible de la vida misma, proviene de un átomo-mundo. El ser es acción, la acción es básica y primigenia, es vida misma. Prolongando este razonamiento, Nietzsche equipara vida con voluntad de poder.

"Cada *subjectum* [sujeto o mónada] está determinado en su *esse* [esencia] por la *vis* [fuerza] perceptio-appetitus y así se revela el dominio de la esencia de perceptio, a decir verdad de tal manera que entonces solamente se manifiesta el rasgo fundamental de ella misma, en tanto que una *actio* [acción]".¹¹³

La cita de Heidegger recoge muy bien la radical novedad que hay en Leibniz y su distanciamiento con Descartes. Si bien en Descartes el carácter de la sustancia era la independencia, aquello que no necesita de otra cosa para existir, en Leibniz pasa

¹¹³ Heidegger (1961:352) Los corchetes son míos. La traducción al castellano de algunos términos latinos, que son excesivamente frecuentes en los textos de Heidegger, debo agradecerlos a José Antonio Ortiz, un asiduo lector de Heidegger.

a ser la actividad, una actividad que emerge del propio interior de la cosa, del fondo mismo de la vida. Así, para Heidegger la historia de la subjetividad y por tanto la historia de nuestra modernidad no gravita alrededor del cogito cartesiano sino, por el contrario, alrededor del cogito monadológico. Éste supone una doble profundización del sujeto cartesiano: cada sustancia es una mónada y, en segundo lugar, el subjectum es pura actividad.

Las mónadas, las subjetividades, son indivisibles e independientes. Unas no afectan a las otras. No pueden hacerlo puesto que son como mundos sin ventanas, cerrados sobre sí mismos. Tal problema se soluciona a partir de operadores que imponen su acción y ley desde el exterior de las mónadas o subjetividades. La mónada proporciona un modelo de razonamiento que permite pensar modificaciones que vienen del exterior, del tiempo, de lo social... pero que no afectan a su propio substrato, a la estructura de su interioridad. La mónada siempre permanece idéntica a sí misma. No debemos olvidar, por otro lado, que la mónada encierra siempre una totalidad, es una totalidad. Compárese el mencionado esquema de reflexión que hemos comentado con estas afirmaciones de Durkheim y Marx respectivamente:

"No hay duda de que en la sociedad no se da nada que no exista en la consciencia de los individuos. Por la otra parte, casi todo lo que se encuentra en esta última proviene de la sociedad."¹¹⁴

"La vida individual y la vida genérica del hombre no son distintas [...]. El hombre, por más que sea un individuo particular [...] es, en la misma medida, la totalidad, la totalidad ideal, la existencia subjetiva de la sociedad pensada y sentida para sí"¹¹⁵

Aunque el principal discípulo en vida de Durkheim acertará a expresarlo mejor:

"El hombre medio de nuestros días -esto vale sobre todo para las mujeres- y casi todos los hombres de las sociedades arcaicas o atrasadas, es una totalidad; es afectado en todo su ser por la menor de sus percepciones o por el menor choque mental"¹¹⁶

114 Durkheim (1982 [1912]: 342).

115 Marx (1975[1844]: 514).

116 Mauss, citado en Augé (1993: 27).

La lógica de la mónada está en el núcleo de la conceptualización que, en general, han hecho las socio-lógicas del individuo. Es más, podría afirmarse que el pensamiento social ha tenido la necesidad de crear nociones que hiciesen las veces de la ley de la armonía preestablecida para poner en solfa a sus sujetos: la solidaridad mecánica y orgánica en Durkheim, la evolución en Spencer, los valores en Weber, la estructura en Radcliffe-Brown... También, a tenor de todo lo dicho, es fácil entender la función y el sentido de constructos como el de socialización que intentan describir esa operación mediante la cual el individuo del pensamiento social es ocupado, constituido, henchido, colmado, atestado si se desea, con todas las normas, reglas, roles... de su sociedad, en definitiva, es constituido como *subjectum*, monada, o mejor todavía, es constituido como individuo-mónada, entidad detentadora de la totalidad de su universo social, pero que, al mismo tiempo, es capaz de detentar su propia perspectiva, idiosincrasia o individualidad.

En un sentido parecido al que he intentado evidenciar aquí, Norbert Elias diagnostica un síndrome del *homo clausus* en el pensamiento social. Este síndrome se caracteriza por la búsqueda obsesiva de unidades completas, elementos acabados y auto-contenidos sobre los que sustentar cualquier reflexión. Para ese autor, el individuo en la teoría social ha sido conceptualizado siempre bajo esa dolencia, entendido como “experiencia de sí mismo como una especie de cáscara cerrada”¹¹⁷. El actor humano se piensa y representa cerrado sobre sí mismo y dividido de los 'otros' por invisibles muros. Tal encierro idealizado es aceptado como un estado natural del Ser y parte del orden de las cosas. El carácter problemático de esta imagen del individuo así como las consecuencias que semejante planteamiento impone son bastante llamativas. Por ejemplo, Weber podría, de esta manera, ser acusado de nominalista sociológico en la medida en que disuelve en su teoría lo colectivo en una masa más o menos desordenada de acciones y relaciones de individuos adultos centrados en sí mismos e independientes en el

117 Elías (1970: 143).

punto de partida de la acción. Desde esta posición todas las estructuras sociales, tipos y regularidades observables le parecían irreales. La burocracia, la economía capitalista, los tipos carismáticos de dominio... son en última instancia justificados en tanto que productos artificiales de los propios científicos sociales, es decir, en la terminología weberiana tipos-ideales. Se desprende una interesante reflexión de la situación que plantea este clásico: lo realmente importante en el análisis social sería siempre el dato inmediato, la acción o la relación local; cualquier planteamiento o deducción abocada a lo general, a lo global, entraría de lleno en el terreno de ideas que no son más que meras *flatus vocis*¹¹⁸. O en Durkheim, por citar otro ejemplo, puede verse como esta autoexperiencia y esta imagen del individuo es responsable de que la idea de la sociedad se formule como una entidad, como algo externo a los individuos. La siguiente cita es sobradamente elocuente al respecto:

"Por consiguiente, debemos considerar los fenómenos sociales como algo separado de la consciencia de los sujetos que elaboran ideas al respecto; debemos investigarlos desde fuera, como objetos externos, pues éste es el papel en el que se presentan a nosotros. Si esta existencia externa es sólo aparente, entonces la ilusión desaparecerá en la misma medida en que avance la ciencia y en este caso se contemplará cómo el mundo exterior, por así decirlo, retorna al mundo interior"¹¹⁹

Deseo acabar este apartado con un apunte que señala la dirección de un replanteamiento general. Elias afirma del individuo que:

"[...] mientras independientemente de que se le denomine 'actor', 'persona individual' o 'individuo', retenga el carácter tradicional de *sustantivo*¹²⁰ que parece referirse primariamente a un objeto aislado en estado de reposo y definido..."¹²¹

Objeto, y sustantivo. Este es el modelo sobre el que Leibniz piensa la mónada y es el modelo sobre el que nace la noción de subjetividad en las ciencias sociales. Como ya denunciará Bergson, los objetos sólidos, con bordes claros y distintos, son

118 El concepto procede de la definición que el nominalismo hace de los universales en su disputa con los realistas. (Bréhier, 1988).

119 Durkheim (1982[1894]: 28).

120 La cursiva es un énfasis mío.

121 Elias (1970: 142).

los modelos que utilizamos para construir nuestros conceptos. Los sustantivos son las palabras que frecuentamos para denominar a esos conceptos. Con un sustantivo y como objeto es pensado y calificado el individuo en nuestras socio-lógicas. Objeto y sustantivo es la definición secreta que encierra el *homo clausus*.

3) EXTERIORIDAD DE LA RAZÓN SOCIAL: OBJETOS Y ACONTECERES

¿Qué puede unir a Hobbes y Galileo a través de la distancia del espacio y del tiempo? Su consensuado clasicismo. Sí, pero algo más. Ambos son cartógrafos. Requieren de la elaboración de un mapa para comenzar a pensar, de un trazo en la tierra que diferencie y delimite un espacio propio. Tienen que separar cosas y fenómenos. “El mundo no es de este dominio” argumenta Galileo. Pide a los cardenales que miren por el telescopio y se dejen convencer por la evidencia. Reclama que no se le juzgue con el derecho canónico, el derecho romano y el derecho de Aristóteles. Los acontecimientos que trae en sus manos son de otro reino, reclama otra instancia evaluadora, otra competencia. Naturaleza y teología ni pueden ni deben mezclarse. “El hombre es un lobo para el hombre”. Estado de mezcla, de indiscernibilidad. Hay que separar los asuntos del hombre de los asuntos de la naturaleza. Con un pacto, hombres, mujeres y sus relaciones quedan a un lado y animales, cosas, acontecimientos y leyes quedan a otro. Separándoles, sólo una línea, una estrecha franja que en cualquier momento puede desaparecer: un pacto. Pero su fragilidad debe ser vigilada: un gobernante absoluto. Su figura asegura que los reinos no se mezclen, que lo natural sea natural y lo humano sea humano.

Las socio-lógicas también se constituyen gracias al establecimiento de límites. Exhiben una lógica conjuntista-identitaria, sus categorías son primitivas, operan

como sustantivos que permiten una definición a imagen y semejanza de los cuerpos sólidos y reducen el orden de lo heterogéneo y la complejidad. Podemos clasificar acciones y fenómenos humanos como sociales en virtud de que afirmamos que son hechos, estructuras, relaciones, sistemas o procesos y podemos describir lo colectivo gracias a esas formas. Pero la producción de tales fronteras exige un doble exorcismo o sacrificio: el del objeto y el del acontecimiento.

Como en el caso de Hobbes y Galileo, para pensar socialmente es necesaria una distinción: entre naturaleza y sociedad. Simmel lo plantea claramente. Tomando como punto de partida una analogía con la pregunta fundamental de Kant “¿cómo es posible la naturaleza?”, para este autor es imprescindible preguntar “¿cómo es posible la sociedad?”¹²² Del mismo modo que podemos encontrar razones suficientes que den cuenta de la constitución de la primera es posible hallar condiciones suficientes que expliquen la segunda. Mas inmediatamente se impone una diferencia clave entre ambas preguntas. La unidad de la naturaleza y de sus elementos se produce siempre y exclusivamente en el sujeto que observa, es generada exclusivamente por él en y a partir tanto de elementos sensoriales que no están unidos entre sí como de categorías cognoscitivas. Por el contrario, la unidad de la sociedad se realiza simplemente por sus elementos, éstos son conscientes, sintéticamente activos y no requiere de la prestancia de ningún observador.

“Aquel principio de Kant: la unión no puede yacer nunca en las cosas, ya que ella se lleva a cabo sólo por sujetos, no es válido para la unión social, la cual se da más bien inmediatamente en las “cosas”, que son aquí las almas individuales. Ella continúa siendo también, naturalmente, como síntesis, algo puramente espiritual y sin ningún tipo de paralelismo con las figuras espaciales y sus influencias recíprocas.”¹²³

La unificación social sólo requiere la consciencia y el saber referente al hecho de que tenemos la capacidad de determinar a los otros y de ser determinados por los otros en nuestras incontables relaciones y encuentros singulares. Las cosas de la

122 Simmel (1988 [1908]: 47).

123 Simmel (1988 [1908]: 48).

naturaleza y las de la técnica poco o nada tienen que ver con las cuestiones sociales. Si bien la digresión de Simmel sobre las condiciones *a priori* y suficientes de la sociedad comienza con una analogía con la pregunta kantiana inmediatamente corrige todo posible atisbo de similitud al diferenciar los objetos interpelados en cada pregunta ¿Cómo es posible la naturaleza? y ¿cómo es posible la sociedad? son, de hecho, interrogantes que no tienen nada que ver.

Algo parecido encontramos en la obra de Weber. Leamos atentamente la siguiente cita:

“No todo tipo de acción es ‘social’ en el sentido de la presente discusión. Una acción abierta no es social si esta orientada solamente al comportamiento de los objetos inanimados. Las actitudes subjetivas constituyen acción social sólo en la medida en que están orientadas hacia el comportamiento de los otros. Por ejemplo, el comportamiento religioso no es social si es simplemente una cuestión de contemplación o de predicación solitaria.”¹²⁴

La relación con los objetos, técnicos o naturales, marca el límite entre lo que debe considerarse como social y lo que pertenece a otras dimensiones. Así, no es social la acción de desplegar un paraguas cuando llueve, pues la acción de abrir ese artilugio no se dirige en su propio sentido hacia otros hombres. Weber, obviamente, no se detiene a pensar que sólo hay paraguas en determinadas sociedades y que éstos ni se producen ni se utilizan en todas partes. De manera análoga, el autor pone otro ejemplo: una colisión entre dos ciclistas. Tal acontecimiento no es una acción social, puede serlo exclusivamente el conjunto de golpes e insultos que sobrevienen en estos eventos. Weber entiende que no es social la acción dirigida hacia objetos inanimados, a pesar de ser evidente que el sentido que una roca, una corriente o una tormenta detenta para un individuo y su acción no es que cambie culturalmente, sino que dentro de una misma cultura puede variar notablemente. Como en el caso de Simmel, el pensamiento de Weber está altamente sensibilizado hacia la necesidad de que en algún lugar hay que poner una frontera que delimite

124 Weber (1944 [1921]).

claramente qué es social y qué no merece serlo. Una señal que marque qué es definible como acción colectiva y qué es meramente individual.

Los anteriores ejemplos permiten establecer una primera caracterización del papel que juegan los objetos, las cosas en general, en las socio-lógicas: dominio invisible para la definición de lo social. Los objetos pueden ser depositarios de voluntad social, pero ni toman ni añaden nada a esta intención.

Permítaseme prestar atención a otro tipo de ejemplo. Recuerda Durkheim¹²⁵ que un rasgo específico del totemismo, la forma de religión más primitiva que conoceríamos hoy día y que probablemente ha existido jamás, es que el nombre que designa la identidad del clan es el de un objeto material –el tótem- que estaría dotado de propiedades muy especiales para tal clan. El tótem tiene un carácter sagrado que se manifiesta precisamente en las observancias rituales que lo separan de los objetos ordinarios que se usan para fines utilitarios cotidianos. El tótem posee una representación en otros objetos que también están investidos de cualidades rituales, prescripciones y prohibiciones especiales que lo diferencian del resto de objetos o útiles, me refiero al emblema totémico. Ambos tipos de objetos, útiles y sagrados, no obstante, pertenecen a la tribu y ésta los vive como parte consustancial de su definición.

“Para el australiano, las cosas mismas, todas las cosas que pueblan el universo, forman parte de la tribu; son sus elementos constitutivos y, por decirlo así, sus miembros regulares; tienen pues, como los hombres, un lugar determinado en los cuadros de la sociedad”¹²⁶

Por ejemplo, la nube pertenece a un tótem, el sol a otro, la montaña a otro... de tal suerte, que todas las cosas de la naturaleza entran dentro de una clasificación ordenada gracias a la organización totémica de los distintos clanes. Además, se considera que todos los objetos clasificados en un clan determinado comparten ciertas cualidades, una cualificación idéntica que los asocia directamente con los miembros humanos del clan,

125 Durkheim (1982 [1912]).

“se dice que son sus íntimos, sus amigos, y piensan que están hechos de la misma carne que ellos.”¹²⁷

Pero a renglón seguido de esta descripción cuasi-etnográfica, Durkheim comienza su análisis social del totemismo. En tal análisis, los objetos son considerados, en primer lugar, símbolos, expresión material de otra cosa. En segundo lugar, se les considera símbolos de una energía religiosa que proviene del clan y que refleja su identidad como colectivo. Finalmente, si el tótem es, a la vez, símbolo de dios y de la sociedad, Durkheim concluye que tal identificación sólo es posible gracias a que dios y la sociedad son la misma cosa. El totemismo no es más que una hipóstasis del clan como colectivo bajo las formas de animales o cosas. Ese objeto que es el tótem no es más que una pantalla de proyección que recibe las cualidades de lo social. Pantalla que permite relaciones de estatus en función de la relación con el tótem, distinciones entre clanes gracias a la distinción de los tótems, etc.

Tenemos, con este ejemplo, material para hacer una segunda caracterización de otro de los papeles que juegan los objetos en nuestras socio-lógicas: espejo, reflejo especular de las propiedades que caracterizan lo social. Espacio en blanco. En esta caracterización, los objetos no serían las entidades de un dominio aislado, apartado e incluso invisible para lo social. Estarían plenamente integrados en la realidad social y serían meros receptores de atributos sociales. Operarían en las relaciones entre personas como símbolos, signos e incluso señales de propiedades que poseería el colectivo en sí mismo.

Todavía es posible analizar un tercer ejemplo. Recordemos que en la tesis materialista de Marx las ideas son producto del cerebro humano en relación, a través de los sentidos, con un mundo material cognoscible. El individuo modela activamente el mundo que habita. No obstante, las características concretas de la

126 Durkheim (1982 [1912]: 149-150).

127 Durkheim (1982 [1912]: 156).

sociedad en que éste vive se interponen en su relación con el medio natural. El intercambio y la acción del ser humano con la naturaleza está mediado por la sociedad. La relación se establece con dos tipos de objetos: los que provienen de la naturaleza y que están a su servicio; los técnicos o artefactos que su ingenio ha creado y que también están al servicio de su desarrollo. En cualquier caso, lo que interesa es recalcar que ambas tipologías de objetos son una suerte de infraestructura para el advenimiento de lo social, una base o sustrato material sobre el que se erige lo social. La siguiente cita de Marx lo ilustra perfectamente:

“ La historia no es sino la sucesión de las diferentes generaciones, cada una de las cuales explota los materiales, capitales y fuerzas productivas transmitidas por cuantas la han precedido; es decir, que por una parte, prosigue en condiciones completamente distintas la actividad precedente, mientras que, por otra, modifica las circunstancias anteriores mediante una actividad totalmente diversa”¹²⁸

Idéntico argumento aparece en el modelo ofrecido por la noción de “sistema”. Veíamos hace un instante que lo social era definido, en términos generales, como la búsqueda de sentido en un mundo contingente. La sociedad, entendida de esta manera, es el establecimiento de límites claros y distintos dentro de una matriz o en un mundo infinitamente complejo e inasible en su totalidad. Entre el mundo y el sistema constitutivo de sentido hay una fuerte discontinuidad o diferencia de complejidad. El espíritu humano se tiene que afirmar continuamente en un medio contingente, reduciéndolo, intentando cambiarlo... De nuevo, la imagen de la naturaleza como una suerte de infraestructura o matriz primordial en la que emerge o de la que brota lo social.

Tercera caracterización del papel que los objetos despliegan en las socio-lógicas: infraestructura o matriz primigenia de la que emerge lo social.

128 Marx, citado en Giddens (1971: 50).

No hay objetos en las socio-lógicas. En realidad, la afirmación que habría que hacer aquí, después de lo expuesto, es un poco más complicada y tendría que formularse en positivo: hay objetos, se puede definir un objeto como tal, porque están fuera del discurso de lo social. No intervienen en la constitución de las socio-lógicas, nunca determinan qué es un proceso, un hecho o un sistema. Gracias a que eso que denominamos objeto está fuera de lo social es posible mantener tensiones como la que hay entre el sujeto y el objeto, entre lo social y lo no social, entre lo cultural y lo natural. Ya sean un dominio invisible, una pantalla de proyección o infraestructura, los objetos explícitamente no se comprometen en la definición de lo social. Definición que, curiosamente, empieza a esbozarse en el gesto mismo de rechazo de los primeros.

Pero no están condenados. Se pueden pensar de otra manera. Un buen ejemplo aparece en el análisis que hace Deleuze del estructuralismo. En él quiebran los límites de su encierro. Abandonan su ostracismo. Es más, el autor consigue mostrar cómo su acción permite la constitución de series que se articulan en estructuras y en juegos de relaciones simbólicas, es decir, en sociedades. El perpetuo transcurrir del objeto sería su secreto máspreciado y su definición principal. Curiosamente, se muestra como el mítico *perpetuum mobile*. El sueño constante de la edad barroca.

Deleuze¹²⁹ señala que hay varios criterios formales que definen una estructura. En primer lugar tenemos lo simbólico. Junto al reino de lo real y al de lo imaginario hay un tercer reino que sería lo simbólico. Lo simbólico no es forma, ni figura ni esencia, es algo más profundo que la escisión real-imaginario. Es la génesis de la estructura y se define a partir de la naturaleza de determinados elementos atómicos que dan cuenta de la formación de las totalidades y de la variación de las partes. En segundo lugar aparece un criterio local o de posición. Los elementos mencionados anteriormente no tienen designación extrínseca y no tienen significación intrínseca,

129 Deleuze (1973).

¿qué queda, por tanto? Un sentido dado por la posición que ocupan tales elementos, su relativa distancia. No estamos hablando de un lugar en una extensión real o imaginaria, sino de un lugar en un espacio topológico, es decir, de un lugar constituido por la relación. En la estructura, como ya hemos visto anteriormente, los lugares se sitúan primeramente con relación a las cosas y a los seres que los ocupan, también primeramente en relación con las funciones y acontecimientos que aparecen cuando son ocupados. En suma, el sentido aparece como resultado de la combinación de elementos que ocupan una determinada posición y que no son en sí mismos significantes. En tercer lugar se formula la determinación de lo diferencial y lo singular. Toda estructura presenta dos aspectos: a) Un sistema de relaciones diferenciales según las cuales los elementos simbólicos se determinan recíprocamente. b) Un conjunto de singularidades correspondientes a las anteriores relaciones y que delimitan un espacio concreto de la estructura. Las singularidades equivalen a lugares en la estructura, establecen un orden de los lugares y tal orden, a su vez, determina las funciones y actitudes de los seres que ocupan ese lugar. En cuarto lugar hay un criterio de lo diferenciante y la diferenciación. La estructura es real pero virtual. Se actualiza a partir de determinadas relaciones, valores de relación, repartición de singularidades...pero nunca se encarna como totalidad. Se actualizan relaciones diferenciales y singularidades de esas relaciones. La estructura que puede definir el analista a partir de un campo actualizado es diferenciante y lo actualizado la diferenciación de la estructura. En quinto lugar encontramos la relevancia de la serie. Toda estructura es serial. Los elementos simbólicos se organizan en series, cada serie se refiere a otra serie que organiza otros elementos simbólicos y otras relaciones. Esta organización serial posibilita una dimensión dinámica en la estructura. Pondré un ejemplo muy breve para aclarar este criterio. Hace un momento comentaba el valor que tenía el totemismo en la obra de Durkheim. Básicamente, éste estaba regulado por operaciones de imaginación o por la constitución de un imaginario en el que un hombre o grupo se identifica con un animal o cosa atribuyéndole o cualificándolos antropomórficamente. No existe

identificación alguna de un término con otro. Lo que se da es homología estructural de dos series de términos: por un lado, especies de animales consideradas como elementos de relaciones diferenciales y, por otro, serie de posiciones sociales tomadas en sus propias realizaciones. Hay dos sistemas de diferencias y lo importante no es que haya elementos equivalentes, sino relaciones, posiciones equivalentes. Lo informativo es la distribución de relaciones y la homología entre series. En sexto lugar hay que mencionar que la estructura no suprime al sujeto, sino que lo desmenuza en funciones y lo distribuye sistemáticamente, lo hace ir de un lugar a otro. Lo convierte en un sujeto nómada, constituido por diversas individuaciones y singularidades. Por un último, tenemos el criterio más interesante: la necesidad del cuadro vacío. La estructura se articula alrededor y gracias a un objeto o entidad paradójica. Tal objeto no parece pertenecer a una serie en particular, su cualidad básica es recorrer las series de manera incesante. Este objeto es paradójico porque a pesar de tener una naturaleza diferente a la de los elementos que componen la serie y las relaciones hace que las series, *a priori* divergentes, converjan. El objeto circula por las series, es inmanente a ellas. Es un gran móvil. Y siempre es necesario asignar un objeto a esa posición de extremo movimiento para definir exitosamente una estructura. Deleuze pone algunos ejemplos que aclaran este criterio. En toda canción tenemos un estribillo que concierne a un objeto determinado, mientras que las estrofas forman series divergentes por donde circula aquél. *Otelo* puede leerse a partir de un pañuelo que circula por todas las relaciones y series de la obra y que terminará dando muerte a Desdémona. En *Enrique IV* tenemos una corona que marca la convergencia entre la serie que forma el príncipe y sus relaciones y la del padre y las suyas. La corona las conecta, hace que se pueda pasar de una a otra en la misma estructura. Recojamos más ejemplos. Lévi-Strauss reconoce en el “mana” y sus equivalentes, la existencia de una especie de significante flotante, de una posición vacía o valor simbólico cero que circula por la estructura. En la *Carta robada* de Edgar A. Poe tenemos dos series cuyos lugares están ocupados por sujetos variables: a) El soberano que no ve la carta, la reina que

se alegra de haberla escondido y el ministro que lo ve todo y que recupera la carta.

b) Un policía que busca la carta, el ministro que la oculta y Dupin (protagonista) que también lo ve todo y también es capaz de recuperar la carta. La carta está presente en ambas series. Permite comparar relaciones y posibilita la deducción de una estructura a partir de esas relaciones. Sin la carta sería imposible tal ejercicio. Un ejemplo muy conocido. Las primeras páginas de *Las palabras y las cosas* donde Foucault describe las Meninas de Velázquez. Su descripción señala un vacío esencial: la desaparición necesaria de aquello que fundamenta la dispersión de elementos que hay en el cuadro, la ausencia del rey. El lugar del rey es el lugar del artista y del espectador, es el lugar que ordena el cuadro y el lugar con relación al cual todo se desplaza y despliega, cualquier serie que acertemos a definir en el cuadro será convergente con otra gracias al espacio del rey, o hallará su punto de partida y finalización en él. Último ejemplo: los análisis marxistas o cuasi marxistas, de Marx a Baudrillard, sin olvidar a Althusser, muestran sistemáticamente en el orden económico como el cuadro vacío está ocupado por la mercancía, el dinero, el capital o el fetiche. El movimiento de estos elementos permite definir conectar series de acontecimientos y definir una estructura capitalista.

Pañuelo, mana, carta, estribillo... todos ellos elementos que ocupan el cuadro vacío en una estructura. Es cierto que no siempre son objetos o cosas los ocupantes de tal posición, a veces encontramos personas o animales, pero no es menos cierto que esta afirmación que acabo de hacer parte de una clasificación a priori de lo que es humano y no humano, de lo que está vivo o inerte, de lo que es definido como cosa o como entidad con voluntad. Semejante clasificación es absurda en una estructura, puesto que la posición y el juego de relaciones que se da en ella es lo que determina siempre *a posteriori* qué es lo que cuenta o debe ser definido como objeto y qué no. De esta manera, perfectamente un ser humano puede ocupar la posición de un objeto.¹³⁰ En todo caso, sea como sea, la entidad que ocupe ese

¹³⁰ Precisamente, en esta posibilidad que ofrece un pensamiento basado en estructuras radica el famoso antihumanismo del estructuralismo. Anunciar la muerte de Dios o incluso la del

cuadro, lo importante es que opera como un Gran móvil. Provoca efectos gracias a su mero movimiento. Se constituye en el mismo. Por mi parte prefiero la denominación de *Perpetuum mobile*, y ésta es la última caracterización que voy a proporcionar de los objetos. En capítulos posteriores tornaré a estas caracterizaciones. ¿Por qué *perpetuum mobile*? Este objeto = x es un tercero incluido que, como hemos visto, distribuye las series, las hace comunicarse, las desplaza, las hace converger... pero él, a su vez, siempre está desplazado con relación a sí mismo. Nunca está donde se le busca, nunca está en la misma posición, siempre está en movimiento, su movimiento hace inteligibles las relaciones, también las hace variar. Constituye una especie de sinsentido que se define paulatinamente en su circulación, al tiempo que conecta series y prefigura una estructura. El sentido radica únicamente en las posibilidades de su movimiento. Constituye esa zona problemática en toda estructura. Sin embargo, en cada orden, el *perpetuum mobile* no es en absoluto un desconocido, un enigma a desvelar, la pura indeterminación, por el contrario, es perfectamente determinable, comprendido tanto en sus desplazamientos como por el modo de desplazamiento que le caracteriza. Simplemente no es asignable, es decir, no se puede asimilar a un lugar o a una única relación, su lugar es el desplazamiento mismo con relación a todos los lugares, que recorre las distintas series. Su lugar es el del acontecimiento puesto que es el operador que permite que ocurran cosas en una estructura. De hecho, el movimiento que he estado mencionando no es más que el orden de eventos que recorre toda serie, la sucesión de acontecimientos que marca la dinámica de una estructura. Sin el *perpetuum mobile* nada devendría en la serie y sería imposible definir estructura alguna. El cuadro vacío señala la posición del acontecimiento. Su vibración.

Hombre en nuestros esquemas de referencia no significa, de hecho, nada. Lo que cuenta es el cómo se argumenta tal afirmación y la estructura es un buen dispositivo para tal fin. En este antihumanismo no debería leerse una posición ética sino, al contrario, un diagnóstico que ayude a promover la búsqueda de ciertas éticas y valores. No se trata de rechazar la idea de estructura porque convierte individuos en objetos sino de promover el cambio de esa estructura o crear otras en las que tal evento no pueda darse.

Indicaba al principio de este apartado que es un doble exorcismo el que realizan nuestras socio-lógicas. Junto a los objetos, también la noción de acontecimiento es calificada de límite o frontera de lo impensable para lo social. Equiparada con lo caótico, lo indeterminado y lo ajeno a lo científico su presencia se mantendrá de modo constante pero subterráneo en el panteón del pensamiento social. La posibilidad de crear una socio-lógica a partir del acontecimiento, del puro acaecer, será descartada en la medida en que se asumirá que el problema del acontecimiento radica en que no puede someterse a ninguna ley u ordenamiento puesto que no manifiesta repetitibilidad alguna. Afirmaba anteriormente que las socio-lógicas se constituyen con nociones que operan como categorías primitivas y son presas de una ilusión retrospectiva. No he comentado, sin embargo, algo que ahora viene al caso y es que la retrospección tiene una función -quizás contraintuitiva, no lo sé- muy clara: la anticipación. La retrospección permite el establecimiento de repeticiones, las repeticiones establecen referentes para la anticipación. La previsión está paradójicamente en lo ya ocurrido, el futuro yace en el pasado. El acontecimiento escapa a esa hábil construcción del tiempo y del conocimiento en la medida en que nunca se repite, siempre se da por primera vez, siempre es su primera ocasión. Para establecer repetición hay que formalizar, racionalizar de alguna manera; hay que convertir el acontecimiento en hecho, proceso, estructura o sistema con ayuda de algún operador: el tiempo, la metáfora de los sólidos y los sustantivos... o, la otra posibilidad es clara, hay que expulsarlo de nuestro sistema de inteligibilidad. A continuación revisaré esa exclusión.

1) Desprovista de su grandiosidad historicista y de su teleología, la noción de proceso gana fortuna en las actuales microsociologías y construccionismos a la hora de definir lo social. Lo social es un proceso, lo social es procesual y así hay que aprehenderlo, repiten hasta la saciedad. En este sentido coinciden las propuestas de autores y obras muy diversas. Encontramos la noción en el constructivismo de Varela y Maturana, en el construccionismo social que defienden Gergen, Shotter,

Potter o Ibáñez, en nuestro país, en pioneros de las ciencias sociales algo marginales como Elías, en precursores del microanálisis como Goffman, en la fenomenología social de Schutz, en sus dos secuelas fundamentales: el construccionismo fenomenológico de Berger y Luckmann y la etnometodología tal como la formula Garfinkel, en recientes autores consagrados como Bourdieu...¹³¹ y en tantos otros, la lista sería extensísima, prácticamente tan larga como autores y tendencias podamos identificar como pertenecientes al microanálisis social o al construccionismo. Cuando hablamos de procesos sociales, delimitamos un algoritmo que es común e idéntico para todas las manifestaciones de lo social. "Proceso" iguala y coloca en un mismo plano, en un espacio idéntico, todas las formas de lo social. Permite hablar de lo social a partir de una generalidad. En el caso del evolucionismo era la historia, y en el caso de las microsociologías y construccionismo será el tiempo. Para ser más exactos, un tiempo a lo Bergson, el tiempo como duración (*durée*). Si se consulta la magna Real Académica Española, resulta que proceso puede utilizarse como sinónimo de transcurso del tiempo y es una noción que se refiere al cómo se suceden las fases de un fenómeno natural u operación artificial. Para enfrentarnos al sentido que tienen estos procesos hemos desarrollado varias estrategias, cuando intentamos hacer algo más que describirlos todas esas estrategias convergen en un punto: la formalización del tiempo. Así, tenemos historia, historia de las ideas, genealogía o arqueología. Todas ellas desplegando análisis que nos enfrentan en primera instancia con el poder de lo temporal y asumen el tiempo como condición ontológica previa para su despliegue. Coincidencia total con la socio-lógica que mencionábamos al principio de este capítulo y que estaba ejemplificada con el evolucionismo social. ¿Por qué? Porque lo relevante en esta socio-lógica del proceso no es postular que la historia o el tiempo tenga un "telos", una conclusión predeterminada o un sentido metafísico ya establecido, eso resulta incluso anecdótico, lo importante es que se despliega una

131 Para encontrar tales definiciones pueden consultarse las siguientes obras Berger y Luckmann (1968), Bourdieu (1977), Elías (1970), Garfinkel (1967), Gergen (1994), Goffman (1988), Ibáñez (1994), Maturana y Varela (1989), Potter y Wetherell (1987), Schutz (1962) y Shotter (1993).

lógica o dispositivo que se apropia del tiempo como campo de aplicación y emergencia de lo social. Lo relevante es que el movimiento que establece el tiempo tenga algún sentido, ya sea profético, al final del mismo, o en el momento de su devenir, es decir, en el acontecimiento mismo. El tiempo proporciona a los acontecimientos una delimitación de sentido o un horizonte de inteligibilidad basado en un esquema de ordenamiento progresivo y significación que elimina el miedo al juego de la novedad, del azar y de la fortuna. El acontecimiento, de esta manera, no es asumido con un valor en sí mismo, sino como etapa o momento de un movimiento más general de cuyo logos (lógica) participa legítimamente. En ese momento general o global al que llamamos “proceso” se produce una desvalorización del acontecimiento en la medida en que “[...] ni los acontecimientos particulares ni una sucesión de ellos son como tales significativos ni referidos a un fin.”¹³² Mediante este llenarse de sentido, la temporalidad y por añadidura el proceso adquieren un valor *in se*, deja de ser el escenario o marco y se convierte en esencia de los fenómenos que acaecen. El “proceso” consigue, con esta suerte de generalización, neutralizar el acontecimiento o, mejor dicho, neutralizar la irrepetibilidad y el carácter único de éste.

Los procesos postulan una continuidad subterránea, el tiempo, pero los procesos están atravesados por multitud de discontinuidades y catástrofes, siendo lo realmente informativo para entender lo que ocurre analizar la catástrofe en sí misma y la derivación o diferencia que introduce en el mismo proceso. Tales son lecciones que pueden extraerse de Thom y los teóricos de las catástrofes¹³³. La catástrofe genera la posibilidad de una bifurcación, es decir que el proceso tiene la misma probabilidad de seguir dos o más caminos. Frente a la idea de proceso, es posible asumir que lo imprevisible puede irrumpir como un elemento dotado de lógica o sentido propio y ser irreductible a una lógica de sucesión temporal, asumir que tal

132 Löwith (1973 [1953]: 56).

133 Thom (1977).

irrupción marca una derivación en el proceso en cuestión o que lo disuelve en una multitud de acontecimientos sin relación alguna. En suma, la noción de proceso se reduce a un efecto de perspectiva que tiene su utilidad pero que se disuelve ante la irrupción de una catástrofe o al observar más de cerca que siempre hay discontinuidades que pueden definirse en un objeto de análisis. Como afirma Bachelard:

“[...] lo nuevo en un tiempo uniforme no es el ser, sino el instante (acontecimiento) que, renovándose, transporta el ser a la libertad o a la suerte inicial del devenir.”¹³⁴

Esta cita introduce otro postulado esencial en la formulación del proceso: el tiempo es algo más que absoluto, es uniforme. “Proceso” es un concepto que no admite la posibilidad de un tiempo flexible, móvil y cambiante puesto que eso lo convertiría en un efecto de perspectiva que se disuelve ante la irrupción de un acontecimiento. Además, un tiempo multiforme o poliforme conllevaría postular que la temporalidad se despliega en el acontecimiento y no, precisamente, que este último lo hace en el primero.

2) Al igual que ocurre con la noción de proceso, nadie, hoy en día, dudaría en afirmar que lo social es relación, es relacional o es una relación con significado o sentido. Formular una socio-lógica de la relación también supuso para Weber un enfrentamiento directo con el orden de los acontecimientos.

“La corriente inmensurable de acontecimientos fluye incesantemente al encuentro de la eternidad. Los problemas culturales que mueven a la humanidad nacen siempre de nuevo y con diferente aspecto. Y están sujetos a cambios constantes los límites de aquel área, dentro de la corriente infinita de acontecimientos concretos, que adquiere sentido e importancia para nosotros, es decir, que se convierte en ‘individualidad histórica’”¹³⁵

El interés de esta cita radica en que encierra varias propuestas. En primer lugar plantea que hay un flujo indefinido de cosas que ocurren como si de una matriz se

134 Bachelard (1987 [1932]: 24).

135 Weber (1985 [1903]: 76).

tratase que opera como pantalla de fondo sobre la que se proyectan los fenómenos culturales. En segundo lugar, tales fenómenos siempre están naciendo, no se agotan en su devenir. En tercer lugar, afirma que esos eventos se presentan con sentido en configuraciones históricas concretas. Y dada esta premisa, se sigue que el principal centro de interés del pensamiento social se encuentra en configuraciones únicas y que necesariamente el objetivo de las ciencias sociales siempre está en movimiento. La solución que ofrece este autor es metodológica. Podremos definir relaciones sociales y entender configuraciones culturales concretas e históricas gracias a la formulación de "tipos ideales". La interpretación y explicación de una configuración particular o una relación social exige la construcción de conceptos específicamente diseñados para tal fin, conceptos que no reflejan propiedades esenciales de toda la realidad y que tampoco lo pretenden puesto que asumen que: a) nos enfrentamos a una individualidad, y b) operamos sobre un flujo de acontecimientos que permiten que las individualidades cambien, se transformen, etc. A veces, cuando se practican ciencias sociales o historia demasiado centrada o devota del acontecimiento se comete el error de elaborar tipos descriptivos. Los tipos descriptivos son importantes y útiles, pero no consiguen salir de la anécdota que supone un acontecimiento puntual en sí mismo en la medida en que se limitan a describir rasgos comunes de fenómenos o agrupaciones empíricas. El tipo descriptivo es una síntesis, por abstracción de aquello que es común a varios eventos concretos. Por el contrario, el tipo ideal tiene un estatus lógico y se crea, se modifica constantemente y se precisa por medio del análisis empírico de acontecimientos concretos a la vez que aumenta la precisión con la que comprendemos y explicamos esos acontecimientos. El tipo ideal no se deja arrastrar por el acontecer mismo y no supone una síntesis sino, más bien, la acentuación unilateral de algún punto de vista sobre el acontecimiento. Sólo los tipos ideales permiten al pensamiento social alejarse de la literatura, estilo deudor del orden de los acontecimientos.

En su último libro, Delgado¹³⁶ recuerda que las propuestas de Deleuze o Maffesoli han llevado a cabo una reivindicación y redescubrimiento de autores como Gabriel Tarde que parecen enfatizar las dimensiones más inestables e incongruentes de la vida colectiva. Ese redescubrimiento se realiza en conflicto o por oposición a la obra de un contemporáneo de Tarde: Durkheim. Este último es considerado como el epígono del positivismo social, ideólogo de la vida social como conjunto de funciones estables y definidas, y buscador de un conocimiento estable que prevenga todo atisbo de alteración del orden social y del statu quo establecido. No obstante, al igual que ocurría en el caso de Weber, Durkheim no es ajeno a la relevancia que tiene la base de acontecimientos espontáneos e incontrolados sobre los que se erige lo social. En *La división del trabajo social* reconoce que la sociedad humana está determinada por multitud de factores impredecibles, que se mueve casi siempre azarosamente y que la vida colectiva es un sin fin de transformaciones en las condiciones de existencia que dejan entrever la persistencia de energías latentes que pueden activarse en cualquier momento. En *El suicidio* menciona una vida colectiva que fluye libremente, que está en perpetuo estado de movilidad, que nunca llega a adquirir formas objetivas y sobre la que se levanta, sin afectarla, los edificios del derecho y la moral. Esta matriz, este flujo de acontecimientos está constituido de hechos informes, distribuidos discontinuamente a lo largo y ancho del cuerpo social y que parecen brotes o estallidos intermitentes. Estamos ante hechos o grupos de hechos inclasificables, acontecimientos que no pueden ser conceptualizados ni definidos. Para Durkheim es fácil conjurar ese estado de cosas: no se puede hacer ciencia del acontecimiento, de ese flujo informe de devenires. Sólo puede haber sociología positiva, es decir, científica analizando formas sociales ya cristalizadas.

“[...] porque la condición de toda objetividad es la existencia de un punto de referencia, constante e idéntico, al cual se pueda referir la representación y que permita eliminar todo lo que tiene ésta de variable y subjetivo.”¹³⁷

136 Delgado (1999).

La necesidad de un punto fijo, la obligación de detener el flujo de acontecimientos es patente en el método durkheimiano y constituye la misma condición de posibilidad para que la reflexión sobre lo social sea científica. Para ilustrar claramente lo dicho, vale la pena reproducir un magnífico comentario extraído de *Las reglas del método sociológico*:

“Si los mismos puntos de referencia que se nos dan son variables, si son continuamente diversos con relación a sí mismos, toda media común es defectuosa y no tenemos ningún medio de distinguir en nuestras impresiones lo que depende del exterior de lo que les llega desde nosotros. Ahora bien, la vida social, en tanto en cuanto no ha conseguido aislarse de los acontecimientos particulares que la encarnan para constituirse aparte, posee cabalmente esta propiedad, porque, como estos acontecimientos no tienen siempre, en todo momento, la misma fisonomía, y como es inseparable de ellos, le comunican su movilidad. Consiste entonces en corrientes libres que están perpetuamente en vías de transformación y que la mirada del observador no consigue fijar [...]. Pero sabemos que presenta la particularidad de que, sin dejar de ser ella misma, es susceptible de cristalizarse. [...] las costumbres colectivas se expresan bajo formas definidas, reglas jurídicas, morales, dichos populares, hechos de estructura social, etc. Como estas formas existen de una manera permanente, como no cambian con las diversas aplicaciones que se hace de ellas, constituyen un objeto fijo, una marca constante que esta siempre al alcance del observador.”

138

Observamos claramente el estatus del acontecimiento en Durkheim: reducido a un flujo de acontecimientos particulares o individualidades históricas, como las denominaba Weber. Si se desea una ciencia de lo social, hay que soslayar tales formas sociales, hay que mirar exclusivamente hacia esas formas que cristalizan y se perpetúan más allá de los actos individuales, es decir, tenemos que enfocar la vida social consolidada o establecida.

3) Páginas atrás he mencionado el análisis que Durkheim hace del totemismo. Recordemos que el autor proponía que el emblema es semejante al tótem, y éste a su vez es semejante a lo social. Pues bien, ese esquema no hace más que reflejar un pensamiento serial. En toda serie: *a* es semejante a *b*, *b* es semejante a *c*... En

137 Durkheim (1990 [1894]: 72-73).

una serie, todos los términos se relacionan, con grado diverso, con una única cualificación común eminente, su perfección, su proximidad, etc., esa cualificación ejerce como razón de la serie. Frente a tal conceptualización, también veíamos que Levi-Strauss proponía una manera estructural de reflexionar sobre el totemismo. Según la estructura lo que afirmamos es que a es a b lo que c es a d . Es decir, las especies animales u objetos de la naturaleza son elementos inscritos en una serie de relaciones diferenciales equivalentes a la serie de posiciones y relaciones que encontramos en una sociedad o comunidad. En la serie tenemos exclusivamente semejanzas que difieren a lo largo de ésta, en la estructura, diferencias que encuentran su paralelismo e incluso semejanza en la totalidad de una estructura. El estructuralismo rechaza el pensamiento serial acusándolo de sensible, preñado de imaginación y demasiado atado al orden de lo imprevisto y del acontecimiento. En realidad, lo que ocurre es que la serie permite, mejor dicho admite en su interior la llegada del acontecimiento pagando el precio de aceptar la posibilidad de que aparezcan ramificaciones nuevas, generar rupturas, falsas semejanzas, ajustar gradaciones, etc. Y aparentemente, la estructura lo conjura en la medida en que fija relaciones equivalentes que son inamovibles y definitivas. La estructura ordena todas las diferencias para llegar a una correspondencia absoluta de las relaciones. Por eso no debe sorprendernos que Lévi-Strauss denuncie con intensidad la reflexión serial en el totemismo, atrapada en semejanzas puramente externas e imaginativas, poco constantes, en favor de una reflexión que aspira a llegar a una homología interna de las relaciones. El establecimiento de una estructuración de las diferencias niega, o al menos desvaloriza, el acontecimiento. Éste se considera un fenómeno de degradación, una anomalía, una sorpresa propia de la diacronía, un elemento espurio que no afecta al orden verdadero de la estructura de diferencias. En todo caso, nunca es considerado como una entidad con dinamismo propio e irreductible en sí mismo. Nunca es considerada la posibilidad de que encierre la capacidad proteica de generar su propio orden de cosas y alterar el ya existente.

Mas como veíamos también anteriormente, “es inexacto oponer la estructura y el acontecimiento”¹³⁹ puesto que en la primera siempre es posible definir un elemento, una posición paradójica, el cuadro vacío, cuya circulación emite diferencias y genera singularidades. Por ejemplo, si las series que hay en una estructura implican personajes, entonces hay una historia, interna a ésta, que reúne todos los puntos singulares que corresponden a las posiciones relativas que se pueden establecer entre todos los personajes de las series implicadas y que sólo se activa o se vuelve inteligible por el movimiento de este elemento. Su “pasar” articula las series, una con otra, una contra otra, una reflejada en la otra... las comunica, las hace coexistir, ramificarse y conectar con otras series, da un sentido a las singularidades y a las relaciones, hace que se dibuje la estructura. Y su paso es la llegada del acontecimiento mismo, su posición es la del orden del acontecer. Acaso sí que habría que reconocer en la estructura el mérito de haber arrinconado esa figura difusa, inasible y complicada en su manejo que es el acontecimiento en una única posición, perfectamente delimitada y clara en la totalidad de lo estructural.

Todo lo dicho hasta el momento permite una última reflexión. Pareciera que hay dos tipos de acontecimientos o dos órdenes del acontecer: el que aplica una estructura, la pone en operación, la esboza o permite definirla, sería semejante a la creatividad gobernada por leyes o creatividad de la actuación con relación a la competencia que señala Chomsky, y el que es capaz de transformar, cambiar o romper una estructura, semejante, en este caso, a la creatividad chomskiana¹⁴⁰ que cambia las reglas, creatividad de la estructura profunda con relación a la estructura de superficie o, denominación que me parece más ajustada y hermosa en su formulación, poder inmanente subversivo o de recurso propio de las reglas. Pues bien, el mérito de la estructura parece residir en conjurar el segundo tipo de aconteceres en favor del

139 Deleuze (1973: 70).

140 El tema de la creatividad y la gramática generativa puede consultarse en Chomsky y Halle (1973).

primero, o en haber reducido esa capacidad de novedad inscrita en el segundo tipo a la mera posibilidad de reproducción que se da en la primera definición.

4) Un tratamiento del acontecimiento similar lo encontramos en la noción de sistema. Como he comentado anteriormente, Luhmann ha afirmado en varias ocasiones que sus problemas son los mismos que preocuparon a Weber, es decir, que se enfrenta a las mismas preguntas que guían la reflexión weberiana pero reformulándolas en términos de “procesos sistema-ambiente y no como acontecimientos puramente internos al sistema.”¹⁴¹ El ambiente representa, al igual que la racionalidad material en Weber, todo el conjunto de experiencias emotivas, valores, objetivos, recursos, deseos, pasiones... material del sistema y límite de la racionalidad de éste. Representa “el mundo”, más concretamente el “complejo de lo que ocurre o acontece” (Wittgenstein), complejo de acontecimientos que constituye una dimensión distinta de la racionalidad del sistema y sobre la que opera la acción como atribución de sentido y que constituye por sí misma un primer estadio o nivel embrionario de la reducción de complejidad propia del sistema social. Recordemos que el mundo es para Luhmann indeterminado, ónticamente indeterminado, y que en su complejidad y apertura infinitas constituye la base de opciones contingentes para toda experiencia y acción. A este punto dirige precisamente Lyotard sus críticas a Luhmann. El primero reprocha al segundo la imagen idealizante de estabilidad y de homogeneidad interna del sistema que propone. Esa imagen se basa en el exorcismo del momento de la paralogía, es decir, de la ruptura de los equilibrios y de la transformación de las reglas del juego. Luhmann anula en el interior del sistema la posibilidad de que la innovación o la imprevisibilidad de algún descubrimiento cambie el sistema desde dentro.¹⁴² Lo afirmado por Lyotard queda evidenciado en la obra de Luhmann cuando se presta atención al concepto de “mecanismo reflexivo” propuesto por éste. El punto de partida en la concepción institucional de Luhmann es la asunción de

141 Luhmann (1996).

142 Consúltense Lyotard (1984). Parece bastante claro que la crítica que hace Lyotard de la teoría sistémica luhmanniana se apoya fuertemente en la teoría de las catástrofes de Thom y, más concretamente, en el uso de su noción de “morfogénesis” para conceptualizar lo social. Este concepto incluye como mecanismo definitorio de acción la innovación como transformación radical y la imprevisibilidad.

“escasez de recursos” del poder. Los recursos no pueden cubrir el constante incremento de la demanda de poder que se produce con el aumento de la complejidad dentro del sistema. Sin embargo, el sistema puede conseguir finalidades múltiples y diferenciadas utilizando idénticos medios de manera diversas –medios como el dinero, el amor, la verdad... Semejante cosa se consigue porque las estructuras sociales no sólo se coordinan horizontalmente (criterio funcionalista en estado puro) sino que también son capaces, gracias a un mecanismo reflexivo, de desdoblarse y referirse a sí mismas. Por ejemplo, el discurso que la universidad despliega sobre sí misma es tan importante o más que el que despliegan otras formas sociales sobre ella o que el propio objetivo (educar) que podría asignársele como natural. El desdoblamiento y la autorreflexión da estabilidad y cierta ductilidad al sistema y subsistemas de modo que pueden hacer frente a variaciones de las situaciones de hecho que afrontan e incrementar la complejidad con pocos o mínimos recursos. Luhmann está, de hecho, explicando cómo se produce efectivamente eso que Durkheim llamaba cristalizaciones estructurales del flujo social. Dentro de esta perspectiva, el momento innovador, el acontecimiento, es concebido como disfuncional en la estrategia del sistema para enfrentarse a la contingencia con pocos recursos. No hay espacio para la contradicción en el despliegue de ese eje de racionalización puesto que cualquier punto de derivación o interrupción supone la disolución completa del sistema.

El dispositivo reflexivo o la auto-observación se inicia con una temporalización de la complejidad, es decir, con la utilización de la dimensión temporal para resolver mejor los problemas de la propia complejidad.

“La temporalización de la propia complejidad es adaptación del sistema a la irreversibilidad del tiempo. Al disminuir la duración temporal de los propios elementos o al reducirlos incluso a sucesos inconsistentes, el sistema puede participar en la irreversibilidad del tiempo; no está a su merced, la puede copiar permitiendo internamente tan sólo aquellas evoluciones capaces de relacionar elementos nacientes y perecederos.”¹⁴³

143 Luhmann (1984: 67).

La capacidad de relacionalización de un sistema se amplía infinitamente cuando un sistema instituye una diferencia ordenada de la relación en la sucesión. Esto implica, entre otras cosas, la temporalización de infra-elementos del sistema, es decir, de los acontecimientos.

“Una acción no permanece simplemente como información, un acontecimiento no permanece simplemente como acontecimiento. Los elementos temporalizados no se pueden reforzar ni siquiera por medio de la repetición; desde el principio están conformado de tal manera que algo distinto les debe seguir.”¹⁴⁴

La temporalización de la complejidad se da gracias a la temporalización de sus elementos básicos. Así, el sistema accede a una dimensión de estabilidad que supera la inestabilidad básica del orden cotidiano de las cosas. Además, se logra tal estabilidad gracias a los recursos propios del sistema y no a la intervención de entidades o agencias externas al mismo. Es el momento clave de la *autopoiesis*. Sobre esta reducción temporal actúa la estructura del sistema, animada por la sorpresa, integrando la posibilidad de decepción. De esa integración surge la reversibilidad que presentan las relaciones dentro del sistema. Evento imposible en un mundo dominado por la irrupción de la mera novedad.

“Se descuida así la problemática más profunda de los sistemas de complejidad temporalizada, que prevén los elementos sólo como acontecimientos, es decir, no pueden retenerlos y por lo tanto, tampoco intercambiarlos, de manera que deben tomar precisamente eso como punto de partida para la formación de estructuras. Limitamos el concepto de estructura, por lo tanto, de otra forma: no como un tipo particular de estabilidad, sino por su función de hacer posible la reproducción autopoietica del sistema de acontecimiento en acontecimiento [...] Esto quiere decir que la anticipación de las posibilidades de decepción debe ser integrada en la estructura.”¹⁴⁵

“Las estructuras garantizan, a pesar de la irreversibilidad de los acontecimientos, cierta reversibilidad de las relaciones.”¹⁴⁶

144 Luhmann (1984: 67).

145 Luhmann (1984: 262).

146 Luhmann (1984: 314).

No es pretensión de este estudio realizar una exposición en detalle de la obra de Luhmann, grande, muy compleja y terriblemente rica en propuestas y análisis. Pero sí desearía comentar dos curiosas operaciones que ofrece la noción de sistema. En primer lugar, creo que es un modelo que idealiza los procesos de secularización y de laicización; por pasiva y en oposición a éstos también aparece una idealización correlativa y una simplificación de lo que significa el fenómeno religioso o el evento de la creación de ficciones. Una redefinición de la noción de religión (reli-gare, re-atar, re-unir) junto con una redescrición del papel de la creación de ficciones en nuestra cotidianidad, tal y como proponen algunas microsociologías que veremos en capítulos posteriores, echaría por tierra semejante idealización y mostraría que hay momentos de discontinuidad y de crisis que señalan que existen microes-trategias permanentes de racionalización y desracionalización, obedeciendo, entre otras cosas, a fenómenos de poder. Por otro lado, también ayudaría a mostrar que es posible definir a partir del microanálisis paradigmas de racionalidad opuestos o que no tienen nada que ver con el adelantado por Weber. En segundo lugar, muchos críticos de la obra de Luhmann, entre ellos los mencionados Lyotard y Habermas, por citar otro ejemplo, insisten en el hecho de que los sistemas sociales descritos por Luhmann neutralizan el problema de la reproducción social y del cambio de estructura, metabolizando en su dinámica conceptos como el de crisis, innovación o catástrofe. Desde mi punto de vista, son críticas insuficientes que no reflejan lo que se desprende de la lectura de las propuestas de Luhmann. Sus sistemas no exorcizan la novedad o la catástrofe, sino que la utilizan y la canalizan de una manera similar a como la estructura atrapaba al acontecimiento en el criterio de la posición vacía. Luhmann desplaza hasta el punto de encuentro entre el sistema y el ambiente el orden de los acontecimientos.

“Ello hace imposible separar los acontecimientos del sistema, ni siquiera se pueden distinguir razonablemente de este; el acontecimiento está separado no del todo, sino en el todo. La diferencia teóricamente correcta no es: elemento (acontecimiento)/sistema, ni tampoco elemento (acontecimiento)/ proceso, sino elemento (acontecimiento)/relación.”¹⁴⁷

147 Luhmann (1984: 68).

Los acontecimientos están puntuados en el tiempo como he indicado más arriba, constituyendo una suerte de temporalidad mínima necesaria para el ejercicio *autopoietico*. Y, en segundo lugar: el acontecer no es ajeno al sistema. Está en su límite y constituye el contrapunto de lo que éste definirá como relación. Y, de hecho, el mecanismo reflexivo puede interpretarse como una manera de enfrentar lo que acontece en el ambiente produciendo instituciones a partir de instituciones. Mi crítica tiene relación con este tema. Ese desplazamiento al límite de la racionalidad del sistema acaba definiendo el mundo, el ambiente o como queramos denominar esa línea fronteriza, como amenaza, fuente de peligros y azares. Cristaliza en ese argumento la ecuación estado de naturaleza (ambiente)= peligro. O en otras palabras: “lo que ocurre” (Wittgenstein), el acontecimiento es amenaza. Ni azar ni sorpresa, simplemente, una amenaza.

Recientemente, Maffesoli¹⁴⁸ ha defendido tesis en las que caracteriza esta exclusión del acontecimiento a partir del drama mitológico que señala la tensión entre Apolo y Dionisos. Para el autor, las ciencias sociales son desde su constitución intrínsecamente apolíneas. ¿Por qué? Porque están regidas básicamente por relatos de orden (cualidad de Apolo) y porque sistemáticamente se soslaya el problema o la posibilidad del desorden, o, como mucho, se cualifica de anécdota que permite reflexionar para descubrir como se acaba instaurando un nuevo orden de cosas. En cualquier caso, el orden es siempre la clave y la figura privilegiada. Prioridad absoluta del orden: el desorden sólo es inteligible a partir del orden, y nunca al contrario. Las descripciones del pensamiento social han sido básicamente mecánicas, sus dinámicas han sido económico-políticas, durante mucho tiempo apenas hubo diferencia entre el *homo sociologicus* y el *homo oeconomicus*, sus mitos fundacionales contractuales racionalmente. Frente a Apolo está Dionisos, siempre lo ha estado, y la posibilidad de un pensamiento social basado en relatos de desorden, de órdenes precarios que se disipan con la velocidad con que

148 Maffesoli (1990, 1992, 1993 y 1996).

aparecen. Dionisos significa comprender el orden a partir del desorden y la prioridad de lo inestable.

"El movimiento, pues, y el desorden que lo acompaña inevitablemente. Hubo un tiempo en el que las civilizaciones, las culturas, consideradas en su forma general, eran divididas según el lugar que les concedían o les negaban. Apolíneas, privilegiaban el orden, la medida, la armonía... Dionisiacas, ponían el acento en la fecundidad del desorden, el exceso y la efervescencia." ¹⁴⁹

Maffesoli denuncia lo social por privilegiar un conocimiento basado en la mera asociación de individuos, con identidades precisas, distintas, claras... y con existencias autónomas y excesivamente racionalizadas. Frente a este estado de cosas: el elogio de una razón sensible, la vindicación de un pensamiento social dionisiaco y la búsqueda de definiciones de lo social basadas en lo precario. Como veremos más adelante, las propuestas de este autor insisten en definir lo colectivo en referencia a lo efímero, a una composición de contenido cambiante, a inscripciones locales, a una ausencia de organización y, sobre todo, en referencia a todos esos pequeños detalles que devienen en lo cotidiano, en lo más inmediato y local de nuestras vidas. La razón es sencilla: "la vida tiende a la medida del lugar."

¹⁵⁰ La vida está en lo pequeño, en el detalle más nimio.

La definición de un pensamiento dionisiaco (dominado por la forma del acontecimiento) de lo social corresponde exactamente con la definición que plantea Weber¹⁵¹ de comunidad emocional, elemento reducido a una posición residual en sus análisis. La reducción del acontecimiento a una instancia residual o su identificación con el caos (entendiendo el caos como residuo no codificable por lo social) y lo inefable no es nueva, de hecho casi parece una constante en las ciencias sociales. Aparece en multitud de autores. En Freud, Le Bon o Casetti, por ejemplo, tiene la forma de la "masa". La masa es una entidad, una potencia que invade todos

149 Georges Balandier (1993: 143).

150 Serres (1994: 56).

151 Weber (1944 [1921]).

los órdenes de lo social, los contamina y conviene regularla si no es posible combatirla. Comte, por otro lado, habla de una religión de la humanidad, substrato básico e informe propio de todos los seres humanos. Tönnies de comunalización, orden de la tradición, frente a sociedad, orden del proyecto o la historia. Simmel incide en el aspecto lúdico de la socialidad por oposición al aspecto normativo, impuesto y sobrevenido de la socialización. Scheler funda su sociología del conocimiento sobre una ética de la "simpatía" universal evocando la fuerza o principio medieval que muestra cómo todas las cosas afines tienen algún parentesco o tendencia a su encuentro. En la línea de Scheler, Manheim defiende una especie de aura comunal sólo aprehensible a partir de categorías orgiástico-extáticas. Lévi-Strauss suspira por un "querer" oscuro... y, mucho antes, Schopenhauer define como más fundamental que la propia voluntad de poder, un querer-vivir que Bergson denominará más tarde "*élan*" vital. Último ejemplo: Bataille se convierte en imagen invertida del propio Durkheim al afirmar que hay una comunidad infinita que reúne todo lo humano, pero no asentada en esa dimensión de aspectos homogéneos que caracteriza a lo social, sino en una suerte de dimensión oculta, pero no por ello menos importante en la definición de éste, compuesta por todo lo heterogéneo que caracteriza a una sociedad –lo no explicable, las pasiones, lo místico, el gasto, el derroche, la desmesura, el Otro de la cotidianidad. Precisamente, lo que hace posible lo social no son los elementos homogéneos, que pertenecen al orden de lo productivo y político, sino los elementos heterogéneos que lo hacen temblar y vacilar, que lo llevan hasta el borde, y a veces más allá, de su propia disipación. Lo social, para Bataille, igual que para los surrealistas, no es más que aquello que se agota en el mismo acto de su goce, en otras palabras, no es más que el mismo acto de acontecer.

En suma, en esta suerte de tradición marginal o soslayada del pensamiento social, lo social adquiere la valencia y la cualificación de salida de sí o éxtasis que tendría la capacidad de generar la comunidad o lo colectivo. Sería una especie de aura cuyo

orbe, más o menos extendido, serviría de matriz primigenia para las socio-lógicas que hemos comentado en este capítulo. La forma de esta lógica extática es la del acontecimiento, y su conocimiento vindica una socio-lógica basada en el orden del acontecer. Una observación más: todo apunta a la necesidad explicativa de conectar el acontecimiento con lo cotidiano. La reflexión sobre cada uno de estos términos o nociones remite automáticamente al otro, parece imposible pensar en uno sin tropezar con el otro. Infinitamente cercanos aunque a la vez infinitamente separados, reclamando su conexión definitiva. Pero ¿cómo llevar a cabo ésta? Lo veremos en capítulos posteriores.

No obstante, conviene adelantar que ha habido tres grandes propuestas para pensar el acontecimiento.¹⁵² Lo ha intentado el neopositivismo, la fenomenología y la filosofía de la historia.

"La primera, bajo el pretexto de que no se puede decir nada de lo que está fuera del mundo, rechaza la pura superficie del acontecimiento, y quiere encerrarlo a la fuerza -como un referente- en la plenitud esférica del mundo"¹⁵³

El neopositivismo fracasa en su intento de pensar el acontecimiento porque lo reduce de manera excesivamente fisicalista al estado de cosas corporal en que se efectúa. En esa línea, Popper elabora una noción de acontecimiento (event) que pretende recoger eso que comparten todos los acontecimientos a pesar de las variaciones producidas en su localización espacial y temporal, y que será lo expresado por el enunciado. Este evento es lo que se puede describir mediante nombres universales. Con todo esto se ha privilegiado el sustantivo a la hora de describir el acontecimiento, eliminando consecuentemente como eje de reflexión la posibilidad de entender la diferencia que introduce su advenimiento y se ha reducido

¹⁵² En Foucault (1972) puede encontrar el lector la argumentación de que existe una cuarta propuesta y de que ésta estaría localizada en la obra de Deleuze. Y, efectivamente, en capítulos posteriores recurriré a una conceptualización del acontecimiento que es completamente deudora de este último autor, aunque la aplicaré en un ámbito de reflexión muy distinto al suyo. Por el momento, considero interesante que retengamos únicamente lo que han sido las tres propuestas clásicas de pensar el orden de los acontecimientos: neopositivismo, fenomenología y filosofía de la historia.

¹⁵³ Foucault (1972: 17).

a las cosas corporales en que se efectúa. La fenomenología, por otro lado, al afirmar que sólo hay significación para y en la conciencia, lo liga directamente al yo y lo reduce a un efecto de la subjetividad. En Sartre, por ejemplo, el acontecimiento es el propio ser, entendido éste como existencia, y socavado por un sentido destructor entendido como “nada” o impulso de la “nada”. En Merleau-Ponty, no obstante, el acontecimiento es sólo una carga de significados previa al mundo concreto. Y, por último, la filosofía de la historia, lo sitúa y despliega en el tiempo, somete al acontecimiento al imperativo de la temporalidad y lo convierte en proceso. Las claves que den cuenta del tiempo darán cuenta del acontecimiento, las claves que proporciona el paso del tiempo son claves para explicar el orden de los acontecimientos. Reducción al objeto o a procesos materiales, reducción al sujeto e identificación con el transcurso o ciclo del tiempo. Tres intentos de pensar el acontecimiento: tres pensamientos que lo pierden, lo diluyen, lo sujetan al juego que marcan otras categorías o a los límites que establecen otros problemas. No hay interrogante propio para el acontecimiento, no hay problemática específica para el orden de los acontecimientos.

El acontecimiento precisa una lógica más compleja. No parece reducible únicamente a los objetos, los sujetos o al tiempo. No es un estado de cosas que sirva de referente a una proposición. No es mero sentido ni se somete al paso del tiempo, más bien lo desborda. El problema que encierra el acontecimiento es que siempre remite directamente a lo heterogéneo. Los acontecimientos mezclan, generan situaciones en las que se articulan como totalidad cosas, objetos, personas y significados. Pero, al mismo tiempo, remite a la mediación, a una mediación de algún tipo, puesto que es capaz de introducir novedad, lo inesperado y siempre hay o necesitamos algún detalle, gesto, pequeño “click” que haciendo las veces de momento de ignición permite entender que ha pasado algo. Es una ocurrencia que no es en verdad ni por completo una causa, ni en absoluto una consecuencia; ni

totalmente un medio ni sólo un fin. No dictamos a las cosas como deben hablar, nos mezclamos con ellas y compartimos el acaecer, tiempo, espacio... Cada acontecimiento llena exactamente su tiempo y espacio, sin exceso ni defecto. El acontecimiento está entre la sustancia y la nada. Desborda, trasciende, supera en parte toda genética, herencia o antecedente. Del acontecimiento informan más las condiciones suficientes que las necesarias o de posibilidad, demasiado grandes, demasiado amplias, describen estados de cosas con un horizonte tan amplio que desdibujan lo que acontece.

3.1) Definición de “acontecimiento”

Hasta el momento he utilizado la noción de “acontecimiento” de un modo ciertamente vago, difuso, a veces incluso disperso. La he equiparado con “novedad”, con “azar”, “diferencia”, “devenir”, “caos”, “movimiento”... incluso con “lo indecible”. Creo que a tenor de todo lo explicado y para cerrar el capítulo es menester aclarar un poco más su definición. Ésta será tentativa y la reformularé en capítulos posteriores.

Deseo alejarme de todas esas conceptualizaciones que equiparan el orden de los acontecimientos a una especie de flujo subterráneo, misterioso, informe, que lo atraviesa todo, especialmente las formas de lo social, y que no admite formalización alguna. Por ejemplo, Thom¹⁵⁴, haciéndose eco en la teoría de las catástrofes de las formulaciones de Heráclito, lo equipara a un substrato informalizable, a un devenir o movimiento inasible de cualquier manera que no sea intuitivamente. Idéntica sinonimia aparece en el concepto de “magma” de Castoriadis. El magma es básicamente un caos de imágenes y determinaciones que se remiten entre sí a una velocidad infinita. Se cruzan, se mezclan, se alteran, se transforman sin principio rector privilegiado. Creo que lo que se dirime en esta homología entre

154 Thom (1977).

acontecimiento y caos o substrato informe es la búsqueda de un primer momento para iniciar todo pensamiento o reflexión basado en lo indeterminado, y que permita aprehender el orden, lo determinado, desde el presupuesto de lo inesperado y lo caótico. No es difícil ver aquí una herencia heideggeriana. Este autor propuso, en un sentido parecido, diferenciar entre realidad y mundo, consistiendo este último término en esa amalgama de acontecimientos que hacen que la vida se desborde o explote por donde menos se la espera y definiendo el primero como lo formalizable, lo descriptible y cristalizado. Pero voy a rechazar esta equiparación y buscaré otra línea argumental para definir “acontecimiento” porque no deseo sucumbir a la tentación de postular que hay fuerzas o substratos cuasi-misteriosos que constituyen el punto cero de toda reflexión y forma de vida. El problema de la indeterminación y el desorden no tiene que ver tanto con la formulación de esas entidades inefables como con postular que toda situación determinada, sistema, estructura, relación... está abierta a la inevitabilidad que supone la llegada de la contingencia y del cambio.

El acontecimiento es básicamente *dis-curso*, un *dis-curso*. Tenemos una situación, estamos inmersos en una relación, lo que sea. Posee un sentido, único, significado privilegiado. La unidad monótona de un único sentido o la totalidad de sentidos acumulada es en realidad, por defecto o exceso, un sinsentido, la nada o el todo, no importa, no es éste el problema que me preocupa ahora. Tal situación es como una catarata de fondo que sigue su curso, imperturbable. De pronto, aleatoriamente se produce en la situación o relación una perturbación, división, movimiento ínfimo en la dirección o sentido y aparece un *dis-curso*. Adviene una derivación, una bifurcación. Ahora hay dos sentidos, diferencia, novedad, la situación o relación experimenta un cambio. Se ha dado una inclinación del sentido que altera la situación. Estamos ante una declinación. Aparece una duda. Recordemos que ésta significa *duo-habere*. Dos caminos. Aquí reside la principal diferencia con los modelos que equiparan acontecimiento a caos: el punto de partida es una situación determinada, absoluta,

total, con sentido. Siempre estamos en medio de algo, siempre arrancamos desde algo. Todo ocurre en el interior o entre algo previo, no hay punto cero, aunque sea caótico desde el que iniciar la marcha. Sobre este momento intermedio: una declinación.

Serres¹⁵⁵ ha propuesto, mejor dicho, recuperado el concepto de "*clinamen*" para acertar a explicar ese instante de variación o deriva. El concepto es tan antiguo como la escuela epicúrea y curisamente pertenece a una constelación de nociones propia de una física del caos, de caudales y turbulencias. Señala la desviación mínima, irracional, microscópica... que provoca un nuevo sentido o alteración de un estado de cosas previo. Señala la llegada del acontecimiento. Es una fluxión, un diferencial, una cantidad infinitamente pequeña, un detalle... El *clinamen* es la condición mínima que podemos concebir para la formación primigenia de un cambio, de una alteración, de una turbulencia. Es la pequeña inclinación que provoca un nuevo orden. En él los epicúreos localizaron el lugar de la diferencia, el espacio en el que brota y cobra sentido y realidad. Un poco de ruido, un minúsculo elemento azaroso que transforma un sistema, una norma, una institución o una ordenación en general, en otra cosa, en algo distinto, en una nueva ordenación. No es identificable con la mera contradicción, hacer esto sería reducir el acontecimiento o el cambio a una ordenación de cosas fruto de la guerra y la violencia, es decir, sería reducirlo a cambio institucional, impuesto desde arriba, externo, o a cambio revolucionario, impuesto desde abajo, también, en todo caso externo. El *clinamen* aparece por declinación, por variaciones mínimas que se producen en la yuxtaposición de cosas, personas y sentidos.¹⁵⁶ Por esta razón, aparentemente, para nuestras socio-lógicas

155 Serres (1977).

156 La temática no es nueva. Por ejemplo, el proyecto arqueológico de Foucault (1963, 1964, 1966) es un buen intento de sustituir el privilegio que en nuestras ciencias sociales tiene la asignación de causalidad, por el haz polimorfo de correlaciones que surgen de la mera yuxtaposición de cosas, personas, sentidos, significados... Así, para Foucault, una discontinuidad entre saberes o discursos no es un vacío impensable y monótono, sino un completo juego de transformaciones específicas, diferentes unas de otras, cada una con sus condiciones de emergencia, sus reglas, su nivel, y ligadas entre sí según esquemas de dependencia que desbordan la simple causalidad, y,

el *clinamen* no sería más que un absurdo o un imposible, parecería la forma misma de la irracionalidad.

Absurdo. Lógicamente absurdo, pues, ciertamente, es previo, se introduce sin justificación ni causa antes del sentido de toda cosa. Recordemos que definir una situación o relación con un único sentido es casi lo mismo que equipararla con la nada o el todo. El *clinamen* acierta a colarse por los intersticios, parece estar y venir de un espacio que es el delimitado por la preposición "entre" en sí misma. Sería geoméricamente absurdo, pues al emerger de la mera yuxtaposición de las cosas, de su intersticio y no de su interacción u ordenamiento, no es posible definirlo con categorías acabadas y distintas, o proyectarlo en planos completos, parece requerir, por el contrario, planos borrosos. También mecánicamente absurdo, pues bajo su influencia no sería erróneo explicar el movimiento y el cambio a partir del movimiento y el cambio. Indicaría un movimiento de transformación perpetuo y escaparía a la acción de los centros simples o inmóviles. Científicamente absurdo, pues escaparía a la contrastación experimental. El *clinamen* parece indicar una bifurcación, otra dirección, otra apariencia, una diferencia, pero, siempre, irreversible, es imposible el paso al estado precedente. Opera, además, localmente, no permite generalización alguna. Quizás socialmente absurdo porque no transformaría lo colectivo como tal, sino su estado. Como he dicho, no es una revolución o una reforma, es una diferencia nimia, con efectos casi imperceptibles. Provoca modulación y responde a una lógica de la modulación, es decir, habla de enormes relaciones de fuerza que provocan efectos mínimos, o cadenas de pequeñas diferencias cuya acumulación conduce a catástrofes transformadoras.

por añadidura la mera descripción histórica o funcional. Tales discontinuidades provocan derivaciones en las formaciones discursivas, son intersticiales, y precisamente aquí, es donde debería situarse la continuación y no el final del trabajo arqueológico: una vez descritas las formaciones discursivas, hay que acertar a hacer inteligibles estas derivaciones, esos elementos y transformaciones proteicas que pueblan la discontinuidad.

Permítaseme un último apunte sobre el acontecimiento: lo concibo como absolutamente local. Tal condición no tiene nada que ver con el tamaño. Por ejemplo, podemos pensar en dos ciudades como New York y Tokio, en las que la caída de su bolsa genera efectos absolutamente locales que implican a continentes enteros, mientras que algo tan nimio como la curación de un enfermo en el sistema de salud pública es un efecto absolutamente global puesto que refuerza todo ese sistema, implica transversalmente a multitud de instituciones sociales y supone el punto culminante del despliegue de todo un entramado cultural, tecnocientífico y humano. La curación del enfermo no es un acontecimiento, es el equilibrio mismo, el mantenimiento de un determinado estado de cosas, en este caso una seguridad social pública y una cultura de la gestión de la enfermedad. Mejor lo denominamos proceso o flujo, así captaremos tanto su denotación local, curamos un enfermo y no dos, curamos a éste y no a otro, como su connotación global. El primer caso sí que puede considerarse un acontecimiento en la medida en que postulo que la localidad tiene que ver con la singularidad y el acontecimiento tanto denota como connota una singularidad, tiene que ver con lo insólito, con un desvío perfectamente circunscribible del equilibrio. La localización del acontecimiento implica que cuando se da ese ángulo mínimo o condición suficiente que hemos denominado *clinamen* aparece un mundo entre otros, aparecen situaciones y relaciones definibles frente a la existencia de otras previas. Lo importante en un acontecimiento es que constituye una singularidad, y lo que ocurre en las inmediaciones de la singularidad determina la forma de ésta, es decir, su propia condición de ser singularidad. Pero ¿qué ocurre en esas inmediaciones del acontecimiento mismo? ¿Qué hay alrededor de la caída de la bolsa en Tokio o New York? El espacio que rodea lo que acontece no es métrico, no habla de causas o procesos genéticos perfectamente identificables. Muy al contrario, ese espacio predica de vínculos, adherencias, yuxtaposiciones, uniones, adaptaciones, incorporaciones, mezclas, ensamblajes... de disposiciones de cosas, fenómenos y personas dentro de las cuales emerge todo sentido o experiencia con sentido. El acontecimiento siempre está inscrito en

una zona o disposición de este tipo. Y también lo contrario es cierto, en toda disposición puede definirse un acontecimiento. Esto no quiere decir que entre ellos exista una relación causa-efecto sino más bien una consistencia o consolidación basada en una presuposición recíproca. Es cierto que el significado que poco a poco se perfila en la noción de “disposición” que he mencionado varias veces se acerca bastante al concepto de agenciamiento propuesto por Deleuze.¹⁵⁷ No obstante, hay una diferencia sustancial entre su propuesta y lo que aquí defenderé. En la obra de este autor, los agenciamientos devienen, es decir, aparecen, llegan al ser, gracias a la acción del devenir, o mejor dicho, el movimiento esencial del devenir los produce. Y éste es un movimiento en una multiplicidad que opera en relación con los agenciamientos como una especie de *Perpetuum mobile*. El tema es por tanto, en Deleuze, acertar a describir los agenciamientos y el propio devenir, devenir que los produce, devenir a partir de lo producido. Pues bien, para mí, la cuestión interesante no está tanto ahí como en esclarecer qué hace que toda esa dinámica o movimiento que trae acontecimientos, que se da en multiplicidades, que provoca territorializaciones, desterritorializaciones y reterritorializaciones... se desencadene y tenga efectos. El tema es describir, formular o construir un operador que dé cuenta de la producción de ese *clinamen* o ángulo mínimo que desencadena una derivación o dis-curso. Es decir, trabajar con el principio de razón suficiente (formula de Leibniz) que rompe la estabilidad mediante una pequeña desviación. El tema es, por tanto, el operador y el *clinamen*. No basta con narrar, hay que evidenciar el operador de la

¹⁵⁷ El lector encontrará perfectamente explicado el concepto en Deleuze y Guattari (1980). “Agenciamiento” es la traducción, más o menos oficial, más o menos consensuada tácitamente para el neologismo francés “*agencement*”. No obstante, existen textos como la traducción que publicó el Viejo Topo en 1981 de una entrevista de Deleuze con C.Descamps, D.Eribon y R.Maggion titulada *Reivindicación de la filosofía* en los que “*agencement*” es traducido precisamente por “disposición”. La noción de agenciamiento tiene fuertes paralelismos con el concepto foucaultiano de “*episteme*”, pero presenta varias diferencias muy interesantes: (i) En los agenciamientos conviven todos los elementos que definen una *episteme* más lo tecnológico. (ii) El agenciamiento describe la coexistencia, el compromiso y la conexión de una amplia variedad de componentes aparentemente o en esencia incompatibles, connota la coexistencia pacífica y productiva de multiplicidades. (iii) Los agenciamientos denotan prácticas activas, con efectos descriptibles y nunca organizaciones o conexiones pasivas entre distintos elementos, y lo que es más importante, connotan lo que Potter (1996) denominaría una direccionalidad que emerge de la disposición de esos elementos. (iv) El agenciamiento permite hablar de coherencia, solidez y compromiso entre partes o fragmentos, a veces incompatibles bajo otros esquemas de lectura, sin una metateoría o sistema teórico

narración, del devenir o movimiento de la narración misma, lo que la pone en funcionamiento. El operador puede ser una palabra, una argumento, una etimología, una ecuación...pero debajo de esa multiplicidadde formas siempre un denominador común: el movimiento que en su mero darse hace conexiones, yuxtapone cosas, despliega un *clinamen* y genera acontecimientos.¹⁵⁸

Pensar el acontecimiento de esta manera abre un espacio para lo anexacto, es cierto, pero no para lo inexacto. Enfrentarse con el orden de los acontecimientos a través de la búsqueda de operadores y de la descripción del *clinamen* exige, de hecho, rigor, paciencia, pasión por el detalle y por la conexión. Por el ensamblaje más inesperado, por la relación menos prevista. Pero, reitero lo dicho, no es una propuesta para vindicar lo inexacto o la acción de fuerzas misteriosas indeterminadas, sino, en todo caso, para reivindicar el papel que juegan en nuestra vida social las pequeñas materialidades, los gestos mínimos, pormenores, minucias... ya sean éstos visibles o no. ¡Retorno a lo nimio!

completamente cerrado y acabado.

¹⁵⁸ Encuentro una diferencia sustancial y un camino para contrastar las propuestas de esos dos cómplices intelectuales que fueron G.Deleuze y M.Serres en este tema. *Perpetuum mobile* frente a *clinamen*, devenir frente a operador, esa es la diferencia. Al primero le basta con saber que el agenciamiento se da en el interior de la inevitabilidad de la fuerza del devenir, el orden de los acontecimientos pertenece a la generalidad del devenir. Para el segundo el problema es distinto, la clave de lo que ocurre es la desviación local del equilibrio, está, se puede describir con rigurosidad a través de la acción de un operador concreto. De hecho, la diferencia entre un pensamiento filosófico y un pensamiento científico podría ubicarse en esa diferenciación. La ciencia requiere de operadores que expliciten el advenimiento de los acontecimientos, tal cosa sería secundaria para la filosofía.

**SEGUNDA PARTE:
LOS OBJETOS**

CAPÍTULO II

ALGUNAS APROXIMACIONES AL UNIVERSO DE LOS OBJETOS

Los objetos, he aquí algo que no debería atraer porque no vive; nos servimos de ellos, los ponemos en su sitio, vivimos entre ellos, son útiles, nada más.

J.P. Sartre

Un sujeto siempre busca un objeto, esto es la condición política.

G. Ch. Spivak

1) DESDE EL ARTE Y A MODO DE INTRODUCCIÓN: EL OBJETO SURREALISTA

Si existe un ámbito de la realidad humana en el que son importantes los objetos, ése es y ha sido el arte. Toda una catarata de miles de objetos puebla la pintura, la escultura, la literatura o el cine. Aunque parezca paradójico, desde las artes plásticas se ha buscado recientemente un conocimiento del objeto que ansía desbordar la presentación meramente estética del mismo. Efectivamente, desde el

arte es posible definir un conocimiento físico, un conocimiento técnico y un conocimiento emotivo-sentimental para y de los objetos. La tendencia esteticista imperante en el mundo del arte hasta mediados del siglo XX soslaya esa problemática planteando exclusivamente interrogantes sobre sus accidentes. Semejante conjunto de preguntas configura el principal criterio con el que se define y accede al objeto: su belleza. Los objetos aparecen, así, como espectáculos ofrecidos a nuestros ojos, basta con mirar, con admirar; sus formas nos atrapan, nos seducen y nos gratifican. Como afirma Sartre, los objetos son nada. Están al servicio de la voluntad humana, su belleza hace patente que el sujeto humano es medida y centro del mundo. Tal belleza se consagra a la glorificación de la existencia del individuo. Por el contrario, la condición existencial de los objetos se concibe dentro de las fronteras y las medidas de lo humano. De hecho, el objeto no tiene voz en la tradición esteticista y académica, o tal vez sólo tiene la voz que le presta el género humano. En suma, el objeto está enterrado bajo los cánones de lo bello o lo aberrante. Su respiración es ahogada.

“Un milagro, sin embargo, salva de la desesperación; y es que el objeto no siempre es una pregunta; a veces es una respuesta: basta para ello que sea bello. La resistencia, la opacidad, la inercia testifican entonces una presencia sin maldición [...] El objeto debe permanecer siendo una caja cerrada. Pandora está siempre dispuesta a reponer en las ligaduras de un mundo verbal la silenciosa presencia que se habría escapado de su jaula.”¹

No obstante, este estado de cosas cambia en la década de los años ochenta. Esa década supone un regreso al culto del objeto más allá de la tentación esteticista. El objeto recupera cualidad ontológica propia, su existencia adquiere voz propia y se vuelve posible elaborar un discurso sobre él al margen del sujeto humano. Pintores, escultores, diseñadores... plantean nuevas acciones y posibilidades con relación a los objetos. El efecto de semejante culto se deja notar inmediatamente en la irrupción de planteamientos insospechados en la definición de la relación sujeto-objeto. Hasta tal punto esto es así, que es innegable que el mundo del objeto es una de las principales preocupaciones del arte a finales del siglo XX. Pero lo que deseo

¹ Grand, citado en Cirlot (1986).

resaltar no es tanto esa revolución, interesante por sí misma sin duda alguna, como su origen. Un poeta y estudioso del arte como fue Juan-Eduardo Cirlot² localiza esa fuente en el surrealismo. El New-Dada, el Pop Art o el Nuevo Realismo, con sus atrevidas descontextualizaciones e investigaciones con objetos cotidianos, se caracterizan por reconsiderar y reeditar planteamientos presentes en el tratamiento que hace el surrealismo del objeto.

Afirmaba A. Breton que la empresa surrealista si se podía caracterizar de alguna manera era por la revolución que suponía su conceptualización del objeto. Alejándose de las tendencias esteticistas tradicionales y al uso, el surrealismo realiza toda una rebelión de las masas pero con los objetos. Reconoce y libera su apetencia desbordante de salir fuera del marco que delimita lo bello, de manifestar su forzosidad, su inevitabilidad más allá de la contemplación, de conquistar un puesto a plena luz en una cultura que se distingue por producir desafortunadamente objetos que más tarde reduce al estatus de nada absoluta. Por primera vez, el objeto liga al sujeto humano con las fuerzas del universo. Por primera vez el objeto es una ventana cuya función es liberar la naturaleza oculta del individuo. Entre los artífices de la revolución figuran nombres como el de Salvador Dalí, André Breton, Giacometti, Max Ernst o Marcel Duchamp. Con ellos, el objeto aparece como un inmediato símbolo del individuo y del mundo. El objeto toma la palabra.

¿Cómo emerge esa nueva revolución de las masas? Paso a paso, por supuesto. Entre los pioneros que exploran el alma del objeto citaré a Alfred Jarry. En su *Faustroll* sorprende a la comunidad artística al preconizar el advenimiento de una nueva física, la *patafísica*, ciencia de lo particular apoyada en la intuición, en la irracionalización de la cosa en sí y en el amor. Un interés, una atención y un eros desencadenado son las potencias del nuevo científico, el artista; sólo ellas establecen una posición espiritual tal que se pueda generar un saber que no sea necesario, que sea irrelevante y, si es posible, perjudicial. La ciencia así descubierta aspira a elaborar un saber de cada objeto. Éstos, en su singularidad, son verdaderos

² Juan-Eduardo Cirlot (1986).

libros en los que leer mensajes cifrados. Pero de ningún modo se plantea un regreso a la física convencional, descomponiendo, desmenuzando y buscando elementos cada vez más pequeños e ínfimos que acierten a definir una sustancia o fuerza última, universal y total. Como he mencionado, la lectura proviene, por el contrario, de una posición espiritual concreta que resalta que la utilidad no es lo que prima en la voz de los objetos, con suerte llega a ser un aspecto secundario. El objeto es una puerta. Si se abre muestra las fuerzas del universo y del inconsciente colectivo. Exhibe la creación humana. Ahora bien, tal exhibición aparece en el momento de máxima libertad del objeto, en su punto más extremo de extrañeza al ser del sujeto humano, en ese instante preciso en que rechaza la mano que lo crea y adquiere valor propio.

También se puede mencionar a Paul Éluard y su *física de la poesía*. Ésta es una ciencia de los objetos que pretende intuirlos por las cualidades secretas que poseen. Hallar la voz de los objetos implica irritar, despertar las impresiones oscuras que nos habitan y conseguir que el impulso de la simplificación práctica se desvanezca, permitiendo que lo sustituya la intuición que genera la aparición pura y necesaria de los objetos que nos rodean. Y por supuesto, hay que mencionar el *dadaísmo*. Sin duda alguna, el objeto *dadá* es un claro precursor del objeto surrealista. Frente a los movimientos constructivistas dominantes en el momento en que irrumpe el dadaísmo y que observan en los objetos meros procesos de fabricación, mecánicos y estructurales, cuyas leyes hay que esclarecer y trabajar, los epígonos de Dadá ponen el acento en el matiz espiritual, en el uso psicológico que puede hacerse del objeto, buscan desvelar otras condiciones de vida que generan identidad en y gracias a los objetos. Se trata más bien de descubrir esencias antes que de construir formas. Los dadaístas establecerán una ecuación perfecta entre “objeto encontrado” y “objeto construido”. La producción siempre supera, desborda la intención del autor y la utilidad de lo producido. El objeto es, de nuevo, una puerta o una ventana que permite descubrir rasgos expresivos nuevos, diferentes y constitutivos en el alma del mundo. Se busca un aspecto invisible del objeto, esa zona es considerada su verdadera palabra, oculta, olvidada por culpa de la acentuación del aspecto utilitario

y pragmático del mismo. Ejemplos inolvidables: Francis Picabia mezclando en sus dibujos elementos mecánicos con fragmentos tomados de la naturaleza para experimentar qué fantasmas saltan bruscamente al campo de lo psíquico más allá de las meras cualidades de la materia. O Max Ernst frotando con un lápiz un papel superpuesto a una materia cualquiera para captar la imagen esencial de la textura igual que se captan imágenes en las formas de las nubes o en las manchas de los muros. Y mención especial merece Marcel Duchamp y sus *Ready-made*. Recordemos alguno para revivir su memoria. Tenemos, por ejemplo, la famosa taza de porcelana de un urinario colocada de tal modo que el saliente horizontal aparece como vértice de un bello arco ondulado, y tenemos, también, los aparatos metálicos industriales que prepara para sostener botellas de leche, serie de mecanismos que no se sabe bien si construyen o destruyen, si producen o torturan botellas de leche. Para este artista, la simple elección de un objeto ya equivale a creación, ya abre el acto creativo. El objeto es hábil para combatir la tradición y la costumbre, puede liberarnos y es importante por sí mismo, más allá de su función o utilidad, o de los valores que pueda adquirir. El objeto establece relaciones nuevas, inesperadas, inauditas, dulces, salvajes, violentas... con el sujeto. El objeto, en el instante de creación de esas relaciones permite acceder a parcelas ontológicas impensadas. Se constituye en pura investigación de los límites de la realidad. Marcel Duchamp libera completamente el objeto del silencio que padece en la tradición esteticista y le permite hablar, gritar, enunciar como hace el sujeto.

El surrealismo, cuya fecha fundacional suele establecerse en 1924, es una legalización de todos los hechos consumados que he mencionado. Constituye una buena introducción a esta segunda parte en la medida en que muestra que es posible que el objeto se libere de los viejos atavismos y lecturas canónicas centradas en su utilidad y efecto estético. Tal vez revolución total del objeto. Tal vez no. Lo que sí es seguro es que el surrealismo acierta a constituir mecanismos que contraponen el objeto a sus fines, dándole un nuevo nombre y firmándolo... mostrándolo en el estado a que lo han reducido los agentes exteriores, agentes como la economía o la cultura. El objeto surrealista es inútil como entidad práctica,

es turbador y extraño, arbitrario, contradictorio y heterogéneo en su constitución. Objetos de funcionamiento simbólico se prestan a un mínimo de funcionamiento mecánico, se basan en los fantasmas y representaciones sensibles que provocan actos inconscientes. El objeto libera, libera pasiones, la zona oscura del sujeto. El objeto puede y debe ser desplazado de cualquier estructura de comprensión racional del mismo si queremos que cumpla esa función de evocación. No podemos olvidar que el objeto es una entidad que cruza diversos órdenes, natural, artificial, racional, axiológico y simbólico. Se pierde esa riqueza si se aprehende en el simple marco de su uso o utilidad práctico-económica.

Es cierto que el objeto surrealista no tiene nada que ver con el objeto esteticista y también es acertado definir el surrealismo como un movimiento caracterizado por el tratamiento específico que imprimió a los objetos. Sin duda alguna, los arranca de los marcos convencionales de interpretación y planta una semilla que germina con fuerza a finales de los noventa. Pero no debe olvidarse que las promesas que abre el trabajo de Duchamp se truncan cuando el surrealismo se consolida y el objeto es de nuevo sometido. No al imperativo del criterio estético ni tampoco al funcional, sino al dictado de la acción y la palabra del inconsciente. El objeto se constituye paulatinamente en *medium* de acceso a esa zona subterránea del sujeto humano. La rica experimentación objetual pierde valor e interés y se supedita a la exploración exclusiva de esa parcela del ser humano. Es en este sentido y no en otro que considero el objeto surrealista como un objeto todavía sometido. Un objeto al servicio de un aparato psíquico humano del que extrae en última instancia su valor. Habrá que esperar hasta finales del siglo XX, hasta el trabajo de autores como Carlos Ginzburg,³ para asistir al advenimiento de un objeto que es capaz de desplazar al sujeto humano como centralidad esencial de interés y acción artística o sencillamente que la comparte con él.

³ El trabajo de Ginzburg es famoso por auto-definirse como no-moderno y moverse en la dirección que marcan modelos de pensamiento como la complejidad fractal y la auto-organización a

2) DESDE LAS CIENCIAS HUMANAS

2.1) El marxismo y los objetos de la vida cotidiana

Desde la escuela de Budapest, los discípulos de György Lukács⁴ han insistido durante dos décadas en la relevancia que tiene la vida cotidiana para el pensamiento social y en la revolución que supone para el ideario marxista dirigir sus esquemas analíticos hacia esa porción de la realidad humana. El propio Lukács, en el prefacio de la obra que hará famosa a su principal heredera, lo expresa así:

“Las ciencias sociales de nuestros días, en cambio, desprecian a menudo esta zona intermedia concreta, aquella en la que se encuentra el nexo real, considerándola como un mundo de mera empiria que, en cuanto tal, no es digno de un análisis científico en profundidad destinado a examinar las constituciones internas.”⁵

Cualquier proyecto intelectual que pretenda tener algo que ver con la realidad requiere cierto análisis de nuestra cotidianidad. La relevancia de ésta tiene que ver con en el hecho de que se constituye como una esfera que media las interrelaciones e interacciones entre el mundo económico-social y la vida concreta, puntual del ser humano. Curiosamente, la cotidianidad es una esfera intermedia entre el *hic et nunc* que experimenta el individuo y estructuras determinantes mayores como la economía o la política.

“Constituye la mediación objetivo-ontológica entre la simple reproducción espontánea de la existencia física y las formas más altas de la genericidad (ciencia, filosofía, arte, ética, etcétera), ahora ya consciente, precisamente porque en ella de forma ininterrumpida las constelaciones más heterogéneas hacen que los dos polos humanos de las tendencias apropiadas de la realidad social, la particularidad y la genericidad, actúen en su interrelación inmediatamente dinámica”⁶

partir del desorden. Sus obras muestran y hablan de híbridos y caos de detalles –locales y socio-naturales- en permanente, inagotable y polimorfa interacción.

4 Heller (1970 y 1974), Heller y Fehér (1988 y 1995).

5 Heller (1970: 9).

6 Heller (1970: 12).

La vida cotidiana, la forma inmediata de la genericidad del individuo, aparece, así, como la base de todas las reacciones espontáneas de los seres humanos a su ambiente social. Para Heller, tan importante es la cotidianidad que afirma que para reproducir la sociedad es imprescindible que los sujetos humanos particulares se reproduzcan a sí mismos como individuos particulares, siendo ese conjunto de actividades que caracteriza tal reproducción la esfera de la vida cotidiana. Única y verdadera condición de posibilidad de la reproducción social.

“Sostenemos, en consecuencia, que la vida cotidiana es la reproducción del hombre particular. Pero, ¿qué significa que el particular se reproduce?”⁷

Significa varias cosas. En primer lugar, que afirmar que el escenario del ser humano es la vida cotidiana es una aseveración vacía de contenido. Nuestra cotidianidad es todo un conjunto de objetivaciones perfectamente estructurado y cuyo acceso no es obvio para el analista. Y significa, en segundo lugar, que este analista tiene que dirigir toda su batería conceptual contra esa estructuración para poder esclarecer cómo se mueve el individuo en la misma, cómo la habita y, en definitiva, cómo se reproduce en ella. Efectivamente, la vida cotidiana presente varios niveles. El primero de éstos, y el único que me interesa destacar en este momento, lo constituyen el lenguaje, el sistema de hábitos y el uso de objetos. A semejante nivel, Heller lo denomina *la esfera de la objetivación que es en sí*. Sin la apropiación activa y el manejo competente de este nivel no hay vida cotidiana en absoluto y, por supuesto, no hay ni socialidad ni, lo que es más grave, reproducción de la realidad social. Los tres momentos del mencionado nivel -el mundo de los objetos, el de las costumbres y el del lenguaje- poseen rasgos comunes relevantes pero, a su vez, son heterogéneos en sí mismos. Y ¿qué especificidad tiene el mundo de los objetos? Pues bien, una muy simple: es un mundo constituido por meros útiles. Como mostraba en el capítulo anterior, las corrientes marxistas conceptualizan el orden conceptual como una suerte de infraestructura sobre la que se erige el edificio social.

⁷ Heller (1970: 21).

Decía hace un momento que el individuo en ese primer nivel de la cotidianidad tiene que vérselas con una masa de hábitos, lenguaje y objetos. Esa masa lo constituye. Tiene que aprender a manejarlos correctamente. Se reproduce cuando semejante aprendizaje lo torna “agua en el agua”. En lo que respecta específicamente al mundo de los objetos, Heller propone que al entrar en relación con ellos iniciamos cada vez una relación con la *naturaleza Humanizada*. Cada cosa, cada objeto, natural o artificial y cada manipulación exitosa del mismo constituye una prueba inequívoca de la potencia del sujeto humano, es decir, una victoria, cada vez renovada, sobre la naturaleza. La consecuencia de tales triunfos es que tanto la cantidad como la calidad de los objetos que son así utilizados (dominados) nos dotan con indicios directos del desarrollo y avance de la humanidad, del nivel alcanzado en el choque con las constricciones naturales. La autora distingue entre dos categorías de objetos: *los medios para la satisfacción de las necesidades* y *los medios de producción*. Las determinaciones que hacen que cada objeto pertenezca a una categoría u otra no son, por supuesto, naturales o una esencia propia de éstos. Por el contrario, será el distinto modo de uso que apliquemos a los objetos el que se objetivará en ellos y los ubicará en cada una de las anteriores categorías. Eso no implica que el mismo objeto pueda servir para la producción y para el consumo; de hecho, ese evento no es relevante, lo importante es que este o aquel útil formará parte al mismo tiempo de las listas de componentes de ambas categorías. La utilización humana, la diversidad de los modos de uso es la acción determinante y constitutiva del objeto como tal.

Pero, además, la diversidad de empleo del objeto marca una diferenciación social y personal para el individuo. Efectivamente, Heller entiende que cuando usamos los objetos que pertenecen a la segunda categoría entramos de lleno en el seno de la división social del trabajo.

“[...] el metro para medir nuestras posibilidades de empleo del medio de producción es el grado de éxito con que nos afirmamos en nuestro puesto en el seno de la división social del trabajo”⁸

⁸ Heller (1970: 271).

De manera distinta, el manejo acertado depende relativamente menos de nuestra posición en la mencionada división social del trabajo. La autora lo ejemplifica así:

“A un campesino no se le ocurrirá nunca ponerse una armadura señorial. Pero si se le ocurre (por ejemplo, su señor le obliga a intercambiar los vestidos), no tendrá dificultad, normalmente para dominar la situación.”⁹

No obstante, lo habitual es que los miembros de una determinada clase social no sean capaces o competentes en el manejo de los bienes de consumo típicos y frecuentes en otros estratos sociales. Aparentemente, el argumento sostiene que la diferenciación social es transferida de alguna manera al acto de uso de los objetos que pertenecen a la categoría de bienes de consumo. Sin embargo, esto es cierto solamente a medias puesto que la autora también sostiene que el valor de la realización de semejante uso, su resultado, está en gran medida limitado a una esfera privada. Así, tenemos que los medios o esquemas de uso de los bienes de consumo están mediados por la tradición, por la importancia de clase, por hábitos... pero, al mismo tiempo, el empleo regulado por normas sociales opera al servicio de la satisfacción de exigencias o necesidades privadas.

“La pluma con la que se escribe un diario o con la que se compila una interesante novela traza las mismas volutas en el papel, pero su movimiento en el primer caso satisface una necesidad privada y en el segundo caso una necesidad social (es decir, constituye un medio de ambas necesidades). Los cigarrillos son fumados y naturalmente fabricados- en el primer caso se trata de la satisfacción de una necesidad puramente privada, en el segundo de una necesidad social. Y todo esto sigue siendo cierto aunque el límite no es siempre detectado con claridad.”¹⁰

Tenemos, por lo tanto, que la valencia normativa que los objetos son capaces de almacenar varía en intensidad y extensión en cada una de las dos categorías que estructuran el mundo de los objetos, el orden de las cosas. Esa valencia parece ser más restringida en el caso de los objetos de producción que en el caso de los objetos de consumo.

9 Heller (1970: 271).

10 Heller (1970: 272).

“Una carta de amor escrita lentamente y con mala caligrafía, puede ser igualmente adecuada a su fin; pero si un empleado es lento de escritura y posee una caligrafía fea, es despedido. Por tanto, la misma desviación de la norma en un caso no tiene consecuencias negativas y en el otro provoca una catástrofe de la vida cotidiana.”¹¹

Sin embargo, de la misma manera hay otras expectativas sociales que pueden incidir y restringir las normas de satisfacción de las necesidades privadas. Se satisfacen perfectamente nuestras necesidades más privadas manejando, por ejemplo, mal el cuchillo y el tenedor, pero exclusivamente cuando estamos en soledad. De no ser así, el amplio conjunto de la sociedad lo entendería como un acto de mala educación y excluiría a las personas que hagan gala de tal uso. No obstante, la principal diferencia entre las dos categorías de objetos radica en la relación que se establece entre uso y desarrollo del potencial humano. Cuando usamos un objeto de consumo, nos lo apropiamos. De algún modo, nos apropiamos de su significado objetual y de su representación. En esa apropiación del objeto de consumo, el sujeto humano no produce nada nuevo. Ni nuevos objetos, ni nuevos significados comunes o funciones. Por el contrario, la sustancia de los objetos de producción es precisamente que tienen la potencia, cuando nos apropiamos de ellos, de producir algo, nuevos objetos, nuevos significados colectivos. El trabajo, la acción del trabajo produce cosas singulares aún no existentes y tipos de objetos que no han existido nunca, cosas con nuevos significados, funciones y usos. Por ello en la actividad de trabajo el individuo crea en lugar de representar meramente procesos que preceden a la acción o pensamiento repetitivo. El objeto de producción conduce a la experiencia creativa, mientras que el objeto de consumo a una experiencia pasiva de la que nada nuevo deriva. En el uso del primer objeto, el individuo no acaba de constituirse o realizarse, a no ser que lo haga de manera indirecta recurriendo a una mediación moral que guíe semejante uso, por el contrario, el uso del segundo tipo de objetos posibilita que el sujeto humano se realice sin ningún tipo de mediación, objetivando para toda la sociedad sus capacidades particulares. Su humanidad se da, se alcanza, en el acto mismo del uso. Tema aparte será el

¹¹ Heller (1970: 272).

advenimiento posterior del proceso de alienación al que asistiremos cuando ese uso se lleve a cabo para satisfacer las necesidades de otros individuos o grupos.

Resulta interesante observar cómo en el uso de los objetos aparece una doble *confirmación*. Para la autora, esta doble confirmación es precisamente la que distingue el orden de las cosas del mundo de los hábitos y del mundo del lenguaje. Es, por tanto, la especificidad que la esfera de los objetos posee en la cotidianidad. Al unísono, tanto naturaleza como sociedad confirman las acciones del sujeto humano, tanto en su éxito como en su fracaso.

“Esto es válido si aramos y sembramos, si apretamos el botón del ascensor o si preparamos el *foie-gras*.”¹²

Semejante evento no se da en el orden de los hábitos o del lenguaje cuya regulación es únicamente social, operan exclusivamente a través de una confirmación social. La doble confirmación del orden de los objetos presenta una fuerte afinidad con la valencia de realización del sujeto humano. Nos realizamos, nos ponemos en el orden de las cosas como sujetos humanos en la medida en que satisfacemos nuestras necesidades. Necesidades extremadamente heterogéneas. El rasgo distintivo del orden de las cosas es precisamente el constituirse, por su naturaleza, en la fuente de satisfacción de las necesidades, el poseer valor de realización, una posición de utilidad. Efectivamente, uno de los propósitos del trabajo es producir directa o indirectamente valor de uso: objetos y medios para satisfacer necesidades de consumo o de producción. Todo objeto es o está hecho para ser útil y pierde su sentido cuando deja de serlo. Para Heller, no cabe ambigüedad al respecto. En un objeto no existe nunca el impedimento para la satisfacción de otra necesidad. Aunque el individuo se abstenga del empleo de ciertos objetos, ello sucede a pesar y contra el significado de útil que detentan los mismos.

12 Heller (1970: 273).

El uso de un objeto constituye una especie de microvictoria humana sobre la naturaleza. Un éxito de todos los seres humanos. En ese sentido, el uso es entendido como una necesidad humana.

“Cuando el trigo está maduro, cuando el martillo está terminado, hemos «vencido». Éxitos de este tipo son muy raros (extremos) en el ámbito de las acciones puramente sociales. Lo que por un lado constituye un éxito, por otro puede ser una derrota.”¹³

Hay en el objeto como útil una afirmación de la humanidad del individuo. Esa humanidad le pone frente y sobre la naturaleza. Su conquista nos constituye como colectivos y accedemos a la misma gracias al objeto. Y esa victoria sobre la madre naturaleza es un proceso agónico y permanente. Así, cualquier éxito constituye sólo la base para ulteriores acciones humanas que inmediatamente ponen en discusión la victoria obtenida previamente. Los objetos remiten siempre en esa senda de éxito en permanente constitución y reconstitución.

Henri Lefèbvre también se ha acercado desde los postulados del marxismo al mundo de la vida cotidiana y al orden de los objetos¹⁴. No obstante, su aproximación difiere notablemente de la comentada anteriormente. Su punto de partida es similar al de la anterior autora. Considera que la vida cotidiana es una mediadora entre la naturalidad y la socialidad del sujeto humano. La vida cotidiana es la clave para analizar los procesos de reproducción del individuo particular como ente natural socializado, y es la esfera de la cotidianidad la que dicta cómo, en qué medida y con qué contenidos se socializa el individuo particular como ente natural. Toda actividad relacionada con la naturalidad del sujeto humano es una actividad cotidiana. Pero afirmado lo anterior, las diferencias irrumpen por doquier.

Frente al discurso un tanto atemporal de Heller, Lefèbvre reclama una conceptualización del momento epocal que permite hablar de los objetos. De éste, del otro, del que está aquí o allí, del conocido y del que está por venir. Siempre hay un marco histórico que señala como entender y aprehender los objetos. El autor

¹³ Heller (1970: 275).

¹⁴ Al respecto puede consultarse Lefèbvre (1974 y 1984).

vindica la datación histórica como paso previo y necesario para el análisis de nuestros objetos actuales, de nuestro *orden de cosas*, entendida esta expresión en su sentido semántico más restrictivo. Así, el autor nos recuerda que hacia mediados del siglo XIX, en los países más avanzados de Europa, una nueva realidad agita a sus poblaciones: el desarrollo masivo de la industria. Una de las múltiples características que definen ese período es que las cosas, los objetos y productos son reducidos a una medida común: el dinero. Todos los objetos son ubicados en un mismo y único plano. Cualquier cosa puede ser comparada inmediatamente porque todas ellas son la misma cosa, sus diferencias se anulan. Los objetos ya no hablan de ninguna verdad por sí mismos ni de ninguna verdad o razón de sí mismos. Por el contrario, en su naturaleza como cosas y productos encerrarán su inequívoca y triste verdad. No se trata de pensar que los objetos son completa y limpiamente silenciados, que no hablan del todo, sino más bien de entender que ya sólo les queda un único lenguaje, el de las cosas y el de los productos. En ese sentido, es verdad que los objetos hablan de entidades que cubren necesidades, que suplen funciones y usos. Pero también es verdad que cuentan mentiras. Mienten sobre el trabajo social que contienen, no sólo sobre el trabajo productivo que incorporan sino también sobre las relaciones sociales de explotación y dominación en las que se fundan. Convertidos en mercancías mienten en lo que concierne a su origen en el trabajo social y tienden a establecerse en la realidad humana como entes absolutos. Tanto las mercancías como los circuitos que aciertan a establecer devienen fetiches absolutos, y devienen más reales que la realidad misma, es decir, que la actividad productiva de la que provienen. En ese sentido, los objetos adquieren en esta nueva etapa histórica un lenguaje único y una manera completamente distinta de relacionarse con lo humano. Ellos parecen esconder algo muy importante, y lo hacen más efectivamente en la medida en que no podemos estar o hacer nada sin ellos, también en la medida en que nos dan placer, ya sea real o ilusorio. El problema radica, precisamente, en que la realidad, la apariencia o la ilusión pasan a localizarse, no tanto en el uso de las cosas o en el placer derivado de ellas, como en las cosas mismas puesto que ellas devienen el substrato de los signos mediadores y de los significados.

Recuperando directamente el trabajo de Marx, Lefèbvre considera que uno de los principales logros de ese autor consiste en haber postulado que es necesario un análisis desenmascarador de lo que encierran los objetos para desvelar determinadas realidades sociales. Los objetos encierran multitud de complejas relaciones sociales. Hacer referencia a la mera existencia de objetos, ya sea en una formulación específica ya sea que hablemos del objeto en un sentido general, es ignorar que las cosas encarnan y disimulan tanto esas relaciones sociales como las formas que poseen las mismas. Ese conocimiento naíf, además, conduce a estériles clasificaciones, descripciones y segmentaciones vacías.

El abordaje que propone Lefèbvre conecta directamente la temática de los objetos y su definición con la cuestión de la constitución de la espacialidad en la cotidianidad. Imaginemos durante un instante una zona espacial en la que usualmente nos movemos. Tal espacio contiene multitud de objetos aunque él mismo no es un objeto o cosa material. ¿Podemos afirmar entonces que es una especie de medio flotante, una simple abstracción o forma pura? No, de ningún modo, precisamente porque tiene esos objetos o contenido. Ese espacio es, ni más ni menos, que el conjunto de relaciones entre esos objetos o cosas. Éstos a su vez nunca pueden emanciparse de la actividad, del uso, de la necesidad, de su implicación en el ser social. Siempre están “siendo producidos” o producen otros objetos. En la medida en que esa ebullición es incesante e imparable, las relaciones entre éstos también están siempre en continua reestructuración. El corolario de esa actividad es doble: el espacio es una producción, tal producción es incesante y jamás puede devenir absoluta. Pero sigamos con el evento mismo de la producción de un objeto. Producir, construir un objeto implica la modificación de otros materiales mediante la aplicación de un conocimiento, un procedimiento técnico, un esfuerzo y un gesto repetido en el tiempo (trabajo). Los mencionados materiales son, a su vez, otros objetos, naturales o artificiales. El objeto producido comparte habitualmente rasgos del material y el tiempo que han intervenido en su producción. Tal cosa permite reconstruir las operaciones del proceso productivo. No obstante, el tema de interés

reside en que frecuentemente las operaciones productivas tienden a cubrir, ocultar sus huellas y el trabajo productivo es olvidado. Y es exactamente en ese “olvido” –mistificación en la jerga filosófica- cuando el objeto deviene una mercancía o un fetiche: las mercancías implican ciertas relaciones sociales cuya imposibilidad de aprehensión también está asegurada en la mercancía. Para el autor, la única manera de hallar el verdadero valor o, mejor dicho, la auténtica naturaleza de un objeto convertido en mercancía es recorrer el camino de regreso que conduce del objeto a la actividad que lo generó. En esa actividad está el significado del mismo. Cualquier otra forma de proceder conduce a la elaboración de objetos abstractos o modelos. Y no es suficiente con reproducir la estructura de un objeto o entender la misma, es necesario generarlo en su totalidad, es decir, reproducir sus formas, estructuras, funciones y significado.

Hay un extraño drama contenido en los argumentos de Lefèbvre. Los objetos, en nuestra época, están condenados, abocados a devenir mercancía. Ésta es definida como una abstracción concreta. Abstracción. Pero no como una abstracción que ocupa el lugar de su estatus de cosa, sino, por el contrario como una abstracción sobrevenida a partir de la explicación de su estatus como cosa social, divorciada durante su existencia de su materialidad absoluta, del uso para el que se generó, de su actividad productiva y de la necesidad que puede satisfacer. Y concreta. Concreta dada la virtud de su poder práctico. La mercancía es un ser social perfectamente situado, no tiene nada que ver con la categoría de “objeto” al uso en la filosofía. La mercancía se esconde en almacenes, depósitos e inventarios. Encierra un secreto equiparable al de la naturaleza, sólo que en este caso es enteramente social. La mercancía no pide nada mejor que aparecer y circular. Auto-exhibirse. Mostrarse. Circular. Lo interesante de la mercancía, lo interesante en la definición de objeto que propone Lefèbvre, es que remontar su génesis implica necesariamente el desmantelamiento de relaciones y circuitos sociales muy concretos. Espacios en los que la mercancía pervive como tal, espacios constituidos por ella y su lógica de intercambio. La mercancía es casi teológica. Como abstracción concreta actúa como un poder que determina “seres”, grupos humanos, clases, facciones... Cadenas de

mercancías (redes de intercambio) se constituyen y articulan a escala mundial, generan micromundos y permiten relaciones globales. La mercancía es un hilo que ata lo social a lo natural, lo local a lo global. ¿Cómo? El espacio que generan las mercancías puede definirse como homogéneo globalmente, pero es específico y heterogéneo localmente. El intercambio es la práctica que ocupa esa globalidad y el consumo su correspondiente localidad. La mercancía, intercambiada en un plano global y consumida en uno local, conecta, identifica ambas dimensiones, permite que se toquen y se confundan.

No deseo finalizar este apartado sin relacionar la temática de los objetos con la pregunta que reiterativamente parece preocupar a Lefèbvre¹⁵: ¿qué modo de existencia tienen las relaciones sociales? ¿Dónde reside una relación social cuando no es actualizada en una situación concreta? ¿En qué estado existe hasta que una acción de algún tipo la hace efectiva? Función, estructura, proceso, sistema... son formas que necesitan algún contenido. Una relación social no puede existir sin apuntalamiento. Pero si tal cosa es así, entonces se plantea un nuevo interrogante: ¿cómo opera ese apuntalamiento? ¿Cómo se relaciona con lo apuntalado? El sustrato material que podrían ser las personas o, también, como diría Heller, los objetos de la vida cotidiana en tanto que útiles, no son una respuesta satisfactoria para Lefèbvre puesto que su propia definición de útiles les resta profundidad explicativa alguna o poder de cohesión *per se*. La respuesta la halla de nuevo en un Marx ciertamente corregido. Las cosas, los objetos, tienen que ver y encarnan relaciones sociales. Son la base o elementos para constituir su apuntalamiento. Pero lo son en tanto que está claro que las cosas *qua* mercancías no son estrictamente objetos o meros útiles como argumentara Heller. Por el contrario, en tanto que objetos producidos, generados, devienen “objetos ideológicos” dotados con significados; y en tanto que mercancías, se resuelven en relaciones sociales. No obstante, los objetos *qua* mercancías son sólo los átomos de ese apuntalamiento buscado por el autor. Ese nivel es idéntico al postulado del sustrato material para las relaciones sociales que vindican ciertos historiadores y corrientes marxistas. El

15 Lefèbvre (1984).

apuntalamiento propiamente dicho lo constituye el espacio social. Éste no es una realidad sustancial ni mental, no es una mera abstracción ni una simple colección o enumeración de cosas o localizaciones ocupadas. El espacio social es el conjunto de relaciones dadas entre las cosas *qua* mercancías. Su actualidad no es otra que la de los signos abstractos y las cosas reales que incluye. Su fundamento inicial es el espacio físico o natural. Sobre ese substrato crecen –de maneras que lo transforman, suplantando e incluso destruyendo- sucesivos estratos y entramados que aunque materiales su existencia desborda lo puramente material. Ese espacio profundo en volumen que contiene conjuntos de niveles y materialidades, es el apuntalamiento de cualquier relación social. Cada nivel, cada materialidad que lo componen posee propiedades que son necesarias para las mencionadas relaciones pero no suficientes para definir las completamente. Cada red o secuencia de conexiones sirve al intercambio pero usa un camino o ruta específico. Efectivamente, hay un espacio lingüístico, un espacio de pura interacción, de poder, de violencia, etcétera. Las mercancías requieren, por supuesto, sacos concretos de azúcar, café o piezas de tejido, pero también requieren almacenes, depósitos, trenes, vías, aviones, teléfonos, relaciones de amistad, contratos económicos... Considerar esos elementos de manera aislada implica no aprehender el apuntalamiento de la realidad social. Incluso conceptos como el de flujo, canal o repertorio no acaban de explicar cómo se produce el ensamblaje de esos objetos devenidos mercancías. Siempre aparece una zona oscura. Se soslaya que tales objetos constituyen redes determinadas relativamente o cadenas de intercambio en un espacio. El mundo de las mercancías, nuestro mundo, no tendría ninguna realidad sin sus puntos de inserción, de sedimentación, sus estabilidades u órdenes cuasi-estables. Precisamente esas condiciones le transfieren la cualidad de ensamblaje más o menos duradero. Sería un error confundir el cuadro que esboza Lefèbvre con la imagen de un mercado mundial que opera como entidad soberana o como realidad instrumental manipulada por ciertas potencias capitalistas que imponen un control total. No estamos ante la lógica del *Gran Hermano Mercado*. Lefèbvre describe relaciones entre objetos que constituyen un espacio o ensamblaje sólido en algunos aspectos pero frágil, extremadamente frágil, en otros. Coherente y contradictorio.

Cambiante. Por ejemplo, los procesos de división técnica del trabajo o las nuevas tecnologías que producen nuevos objetos-mercancías constituyen lógicas que introducen complementariedad, novedad, disparidad, conflicto y generan espacios sociales hasta ahora nunca imaginados. En suma, implican irracionalidad. La homogeneización, afortunadamente, está condenada a ser siempre un mal sueño, nuestro mal sueño. Finalizaré el apartado reproduciendo unas palabras de Lefèbvre que sintetizan perfectamente esta temática:

“Las relaciones sociales, que constituyen abstracciones concretas, no tienen existencia real salvo en y a través del espacio. Su apuntalamiento es espacial. En cada caso particular, la conexión entre su apuntalamiento y las relaciones que soporta requiere análisis. Semejante análisis debe implicar y explicar una génesis y constituirse en crítica de esas instituciones, subinstituciones, transposiciones, metaforizaciones, anaforizaciones, etc. que han transformado el espacio en consideración.”¹⁶

Y los objetos, y las cosas juegan un papel definitorio en semejante proyecto y análisis. Constituyen de hecho ese *humus* básico y esencial del que emerge todo, sobre el que se erige cualquier relación o proceso.

“Más allá de cada superficie, más allá de cada forma opaca, se busca aprehender alguna cosa más. Esto tiende a convertir el espacio social en un medio trasparente ocupado solamente por luz, por “presencias” e influencias. Así, por un lado, el espacio contiene opacidades, cuerpos y objetos, centros de acciones eferentes y energías efervescentes, lugares escondidos (incluso impenetrables), áreas de viscosidad y agujeros negros. Por otro lado, ofrece secuencias, conjuntos de objetos, concatenaciones de cuerpos [...]. Los objetos se tocan unos a otros, sienten, huelen y se oyen unos a otros. Se contemplan unos a otros con ojos y miradas. Ciertamente se adquiere la impresión de que cada forma en el espacio, cada plano espacial, constituye un espejo y produce o induce un efecto especula; que dentro de cada cuerpo se refleja el resto del mundo y remite a él en una siempre renovada dialéctica de acción recíproca, a un juego mutuo de colores cambiantes, de luces y sombras. Un mero cambio de posición o un cambio en los contornos de un lugar basta para precipitar el paso de un objeto a la luz [...].”¹⁷

16 Lefèbvre (1984: 404).

17 Lefèbvre (1984: 183).

2.2) La fenomenología social y el mundo de los objetos

Para Husserl, existe un error básico en la actitud empirista: creer que basta con tener ahí delante las cosas para producir conocimiento sobre las mismas. Es necesario, sin duda, el mundo de los significados, es menester la consideración de los múltiples y diversos modos en que los objetos se aparecen ante nosotros para afirmar sin lugar a dudas que acertamos a establecer algún conocimiento sobre los mismos. El mundo natural, el orden de los objetos, adquiere validez y significado en la medida en que nos proyectamos hacia él, es decir, el objeto sólo es válido como tal en tanto que un sujeto se lanza en su dirección. La dimensión de la intencionalidad es inexcusable para entender el mundo de los objetos. La intencionalidad es el mediador que conecta sujeto y objeto. Todo fenómeno de conciencia se caracteriza por tener un objeto. Somos conscientes de algo. La conciencia tiende inexcusablemente a su objeto y el objeto se constituye como tal gracias a la intencionalidad.

Con la filosofía kantiana¹⁸ habíamos asistido a una escisión abismal entre objeto y sujeto en la medida en que se diferencia entre la cosa en sí o *noumeno*, y el fenómeno o el objeto tal y como se aparece. Las cosas en sí no se pueden conocer. En sentido estricto sólo hay conocimiento del fenómeno. Husserl replantea esta cuestión al no distinguir entre la cosa en sí, vinculada a la concepción de mundo natural, y la representación que nos hacemos de ella. El fenómeno no se opone al *noumeno*, de hecho, el primero es simplemente una de las manifestaciones o posibilidades que pueden darse dentro de una gama de posibilidades más amplia. Aunque Husserl plantea que no es posible reducir el mundo real al mundo que aparece en el contexto de mis significaciones, de nuestras significaciones, éstos no constituyen entidades enteramente opuestas o enfrentadas. Pertenece y habitamos el mundo real y en tal cosa se basa la objetividad del mundo de vida que todos compartimos y desde el cual construimos los significados que, a su vez, todos

¹⁸ Para un análisis exhaustivo y riguroso de la relación entre sujeto, objeto y fenómeno, puede consultarse Hartnack (1968) o Martínez Marzoa (1989).

compartimos sobre las cosas. De este modo, la fenomenología se constituye como una reflexión sobre la realidad desde la intencionalidad que imprimimos a los objetos y a las cosas del mundo, desde los modos que tenemos de re-presentarnos los objetos. El empirismo y el positivismo con su coceptualización ingenua de los hechos y de los objetos no acertó a entender el aspecto o carácter propositivo que tienen los objetos en la existencia e historia humana a través de la intencionalidad.

“El mundo objetivo, el mundo que existe para mí, que siempre ha existido y siempre existirá para mí, el único mundo que puede existir para mí, este mundo, con todos sus objetos[...] extrae su sentido y su situación existencial de mí mismo”¹⁹

No obstante, para Husserl, nuestro conocimiento del mundo, de los objetos, no surge de nuestra inmediata o mediata interacción con éstos, no surge de nuestra vida cotidiana. No es la experiencia del mundo lo que produce conocimiento, sino que por el contrario la conciencia crea el mundo que luego experimenta. El orden de la cotidianidad es ingenuo, se basa en una inmersión en un mundo ya-dado en el cual el actor no advierte cómo él mismo lo produce incesantemente. La realidad del mundo de la vida es una corriente, a veces inconexa, de acontecimientos atomizados que la conciencia a partir de la percepción presenta como reales e interconectados. Para acceder a la realidad, al conocimiento de ésta, debemos acceder al conocimiento de cómo opera la conciencia. Tal cosa exige un método especial llamado reducción fenomenológica que nos permite poner entre paréntesis nuestro acceso inmediato al mundo de la vida y acceder a las estructuras esenciales de la conciencia pura.

En el pensamiento social, la tradición que inaugura Husserl adquiere su máxima expresión con el trabajo de Alfred Schutz. Este autor lleva la argumentación fenomenológica al terreno de la realidad social desarrollando una fenomenología mundana en lugar de trascendental. Para él, nuestro mundo cotidiano es, desde el arranque, un mundo intersubjetivo de cultura.

“La persona que vive ingenuamente... automáticamente tiene en la mano, por así decirlo, los conjuntos significativos que son válidos para ella. A partir de las cosas heredadas y

19 Husserl (1960: 29).

aprendidas, de la múltiple sedimentación de tradiciones, los hábitos, y sus previas constituciones de significado, que se pueden retener y reactivar, su caudal de experiencia acerca del mundo-vida es construido como un complejo cerrado de significación. La experiencia del mundo-vida tiene su estilo específico de verificación. Este estilo deriva del proceso de armonización de todas las experiencias singulares. Está constituido por las perspectivas de relevancia y por los horizontes de interés que han de ser explicados²⁰

Pero, exactamente ¿qué ocurre con los objetos en la fenomenología mundana? El fenomenólogo no niega en absoluto la existencia del mundo externo, pero, para sus fines analíticos, decide suspender la creencia en su existencia; es decir, abstenerse intencional y sistemáticamente de todo juicio relacionado directa o indirectamente con la existencia del mundo externo. Tal ejercicio es la llamada reducción fenomenológica que vindica Husserl como procedimiento especial de la fenomenología y que en la pluma de Schutz adquiere el mucho más mundano aspecto de intentar *poner el mundo de los objetos entre paréntesis*. Para hablar de los objetos, para conocerlos con verosimilitud, requerimos de una suerte de duda metodológica cartesiana que nos ayude a ir más allá de esa actitud natural tan propia de la vida en común y que aceptamos acriticamente.

“El propósito de esta técnica es solo alcanzar un nivel de certeza indudable que se sitúe más allá del dominio de la mera creencia; en otras palabras, revelar el ámbito puro de la conciencia”²¹

Lo que se pone entre paréntesis son nuestros objetos y la validez de las creencias y pensamientos que tenemos sobre los mismos. Lo que queda después de esta reducción es nada más y nada menos que el universo de nuestra vida consciente, el flujo de pensamiento en su integridad, con todas sus actividades, todas sus cogitaciones y experiencias. Y no podemos soslayar que esas cogitaciones incluso tras la reducción fenomenológica siguen siendo “cogitaciones de algo”, continúan refiriéndose a objetos intencionales. Por ejemplo, percibo un objeto X en mi actitud natural, eso corrobora mi creencia previa en su posible existencia. Después de la reducción fenomenológica, esto es, de suspender la creencia en su existencia, el

20 Schutz (1940: 137).

21 Schutz (1962: 115).

objeto *X* queda fuera de los paréntesis, pero la percepción misma es sin duda alguna un elemento de mi flujo de consciencia; pero no es una percepción como tal, sin ninguna referencia adicional, sigue siendo “percepción de”, específicamente percepción de un objeto, en nuestro ejemplo, percepción de *X*. No obstante, después de la reducción ya no asigno a esa percepción ningún juicio en cuanto a si este objeto *X* es realmente un objeto existente en el mundo externo o por el contrario es una fantasía. No es el objeto corpóreo *X* al que se refiere intencionalmente mi percepción, sino que el objeto intencional de mi percepción conservada es “*X* tal como yo lo percibo, el fenómeno *X* tal como se me aparece”, que puede tener o no un equivalente en el mundo externo que previamente hemos puesto entre paréntesis. El mundo entero, todo el orden de los objetos, está contenido en la esfera de la reducción fenomenológica, pero sólo en la medida en que es correlato intencional de mi vida consciente, aunque con la radical modificación de que estos objetos intencionales ya no son las cosas del mundo externo tal como existen y tal como son realmente, sino los fenómenos tal y como se me aparecen. Por tanto, percibo *X*. Mi percepción de *X* tal como se me aparece es un elemento indudable del flujo de mi pensamiento; y tal fenómeno es independiente del destino que pueda tener *X* real o perteneciente al mundo externo.

X puede cambiar de forma, puede alterar su color, derretirse ante el calor del sol, helarse por acción del viento frío, pero la cuestión es que el fenómeno percibido no es afectado por esos acontecimientos. Por supuesto, una segunda percepción de *X* puede mostrar ese objeto alterado por alguno de los accidentes mencionados anteriormente, y puede o no ser coherente o compatible con la percepción previa. Si lo es, pueden darse síntesis, y si no coinciden, explicaciones de su incompatibilidad. En cualquier caso, cada acto de percepción y su objeto intencional son elementos propios de mi flujo de pensamiento, y es igualmente cierto que la duda que pueda tener acerca de *X*, tal como se me aparece, tiene un correlato en el mundo externo. Nuestras cogitaciones y sus correlatos intencionales son elementos de mi flujo de pensamiento y no están influidas por los cambios que experimenten los objetos del mundo externo. Lo cual no significa a su vez que las cogitaciones no estén sujetas a

ser modificadas por sucesos que tienen lugar dentro del flujo de mi conciencia. Schutz, siguiendo la distinción que hace James entre “pensar” y “objeto de pensamiento”, diferencia claramente entre acto de percibir o *noesis* y lo percibido o *noema*.

“Existen modificaciones del objeto intencional que obedecen a actividades de la mente y son por lo tanto noéticas, y otras que se originan en el objeto intencional mismo y son por ende noemáticas.”²²

Cuando percibimos, sólo experimentamos un cierto aspecto del objeto. No sólo es posible que surjan otros aspectos de la cosa cuando, por ejemplo, nos movamos alrededor del objeto, o lo toquemos o lo escuchemos, etc., sino que el mismo acto de percepción sugiere a su vez otros posibles aspectos. A todos esos momentos juntos Schutz los denomina “horizonte interior” del objeto percibido, que puede, sin dificultad alguna, ser explorado dentro de las propias coordenadas que marcan las indicaciones intencionales del noema mismo. El horizonte interior no es un fenómeno independiente, sino que está siempre en referencia a un horizonte exterior o universo. Igual que la percepción de un detalle siempre remite a una cosa a la que pertenece, la cosa remite a otras cosas y relaciones con las que configura un fondo. Alejándose de la fenomenología trascendental de Husserl, Schutz recupera el concepto de *orla* definido por William James y sostiene que no hay objetos aislados como tales, sino campos de percepciones y cogitaciones con un halo u *orla* que lo ponen en contacto con otros objetos. El contacto, la relación se establece a través del tiempo y del espacio, con objetos pasados o futuros, próximos o lejanos.

“La cogitación presente está rodeada de orlas de retenciones y protecciones que la vinculan con lo que acaba de ocurrir y con lo que es previsible que ocurra inmediatamente, y se refiere a cogitaciones del pasado más distante mediante el recuerdo, y al futuro mediante las anticipaciones.”²³

Nótese en este párrafo que Schutz postula una especie de penetración en la conexión total de nuestro flujo de experiencias, permitiendo, el objeto, de este modo, que se funde una teoría de la memoria en la fenomenología que rechaza el

22 Schutz (1962: 117).

23 Schutz (1962: 119).

asociacionismo y se acerca a la doctrina de Willian James y de los teóricos de la *gestalt*.

Dado que lo característico de los objetos intencionales es que se basan en los llamados objetos del mundo externo, y que solo pueden ser comunicados por signos y símbolos que a su vez se constituyen en cosas perceptibles, como por ejemplo las ondas sonoras de la palabra hablada o una letra impresa, el problema del objeto obliga a la fenomenología a elaborar una semántica. Efectivamente, la fenomenología social distinguirá con nitidez el objeto del mundo externo que será interpretado como un signo, su significado, su significado dentro del sistema del universo del discurso y su significado específico dentro del contexto que se considere en cada momento. Y son los signos precisamente los que circulan entre las personas, ocupan el lugar del objeto del mundo externo y lo convierten en un producto de la intersubjetividad. Se opera *de facto* una reducción del objeto del mundo externo al signo que lo recoge y lo incorpora en sistemas de objetivación más generales.

El signo incorporado en los sistemas generales del lenguaje tiene la capacidad de trascender el *hic et nunc* característico de nuestra percepción o relación con los objetos. El signo une diferentes zonas de realidad de nuestra cotidianidad, conecta distintos objetos, sincroniza acciones humanas y no humanas y hace presente los objetos ausentes. El signo actualiza, en cualquier momento, cualquier tipo de objeto o conjuntos de objetos, de hecho, puede actualizar universos completos de relaciones y posiciones. Gracias al signo, el objeto se desborda a sí mismo, alcanza grandeza, se integra en totalidades mayores y accede como entidad constituyente de pleno derecho al universo de las relaciones sociales.

En suma, la fenomenología social trata con el mundo tal y como se aparece. Muestra que jamás nos distanciamos de los objetos, que son compañeros inseparables de un viaje permanente, que no son los pobladores de un lejano paisaje. Siempre estamos sumergidos en objetos y cosas. Con ellos formamos la

prosa del mundo, sus enunciados. Ahora bien, esta situación no escapa del estrecho margen que delimita el juego de la intencionalidad humana. Los objetos están unidos ineluctablemente a nuestra intención. Pero lo inverso también es cierto. No hay definición alguna de intencionalidad sin objeto. La fenomenología, de hecho, opera con el complejo vida/mundo, trabaja con el vector intención/objeto.

2.3) Martín Heidegger y la objetualidad del mundo

Heidegger sostiene que las propuestas de Husserl no son más que la culminación de una larga tradición en la filosofía occidental. Según ésta el conocimiento se alcanza gracias a una investigación limpia, desinteresada y ajena a cualquier habilidad o interés práctico.²⁴ Semejante ejercicio presupone un sujeto y un objeto que se enfrentan cara a cara en una relación de pura exterioridad. Hay una experiencia subjetiva interior y una experiencia externa del objeto. Desde esa contemplación exterior del objeto se elabora conocimiento, un conocimiento definido como teórico y que siempre es previo y diferenciado respecto de un conocimiento que llegaría más tarde y que sería el propiamente aplicado. Para esa tradición, sólo retirándonos de los intereses prácticos de nuestra cotidianidad podemos describir a las personas y las cosas tal y como realmente son.

“El ser-entre de un modo existencial constituye, por supuesto, en sí mismo un problema. Precisamente, es un problema debido a la aparente auto-evidencia de la premisa de una relación sujeto-objeto. Es remarcable que el problema planteado por esa afirmación sea inamovible. Es tan viejo como la filosofía y aparece ya en Parménides. El punto de vista desarrollado temprana y fácilmente en la comprensión pre-filosófica del *Dasein* que sostiene que el alma, pensando y representando, conscientemente, establece una relación con los objetos, o a la inversa, que las entidades se dan antes y yacen oponiéndose al pensamiento, a la mirada y a la representación.”²⁵

24 En este punto, dos autores tan distantes y dispares en sus propuestas como son Heidegger y Khun coinciden plenamente. Sobre las ideas que tiene al respecto Khun puede consultarse su obra *La estructura de las revoluciones científicas*.

25 Heidegger, (1934: 130).

En sintonía con el pragmatismo de James, Dewey y Peirce, Heidegger arguye la imperiosa necesidad de romper con esa tradición, ese escollo para el pensamiento, y tomar como punto de partida de cualquier reflexión los fenómenos implicados en la cotidianidad inmediata y observar dónde encajan ahí la conciencia y su contenido intencional. Es la experiencia humana la que abre el mundo y descubre entidades en él. El conocimiento siempre presupone un *saber-cómo* práctico e implicado que no puede ser explicado exclusivamente en términos teóricos.

Para Heidegger, ese esquema que postula que primero percibimos perspectivas, luego las sintetizamos de alguna manera en objetos y, finalmente, asignamos a tales objetos alguna función sobre la base de ciertas propiedades físicas no tiene sentido. Habitualmente, cada día, en cada momento, en todos los instantes de nuestra vida, estamos rodeados de objetos y manipulamos cosas que ya detentan un significado en el mundo que, a su vez, ya presenta una organización a partir de propósitos. La relación con los objetos muestra varios puntos interesantes. Muestra que la teoría no es previa a la práctica y muestra, por ejemplo, que el enfoque fenomenológico husserliano, que prioriza las síntesis y la actividad mental, como ya hiciera Kant en su teoría del conocimiento, sobre la acción o cualquier otro acercamiento al orden de los objetos requiere corrección.

“Esos seres que sirven fenomenológicamente como nuestros temas preliminares –en este caso, esos que son usados [...] devienen accesibles cuando nos ponemos a nosotros mismos en la posición de implicarnos con ellos de alguna manera [...]”²⁶

No obstante, Heidegger pretende ir más allá de una mera inversión de la relación entre actividad práctica y conocimiento contemplativo. Así, rechaza que tanto la primera como el segundo puedan ser entendidos como una relación entre una mente auto-suficiente y un mundo misterioso e independiente. Cuando se ha intentado priorizar la práctica sobre la contemplación se ha mantenido un error de base: entender la práctica como actividad representacional. El intento de romper con la

²⁶ Heidegger, (1934: 131).

tradición aspira a desbordar la tensión sujeto-objeto en todos los dominios, incluido el de la acción.

“Mi intención esencial debe ser primero plantear el problema (de la relación sujeto-objeto) y concebirlo de tal manera que todas las esencias de la tradición Occidental sean concentradas en la simplicidad de un problema básico”²⁷

Husserl había definido la fenomenología como el estudio del contenido intencional que permanece en la mente después de poner entre paréntesis el mundo. Y he señalado que se mantiene la esencia de tal planteamiento en Schutz. Heidegger acepta la intencionalidad y su relevancia como material esencial para la actividad humana, pero rechaza que ésta sea mental, que sea la característica distintiva de los estados mentales.

“La concepción usual de la intencionalidad [...] tergiversa la estructura de la auto-dirección-hacia, de la intención. Tal tergiversación yace en una errónea subjetivización de la intencionalidad. Un ego o sujeto es supuesto, a cuya así llamada esfera intencional se supone que pertenecen las experiencias [...] La idea de un sujeto que tiene experiencias intencionales únicamente dentro de su propia esfera y están encapsuladas en sí mismas es un absurdo que tergiversa la estructura básica del ser que somos”²⁸

Y ¿cómo es ese ser que somos? ¿Cómo nos relacionamos con los objetos? ¿Qué definición de objeto ofrece la ontología heideggeriana? De entrada hay que añadir que en esa ontología la palabra comportamiento pasa a ocupar el lugar de la noción de intencionalidad. Comportamiento se refiere a nuestra actividad dirigida y es un concepto que aparca los ecos mentalistas que resuenan en la palabra “intención”. El comportamiento es una característica de la actividad humana en general y no una cualificación exclusiva de los actos de conciencia. Para Heidegger la intencionalidad no es un atributo de la conciencia sino del *Dasein*. Ahora es menester entender claramente el significado de este concepto.

“Dado que la separación habitual entre un sujeto con su esfera inmanente y un objeto con su esfera trascendente –dada, en general, la distinción entre una interioridad y una exterioridad– es constructiva y continuamente ofrece ocasión para construcciones más amplias, ya no

27 Heidegger, (1934: 132).

28 Heidegger (1970: 63).

deberíamos hablar en el futuro de un sujeto, de una esfera subjetiva, sino que deberíamos entender el ser al que pertenecen los comportamientos intencionales como *Dasein*, y, de hecho, es con la ayuda del *comportamiento intencional*, propiamente entendido, que de esa manera intentaremos caracterizar adecuadamente el ser del *Dasein*²⁹

Heidegger señala que la noción de contenido intencional como estructura ideal que no es ni psíquica ni física para explicar la direccionalidad de la mente y saltar el espacio entre el sujeto y el objeto genera más problemas de los que acierta a resolver. Toda relación de los estados mentales con sus objetos presupone una forma más básica de ser-con-las-cosas que no implica en absoluto actividad mental. La intencionalidad pertenece a la existencia del *Dasein*, y existir significa estar inevitablemente en relación con las cosas. El *Dasein* se da por naturaleza propia siempre con las cosas. El *Dasein* no es ni más ni menos que *Ser-en-el-mundo*. Siempre se da como tal, es su destino y estructura. Ese *Ser-en-el-mundo* (estructura básica y general de lo que también se denomina *Ser-ahí*) no se contrapone al mundo, sino que de antemano está siempre en él.

Las cosas, los objetos, son algo más que presencia, que realidades provistas de una existencia llamada "objetividad". Las cosas que nos rodean, el mundo de los objetos, son sobre todo instrumentos. Su utilidad o, más concretamente, su significado en relación con nuestra vida no es algo que se suma a su supuesta objetividad sino que es su modo originario de darse, su definición básica. Es el modo primigenio en el que aparecen y se incorporan en nuestra experiencia. Si Heidegger define el sujeto humano como ente que está en el mundo referido a sus propias posibilidades, es decir, como ente que proyecta, las cosas son esos otros entes que encuentra en sus proyecciones e incorpora en los mismos como instrumentos. Así, las cosas no deben conceptualizarse como 'objetos' independientes o ajenos a nosotros, sino que su sentido está en el aparecerse como instrumentos, como partes de nuestros proyectos. La objetividad de las cosas no es más que una especificación o manera concreta de presentarse la instrumentalidad. A la objetividad se llega a partir de la utilidad de las cosas, esto es, las cosas devienen objetos gracias a la

29 Heidegger (1970: 64).

instrumentalidad, operación llevada a cabo por el sujeto humano en función de objetivos y propósitos precisos y concretos. La presencia de una cosa es sólo un aspecto de su instrumentalidad.

"La utilizabilidad es la determinación ontológico-categorial del ente tal como éste es *en sí*"³⁰

El mundo que nos rodea, ese orden de objetos que nos circunda, sale a nuestro encuentro como "útil"

En sentido estricto, las cosas no tienen 'en sí', sino que siempre están en relación con nosotros como instrumentos. Son instrumentos para algo. Entran en el círculo de nuestra actividad. Un ejemplo querido para Heidegger es el de la puerta, una puerta, cualquier puerta. Cuando estamos familiarizados con ella dejamos de percibir una tabla de madera barnizada, una cerradura y un umbral ocupado. Al cabo de cierto tiempo la abrimos necesariamente y por costumbre. La abrimos para entrar en una oficina, una habitación, salir de un edificio, lo que sea. Ella ocupa un lugar en nuestro ámbito y tiempo de vida, posee una función en los rituales de nuestras jornadas cotidianas. La puerta tiene un "ser uso", en la terminología heideggeriana, la puerta es "a la mano". Las relaciones con las que de esa manera estamos familiarizados constituyen el mundo de las cosas como instrumento, como útiles. La definición de *instrumento para algo* que mencionaba al inicio del párrafo implica a su vez que existe un medio previo de instrumentos en el que puede definirse y adquirir identidad el instrumento individual. En este sentido Heidegger afirma que:

"[...] antes del medio individual está ya descubierta una totalidad de medios"³¹

Dos interesantes consecuencias se desprenden de esta afirmación. La primera tiene que ver con la definición que se presupone de la realidad u orden de los objetos. Ésta no es exactamente la suma de las cosas, sino la condición para que aparezcan, para que sean las cosas u objetos individuales, este objeto, aquél o el otro. Siempre nos enfrentamos o referimos a objetos individuales, pero la realidad es la totalidad de cosas entendidas como instrumentos. En segundo lugar, tenemos que el mundo

30 Heidegger (1927).

31 Heidegger (1927).

como totalidad de instrumentos es previo a los objetos como instrumentos individuales. No obstante, tal totalidad sólo se abre, tiene razón de ser en la medida en que hay un sujeto humano, alguien, un proyecto, para ser más exactos, que los emplea o puede emplearlos. Los instrumentos adquieren su sentido en tal proyecto, así que la condición previa de esa realidad es el sujeto humano o en términos más generales el Dasein (ser-ahí). No hay realidad sin Dasein o no hay orden de las cosas sin sujeto humano. El orden de los objetos se funda sobre el Dasein, en este sentido, Heidegger afirma que el mundo es "un carácter del Dasein mismo".

En Heidegger, el objeto en cuanto instrumento está siempre constituido en función de otro, de una alteridad, tiene siempre el carácter de referencia. Un otro que puede ser el uso para el que ha sido fabricado o en el que puede entrar si es un objeto natural, o un otro que es el sujeto humano que lo usa o el material del que está hecho. El autor, al hablar de objetos o de cosas, no establece precisamente una diferenciación radical entre objetos fabricados y objetos naturales, sino exactamente entre esos objetos en los que ese carácter de referencia es accidental y esos otros en los que ese rasgo informativo desborda el accidente y aparece como constitutivo: los signos. En el signo la utilidad y el carácter de referencia coinciden.

En tanto que instrumentos, los objetos siempre remiten a un otro que no son ellos mismos, se escapan por ese rasgo relacional. Esa conexión con una alteridad se pone de manifiesto especialmente en los signos. En ellos, ese remitir constitutivamente a algo que no es él mismo, pasa a un primer plano. El signo exhibe la esencia de todo objeto. Además, Heidegger sostiene que si el orden de los objetos es el orden de la totalidad de instrumentos que el ser humano puede utilizar, los signos son como una especie de instrucciones de uso de tales instrumentos. Aprendemos a usar las cosas y su rasgo de utilidad gracias a los discursos que nos muestran ese carácter de las cosas. Así, estar en el mundo es estar en medio de una totalidad de instrumentos, y estar rodeado de tales instrumentos es estar en el centro de una totalidad de significados. Disponemos del mundo mediante los signos. La instrumentalidad de las cosas, que no es su servir efectivo a fines, sino su 'valer'

para el ser humano en un sentido general y amplio, llega a través de los signos o, dicho de manera más general, a través del lenguaje. De este modo, no deberíamos pensar que el orden de los objetos se le da al sujeto humano como una materia prima sobre la que atribuir posteriormente significados, funciones o utilidades. Por el contrario, los objetos se dan siempre provistos de función, que es lo mismo que decir, provistos de significado. Con la definición del objeto y del signo se pone de manifiesto el círculo hermenéutico que con tanta precisión explotará posteriormente Gadamer. Si el mundo es previo a las cosas individuales -los objetos "son" en tanto que pertenecen al mundo como totalidad instrumental- también es previa esa masa de significaciones en que se resuelve el mundo. Así, se puede afirmar que el mundo se da o llega a nosotros en la medida en que tenemos previamente cierto acervo de ideas (pre-juicios) que guían en el descubrimiento de los objetos. Pero no tenemos desde el comienzo un conocimiento completo y unívoco del orden de los objetos. Dado que el sujeto humano es proyecto, poder ser, su existencia se caracteriza por la apertura y la posibilidad. Se posee una guía sujeta a modificaciones y ulteriores desarrollos. Tenemos una precomprensión del mundo que no podemos abandonar. Ni poseemos una tabula rasa ni hipótesis que el sujeto coteja al encontrarse con los objetos. Tal evento supone que es posible el contraste entre el prejuicio del sujeto y la cosa porque hay algo así como una cosa "en sí" que puede definirse y que permite que modifiquemos o rectifiquemos nuestros prejuicios. La precomprensión antes que una limitación es la condición de posibilidad de encontrar el mundo y el orden de los objetos. No vamos hacia un objeto simplemente presente o él viene a nosotros e inunda un sujeto vacío, sino que existe la articulación de una precomprensión en la cual los objetos están ya descubiertos de algún modo. Esa articulación es la interpretación. La noción de interpretación muestra que en Heidegger sujeto y objeto no son entidades enfrentadas. El Dasein, ser-ahí, es ya siempre y constitutivamente relación con el mundo. El círculo hermenéutico no es un problema o un círculo vicioso que se deba evitar o combatir para esclarecer el significado y relación de un sujeto humano y un objeto, sino que es la expresión misma de la preestructura definitoria del ser-ahí y por tanto de la relación entre el sujeto humano y los objetos. De momento, sirvan estos comentarios como

presentación del pensamiento de Heidegger sobre los objetos y las cosas. En capítulos posteriores volveré a ellas.

3) DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES

3.1) La psicología social y el orden objetual

Dentro del campo de la Psicología Social se pueden definir al menos dos posiciones ante las cosas y los objetos: o son meros útiles o poseen su propio psiquismo. La primera postura corresponde a una psicología social que entiende que los objetos son nada. Meros intermediarios que conectan nuestras acciones con nuestros propósitos. Entidades que se definen en el acto de su uso. Son lo que hacemos con ellos. La segunda entiende que los objetos y las cosas están dotadas de significado y que a través de éste pueden afectarnos, imprimir en nuestros cursos de acción y pensamiento variaciones o modificaciones propias. En esta segunda versión, el significado excede al mero aspecto útil y práctico de los objetos. Conecta en una unidad indisoluble sujeto y objeto. Es el tercero-incluido que esclarece la relación entre ambos. La historia y la memoria colectiva tienen mucho que decir al respecto. Ilustrando la primera postura tenemos los trabajos del laboratorio de psicología social de Estrasburgo I y, como ejemplo de la segunda, la atrevida propuesta de Pablo Fernández Christlieb y los ya clásicos trabajos de Vygotsky y Leontiev.

3.1.1) Los objetos en Estrasburgo I

El laboratorio de Psicología Social de Estrasburgo I, y concretamente los trabajos de Abraham Moles y sus discípulos³², constituye la principal fuente de la

³² Moles (1969, 1969b, 1972), Moles y Rohmer (1972, 1976 1977 y 1982) y Moles y Wahl (1969).

conceptualización más extensa y sistemática sobre el mundo de los objetos que puede hallarse en el ámbito de la mencionada disciplina. Como ocurría en los anteriores casos, el punto de partida de estos trabajos es un denominado entorno inmediato del sujeto humano que es definido como esfera de la vida cotidiana. Esa esfera es una matriz fenoménica que envuelve al individuo permanentemente, a lo largo de toda su existencia, y a través de la cual pasan sucesivamente los mensajes y los eventos comunicativos con los otros. Una de las peculiaridades de ese entorno radica en que está poblado y parcialmente constituido por objetos.

El papel fundamental del objeto es resolver, de una manera u otra, o alterar una situación determinada mediante un acto en el que éste sea utilizado. El objeto no es nada más que un mero útil. En ese sentido, el punto de partida de Moles y sus discípulos es idéntico al de los análisis de corte marxista. El objeto halla su primer sentido en la mediación que establece y configura entre el sujeto humano y su mundo. Es un puente entre la humanidad y la naturaleza. Si bien cualquier objeto en su origen no es más que la mera prolongación de un acto humano, lo habitual es que acabe desgajándose de su funcionalidad primigenia y se constituya en otro elemento más, ajeno al individuo y poblador del entorno humano.

“El objeto, inicialmente prolongación del acto humano en una *funcionalidad esencial*, utensilio generalizado (la casa de Gropius: máquina para ser habitada), se separa de esta inserción en la acción para acceder al rango de parte del *Umwelt* [entorno], transformándose luego en elemento del sistema, en condicionamiento del ser humano por el entorno.”³³

Ese objeto incrustado en el entorno del sujeto humano, nuestro ordenador, nuestra pluma, nuestra silla de trabajo, pertenece esencialmente al universo de la vida cotidiana. Semejante universo puede contraponerse a la masificación de una vida socializada que aumenta el distanciamiento social y debilita la presencia humana creando una suerte de vacío social que se llenaría precisamente con los objetos. Para el autor, la sustancia básica de la naturaleza humana es el *horror vacui*:

33 Moles (1972: 15).

“[...] y cuando la burbuja fenoménica del entorno en cuyo interior está encerrada se vacía de contenido humano por la *reificación tecnológica* de las relaciones sociales, el hombre tiende a llenar ese vacío mediante una re-evaluación de los elementos materiales de su entorno.”³⁴

En otras palabras, los trabajos del laboratorio de Estrasburgo I son una reedición de la formulación weberiana de la *jaula de hierro*. Con una peculiaridad, no obstante. Acertar a argumentar que cuando perdemos los dioses humanos debido al efecto de la tecnologización y al aumento de la burocracia, los objetos pasan a ocupar su lugar. Panteísmo de los objetos. Si aceptamos el postulado que afirma que cuanto más numerosos son los seres que nos rodean menores son las posibilidades de que nos relacionemos en el nivel de los valores personalizados, entonces adquiere pleno sentido la afirmación de Moles sobre la promoción de la esfera de la vida cotidiana y la promoción del objeto dentro de ésta. Pero, curiosamente, la cotidianidad reintroduce la dimensión sociológica en lo inmediatamente vivido gracias a la transformación de los objetos en bienes o mercancías, en objetos de deseos con una función de portadores de signos y de exponentes sociales, y con una función de generar la distinción entre privado y público, entre artificial y natural. Tales oposiciones establecen un sistema taxonómico que permite describir todos los fenómenos de nuestro entorno.

Moles distingue claramente entre “cosa”, entidad que forma parte de un sistema natural, las cosas son separables en sí mismas y enunciables, y “objeto”, entidades de factura humana; los objetos son artefactos, producciones materiales y simbólicas que pertenecen completamente a la esfera de acción del sujeto humano. Lo interesante de la distinción reside en el hecho de que para el autor los objetos pueden reducir las cosas. Por medio del juego combinado de lo natural y de la artificialización que supone el entorno, las cosas pierden su genuino carácter natural y devienen objetos. En otras palabras, el ambiente o entorno humano somete las cosas al estatus de objetos. En ese sentido, Moles nos recuerda que la definición de cultura que más fortuna y adhesiones posee en todas las ciencias sociales es aquella que entiende por *cultura* todo medio artificial creado por las personas. Lo

34 Moles (1972: 15).

que habitualmente denominamos “naturaleza”, el sistema primigenio de las cosas, sus prados y sus animales, sus espacios verdes, sus montañas, sus valles y sus parques nacionales, no es más que un artefacto, el efecto visible de someter la cosa al objeto, una domesticación, si se desea en esas palabras. Tenemos, por lo tanto, que el movimiento que conduce hasta el objeto es completamente humano. El objeto o es directamente un producto del trabajo del individuo, de su acción, pensamiento y propósitos, o es la transformación de una cosa, transformación que, por supuesto, está mediada por la mano humana, en este caso a través del concepto de ambiente o entorno. Así pues, el objeto, en tanto que artefacto diferenciado claramente de la cosa, no es más que un mero utensilio, un producto, una maquinación (engaño a la naturaleza). Desde este punto de vista, el papel de la llamada *naturaleza* o de las cosas naturales es puesto en cuestión, disminuido en aras de una preponderancia total de lo *artificial* y de los procesos de generación del mismo. De ningún modo cabe considerar que la vida cotidiana esté asentada sobre una supuesta actitud natural o una socialización de hábitos naturales. Claramente es nuestra civilización industrial y sus productos la que apuntala la cotidianidad y obviamente es en ella en la que hay que buscar y hallar los mecanismos explicativos de ésta. Para Moles, de todo lo anterior se deducen dos corolarios. En primer lugar que la naturaleza, y las cosas, como concepto es un error o un fruto de la ociosidad de la filosofía. Su conceptualización no proporciona pista alguna de análisis para el científico/a social. En segundo lugar, la noción de sociedad que frecuentemente aparece en las ciencias sociales como un sistema completamente desmaterializado debe entenderse como un sistema con un carácter fuertemente materializado. Como una red compleja de comunicaciones, de servicios, de mecanismos que ofrecen estos servicios, etc., por supuesto, pero especialmente como un sistema que genera y pervive en los objetos.

Como decía hace un momento, la vida cotidiana no puede darse al margen de los objetos y lo que es más todavía, en la vida cotidiana asistimos a una perpetua promoción del objeto. Si entendemos que la sociedad está en las fronteras más remotas de la percepción individual, que ha perdido todo su carácter carismático y

que es tanto la proveedora de servicios como la productora de coacciones que se constituyen en sistemas de instituciones explícitas (como las jurídicas) o implícitas (como las costumbres), entonces no resultará oneroso comprender cómo el ser llena esa suerte de burbuja de vacío social mediante la promoción del objeto. El autor propone recordar la ley de Gumplowicz para acercarnos a ese fenómeno. Según Gumplowicz, diremos que el escenario de la conciencia individual al no poder permanecer indefinidamente vacío, al sentir verdadero pánico y angustia vital ante el abismo de la nada, recurre a los objetos para cubrir esos huecos de nada. El individuo, al ver como se atenúan y enrarecen sus relaciones humanas debido a la vida en el seno de la masa, al notar que la sociedad entre humanos es remplazada, salvo raras excepciones, por un sistema social total que adquiere cada vez más el carácter de una máquina y que ejerce su influencia sobre todos los aspectos cuantificables de la vida, se verá impulsado de manera completamente natural a poner lo existente en el primer plano de este escenario: el objeto o los objetos sobre los que ejerce su poder y que constituyen todo un primer mundo real y accesible, íntimo y personal, por mucho que el observador exterior denuncie su uniformidad y homogeneidad. Sólo comprendemos -decía Nietzsche- un universo conformado por nosotros mismos. Si es cierto que el ser necesita para vivir el ejercicio de un dominio sobre el exterior, hay promoción de los objetos y aumento numérico de éstos. ¡Tal ley es incuestionable! Según Moles, el objeto es un mediador funcional que se constituye en el auténtico testimonio de la existencia de una sociedad (industrial) en la esfera personal remplazando simultáneamente al espíritu colectivo y al otro individual. Ahora es mediador de la sociedad en su totalidad. Un mediador personalizado en la artesanía obsoleta, estrictamente impersonalizado en los productos plásticos del supermercado o seudopersonalizado en el objeto único del anticuario o de la colección. En definitiva, el objeto es un mediador social. A través de él se cuele la sociedad como todo, mejor dicho, un tipo concreto de sociedad, en la esfera de la vida cotidiana.

El objeto posee diversas funciones sociales. La función básica está definida por la pregunta “¿para qué?” o “¿para qué sirve?” y es asimilable a una semántica objetiva

y universal del objeto que puede ser enunciado. La utilidad recoge el sentido de esta primera función y confiere al objeto el carácter de mediador entre el individuo y la situación. Pero el objeto también es el elemento de un sistema de posesión, de dominio provisional y local del sujeto humano sobre el mundo próximo, lo que conduce a la acumulación como mecanismo para ensanchar su espacio vital y a la identificación con la suma de los objetos poseídos, signos ostentadores de su capacidad consumidora y su posición en una estructura social. En tercer lugar, el objeto puede aportar al individuo una catarsis de sus deseos, una compensación de la frustración; es el regalo que consuela, el instrumento que distrae y alegra cuando estamos decepcionados, melancólicos o furiosos. Los objetos, además de todo esto, son estéticos. El objeto, en cuanto elemento de entorno, se inserta en un complejo, en una agrupación estructurada a la que aporta aspecto y definición de conjunto, realiza una función estética, a la vez profunda e inmediata. Constituye el principal responsable de la estética de la cotidianidad. Finalmente, los objetos son puros y esenciales mediadores entre el individuo y la sociedad. En la medida en que en las sociedades industriales, los “otros” pierden paulatinamente toda presencia carismática (aquí el autor está recogiendo el sentido weberiano de la palabra) para quedar reducidos a un conjunto social distanciado, neutro, impersonal, frío, al otro sólo se accede en la esfera cotidiana por la vía de esos mediadores, de esos testimonios de la existencia industrial y tecnológica de otros seres humanos, constructores y proveedores de supermercados, diseñadores lejanos y anónimos, cuya existencia y cuyo lugar exacto en el proceso de fabricación es, al contrario de lo que ocurría con el artesano de épocas preindustriales, incierta e incluso dudosa.

En las propuestas de este grupo de analistas resulta fundamental entender que el objeto y la cosa son dos entidades bien diferenciadas. Ciertamente, es clave, del mismo modo, aprehender el objeto como una domesticación humana de la cosa o de la naturaleza. Por último, se vuelve también muy importante considerar que el objeto no es una conexión entre lo natural y lo artificial o cultural, sino el mediador del cuerpo social. Los objetos ineluctablemente están presentes en el entorno por medio, por ejemplo, de la edificación arquitectónica, del automóvil, de una lata de

conservas. Constituyen la prueba operacional, la sedimentación, la demostración misma de la existencia de un sistema social que es la matriz primigenia de todas las relaciones sociales. Podemos acceder o confirmar la presencia de semejantes estructuras describiendo complejos normativos o procesos de socialización. Pero no debemos olvidar jamás que los objetos, de igual manera, atestiguan o dan fe de esa presencia.

El objeto es comunicación. La comunicación de masas se establece, por ejemplo, por esta vía. Es portador de signos. Su aprehensión a través de las manos o de los ojos³⁵ proporciona mensajes permanentes de un cuerpo social a la vez omnipresente y alejado del individuo. Le recuerdan insistentemente la presencia de un *Leviathan* social. En aras de analizar ese juego comunicativo que despliegan los objetos, Moles diferencia entre “el objeto en sí”, entidad cercada por un sistema de coordenadas claro y preciso, sea cual sea éste, “el objeto aislado”, entidad situada en un contexto o marco cualquiera, generado de manera espontánea en la acción cotidiana, “los objetos en grupos, entidades que constituyen un conjunto interrelacionado y “los objetos en masa”, entidades que forman un conjunto desprovisto de la propiedad de la relación mutua. El resultado de los fenómenos de comunicación de esta tipología es una taxonomía de los tipos de relación que el sujeto humano mantiene con los objetos y por añadidura con el sistema social. Los modos de relación más frecuentes son los siguientes:

Modo ascético

Los objetos son enemigos, peligrosos, hay que mantenerlos a distancia. Se rechaza de esta manera lo social. El individuo se refugia en la cotidianidad más absoluta o en la esfera de lo personal. El modo ascético también puede implicar una violencia

35 Señalaré un detalle. Como he mencionado en el apartado sobre Heidegger y comentaré en el dedicado a G.H.Mead, el acceso a los objetos siempre está mediado por el papel especial que juegan dos sentidos: el tacto y la vista. El resto de potencias sensoriales queda relegada a un discreto segundo plano o sencillamente no juegan ningún papel. La explicación que se me ocurre para tal hecho es que todos estos autores cuando hablan de objetos están pensando exclusivamente en cuerpos o entidades sólidas. Ni las entidades líquidas ni las eólicas parecen ser buenos representantes para la categoría “objeto”.

contra el mundo de los objetos. Su destrucción y aniquilación es asimismo el óbito del sistema social.

Modo hedonista

Los objetos deben poseerse porque comportan placer. Vivir es acumular objetos. Las cosas se vuelven la extensión absoluta del individuo. Éste desaparece ante sus posesiones que son separadas del uso y transformadas en tesoros para acumular. En este tipo de relación se produce una saturación de lo social. El individuo, a través de sus objetos, se pierde en el sistema social.

Modo estético

Se busca la belleza en los objetos. El individuo se rige por unos criterios muy definidos y somete los objetos a una fuerte comparación y censura.

Modo surrealista

Se basa en la relación externa de la disposición de los objetos y las formas, se pone entre paréntesis el contexto de un objeto y se persigue la experiencia interior que puede despertar ese objeto sacado de su marco de referencia habitual.

Modo funcionalista

Los objetos existen exclusivamente a partir de su papel, de su función más inmediata.

3.1.2) La vida psíquica de las cosas

¡Realidad! Ese concepto es grande, enorme. Nos desborda. Parece que la tenemos frente a nosotros y al mismo tiempo estamos seguros que está más allá, abarcándolo todo. La realidad aparece casi siempre como totalidad homogénea. Cedemos a esa tentación. Somos incapaces de soslayarla. Autores como Deleuze ha planteado que cabe romper esa homogeneidad. Que se puede hablar de

instanciaciones en la realidad. Así, él encuentra que la realidad se define por dos clasificaciones binarias: lo potencial frente a lo realizado y lo actual versus lo virtual. De un modo parecido, Fernandez Christlieb propone imaginar los extremos de la realidad. Serían diferentes. A un lado tendríamos esa parcela dotada con el don el lenguaje y al otro esa zona silenciosa, fría, que carece del mismo. A un lado tenemos un cosmos poblado de objetos con contornos definidos y verificables y a otro uno con objetos sin fronteras, sin delimitaciones. Los primeros son denominados “cosas” y los segundos “afectos”. Ambos son instancias de la realidad, y ambos poseen significado, es decir, vida psíquica.

“Por psíquico no hay que entender lo subjetivo o lo interno; sino todo aquello que tenga significado, no importa si es un sueño, un desierto, un avionazo o un neutrino”³⁶

Efectivamente, lo psíquico no hay que identificarlo con el individuo, la interioridad, el cerebro o la intencionalidad: lo psíquico es la cultura, extracorporal y supraindividual. Como afirmará la hermenéutica gadameriana, “uno mismo” o “lo psíquico” se refiere siempre al punto de vista de una comunidad de interpretación.

Es necesario analizar las múltiples instancias de la realidad. De hecho, la realidad es precisamente esa multiplicidad. No podemos caer en la falacia de la homogeneización fácil y apresurada. Ya lo hicieron las religiones, los grandes relatos filosóficos denunciados por Lyotard y la ciencia clásica. No obstante, la realidad es unívoca, detenta un punto de homogeneización para todas sus diversas instancias: el significado. La realidad tiene significado, es significado, o como diría Rubert de Ventós: es significamentosa.³⁷ Pero no hay que identificar significado con lenguaje. El lenguaje puede producir lo que no tiene lenguaje, puede predicar o hablar de aquello que no posee el propio lenguaje, sin embargo, siempre hay un punto ciego por el que se desborda o pierde su fuerza definitoria. Es ese otro extremo de la realidad que no posee lenguaje, aunque sí significado, y que está compuesto por objetos denominados materiales. Tales objetos son distintos, es decir, se distinguen

36 Fernández Christlieb (1999: 2).

37 Rubert de Ventós (1980).

unos de otros. Son también discretos, o sea, que existen independientemente unos de otros. Son perceptos, por tanto tienen una figura identificable que se recorta contra un fondo. Tienen una función y entre ellos suelen aparecer relaciones mecánicas, a saber, unos pueden injerir en los otros, podemos transformarlos con ayuda de otros objetos y podemos acoplarlos. Son desmenuzables, se descomponen en rasgos más pequeños. ¡Estamos en el reino de las “cosas”;

“Técnicamente, una cosa es un objeto con contornos definidos y mientras más definidos, precisos y tajantes, más cosa es. Los contornos son su recorte sobre el fondo, su peso, estatura, densidad, duración, incluso su definición lingüística, etc. [...]”³⁸

Pero las “cosas” pueden tener significado. Las dotamos, las impregnamos con valor emocional, simbólico, artístico, utilitario... Al llevar a cabo tal ejercicio disolvemos sus límites de objeto frío y distante y nos mezclamos con ellas. El significado permite que desaparezca la distancia entre el sujeto y la cosa. Curiosamente, la ciencia y el arte son dispositivos especiales para este ejercicio. Las entidades artísticas o científicas son cosas cuyos contornos están en buena medida desvanecidos, de manera que nos agregamos a ellos. Están completamente significados. Son entidades más sentidas que percibidas. Ahora bien, hay una diferencia básica entre ciencia y arte. No significan de la misma manera. La ciencia genera cosas, convierte sus objetos en cosas, y el arte sentimientos. La ciencia desgrana, formaliza, construye contornos, restricciones, despliega un enorme esfuerzo para dotar de estabilidad a sus objetos, es decir, hace nacer cosas. El arte, por el contrario, engrana, incluye explícitamente al artista en el objeto, pretende la pura sensación, desvanece contornos para que el objeto devenga pura inmanencia con el mundo. El objeto del arte parece que no desee ser algo. El arte no genera cosas, produce objetos sin contornos, o sea, afectos.

Los afectos son objetos naturales que se diluyen, se difuminan en su entorno, no se contienen a sí mismos. Siempre se expanden por un horizonte y envuelven todo lo presente. Son el mundo, entendido como realidad con significado. Para el autor, en

38 Fernández Christlieb (1999: 6).

rigor, un afecto es un estado del mundo, momentáneo y pasajero, sí, pero ajeno a lo puramente lingüístico; está dado más allá de sus límites. Un afecto tiene el tamaño de una situación, que contiene también al lenguaje. El modelo que ofrece el giro lingüístico aparece invertido: no se trata de que en el flujo o devenir del lenguaje se dé o configure el afecto, sino que *en* el afecto, que es toda una situación, deviene el lenguaje o el acontecimiento lingüístico. Los afectos son objetos de certeza extrema. No hay duda nunca de lo que se siente. También son próximos, es decir, constituyen los objetos más cercanos al sujeto. Lo penetran, lo ocupan, lo diluyen. Son, frente a las cosas, objetos transparentes. No ocultan su contenido ni sus cualidades. En el mero hecho de sentir ya se da todo lo que es, de manera total y completa, el afecto. De hecho, los afectos no significan puesto que son el significado mismo.

Todos los objetos mencionados hasta ahora, cosas, afectos y entidades intermedias, son materiales y reales. Todos tienen significado o pueden tenerlo. Su diferencia radica en la posibilidad o no de establecer contornos para ellos. Habitan el mismo plano ontológico, sencillamente unos permiten establecer distancia con un observador o sujeto y otros no.

Para Pablo Fernández Christlieb es posible formular una versión psíquica de la naturaleza. Ésta no comenzaría, tal y como creen las ciencias naturales, con cosas sino con afectos.

“Tanto en la historia, como en el desarrollo del niño, como en el trabajo de artistas y científicos, como en la vida cotidiana a la hora de preparar un sándwich que empieza con un apetito difuso y termina con un tentempié concreto, como en toda la cultura, primero hay mundos afectivos, y no es hasta después que se configuran objetos de otras índoles, mediante un proceso de ritmo, reiteración, repetición y multiplicación”³⁹

Efectivamente, para que un objeto exista como tal debe exhibir algún tipo de movimiento, ya sea infinitamente lento o acelerado. El movimiento permite que sea fijado con relación a un observador u otros objetos. Moverse o no moverse

³⁹ Fernández Christlieb (1999: 21).

determina definitivamente que algo aparezca como objeto o no. Un objeto completamente estático pasa a devenir fondo y desaparece de nuestro campo perceptivo, es decir, pierde su definición de entidad arrojada ante nosotros. Un afecto, como todo objeto, debe poseer un movimiento. Cuando este movimiento se convierte en ritmo, patrón o matriz de movimiento, el afecto empieza a adquirir memoria, perdura, y permitirá que se le acabe dando la definición de cosa, o sea, que ya sea desde la ciencia, desde el sentido común o incluso desde el arte, se podrán establecer ciertos contornos para el afecto. El ritmo permite que el mero acontecimiento se convierta en proceso, aparezca la solidez de un afecto, su densidad, extensión fijeza y materialidad, por tanto, permite que crezca un objeto con contornos más o menos delimitados. En el proceso, un ritmo se reitera, se repite, y se vuelve a repetir hasta multiplicarse, se endurece, se diferencia y se cosifica, asistimos a la aparición del acto de sentarse, por ejemplo, codificarlo, buscar un asiento para descansar y fabricar asientos en serie; estamos ante el proceso de distinguir entre afectos y cosas.⁴⁰

De las cosas podemos conocer rápidamente sus coordenadas de ubicación, su situación en una matriz de relaciones, su resistencia, su comportamiento con relación a otras cosas, su nombre, su ductilidad, su composición, etc. No obstante, el secreto de las cosas, de esa parcela de la realidad que llamamos naturaleza, es su significado, aquello que proporciona afecto, esos otros objetos sin contornos claros. Para el autor, en rigor, no es posible hablar de cosas completamente ajenas o separadas del sujeto. En toda cosa siempre hay un resquicio, por pequeño que sea, de significado, de objeto y, por tanto, de unión con el sujeto. La vida psíquica de las cosas las conecta, las desparrama en el mismo plano por el que transita el individuo. Sujeto y objeto se disuelven en la afectividad.

⁴⁰ Señalaré que el autor está recuperando una tradición que incluiría a autores tan dispares como Bachelard (1932) o Gadamer (1960). Ambos no dudarían en suscribir una posición que sostiene que hay que conocer el ritmo propio de los fenómenos para comprender los objetos de la naturaleza. Hay que adoptar el ritmo del objeto para conocerlo. El ritmo es el vínculo entre objeto, sujeto y conocimiento.

3.1.3) Teoría de la actividad histórico-cultural

En la teoría de la actividad histórico-cultural esa disolución se produce en la noción misma de actividad.⁴¹ Este concepto, tal y como aparece por ejemplo en el trabajo de Leontiev, basa su determinación conceptual en la definición de objeto. Así, el autor afirma que la característica constituyente de la actividad es su objetividad. De manera similar a como hace la fenomenología, la idea de su propio objeto está siempre implícita y contenida en la actividad.

“La expresión ‘actividad carente de objeto’ está desprovista de cualquier significado”⁴²

La actividad o acción mediada, tal como la denomina Vygotsky, es una solución al viejo dualismo conciencia-materia que está presente en la Psicología desde su nacimiento. La relación entre el agente humano y el objeto no puede plantearse como una cuestión de representación en la conciencia ni como la articulación mecánica de un juego de relaciones entre el cuerpo y su exterioridad. Ambas explicaciones son insatisfactorias en la medida en que dejan sin resolver precisamente la interacción entre esa conciencia y ese cuerpo. La tercera solución debe apuntar al papel que juegan los significados culturales y los artefactos en la mencionada relación. Los tipos básicos de esos significados son signos y herramientas. Según Vygotsky, durante la socialización un individuo internaliza a través de una participación en actividades compartidas con otros seres humanos los medios que puntúan su cultura: lenguaje, teorías, artefactos técnicos, normas y modos de actuar. Esa conciencia no está nunca situada en la cabeza del individuo sino en la interacción que se despliega gracias a una actividad material, insisto, material, que pone con relación al sujeto con formas objetivas de su cultura creadas por el trabajo de otros seres humanos. Vygotsky aplica el concepto de mediación, formulado por Hegel y Marx, para entender cómo es esa acción cotidiana que desarrollamos ininterrumpidamente en un entorno completamente material. La

41 La teoría de la actividad histórico-cultural es una denominación que recoge básicamente las propuestas de dos autores: Leontiev (1968, 1979 y 1986) y Vygotsky (1972, 1973, 1982 y 1982b).

42 Leontiev (1979: 52).

secuencia siempre es doble. Por un lado hay una interacción que se actualiza, despliega, ejecuta y adquiere realidad en un sustrato material, adquiere literalmente cuerpo, y por otro, hay una relación entre los individuos y los objetos de su entorno que es equivalente a la que se da entre seres humanos y que no se puede soslayar en la medida en que actúa como mediadora de ésta. Obviamente, el eco de la tensión entre infraestructura y superestructura está presente en la teoría de la actividad. Pero más que en la formulación de Marx, que establece una especie de diferencia vertical, e incluso de diferencia de potencial, equiparando la primera a una suerte de suelo y la segunda a una especie de techo definitorio de los aspectos simbólicos y culturales de cualquier realidad, habría que pensar en la propuesta de Althusser. Tanto la infraestructura como la superestructura se descomponen en diferentes esferas de actividad –económica, política, ideológica...- que se articulan sobre el mismo plano. De esta manera, más que establecer una jerarquía entre ellas, de lo que se trata es de esclarecer las mutuas interrelaciones y cortocircuitos que se producen.

La actividad práctica está orientada materialmente. Tanto el sujeto como el objeto se producen en el trabajo, en la interacción transformativa con el ambiente. Transformando la naturaleza, produciendo cosas, actuando en definitiva, el ser humano se produce a sí mismo utilizando y construyendo artefactos. La actividad es un híbrido compuesto de sujetos, herramientas, el objeto de la actividad, reglas, división del trabajo, etc. Y esa actividad está mediada por el significado. La noción de mediación que maneja la teoría de la actividad es completamente dialéctica. Esto no significa que se afirma que la tensión sujeto-objeto se resuelve de alguna manera en una entidad que opera como síntesis, sino más bien que la actividad, cada vez que se da, pone, establece la relación sujeto-objeto.⁴³ Ésta no debe interpretarse como el postulado de dos esferas ontológicas diferenciadas. Es una relación que se conforma en el desarrollo de la evolución humana. Leontiev, por ejemplo, presta mucha atención al estudio de las formas de conciencia que se desarrollan poco a poco en el incremento de complejidad que aparece en la interacción entre los

43 Sobre esta noción de dialéctica puede consultarse Pérez (1998).

organismos y su ambiente. Esa interacción se desarrolla desde un simple metabolismo a formas muy complejas de percepción y orientación. Tal crecimiento implica una ruptura gradual de las relaciones con los objetos basadas en un impulso inmediato y directo. El desarrollo cultural, caracterizado especialmente por el fenómeno comunicativo y la construcción y uso de herramientas, permite que emerja una nueva conciencia y orientación. Implica, entre otras cosas, la capacidad de imaginar y planificar el futuro, y lo que éste acarrea, es decir, implica intencionalidad.

La teoría de la actividad plantea que el tipo de conciencia específicamente humana es necesaria para dar sentido a la relación entre los individuos y su ambiente. Es necesaria para entender cómo se producen esos ensamblajes de materiales no humanos y seres humanos, con sus objetivos, intencionalidad y afectos, que constituyen la realidad. Esto no es lo mismo que conferir a la subjetividad un principio causal, explicativo y privilegiado. Todo lo contrario. La subjetividad aparece explicada a través de la mediación dialéctica que se produce en la actividad colectiva mediada materialmente. Es un momento, de hecho, en esa actividad material. La necesidad de la conciencia humana para que el mundo se despliegue con sentido viene del hecho de que aunque sujeto y objeto detentan el mismo estatus ontológico, son asimétricos. La actividad los pone ineluctablemente juntos, en relación; son la estructura de la primera. La relación está mediada por el significado. Pero el significado no puede aparecer sin esa relación, sin que se dé la actividad. Ahora bien, hay una especie de privilegio del sujeto sobre el objeto. Posee conciencia, intencionalidad, sentido del futuro. Además, el objeto requiere del sujeto para dejar de ser un simple momento en la secuencia de un instinto o impulso animal.

Vuelvo a las primeras líneas de este apartado. En ellas afirmaba que la tensión sujeto-objeto se disuelve en la noción de actividad. Eso contradice lo explicado hace un instante. Pero la contradicción es sólo aparente. Es cierto que la actividad posee una estructura. Ella misma pone la relación sujeto-objeto. No obstante, la disolución se observa si se entiende que la teoría de la actividad cambia el foco de interés para

la Psicología. Éste no es el sujeto, ni el objeto, ni tan siquiera la complicada relación entre ambos. Su unidad mínima de análisis es la actividad. La Psicología es una ciencia que analiza procesos complejos en su unidad. No debe atomizar hasta el infinito su centro de interés. La actividad es el límite último al que puede acceder sin caer en estériles e interminables debates. De este modo, Leontiev ofrece un análisis de la interrelación existente entre diferentes tipos de artefactos humanos, y de su relación con la estructura de la actividad. El autor define tres niveles de actividad. Habría un nivel de actividad colectiva conducida por motivos sociales complejos, un nivel de acciones individuales orientadas según ciertas metas, y un tercer nivel de operaciones y maneras rutinarias de crear cosas y utilizar herramientas. Las operaciones se transfieren fácilmente a máquinas y artefactos. Las acciones presuponen el uso de herramientas conceptuales e imaginación, esto hace que difícilmente puedan delegarse en entidades no humanas, y, finalmente, la habilidad de inventar y encontrar asociaciones inesperadas entre seres humanos y otro tipo de entidades es una empresa colectiva en la que priman los recursos culturales y simbólicos de una sociedad.

3.1.4) Apéndice. Colecciones de objetos, memoria y significado: pasos hacia una cultura material

Ya hemos visto que la Psicología Social no puede soslayar el universo de los objetos. Si aspira a inteligir y aprehender de alguna manera la cotidianidad que habitamos los requiere. Ésta no existe al margen del orden objetual. Los objetos son comunes y habituales. Tan habituales como el aire que respiramos. Tal vez eso explica su reiterada ausencia en los discursos de las ciencias sociales. Un camino para destacar su centralidad social consiste en afirmar que los objetos son inscripciones intencionales que encarnan significados sociales. Es decir: son una proyección del mundo social. No obstante, los objetos detentan significado sin necesidad de que prioricemos el contenido social o cultural. Son alguna cosa significativa más allá del ejercicio de proyección. Esto es así en tanto que idea y

expresión no serían dos componentes distinguibles, lo social y lo material aparecen siempre juntos, unidos, inseparables. Resulta imposible distinguir qué dimensión es más básica o previa que la otra. Tal argumento encierra la virtud de plantear el papel que los objetos juegan en los procesos de reproducción social, es decir, en la dinámica que permite a cualquier colectivo seguir siendo él mismo. Un buen ejemplo de esa participación es la relación que algunos planteamientos establecen entre colecciones de objetos, significado y memoria.⁴⁴

Los objetos permiten crear vínculos con el pasado. En esa vinculación se secuencian ordenadamente series de acontecimientos ya ocurridos, se mantiene constante un tono afectivo y se hace posible la descripción de cierta identidad. Las personas saben qué son las cosas, pero también qué hacer con ellas, y esos sistemas de acción se recuerdan. Es más, se mantienen porque hay objetos en los que se encarnan.

“Hay objetos creados especialmente para ayudarnos a recordar. Esto lo consiguen gracias a su forma y localización, así como mediante el texto que suelen llevar. Algunos son rasgos relativamente constantes del medio ambiente, tales como una lápida o una inscripción en honor de una autoridad local. Otros son marcadores transitorios de un hecho a recordar (una bandera en la cima de una montaña) o de una acción que aún ha de emprenderse (un nudo en el pañuelo).”⁴⁵

Los objetos ayudan a recordar o se constituyen en el operador que evoca otro tiempo, otras situaciones y otras personas. Nos aferramos a ellos para constituir memoria. Para detentar un registro estable de lo acaecido. Algunos objetos, en tanto que han participado en esos acontecimientos pasados, son señalados intencionalmente; otros, sin embargo, se destacan *a posteriori* atribuyéndoles un significado que no poseían y convirtiéndolos en marca metonímica. Sea como sea, el orden objetual deviene depósito del pasado, disparador del recuerdo de ciertas experiencias y carga emocional para los individuos.

44 Gathercole (1989), Jenkins (1989), Miller (1985), Pearce (1989, 1992, 1994), Pomian (1994) y Radley (1990).

45 Radley (1990: 65).

No obstante, a pesar de la importancia que los objetos individuales poseen para el recuerdo de las personas, hay que destacar que normalmente son parte de un orden, de una dimensión material ordenada que permite mantener ciertas prácticas, mitos e ideologías. Las colecciones de objetos son un buen ejemplo. Generan un sentido del pasado que se puede compartir, que es colectivo. Esa ordenación no es fácilmente asimilable al hábito o la rutina. Éstos presuponen normalmente una referencia o relación entre procesos cognitivos y un orden material que es pasivo e inerte. Las colecciones sin embargo están vivas, son dinámicas, constituyen entidades abiertas a la interpretación y la revisión constante. A través de las colecciones construimos el mundo. Operan a partir de un dispositivo semiótico que produce metáforas y metonimias. ¿De qué manera? Cualquier cosa u objeto que aparece en una colección es ante todo el resultado de un proceso de selección. La entidad seleccionada detenta una relación directa, orgánica e intrínseca, es decir, metonímica, con el cuerpo general del material entre el que fue seleccionada puesto que es experimentada por los coleccionistas o criterios de colección como parte fundamental de éste. Es por tanto un signo. Una apertura a un todo. La punta de un *iceberg* que sabemos que está ahí debajo por el mero hecho de que el objeto aparezca en una colección. El responsable es el propio acto, la misma práctica de la selección. Ésta añade ese plus a la naturaleza del material escogido. Y, a su vez, la colección –el conjunto de objetos seleccionados, la serie formada por todos los signos- detenta una relación metafórica con el cuerpo de materiales, con la parcela de la realidad que codifica y representa. Es, por tanto, un símbolo. Resume, presenta y exhibe una realidad. Como puede observarse, la colección se dota con su propio significado. Deja de depender del todo para convertirse en su representación. De hecho, sería más correcto afirmar que el todo pasa a depender de la colección. Queda en un segundo plano, olvidado, desdibujado por ésta, substituido. En palabras de Barthes,⁴⁶ los objetos coleccionados son al mismo tiempo significante y significado. En esa naturaleza dual de la colección y sus materiales reside su poder. Explica por qué conlleva un conocimiento y una resonancia emocional en el observador. La colección deriva afectos de su relación real y de su contenido

46 Barthes (1977).

metafórico con alguna parcela de la realidad. Además, en tanto que apertura metafórica, no es estática sino que se carga continuamente con interpretaciones renovadas.

“Es la habilidad de los objetos para ser simultáneamente signos y símbolos, para transportar una parte del pasado al presente, pero también para dotarse perpetuamente con reinterpretaciones simbólicas, la esencia de su peculiar y ambiguo poder”⁴⁷

La colección de objetos como dispositivo productor de realidad explica cómo aparecen el objeto fetiche y qué características lo distinguen. En primer lugar, implica el reconocimiento de que hay una realidad y una existencia concreta, y que él encarna la concretización de ciertas abstracciones. En segundo lugar, funde y confunde el significado y el significante. En tercer lugar, detenta la atribución de cualidades de organismos vivos, es decir, suele estar antropomorfizado. Por último, presenta una direccionalidad ambigua en la relación entre el control del objeto por parte de las personas y de las personas por parte del objeto. La dirección, de hecho, admite ambos sentidos.

El significado que presentan los objetos en las colecciones se despliega en tres dimensiones. En primer lugar, el objeto está implicado en intercambios de materia, energía e información. Aquí podemos hablar de cómo es usado el objeto, cómo recoge información sobre características sociales, personales, religiosas y personales. Estamos ante una serie de funciones ideotécnicas y sociotécnicas de lo objetual. El significado del objeto es el efecto que tiene sobre el mundo. En segundo lugar, el objeto aparece como parte de un código, conjunto o estructura más general. Su significado particular depende de su lugar en el código. Y en tercer lugar, está el propio contenido del significado. Aquí destaca el contenido histórico. Es decir, las ideas cambiantes que ha habido sobre él y las asociaciones en las que se le describe históricamente.

47 Pearce (1994: 27).

Pomian⁴⁸ ha descrito las colecciones de objetos como intermediarios. Todas ellas se igualan u homogeneizan en un aspecto: facilitar el intercambio entre el mundo de lo visible y el mundo de lo invisible. Permiten la comunicación entre el mundo de los vivos y el reino de los muertos, entre el ámbito de la estética y el del comercio, entre la materia y el pensamiento, entre la institución y el acontecimiento, entre el lenguaje y el silencio, el pasado y el presente, entre lo distante, temporal y espacialmente, y lo cercano... Las colecciones son túneles del tiempo, máquinas para viajar al futuro y a lo impensado. Constituyen depósitos de memoria y acción. De alguna manera, las colecciones son eternas puesto que despliegan el tiempo en su interior. Permanecen ajenas a la temporalidad, se abren, asimilan y congelan el transcurrir de los acontecimientos.

“Ellas son, por supuesto, meros compartimentos vacíos capaces de contener los más diversos seres, desde antepasados y dioses a la muerte misma, desde personas muy diferentes a nosotros a los propios acontecimientos y circunstancias.”⁴⁹

Las colecciones conectan diversas parcelas y dimensiones de la realidad y mantienen unido el universo. Esto es así porque burlan las exigencias de las escalas del cambio. En palabras de Braudel,⁵⁰ esquivan las tres dimensiones del cambio social e histórico: la historia de los acontecimientos (escala de las narrativas individuales, la sorpresa individual, la elección, la opción política...), la historia estructural (coyunturas que moldean la vida humana, ciclos demográficos, imaginarios colectivos, ideologías...) y las estructuras de larga duración (historia de los pueblos, geopolítica, tecnologías estables...). Se sitúan en todas ellas y en ninguna. Es más, éstas dependen para su puntuación y establecimiento de las colección de objetos.

En suma, la colección es un rastro, una huella que habla de un sustrato básico en la cotidianidad. Un *humus* primigenio cuya característica es lo material. Las colecciones de objetos enuncia sobre una cultura material.

48 Pomian (1994).

49 Pomian (1994: 173).

50 Braudel (1953).

3.2) Antropólogos y arqueólogos definen una “cultura material”

Los objetos y las cosas han logrado conectar dos movimientos críticos. Uno llevado a cabo en la antropología y otro en la arqueología. Ambos han coincidido en la necesidad de proporcionar un papel más relevante en la actividad teórica a los objetos y las cosas, a la materialidad de la realidad social. Ambos, por supuesto, postulan que los objetos son algo más que meros útiles. Y, lo que es más importante, ambos tienen como punto de partida dos sencillas cuestiones: ¿cómo hay que interpretar los objetos y las cosas, qué significado tienen, si es que detentan alguno? y ¿cómo se relaciona ese significado con lo social?⁵¹ Los principios que definen la cultura material se sintetizan de la siguiente manera. En primer lugar, las cosas y los objetos dejan de ser conceptualizados como meras ventanas a través de las que podemos ver y leer el pasado. En segundo lugar, se considera que las acciones se refieren y se relacionan con sistemas de signos. Los objetos y las cosas conforman un sistema de signos, un discurso no verbal: una cultura material paralela a la discursiva. En tercer lugar, no podemos olvidar que todo sistema de signos implica múltiples transformaciones en los elementos que lo conforman y que no es posible describir esos elementos sin atender a sus procesos de cambio. En cuarto lugar, se postula que la cultura material es una creación social y nunca individual. En quinto lugar, se asume que la cultura material es activa. ¿En qué sentido? Pues en la asunción de que el significado es siempre algo activamente creado, que el significado atribuido a cualquier elemento de la mencionada cultura material debe argumentarse por y contra otros significados posibles y que este primero es siempre fruto de una mediación. En sexto lugar, la cultura material es entendida como un sistema abierto e irreductiblemente polisémica. En séptimo lugar, tenemos que esa cultura forma una cadena reificada de comunicación que puede ser esbozada como recurso significativo para el trabajo analítico y teórico, y activada en matrices de estrategias sociales particulares. Por último, se asume que la comprensión de una cultura material es siempre un acto de traducción. Y *traduttore, traditore*. El

51 Señalemos algunos autores empeñados en esta tarea: Hodder (1982 y 1986); Miller (1985); Miller & Tilley (1984); Shanks & Tilley (1982, 1987a y 1987b) y Tilley (1990).

significado depende del contexto y de la posición del intérprete. No hay ningún significado originario que descubrir en el pasado o en las entrañas de esta o aquella cultura.

En la arqueología tradicional y en buena parte de la antropología la relación entre los objetos y la sociedad está subordinada a consideraciones sobre taxonomías de artefactos y al establecimiento de secuencias tipológicas evolutivas. El tiempo domina e impone esa relación. Dado que los artefactos exhiben variaciones obvias a través del espacio y del tiempo, uno de los primeros propósitos de la arqueología y la antropología tradicional consiste en inyectar orden en tal variabilidad estipulando redundancias y repeticiones en ellos basadas en analogías biológicas en las que los artefactos son identificados y clasificados de manera equivalente a como lo son las plantas o los animales. Se determinan *tipos*, descriptivamente etiquetados de acuerdo a la localidad o cultura en la que son identificados o funcionan, o se presumen funciones. Diferentes tipos de objetos, cosas y artefactos se agrupan bajo el criterio de la similaridad o la diferencia percibida y constituyen conjuntos o series que, a su vez, son atrapados en el aura más inclusiva de entidades como la cultura. A la pregunta sobre la relación entre tales tipos y el contexto social o a la pregunta sobre el significado en términos sociales de éste, se proporcionan tres respuestas. La primera soslaya directamente el problema:

“Los tipos eran desarrollados como dispositivos puramente clasificadores que imponen orden en el inmenso abanico de materiales arqueológicos descubiertos y que facilitan la comparación de especímenes y ayuda en el registro y catalogación de campo [...]”⁵²

La segunda entiende que los tipos definidos por los arqueólogos pueden ser expresiones de los ‘esquemas mentales’ de las personas que fabricaron o utilizaron los objetos agrupados por el tipo.

“Cuando configuraciones culturales completas son explicadas, ciertas regularidades discernibles son debidas a la interacción de los individuos y de pequeños grupos sociales en

⁵² Kreiger, citado en Shanks & Tilley (1987b: 76).

un sociedad, y éstas son observadas como tipos. Los tipos, en este sentido, son manifestaciones materiales de las regularidades del comportamiento humano [...].⁵³

“Las categorías más adecuadas son éstas que reflejan o se aproximan al pensamiento nativo propio sobre su cómo debe clasificarse el mundo físico, consciente o inconscientemente, explícita o implícitamente [...]”⁵⁴

La tercera respuesta, ciertamente próxima a esta segunda, considera que los tipos tienen significado como indicadores históricos de relaciones temporales y espaciales entre grupos humanos.

“Encontramos ciertos tipos de residuos –ollas, herramientas, formas de las casas– recurrentemente juntos. A semejante complejo de rasgos asociados regularmente deberíamos denominarlo ‘grupo cultural’ o ‘cultura’. Asumimos que tal complejo es la expresión material de lo que hoy en día llamaríamos población”⁵⁵

O también indicadores de sistemas cognitivos. De hecho, en esta respuesta no se descarta que el objeto sea una ventana al aparato cognitivo de un individuo y una sociedad.

"En la medida en que los artefactos son el resultado de lo que las personas hacen de hecho y no de lo que dicen que hacen, parece razonable intentar reconstruir el comportamiento no-verbal a partir de los artefactos antiguos en lugar de intentarlo a partir de cualquier otra cosa. Además, si puede demostrarse a partir de un análisis del comportamiento verbal, del no-verbal y de los aspectos materiales de la cultura que un sistema cognitivo común a un grupo particular está realmente condicionando todos esos factores, entonces, parece razonable sugerir que los sistemas cognitivos reciban cierta atención como factor significativo en la producción de artefactos”⁵⁶

El registro arqueológico o el objeto antropológico, la cultura material en definitiva, recibe, de este modo, su significado gracias al supuesto de que los objetos reflejan ideas básicas, imágenes mentales, preferencias, reglas culturales de hacer cosas o representaciones de grupos étnicos o poblaciones. Estos tipos, clasificaciones de

53 Gifford, citado en Shanks & Tilley (1987a: 24).

54 Chang, citado en Shanks & Tilley (1987a: 24).

55 Childe citado en Shanks & Tilley (1987a: 32).

56 Arnold, citado en Shanks & Tilley (1987a: 35).

objetos, permiten de hecho que se escriba la prehistoria como secuencia de culturas. Bajo este modelo yacen presupuestos que conocemos ampliamente: el aprendizaje es imprescindible o es el medio básico para la transmisión cultural entre generaciones de un grupo particular y la difusión de ideas entre poblaciones distintas es explicada sobre la base de las similitudes o diferencias culturales; el grado de distancia física y social entre tales grupos permite que la transmisión crezca o disminuya.

En estas tres respuestas se asume que el acto de clasificación o generación de "tipos" es neutral y relativamente independiente de la posición teórica del clasificador. La clasificación sigue al acto de recogida de registros y permite inferencias a partir de éstos. La cultura material tiene un significado inherente y es desafío del analista extraer la porción de éste que se oculta en cada objeto. Como si de un enorme rompecabezas se tratase, la acumulación de objetos, usos y significados aparece como el camino para describir culturas completas. De este modo, los objetos de cerámica, por poner un ejemplo conocido, se convierten en verdaderas herramientas para elucidar problemas espaciales de diferenciación entre diversas culturas, señalar temporalmente el advenimiento u óbito de una población, marcar rituales religiosos, relaciones entre distintos pueblos, etc.

A partir de los años setenta, esta visión naïf sobre los *tipos* desaparece. Se asume que las taxonomías de objetos no son independientes de la teoría y que toda clasificación está condenada a ser siempre parcial por dos razones. En primer lugar porque sólo constituye una selección de algunos rasgos observados en el conjunto de datos; y, en segundo lugar, porque es irrealizable el sueño de reconstruir una cultura o mejor dicho un *modus vivendi* del pasado a partir de sus objetos como si de un mosaico se tratase. Cualquier clasificación implica la definición y acentuación de algunos criterios significantes para el autor y la exclusión de otros. La conexión entre la elaboración de estos criterios y la teoría es insoluble. Un número infinito de clasificaciones puede realizarse para el mismo conjunto de datos u objetos y nunca tendremos la certeza de saber si nos acercamos o no a los criterios utilizados por los

usuarios del pasado. Este viraje supone aceptar en primer lugar que los objetos y sus posibles clasificaciones son un punto de partida y no de llegada en la ingente tarea de acercarnos a las maneras de pensar y explicar el mundo de poblaciones y culturas del pasado. En segundo lugar, asume que las formas materiales son ambiguas a la hora de reflejar de manera inequívoca las ideas o los significados incorporados en ellas. También, significa conceptualizar los sistemas cognitivos como meras abstracciones de los antropólogos. Constituyen idealizaciones que subsumen o ignoran el enorme grado de variabilidad individual y contextual que aparece en las secuencias de acción en las que se implican tales objetos. Por último, asume que las concepciones de las personas sobre lo que hacen y lo que deberían hacer puede diferir marcadamente de sus prácticas concretas. En suma, cualquier intento de inferir rasgos culturales y sistemas cognitivos a partir de objetos y de sus clasificaciones está condenado a la incertidumbre y a la indeterminación.

La cultura material (los objetos) debe recibir otra definición y otro tipo de atención. Más que como reflejo de los sistemas cognitivos y las prácticas sociales, los objetos deberían entenderse como elementos activamente implicados en la formación y estructuración de tales prácticas. La cultura material no coloca ante una mera relación de correspondencia entre ella misma y la idea o acción sino ante una situación en la que los objetos median activamente las ideas y las prácticas. Que los objetos difieran del lenguaje en su forma comunicativa no es un problema, tal evento no presenta una imposibilidad analítica generada por un exceso de incertidumbre y ambigüedad. Todo lo contrario, abre el camino para una reflexión que descarta entender lo social o lo cultural como fenómenos constituidos en términos de un conjunto normativo de creencias sostenido y suscrito por todos los actores sociales. La variabilidad se vuelve relevante, el actor social se transforma en miembro activo, competente y productor de su propia realidad social. Realidad en la que los objetos también juegan un papel activo. En este sentido, la propuesta de autores como los mencionados al inicio del capítulo consiste en argumentar que la cultura material es comunicación, es un tipo de discurso silencioso. La cultura material, los objetos, es un producto colectivo, socialmente estructurado y mediado. Es más, para estos

autores, tanto el lenguaje como la cultura material constituyen un dato que precede al individuo. No es el individuo el que construye el lenguaje o la cultura material, sino, por el contrario, es él el construido o definido a través de ellos. El significado y los objetos no son extensiones de la personalidad sino productos de sistemas de significación. La realidad no se refleja en el lenguaje o en la cultura material sino que es definida, activada y mantenida a través de ellos.

La cultura material es entendida como un acto de comunicación. En tanto que tal acto, es vista como un sistema de signos estructurado. Es un discurso silencioso, como ya hemos adelantado, o no-verbal con cierto grado de autonomía con relación a lo verbal. Comparte algunas características con el sistema lingüístico pero no es directamente reductible a éste. ¿Qué comparte y en qué se diferencia? Al igual que el sistema lingüístico, la cultura material es en sí misma una práctica simbólica con su propia producción significativa determinada que debe situarse y entenderse en relación a una estructuración mayor de lo social. La diferencia radica en que estaríamos ante un discurso silencioso y, especialmente, material que forma un canal de expresiones reificadas conectado a prácticas y estrategias sociales que implican relaciones de poder, intereses e ideología. Frente al rítmico, espontáneo y fluido mundo del lenguaje hablado, la cultura material nos introduce en un medio material comunicativo y significativo más lento, denso, por supuesto, y con su propia rítmica. Recogiendo la propuesta de Derrida sobre el signo "metacrítico" como ese signo cuyo significado yace radicalmente disperso en una cadena abierta e inacabada de relaciones significado-significante, la noción de cultura material no es más que la incorporación de signos metacríticos. Así, el análisis, por ejemplo, arqueológico de registros se convierte en una apuesta por ver qué yace más allá de la presencia observable en éstos, tomar nota de ausencias, de co-presencias, de similitudes y diferencias... que constituirían el patrón de la cultura material o de los objetos hallados en un contexto espacial y temporal particular. Los principios que gobiernan una forma, una naturaleza o el contenido de un patrón de cultura material deben sustentarse y explicarse a partir de la conexión entre un nivel de micro-relaciones (diseños de cerámica, por ejemplo) y un nivel de macro-relaciones

(relaciones entre estamentos sociales, etc.), están inextricablemente unidos, cada uno forma parte del otro y los objetos nos abren la posibilidad de analizar tal conexión. Ni el dato de campo arqueológico ni los tipos que buscan clasificar tales registros tienen ningún valor analítico sin una explicación de tal conexión. En el cruce de tales niveles hallaremos las explicaciones a los objetos y su inserción en contextos sociales más amplios.

"La cultura material puede ser considerada como constituida en términos de una matriz en espiral de relaciones asociativas (paradigmáticas) sintagmáticas que implican paralelismo, oposición, equivalencia e inversión entre sus elementos. Cada acto individual de producción de la cultura material es, al mismo tiempo, un acto social contextualizado que implica recolocación de signos en ejes que definen las relaciones de unos signos con otros." ⁵⁷

El significado de estos signos se constituye en sus relaciones temporales, laterales, o sincrónicas. Los signos van mucho más allá de ellos mismos, hacia otros, y son amplificadas o disminuidos en ciertos contextos. La cultura material no ofrece tanto una imagen de la relación entre las personas y la naturaleza, ya que el ambiente está socialmente constituido, como escenas de relaciones entre grupos y relaciones de poder. La forma de las relaciones sociales provee con una matriz en la que la fuerza significativa de la cultura material se inserta para extenderse, definirse, redefinirse... e incluso transformar esa propia matriz.

"La lógica material de las relaciones implicadas en el ordenamiento contextual de la cultura material puede ir en paralelo, subvertir o invertir la lógica social o prácticas que hay implicadas en los sitios de producción, uso, intercambio o destrucción de artefactos" ⁵⁸

La fuerza significativa de la cultura material depende de la estructura de sus interrelaciones y la significación de cualquier artefacto u objeto particular debe entenderse como interceptada por los significados de otros objetos. Los objetos son nodos en una matriz formada por otros objetos. El registro antropológico o arqueológico es un conjunto de conjunciones, repeticiones y diferencias, y el significado se mueve a través de esta matriz, de contexto en contexto, de asociación

57 Shanks & Tilley (1987: 103).

58 Shanks & Tilley (1987: 103).

en asociación. No obstante, constituiría un craso error considerar que la cultura material expresa exactamente lo que podría ser expresado por el lenguaje pero de distinto modo. La cultura material forma parte de los dispositivos de codificación y descodificación implicados en la producción activa de las relaciones sociales, junto a los propios de la acción y del discurso. La importancia de los objetos radica precisamente en que son una fuerza significativa diferenciada del lenguaje pero igualmente comunicadora y transmisora de significados. El significado está disperso en todas esas áreas, adquiere diferentes formas según el medio. La cultura material puede revelarnos o, mejor dicho, acercarnos a ese significado a través de su repetición. La razón es que la principal diferencia entre el objeto, la acción y el discurso como dispositivos significantes yace en que los primeros pueden solidificar y fijar relaciones. La cultura material reifica las relaciones sociales en las que está implicada y de las que deriva. Así, los artefactos, por ejemplo, pueden ser entendidos como un código de signos que se intercambian entre ellos. La producción, utilización y consumo de cultura material por parte del individuo aparece en ésta como una suerte de *bricolage*. Los objetos pueden organizar la existencia de ciertos agentes e investir tal existencia con significado y significancia. El *bricoleur* nunca crea nada completamente nuevo, reúne pedazos y piezas para generar totalidades a partir de esos fragmentos y siempre está atrapado por los conjuntos o situaciones constitutivas de las que provienen sus elementos. Del mismo modo se utiliza la cultura material, sin acertar a tener conciencia nunca de todo el sistema de significaciones materiales. Recogemos un objeto de aquí, otro de allá, después un tercero de no se sabe dónde... y los incorporamos en nuestras acciones, los resignificamos y usamos. Vivimos metonímicamente. Aunque aparezca como tal, nunca estamos de hecho enfrentados a un objeto o artefacto individual, sino más bien ante sistemas estructurados simbólicamente en los que se insertan esos objetos. El uso y producción de objetos es simultáneamente el uso y reproducción del sistema del que forman parte.

Aunque parezca paradójico, la significación primaria de los objetos no es en absoluto pragmática, utilitaria o tecnológica, más bien su significación básica viene dada por

su valor de intercambio. Es este valor de intercambio y no su capacidad para satisfacer necesidades biológicas el que hace del objeto un producto simbólico y parte activa de la constitución de la sociedad. En este punto, arqueólogos y antropólogos convergen con sociólogos como Baudrillard.

“[...] el objeto empírico, dado en su contingencia de forma, color material, función y discurso es un mito. [...] El objeto no es nada. No es nada excepto los diferentes tipos de relaciones y significaciones que convergen en él, lo contradicen y lo rodean [...]”⁵⁹

El análisis de los objetos debe ir más allá de ellos mismos o de sus clasificaciones. Debe apuntar a la relación que les da sentido, a la relación que los sitúa en estructuras de significación y estrategias de producción y reproducción social. Por supuesto, la variabilidad de tales estrategias hace del objeto algo polisémico. La producción de cultura material o el uso de objetos no es un acto aislado sino que siempre está establecido como juntura: una relación que ya existe en una tradición cultural tanto espacial como temporalmente. Cualquier novedad puede interpretarse como respuesta a una tradición establecida. El significado se distribuye a través de esos actos, en el espacio y en el tiempo, y también se distribuye a través de la repetición y la diferencia, asociaciones, inversiones, etc.

En esta definición de cultura material, curiosamente, los objetos constituyen un punto de partida y, al mismo tiempo, un punto de regreso. Sí, de regreso. El punto de regreso consiste en que el análisis del registro arqueológico es siempre una traducción. No se trata de recuperar o reproducir algún supuesto significado original sino de generar un proceso en el que se transforma, gracias a los objetos, el pasado. Se lee, se estudia, se analiza, se le proporciona vida. Los objetos incrustan el pasado en nuestro presente. En nuestro discurso. A través de los objetos, pasado y presente se encuentran, se interceptan, conviven. Con los objetos atamos el pasado y, por tanto, también el presente.

59 Baudrillard (1983: 63).

3.3) Jean Baudrillard y el objeto-signo

La primera tentación a la que cedemos cuando enfrentamos las prácticas y relaciones con objetos es la denominada hipótesis empirista. Como ya he mencionado, tal hipótesis se basa en la evidencia de que los objetos sirven para algo, con ellos podemos hacer cosas. Es decir, los objetos son una categoría funcional: un utensilio relacionado con operaciones técnicas sobre el mundo, y, por tanto, también son una suerte de mediación respecto de las necesidades naturales del individuo. Desde esta perspectiva, los objetos son resultado de las necesidades humanas y adquieren sentido en una relación básicamente económica entre el ser humano y su entorno.

La hipótesis empirista es el punto de partida de la reflexión de Baudrillard sobre los objetos. Para el autor, la mencionada hipótesis es completamente errónea. Como veíamos en el apartado anterior, no solamente el estatus primario del objeto no es un estatus pragmático que sobredeterminaría un valor social, sino que lo fundamental en el caso de los objetos es un valor de intercambio simbólico. El discurso sobre la evidencia concreta de las funciones no describe, en el fondo, más que una posición abstracta, un discurso manifiesto y naïve que impide el análisis del papel que juegan los objetos en el devenir social. Cualquier teoría sobre los objetos no puede basarse en una teoría de las necesidades sino en una teoría de la significación.

Nuestras clasificaciones de los objetos, el análisis de sus valores de colocación y de ambiente, de sus propiedades y de su uso descansa en el concepto de "funcionalidad". Tenemos colores para ellos, formas, materiales, tiempos, espacios. Todos nuestros objetos aspiran a ser funcionales. Ahora bien, semejante término tiene la inmensa cualidad de la ambigüedad. Derivado de "función", sugiere que el objeto se consume en su relación exacta con el mundo real y con las necesidades del ser humano. No obstante, puede afirmarse que "funcional" no califica lo que está

adaptado a un fin, sino, mejor dicho, lo que está adaptado a un orden o a un sistema. La funcionalidad es la facultad de integrarse en un conjunto. Para el objeto, es precisamente la posibilidad de rebasar su "función" y llegar a una función segunda, convertirse en elemento de juego, de combinación, de cálculo en un sistema universal de signos. Baudrillard recuerda que la coherencia del sistema funcional de los objetos proviene de que éstos (y sus diversos aspectos, colores, formas, etc.) no tienen valor propio, sino una función universal de signos. El orden de la Naturaleza se halla por doquier presente, pero sólo en tanto que signo, nunca como complejo de necesidades a satisfacer. La materialidad de los objetos no choca directamente con la materialidad de las necesidades. Hay, por el contrario, ignorancia mutua entre estos dos sistemas incoherentes, primarios y antagónicos en virtud de la inserción entre uno y otro de un sistema abstracto de signos manipulables, me refiero a la funcionalidad. Pero no debemos pensar que ante esta situación la relación simbólica se fortalece, en absoluto. Todo lo contrario. La relación simbólica desaparece. Lo que se trasluce a través del signo es una naturaleza continuamente dominada, elaborada, abstracta, es una naturaleza salvada del tiempo y que entra continuamente en la cultura gracias al signo, es una naturaleza sistematizada: una naturalidad. Tal naturalidad, por consiguiente, es el corolario de toda funcionalidad. Es la connotación moderna de la palabra "ambiente". En efecto, los objetos son responsables de que cultura y naturaleza no se opongan si no es formalmente, y de que se intercambien en el nivel del signo. Tanto en el concepto de "naturalidad" como en el de "culturalidad", el sufijo es lo decisivo, tal y como ocurre con nociones como finalidad, funcionalidad, historicidad o personalidad, en las que indica el pasaje o el movimiento al sentido abstracto, a un sentido segundo, al nivel del signo.

Una teoría del objeto-signo no debe soslayar el extenso análisis antropológico que se ha realizado del intercambio simbólico, de la *kula* y el *potlatch*, por ejemplo. Tales análisis recuerdan que originariamente el consumo de bienes de todo tipo no obedece a una economía individual de las necesidades o a deseos personales, sino que responde a una función social de prestigio, de distribución jerárquica y de

relaciones de poder. Los “bienes” no sitúan ante una necesidad básica o ante un “derecho natural”, sino, por el contrario, refieren una exigencia cultural. Estamos, en definitiva, contemplando la forma de una institución. Gracias a que hay objetos, de distinto tipo, forma, diversa definición y conceptualización, que se producen e intercambian, es decir, que se mueven, hay socialidad, jerarquía social y distribución de los individuos en distintas posiciones con relación al intercambio.

“Entre los trobriandeses (Malinowski) la distinción entre función económica y función/signo es radical: hay dos clases de objetos sobre los cuales se articulan dos sistemas paralelos: la *kula*, sistema de intercambio simbólico fundado en la circulación, el don de cadena de pulseras, collares, aderezos, alrededor del cual se organiza el sistema social de valores y categorías, y *el gimwali*, que es el comercio de los bienes primarios.”⁶⁰

Para Baudrillard, esta segregación ha desaparecido en nuestras sociedades. No obstante, detrás de todas esas estructuras que llamamos “compra”, “mercado” o “propiedad privada” no encontramos otra cosa que el mecanismo de la prestación social. Seleccionar un objeto, acumularlo, manipularlo, conocerlo, consumirlo... informa de mecanismos de discriminación y de prestigio que están en la base misma del sistema de valores y de integración, en el orden jerárquico que constituye nuestra sociedad. La *kula* y el *potlatch* tal vez han desaparecido, pero el principio que los animaba no. Ese principio permite al autor establecer el fundamento para una teoría sociológica de los objetos, completamente necesaria en la medida en que los objetos se multiplican y se diferencian incesantemente, sin pausa, se extienden por doquier, conquistan y constituyen cualquier tiempo o espacio. En Baudrillard no se trata ya de prestar atención a las relaciones con las necesidades, ya lo hemos hecho, o de calcular el valor de uso, ya fracasó ese algoritmo; sino que la cuestión es primar el valor de intercambio simbólico, de prestación social, de competencia y elaborar su análisis. Éste conduce en última instancia a mostrar discriminantes de clase y a fundamentar un análisis sociológico del consumo .

60 Baudrillard (1969: 38).

En la propuesta de Baudrillard suena el eco de Veblen⁶¹. Este autor, con el concepto de “prodigalidad ostentatoria”, “gasto o consumo de prestigio” muestra que las clases sometidas no cumplen únicamente la función primordial de trabajar y producir, sino que también deben cumplir la función de proclamar el *standing* del Amo. Las mujeres, los criados, la servidumbre, los obreros, los artesanos, los funcionarios... son exponentes de lo que denomina “categorías”. Semejantes categorías consumen, pero siempre en nombre del Amo, se mueven en el círculo de una especie de consumo *vicario*, atestiguando a través de su ociosidad y de su carácter superfluo la magnificencia y riqueza del primero. Al igual que ocurría con los objetos del *kula* y del *potlatch*, la función de los objetos consumidos por esas categorías no es en absoluto exclusivamente económica, sino que instituye y preserva un orden jerárquico de valores⁶². Para Veblen la mujer en la sociedad patriarcal es un buen ejemplo, si se alimenta al esclavo o al trabajador para que trabaje y no para que coma, se viste suntuosamente la mujer para que por su lujo testimonie la legitimidad o el privilegio social de su Amo y no por propósitos estéticos. La noción de consumo vicario nos muestra que éste poco o nada tiene que ver con la satisfacción personal, sino más bien con instituciones sociales que marcan las conductas antes de ser reflejadas por la conciencia de los actores sociales individuales. Baudrillard estira este argumento y postula una suerte de destino social encerrado en el fenómeno del consumo. Semejante destino afecta en diverso grado a ciertos grupos o clases, genera oposiciones, consensos y conflictos. Si bien en nuestras sociedades democráticas resultaría difícil encontrar categorías consagradas *de derecho* al consumo prestigioso como apunta Veblen, sí que resulta sencillo contemplar tras la generalización social del proceso que aparecen grupos consagrados *de hecho* a esos mecanismos de prodigalidad. Grupos que restituirían

61 Veblen (1991 [1899]).

62 De nuevo otra resonancia. Esta vez más actual. Me refiero a la obra de Pierre Bourdieu. Para este autor la sociedad no está organizada a partir de un gran conflicto básico entre clases dominantes y clases dominadas que luchan por el control de ciertos nodos de poder institucional. El conflicto está fragmentado, se da entre esferas de especialistas (campo de la política, de la ciencia, del consumo...) que mantienen relaciones de intercambio y subordinación. Tales campos expresan el grado de diferenciación de una sociedad y están atrapados en una lógica que los engloba e inyecta cohesión a la sociedad. Semejante unificación la proporciona un modelo cultural dominante: el de las clases altas. En relación con éstas se definen y orientan el resto de clases. En opinión de Bourdieu

bajo la aparente disponibilidad universal y total de objetos la antiquísima función de instituir valor y discriminación social a partir del intercambio de éstos.

Los objetos, además, estarían atrapados en un conflicto moral. Por un lado, el objeto tiene el deber de “trabajar”, de “funcionar”, de ser función; por otro, no puede sustraerse a su antigua condición de signo puro de prestigio. El *homo faber* debe acompañar al *homo otiosus*.

“Dicho en forma más general, estaríamos frente (y esto no solo en el mundo de los objetos) a un simulacro funcional ("make-believe"), tras el cual los objetos seguirían desempeñando su papel de discriminantes sociales.”⁶³

Es decir, nuestros objetos operan como un simulacro funcional en el que aparentemente su rasgo definitorio es su función, su ser como resultado de un esfuerzo, su mérito, pero, al mismo tiempo, están sujetos al compromiso fundamental de significar, de conferir sentido social, prestigio, distinción en la moral del *otium* y del juego aristocrático. Nuestros objetos son ambivalentes. Esto obliga a cualquier teoría social de los objetos a leer más allá de la evidencia práctica que generan y a interpretar a través de la aparente espontaneidad de las conductas, “la obligación social”, el *ethos* de unas prácticas de consumo y por consiguiente a captar en éste una dimensión permanente y básica de estructuración social. Nuestros objetos son, por tanto, el lugar de operaciones simbólicas y no de satisfacción de necesidades. Son el espacio de una producción permanente en el doble sentido de tal término: “*pro-ducere*”, se fabrican a los objetos, pero también se los exhibe como *prueba*. Los objetos consagran un esfuerzo, un cumplimiento ininterrumpido, pero cuyo propósito no es la anulación de necesidades básicas o la realización de una “moral natural” sino la instauración de una “prueba” continua y tangible del valor social.

todos los bienes y servicios, sean cuales sean sus características intrínsecas, son reinscritos sistemáticamente por sus consumidores o usuarios en una lógica de distinción social.

63 Baudrillard (1969: 41).

En esa línea, se han dado varios intentos de realizar amplios inventarios de los objetos y de su relación con ciertas significaciones sociales. Dentro de las perspectivas sociológicas está, por ejemplo, la clásica escala del *living room* realizada por Chapin⁶⁴ que definía el estatus como la posición que ocupa un individuo o una familia, según los estándares dominantes de los bienes culturales, de los ingresos efectivos, de los bienes materiales y de la participación en las actividades de grupo de la colectividad en la que se inscribe. Su fracaso residió en el hecho de que las cuatro escalas o parámetros que señala están en tan estrecha relación con la medida independiente del mobiliario de la sala de estar que ésta bastaba por sí sola para medir la clase desde el punto de vista estadístico. Empirismo ingenuo que hace balance de los objetos y que sólo consigue elaborar índices de estratos sociales que olvidan las posiciones intermedias primando los extremos y que, en absoluto, dan cuenta de la lógica o dinámica de generación de tales estratos. Otras tentativas se han orientado hacia el análisis sintáctico y retórico del medio. En ellas el análisis semiológico del entorno y de las prácticas cotidianas constituye la estrategia predominante. Análisis de interiores y de espacios basados ya no en el recuento de objetos sino en su distribución (centralidad/excentricidad, jerarquía/desviación...) y que pretende desentrañar constantes organizativas según el tipo de categoría social y de habitat analizado. El problema de estas catalogaciones reside en hacer surgir una coherencia entre la posición relativa de un objeto o conjunto de objetos, el tipo de organización del contexto en que se encuentra y el tipo de prácticas relacionadas con dicho contexto. Un tercer grupo de inventarios ha tendido a llevar a cabo un análisis estratégico de la práctica de los objetos. No podemos dudar del hecho de que es interesante considerar los objetos en sí y su suma como índice de pertenencia social, pero, para estos inventarios, es mucho más importante considerarlos, en su selección, en su organización y en su práctica, como el soporte de una estructura global del medio, que es al mismo tiempo una estructura activa de comportamiento. De este modo, tal estructura no se considera relacionada directamente con un estatus asignado de antemano, sino que se entiende como elemento de la táctica social que despliegan los individuos y los

64 Citado en Baudrillard (1969).

grupos, es un elemento más de su competencia social. Elemento que puede coincidir con otros aspectos de las prácticas sociales o diferir parcialmente. En estos inventarios, el objeto ocupa una posición respecto de los otros sistemas de signos y se constituye en generador de un campo específico de prácticas enmarcadas en una estructura social más general.

Para Baudrillard, todos esos inventarios sólo generan códigos que no son mucho más que meras claves para interpretar sueños. Sin duda alguna los objetos son portadores de un índice de significaciones sociales, portadores de una jerarquía cultural y social -y todo esto se da hasta en el menor de sus detalles: forma, material, color, duración... Son un código. Pero precisamente por esa misma razón podemos pensar que los individuos y los grupos más que seguir al pie de la letra las prescripciones del mencionado código actúan, como hacen con cualquier otro código moral o institucional: "a su aire". Se lo apropian, se burlan de él, lo trampean, lo contaminan, lo mezclan, lo enuncian en su dialecto, etc.

"Por consiguiente este código o discurso debe ser leído en su gramática de clase, en sus inflexiones de clase, en las contradicciones que el individuo o el grupo mantienen, a través de su discurso de objetos, con su propia situación social. Un análisis sociológico correcto debe llevarse a cabo a través de la sintaxis concreta de los conjuntos de objetos, -equivalente a un relato e interpretable en términos de destino social como el relato del sueño lo es en términos de conflictos inconscientes-, a través de los lapsus, las incoherencias, las contradicciones de este discurso, que no se reconcilia nunca consigo mismo (traduciría entonces un status social idealmente estable, inverosímil en nuestras sociedades), sino que por el contrario expresa siempre. en su sintaxis misma, una neurosis de movilidad, de inercia o de regresión social - y, más aún, a través de la relación, eventualmente disparatada o contradictoria, de este discurso de objetos con otras conductas sociales (profesional, económica cultural)." ⁶⁵

Así, Baudrillard propone evitar tanto las lecturas fenomenológicas (inventarios de objetos reducidos a caracteres o a tipos sociales), como las tentativas de reconstituir formalmente "El código" de los objetos que si bien encierra siempre una lógica social rigurosa, no es nunca enunciado como tal, sino siempre restituído y manipulado según lógicas contextuales y situacionales. De este modo, los objetos, su sintaxis y su retórica remiten a propósitos sociales y a una lógica social. Más que del usuario y

65 Baudrillard (1969: 47).

de prácticas técnicas nos hablan especialmente de pretensión social, de movilidad social y de inercia, de aculturación y de enculturación, de estratificación y de clasificación social.

“A través de los objetos, cada individuo, cada grupo busca su lugar en un orden, tratando, al mismo tiempo, de trastornar ese orden según su trayectoria personal.”⁶⁶

A través de los objetos habla una sociedad estratificada, y unos individuos con prácticas diferenciales sobre los objetos comprometidos en la producción de tal sociedad. Si bien los objetos parecen hablarnos a todos, lo hacen en realidad para asignar a cada cual el lugar que le corresponde. Dicho de otro modo, bajo el signo de los objetos, o mejor dicho, el objeto-signo abre, despliega siempre el proceso social continuo del valor y la valorización. Los objetos son utensilios de tal proceso, pero también constituyen los términos y el propio reconocimiento del proceso.

“Por todas estas razones, porque la estratificación social, movilidad y aspiraciones son las claves de una investigación sociológica del mundo de los objetos, lo que nos interesará de preferencia es la práctica de los objetos y su comparación en las clases ascendentes, móviles o promovibles, de status incierto y crítico”⁶⁷

Y todos los elementos que caracterizan las prácticas diferenciales de los objetos desembocan en una definición de “consumo”. Verdadera piedra de toque y mecanismo de inteligibilidad del análisis que propone Baudrillard.

Podemos concebir el consumo como una modalidad característica de nuestra civilización industrial. No obstante, la condición previa de este ejercicio consiste en despojar a esa noción, de una vez por todas, de su acepción común y corriente: la de proceso de satisfacción de las necesidades. El consumo no debe aprehenderse como esa modalidad pasiva de absorción y apropiación que oponemos a la modalidad activa de la producción y que permite equilibrar esquemas más o menos *naïve* de comportamiento. Debemos afirmar rotundamente que el consumo es un modo activo de relación con los objetos, con la colectividad y con el mundo. Un

66 Baudrillard (1969: 47).

67 Baudrillard (1969: 48).

modo de actividad sistemática y de respuesta global en el cual se funda todo nuestro sistema cultural. Curiosamente, en los objetos y en los productos materiales no encontramos el "objeto" del consumo, sólo constituyen el "objeto" de la necesidad y de la satisfacción. En otros momentos históricos se ha comprado, poseído, disfrutado, gastado y no se "consumía".

"Las fiestas 'primitivas', la prodigalidad del señor feudal, el lujo del burgués del siglo XIX no son consumo. Y si justificamos el uso de este término para la sociedad contemporánea, no es porque comamos mejor y más, porque absorbamos más imágenes y mensajes, porque dispongamos de más aparatos y *gadgets*. Ni el volumen de bienes ni la satisfacción de las necesidades bastan para definir el concepto de consumo: no son sino una condición previa."

68

El consumo no debe confundirse ni con una práctica material ni con una fenomenología, de la "abundancia". No se define por los objetos concretos que se usan (alimentos, vestidos, automóviles...) ni por su envoltorio oral o visual (mensajes publicitarios...), sino por la organización y constitución de todo esto en una sustancia, un "algo" significante. Estamos ante la totalidad virtual de todos los objetos y su envoltorio en un discurso más o menos coherente. El consumo, en cuanto "algo" con sentido, es una práctica de manipulación o trabajo sistemático de signos. De este modo, el objeto tradicional (herramientas, muebles, la propia casa), símbolo y mediador en relaciones reales o en situaciones vividas que recoge claramente en su uso esa relación y que no es arbitrario en tanto que está cargado de connotaciones y detenta una relación de interioridad con el gesto humano (colectivo pero individual), nunca sería un objeto consumido. Será objeto de consumo cuando se vuelva signo. En otras palabras, cuando se convierta en exterior a la relación que significa, arbitrario y no coherente con esa relación: cuando extraiga su sentido de una relación abstracta y sistemática con el resto de los objetos-signo. Cuando esto ocurra, el objeto se "individualiza o personaliza", pasa a formar parte de la serie de objetos-signo y es consumido, no en su materialidad sino en su diferencia dentro de esa serie.

68 Baudrillard (1969: 224).

El acceso del objeto al estatus de "signo" implica una transformación profunda y simultánea en la relación humana que podemos describir: aparece la relación de consumo. Y se consume en la doble acepción del término, se "consume" y se "aniquila" a través de los objetos. Éstos devienen signo sustitutivo o pretexto puesto que lo que se "consume" y "aniquila" no son ellos sino la relación misma. Será la idea de la relación la que se consume en los objetos exhibidos o detentados. No se vive la relación, se abstrae y aniquila en un objeto-signo que la representa y la colma. La lógica que describe aquí Baudrillard no puede aislarse o, mejor dicho, no puede aprehenderse completamente sin entender que está orquestada en todos sus niveles por un orden de la producción. La publicidad invita a relacionarnos, a no perturbar el orden "racional" de la producción, invita a consumir como todos los demás, a no marcar diferencia alguna. Todos nuestros deseos, proyectos, pasiones, relaciones son abstraídos en signos y en objetos que pueden ser comprados y consumidos. Que pueden entrar en el orden de la producción.

"Si leemos el comienzo de la novela de Georges Perec, titulada *Les choses* (Lettres Nouvelles, 1956): "El ojo se deslizaría primero sobre la maqueta gris de un largo corredor, alto y estrecho. Los muros serían alacenas de madera clara, cuyos herrajes de cobre brillarían. Tres grabados conducirían a una colgadura de cobre, retenida por grandes anillos de madera vetada, y que un simple gesto bastaría para hacer que se deslizaran. Después habría una sala de estar, de unos siete metros de largo por tres de ancho. A la izquierda, en una suerte de alcoba un gran diván de cuero negro gastado estaría flanqueado por dos libreros de madera de cerezo silvestre pálido, en los que los libros se amontonarían de cualquier manera. Encima del diván un portulano ocuparía todo el ancho del entrepaño. Más allá de una mesita baja, al pie de un tapiz de oración de seda, clavado el muro con tres clavos de cobre de gruesas cabezas, y que haría juego con la colgadura de cuero, otro diván, perpendicular al primero, recubierto de terciopelo castaño claro, conduciría a un mueblecito alto con patas, laqueado de rojo oscuro y dotado de tres estantes que sostendrían chucherías: ágatas y huevos de piedra, cajitas de rapé, bomboneras, ceniceros de jade, etc. Más allá... cofrecitos y discos, al lado de un fonógrafo cerrado de j que no se verían más que cuatro botones de acero damasquinados..." (p. 12), es evidente que aquí, nada, salvo la especie de nostalgia densa y blanda de este 'interior' tiene valor simbólico. Basta comparar esta descripción con una descripción de Balzac, para ver que ninguna relación humana está inscrita aquí en las cosas. Todo es signo y signo puro. Nada tiene presencia, ni historia, y todo, por el contrario, es rico en referencias: oriental, escocesa, norteamericana primitiva, etc. Todos estos objetos no *tienen más que singularidad*: son abstractos en sus diferencias (su

modo de ser referencia) y se combinan precisamente en virtud de esta abstracción. Estamos en el universo del consumo.”⁶⁹

La fuerza o la potencia de la lógica del consumo radica, precisamente, en que carecería de límite. Si el consumo fuese mera absorción, destrucción de entidades físicas, se alcanzaría irremediamente un punto de saturación. Si el consumo tuviese algo que ver con el plano de la satisfacción de necesidades, de nuevo se alcanzaría ineluctablemente un momento de satisfacción. Ahora bien, no existen semejantes momentos de saturación o satisfacción: deseamos consumir cada vez más y más aceleradamente. Si el consumo no es contenible no se debe a una compulsión psicológica o a un ansia desbocada de prestigio, sino precisamente al hecho de constituir una práctica idealista, alejada, como decía, de cualquier principio de realidad. El consumo se dinamiza gracias a un proyecto eternamente decepcionado y sobreentendido en el objeto. Lo veíamos en el fragmento de *Perec*. Cualquier proyecto que podamos formular, por ejemplo, una exigencia de cultura, vivirá en un libro de lujo o en un cuadro en el comedor o en una salida nocturna al teatro, etc. Consumimos, nos alimentamos de la idea. Práctica idealista como jamás habíamos pensado. Cualquier proyecto vivirá en el objeto, no llegará a actualizarse en la práctica, constituirá la idea de lo objetual. Como idea, por supuesto, será eterno y eternamente consumible, coexistirá pacíficamente con las ideas más contradictorias o antinómicas puesto que como signos en la lógica idealista del consumo no necesitan enfrentarse y destruirse. El proyecto, in-mediatizado en el objeto-signo, se consume y se aniquila. Una y otra vez. En tantas ocasiones como objetos-signo acertemos a detentar. Ya no hay proyecto, no hay más que objetos. O más bien, el proyecto se contenta con realizarse en tanto que signo en el objeto. Es más, la propia idea de “proyecto” queda atrapada en los objetos. La posesión sistemática e indefinida de objetos-signo, es decir consumir se convierte en *leiv motiv* de nuestras conductas: una razón de vivir. Vivir se transforma en un proyecto que se reanuda y se aniquila persistentemente en los objetos, en el consumo. De esta transformación surge el proceso sistemático e indefinido del consumo. Los

⁶⁹ Baudrillard (1969: 226).

objetos-signo, en su idealidad, son equivalentes, pueden multiplicarse infinitamente, indefinidamente, por lo tanto, en cualquiera de ellos podemos realizar el proyecto de vivir, constante e interminablemente, en todas partes, en cualquier objeto, por nimio que parezca, con la única condición de que sea un objeto-signo. Por esta razón, el consumo es incontenible.

"Parecería a veces que una vida entera podría deslizarse armoniosamente entre estas paredes cubiertas de libros, entre estos objetos tan perfectamente domesticados que se hubiese terminado por creer que habían sido creados desde tiempo inmemorial para su uso particular únicamente. Pero no se sentirían encadenados: algunos días andarían a la aventura. Ningún proyecto les resultaría imposible."⁷⁰

3.4) La rebelión del objeto: ¡llega la postmodernidad!

¡Tokio ya no nos quiere! sentencia Ray Loriga en su última novela. Ahora ama el objeto: el orden de lo objetual. Ha expulsado lo humano de su definición. En la novela, un *dealer*⁷¹ recorre meticulosamente la ciudad. Nos muestra cómo circuitos de drogas, neones, trajes, dinero, automóviles, *fast food*... deshilachan la urbe en multitud de flecos que tienden a su separación. Imposibles de organizar desbordan las relaciones humanas e imponen sus lógicas. La vida tiene un ritmo trepidante, por supuesto. Está preñada de impresiones, emociones y sensaciones diversas que reposan en la omnipresencia y pregnancia del mundo de los objetos. La operación se podría repetir en Bangkok, Berlín, París, Londres, Madrid, New York... no importa, el resultado sería el mismo... La novela es ante todo una exhibición del objeto, de su fuerza.

Algo similar propone Maffesoli.⁷² Con una erudición admirable convierte el objeto-signo de Baudrillard en un orden simbólico: el objetual. Al consumo, en su doble

⁷⁰ Este extracto de la novela de Perec (1956) es magnífico para cerrar este apartado. Recoge perfectamente la conexión entre el proyecto mismo de vivir y los objetos-signo del consumo.

⁷¹ En Inglés: traficante o "camello".

⁷² Maffesoli (1976, 1979, 1985, 1985b, 1988, 1992 y 1996).

acepción, sigue el aspecto más sencillo de la consumación. Éste gira alrededor de los objetos, y éstos devienen el rasgo esencial de la postmodernidad. Para el autor, Tokio es nuestro presente inmediato. La megápolis se caracteriza por su barroquismo; por estar bañada con el aura de los objetos. El barroquismo proviene de un arte de lo cotidiano que no es otra cosa que un arte de los objetos. Ese “hacer” no posee un creador individual, es un arte sin héroe que se capilariza en la vida de todos los días. La desaparición del yo en el acto de creación genera la belleza y el enigma propio de esa producción artesanal.

En semejante arte de vivir no existe una esfera propia reservada al orden estético, lujo accesible sólo para algunos. Por el contrario, ésta se filtra en todos los objetos anodinos, en las posturas banales, en los gestos corrientes... Nada escapa al acto estético, a lo lúdico, ni siquiera lo más funcional. Ese arte de vida constituye el *humus* sobre el que se levantan las miríadas de pequeñas creaciones que constituyen lo que denominamos cultura cotidiana. Maffesoli cita dos ejemplos emblemáticos de esta barroquización que gravita alrededor del objeto. En primer lugar la moda indumentaria: fabricación de objetos para un uso inmediato. Si bien el *prêt à porter* constituye en los años sesenta un objeto industrial funcional, sin preocupación por la belleza, la inserción en un ambiente concreto o el placer que se desprende del uso diario, hoy, evidentemente, la tendencia es la contraria. Se busca el placer, la comodidad, el emblema, la inserción en ambientes locales y la marca estética. En segundo lugar, la publicidad. Los reclamos publicitarios han abandonado la línea que muestra las propiedades y avales de los objetos en cuestión, para insertarlos en tramas narrativas que transmiten y amplifican ciertas experiencias vitales al tiempo que critican o censuran otras. En definitiva, todo un orden simbólico en el que se impone el objeto como vector lúdico. El objeto se rebela contra su finalidad programada, desborda su funcionalidad, su mero consumo y se impone como motor de todo un arte de vivir. Estética del objeto.

En esta perspectiva, lo objetual conecta lo útil y lo agradable; el objeto deja de ser una cosa inerte y deviene entidad con una lógica interna, una *ratio seminalis* propia

que le permite generar cultura, es decir, un habitar común. Sea industrial, artesanal, de producción o de consumo... el objeto se ve impelido por y dentro de una dinámica social que supera y a veces contradice los propósitos de la producción-fabricación del mismo. El objeto escapa de nuestras manos. Su producción masiva, su amontonamiento durante esa época que denominamos modernidad, permite que éstos se subleven e impongan su lógica. Que no es otra que la de lo lúdico, la de la estética de lo cotidiano, la de hacer experimentar emociones, de vibrar en común con el sujeto. El objeto accede a lo simbólico, pasa del consumo a su consumación.

Aquí está la revolución del objeto. El rasgo de la postmodernidad. Ahí está ese gesto mínimo que se escapa a los análisis centrados en la reificación u objetivación, sirviendo a ciertos discursos exclusivamente morales. Aquí está el motor de la apariencia y el valor de la imagen en la vida social, es decir, la barroquización. El consenso (*cum-sensualis*), el vivir común, ha dejado de expresarse a través de grandes ideales, en perspectivas puramente racionalistas o de maneras descarnadas, para echar cuerpo. Cuerpo físico. La sociedad vive con los objetos. Y en ella, los objetos generan comunión y tactilidad social. Aseguran cohesión, adoptan el papel de *glutinum mundi*.

Liquidaciones, saldos, rebajas, quincenas blancas, horas felices, aniversarios de almacenes... constituyen celebraciones que atestiguan que lo social tiene cuerpo y se puede tocar, que es una *res* tangible. Fiestas que puntúan un calendario litúrgico cuya función, al igual que la de todos los calendarios, no es otra que la de fundar y re-fundar continuamente la comunidad. Memoria de lo comunal. El objeto es historia y su exhibición memoria colectiva. Exhibición del objeto, que nos re-liga, que nos recuerda que estamos juntos. Poco importa que sea un saldo o *hightech*, lo relevante es que esté arrojado ante nosotros. Es decir, que se cumpla su definición: *ser lo que se arroja ante el sujeto, lo que conecta la mirada de varios sujetos*.

CAPÍTULO III

SOCIALIDAD CON OBJETOS

La sociedad es tanto máquina como organismo.

G. Canguilhem

Sujeto y objeto pueden cohabitar sin la relación amo-esclavo.

D.J. Haraway

Todo el problema del pensamiento social descansa precisamente sobre la necesidad de conducir el análisis, sobre todo, a una forma que no sólo resulta difícil estudiar, sino cuya existencia misma no ha sido aún objeto de determinación positiva: la realidad de lo *heterogéneo*.

G. Bataille

1) A MODO DE INTRODUCCIÓN: PARSONS, EL INTERACCIONISMO SIMBÓLICO Y LOS OBJETOS

El encuentro, mejor dicho, desencuentro entre las propuestas de Parsons y el Interaccionismo Simbólico es relevante porque marca una bifurcación en el pensamiento social: la que conducirá a la constitución de las micrologías sociales.¹ Mi intención no es volver a exponer tal debate pues es ampliamente conocido, sino, tan sólo, revivir y analizar con cierto detalle uno de los puntos de desencuentro menos conocido: el que concierne a la definición que cada enfoque proporciona de la naturaleza de las relaciones entre personas y objetos o, dicho de otra manera, entre personas y entidades no humanas. Porque tanto el sistema de Parsons como el Interaccionismo simbólico constituyen dos de las pocas propuestas que desde las ciencias sociales se han llevado a cabo en un intento por sistematizar y formular visiones comprensivas del papel que las relaciones con los objetos juegan en los fenómenos sociales. Es decir, ofrecen socio-lógicas con objetos, en y gracias a los objetos.

La primera discrepancia entre el sistema de Parsons y el Interaccionismo simbólico aparece en los puntos de referencia que utilizan para conceptualizar la naturaleza de las entidades no humanas. Mientras que el primero hallará su fuente en Freud, convirtiéndose en uno de los primeros autores que importan a la sociología elementos del psicoanálisis, el interaccionismo simbólico recurrirá a G.H. Mead.

Parsons designó la alteridad de las relaciones humanas a partir de dos categorías o entidades diferenciadas: los objetos físicos y los objetos culturales. Ambas constituyen el dominio de lo que designará como *objetos no humanos*. Llama fuertemente la atención que las entidades culturales sean definidas como objetos no humanos o como dimensiones de la alteridad de las relaciones humanas, la razón se esclarece en el siguiente extracto:

¹ El mencionado debate está magníficamente expuesto en los distintos textos que componen la compilación de Knorr-Cetina y Cicourel (1981), y una buena descripción de los presupuestos del enfoque microsocial de los fenómenos sociales puede hallarse en Coulon (1993).

“Los objetos culturales son los elementos de la tradición cultural o herencia (por ejemplo, leyes, ideas...) cuando éstos son tomados como objetos de orientación. Pueden ser objetos de una orientación cognitiva y evaluativa en el sentido de que es posible entender una ley, desear una ley, decidir que hacer en relación a una ley [...] Tales objetos culturales son las leyes, etc. en la medida en que el actor-sujeto las contempla como elementos que existen fuera de él. Las propias leyes e ideas pueden, eventualmente, convertirse en elementos culturales internalizados por parte del sujeto, en tal caso, dejan de ser objetos culturales para devenir componentes del sistema de acción del actor-sujeto”²

Los objetos culturales pre-existen al individuo, lo sobreviven, lo trascienden, son exteriores a su sistema cognitivo, son en gran medida, no humanos. Para ser más exactos, son trans-humanos. Evidentemente, la influencia de Durkheim es clara en esta definición. El punto de disensión con el autor clásico aparece en la distinción que hace Parsons entre objetos culturales y sociales. Los objetos culturales no son propiamente sociales hasta que son internalizados por los actores y, por tanto, empiezan a jugar algún papel en sus relaciones. Una noción vasta y generalista de la cultura ocupa en Parsons el lugar que la noción de “sociedad” tiene en la obra de Durkheim. Como ya debe ser evidente para el lector, el criterio que utiliza Parsons para decidir qué es social y qué no es social tiene que ver con la posibilidad de que las personas puedan o no puedan interactuar con la entidad en cuestión y no tanto si éstas son capaces de conocer, valorar o sentir algo hacia la misma. En la medida en que resulta un postulado básico en la teoría de la acción de Parsons que las personas sólo son capaces de interactuar con objetos humanos, todo lo que queda al margen es considerado como *un objeto no-social* – incluidos los productos culturales.

En tanto que el punto de referencia del Interaccionismo Simbólico es la obra de G.H.Mead, esta corriente considerará que las personas despliegan interacción tanto con objetos humanos como con esos otros objetos que están más allá, más acá, alrededor... de las personas. Por tal razón, el Interaccionismo Simbólico prefiere hablar de objetos no humanos antes que de objetos no-sociales. Toda la visión del

² Parsons y Shils (1951: 58).

Interaccionismo Simbólico en lo que concierne a este tema es una elaboración del postulado de Mead que afirma que:

“Las cosas físicas son objetos implicados en el acto social cuyo rol nosotros podemos tomar pero los cuales no pueden tomar el nuestro”³

Comenzaré mi análisis de ese pequeño aspecto del debate entre el sistema de Parsons y el Interaccionismo Simbólico recogiendo una extensa cita del primero que resume perfectamente su posición:

“La categoría de objetos no-sociales abarca tanto a los objetos culturales como a los objetos físicos. Tienen en común todos ellos el hecho de que, en un sentido técnico, no interactúan con los actores. Ni son ni pueden ser alteridades para un “ego”; ni tienen actitudes ni expectativas en referencia a un “ego”. Pueden, eso sí, ser capturados inmediatamente como objetos; pueden constituir condiciones o medios de acción instrumental, y en tanto que símbolos pueden dotarse plenamente de significado.

Aunque tanto los objetos físicos como los culturales tienen estas características en común, hay un conjunto de diferencias clave entre ellos que tiene que ver con el hecho de que los objetos culturales pueden ser internalizados y, por tanto, transmitidos de un actor a otro, mientras que sólo la vindicación de poseer un objeto físico puede ser transmitida. Tal diferencia se apoya en que el objeto cultural es un patrón reproducible en la acción de otra persona sin afectar al actor original. Sólo en un sentido figurado un actor “tiene” patrones de valores y orientación. En sentido estricto, tal actor es, entre otras cosas, un sistema de tales patrones. Obviamente, tampoco es posible internalizar a otro actor, una alteridad. Sólo los patrones culturales –por ejemplo, los valores de los actores- pueden ser asumidos por la orientación o la identificación”⁴

Como afirmaba al principio, sólo las personas son consideradas como unidades del sistema social. Los objetos no humanos son entendidos exclusivamente como elementos constituyentes de las situaciones en las que interactúan las personas. Los objetos físicos “tienen existencia espacio-temporal y diversos tipos de significado para los actores”⁵ y los objetos culturales son patrones de significado que pueden ser aprendidos u “orientados para” (por ejemplo, una declaración puede ser creída o no creída). Las personas se relacionan con todo tipo de objetos en el transcurso de

3 Mead (1972 [1934]: 22).

4 Parsons y Shils (1951: 66).

5 Parsons y Shils (1951: 142).

los procesos de orientación o identificación. La orientación (identificación) implica interacción con *significado*. El significado es clave para distinguir entre objetos no-sociales que hacen referencia a patrones culturales y objetos no-sociales que hacen referencia a entidades físicas. Para este autor, las personas no internalizan objetos físicos, los utilizan, simplemente. Tal diferencia entre objetos culturales y objetos físicos establece del mismo modo una diferencia fundamental con el Interaccionismo Simbólico. Como ya se ha señalado en tantas ocasiones⁶, a pesar de que es posible encontrar en el Interaccionismo Simbólico diversas propuestas y diferentes puntos de referencia, hay cierto consenso a la hora de reconocer la influencia que Peirce y su definición de significado ejercen sobre la mayoría de autores de esa escuela. Para Peirce, el significado es “algo” que emerge en la relación triádica que se establece entre: (i) un objeto considerado exclusivamente como vehículo o productor de significado, pero nunca como constitutivo él mismo de significado; (ii) otro objeto al que se refiere el primero, denominado su referente o significación y (iii) la respuesta de comportamiento, pensamiento o sentimiento, sea cual sea ésta, tenga la naturaleza que tenga, que el intérprete del primer objeto genera hacia este segundo. La respuesta puede ser entendida como una *disposición para actuar*, y es, precisamente, en este sentido que el Interaccionismo Simbólico puede afirmar que las entidades no humanas son clave para la acción y participan del proceso de producción de significados.

En la anterior cita de Parsons, hemos visto cómo los objetos no-sociales son definidos como entidades que no tienen actitudes o disposiciones hacia el “ego”. Afirmación auto-evidente, difícil de rebatir, sentido común para todos y en su máxima expresión. Parece que esto es todo lo que hay que decir de las relaciones entre personas y objetos no-sociales. Los procesos de interacción reflexivos y mutuamente orientados sólo se dan entre varios “Yos”, y el “Yo” como proceso interaccional sólo se manifiesta y tiene sentido en las relaciones entre personas. Nunca, jamás, entre personas y entidades no-sociales. Para el Interaccionismo Simbólico, la aseveración de Parsons también es auto-evidente y plena de sentido

⁶ Al respecto puede consultarse Morris (1946).

común, pero representa simplemente una parte del problema, no su conjunto. Existe un reverso del mismo. Como leíamos en la cita de Mead que abre el capítulo: los objetos no pueden tomar nuestros roles, indudablemente, pero las personas, nosotros, sí que podemos desplegar el rol de los objetos. Podemos hacer tal cosa porque disponemos de la capacidad de generalizar, presumir mutualidad y, por tanto, desarrollar el mismo juego de expresiones que desplegaríamos en una interacción con otras personas. “Tomamos hacia ellos [objetos físicos] la actitud de seres sociales” Al contrario de lo que ocurre en el caso de Parsons, para Mead es posible que los objetos no-sociales operen de pleno derecho como unidades sociales en actos sociales.

“Un ingeniero que construye un puente habla con la naturaleza en el mismo sentido en que nosotros hablamos con un ingeniero. Hay allí tensiones y presiones que él tiene que encarar, y la naturaleza responde con otras reacciones que tienen que ser encaradas de otro modo. En su pensamiento, adopta la actitud de las cosas físicas. Habla con la naturaleza y ésta le replica. La naturaleza es inteligente, en el sentido de que existen ciertas reacciones de ella, hacia nuestra acción, que podemos presentar, a las que podemos replicar y que se tornan distintas cuando hemos replicado. Se trata de un cambio al cual podemos responder, y finalmente llegamos a un punto en que nos es posible cooperar con la naturaleza”⁷

Mead hace varias propuestas en este curioso párrafo. En primer lugar muestra que es posible una reflexión sobre la relación entre personas y entidades no humanas al margen de las connotaciones simbólicas que ineluctablemente acompañan o están asociadas a todo objeto. En segundo lugar, y estrechamente relacionado con lo anterior, tenemos un intento de describir el proceso de internalización de los roles en un nivel de interacción puramente físico tomando como analogía el proceso de interacción que se da en el nivel simbólico. Experimentar la respuesta de resistencia de los objetos es experimentar su acción sobre nosotros, es decir, sobre los humanos. La llegada de la respuesta de resistencia del objeto no humano implica una réplica en términos de nuestra propia conducta.

⁷ Mead (1972 [1934]: 212).

“Pero el proceso es análogo: somos lo que somos en nuestra relación con otros individuos, gracias a que adoptamos la actitud de los otros hacia nosotros mismos y de tal modo nos estimulamos con nuestro propio gesto, así como una silla es lo que es en términos de la invitación que nos ofrece a sentarnos, un ‘mí’ físico, si se quiere.”⁸

La forma de adoptar un rol que Mead considera operativa en el curso de las relaciones entre personas y objetos no-humanos tiene el aspecto de un proceso interno que incluye las interpretaciones y las distintas respuestas a los signos que vehiculan los objetos no-humanos. A todos los efectos, tales objetos actúan como productores humanos de signos, a los que nosotros respondemos y volvemos a responder reiteradamente. De esta manera, el proceso implica la presunción de mutualidad que mencionábamos anteriormente.

“Todos esos objetos provocan en nosotros reacciones que son las significaciones o las naturalezas de los objetos: la silla es algo en lo cual nos sentamos, la ventana es algo que podemos abrir, que nos proporciona luz o aire. Del mismo modo, el “mí” es la reacción que el individuo tiene hacia los otros individuos, en la medida en que el individuo adopta la actitud del otro. Es correcto decir que el individuo adopta la actitud de la silla. En ese sentido adoptamos, definitivamente, la actitud de los objetos que nos rodean; en tanto que, normalmente, ello no se incorpora a la actitud de comunicación, en nuestras relaciones con los objetos inanimados toma esa forma cuando decimos que la silla nos invita a sentarnos o que la cama nos tienta a acostarnos”⁹

Vuelvo al fragmento de Parsons. En él, junto a todo lo recogido anteriormente, se afirma que los objetos no-sociales no tienen expectativas hacia el “ego”. Sólo cuando los objetos físicos son antropomorfizados adquieren expectativas hacia o sobre éste. No obstante, tal y como han planteado algunos autores desde el Interaccionismo Simbólico,¹⁰ las expectativas no constituyen, ni mucho menos, un pre-requisito o condición necesaria para la interacción. Buena parte de nuestra interacción cotidiana no está guiada por expectativa alguna. Además, tal afirmación se vuelve ciertamente contradictoria en el sistema de Parsons si tenemos en cuenta que los objetos culturales –objetos no-sociales- de alguna manera tienen

8 Mead (1972 [1934]: 294).

9 Mead (1972 [1934]: 295).

10 Me refiero especialmente al trabajo de Randall Collins (1984).

expectativas hacia las personas en la medida en que prescriben y posibilitan determinados cursos de acción. Evidentemente, tal es el caso del *ethos* científico que vindica objetividad en el razonamiento de las personas que lo usan, dosis de empiria elevadas, etc. Y, además, Parsons sostiene que los objetos no-sociales pueden ser inmediatamente capturados como objetos. El adverbio “inmediatamente”, en esta ocasión, no sostiene más que una visión de los objetos como meros vehículos de signos, ajenos e independientes a sus significados o a los significados que generen. Frente a todo esto, el Interaccionismo Simbólico sostiene que las personas se implican emocionalmente con los objetos de una manera mediada, es decir, se implican gracias a la naturaleza de los significados que tales objetos detentan para ellas. A través del significado que las personas adhieren a los objetos se aprehenden o “capturan”. Finalmente, la totalidad del párrafo de Parsons está destinada a establecer una diferencia entre los dos tipos de objetos no-sociales que menciona. La diferenciación es sencilla: los objetos culturales son susceptibles de internalización por parte del “ego” y los objetos físicos no. Como hemos visto en Mead, la posición del Interaccionismo Simbólico será la opuesta: tanto los objetos físicos como los culturales pueden ser internalizados del mismo modo que internalizamos lo simbólico. Además, como se desprende del siguiente fragmento, el significado de una cosa, de un objeto, cultural o no, emerge en una situación más general, siempre social, que implica la interacción de varias personas:

“El significado de una cosa para una persona se origina a partir de las maneras en que otras personas actúan hacia esa persona en atención a la cosa. Sus acciones permiten definir la cosa para una persona. De este modo, el interaccionismo simbólico entiende los significados como productos sociales, como creaciones que se forman en y a través de las actividades de definición de las personas cuando actúan”¹¹

En alguna ocasión se ha argüido¹² que el sistema de Parsons y el Interaccionismo Simbólico tienen precisamente en común el proceso de internalización. El referente de ambos sería Freud y el concepto de identificación. No obstante, es preciso hacer algunos matices. La internalización tal y como la plantea Parsons ni requiere ni

11 Blumer (1969: 4-5).

12 Este argumento aparece en Bronfenbrenner (1961).

emerge en una situación de interacción explícita; la toma de rol internalizada, no obstante, tal como hemos visto en la cita anterior, exige invariablemente esa interacción. Para Blumer, las relaciones con objetos deben analizarse en términos de *significado*, exclusivamente en estos términos. El significado de un objeto para una persona o un grupo de personas es a partir de los mecanismos que esta persona o grupo utiliza para conocerlo, sentirlo o evaluarlo. Cuando prestamos atención a los significados que los objetos adquieren para los individuos o colectivos, de hecho, estamos considerando todo lo que éstos saben o se dicen a sí mismos o a otras personas sobre la naturaleza de tales objetos. El autor señala cinco aspectos importantes en el análisis de los objetos: i) su naturaleza está constituida exclusivamente por el significado que poseen para quien o quienes los consideran objetos; ii) el significado no es algo intrínseco del objeto, sino que está ligado al modo en que una persona se dispone a actuar, así, el significado es eminentemente variable; iii) los objetos son productos sociales puesto que se forman y transforman en el seno de la interacción social; iv) las personas actúan con respecto a los objetos en función del significado que éstos poseen para ellas; y v) el individuo organiza su acción con respecto al objeto en lugar de responder inmediatamente ante él, de este modo, no debe nunca clasificarse el objeto como estímulo.

El objeto lo es todo en un contexto social y no es nada fuera de éste. El objeto no es más que una colección de significados contextualizados. Los objetos invariablemente están, son, en las relaciones o contextos interpersonales. Las personas viven en un mundo de objetos significativos, no en un mundo de estímulos o entidades constituidas por sí mismas. Además, los individuos no son de ningún modo prisioneros del orden objetual puesto que pueden revisar su acción y trazar nuevos caminos de conducta hacia ellos. No obstante, Blumer también especifica cómo los objetos pueden adquirir significados más amplios y vastos cuando emergen más allá de los contextos interpersonales en los que se gestó su significado originario.

“Dado que el significado de las cosas se forma en el contexto de la interacción social y es derivado por parte de la persona a partir de esa interacción, sería un error pensar que el uso del significado que hará tal persona no es más que una aplicación del mismo. Tal error marca

seriamente el trabajo de muchos estudiosos encuadrados en el enfoque del interaccionismo simbólico. No aciertan a ver que el uso de los significados por parte de los actores implica un proceso de interpretación [...]. El uso de los significados que hace el actor se da a partir de un proceso de interpretación. Tal proceso tiene dos momentos distintos. En primer lugar, el actor se indica a sí mismo las cosas sobre las que está actuando; se debe señalar las cosas que tienen significado. Tal evento es un proceso social internalizado en el que el actor está interactuando consigo mismo. Esta interacción es un ejemplo de cómo la persona se compromete en una comunicación exclusivamente personal. En segundo lugar, tal comunicación personal es un proceso de manipulación de significados. El actor, atendiendo a la situación en la que está emplazado y a la dirección de su acción, selecciona, comprueba, suspende, reagrupa y transforma los significados. Según esto, la interpretación no debe ser entendida como la mera aplicación automática de significados previamente establecidos, sino más bien como un proceso formativo en el que los significados son usados y revisados como instrumentos que guían e informan la acción. Se hace necesario, pues, entender que los significados tienen parte en la acción a través de un proceso de auto-interacción.”¹³

Y este extenso párrafo de Blumer me proporciona la clave para cerrar esta introducción. El supuesto que aleja definitivamente las propuestas de Parsons de las proporcionadas por el Interaccionismo Simbólico tiene que ver con el uso irreflexivo que este primero hace de la definición que proporciona Weber de situación social. Parsons hace una lectura literal y extremadamente estrecha de la noción y plantea que el “ego” interactúa sólo con alteridades, nada más que con “otros”. Tal cosa es así, porque recogiendo a Weber, solamente en una interacción con personas podemos orientar mutuamente nuestra conducta. Tan sólo en esos casos podemos desplegar roles complementarios y únicamente en esas situaciones desarrollamos expectativas mutuas. La aplicación de tal propuesta, en el caso de Parsons, es casi mecánica e irreflexiva. Olvida dos cuestiones importantes: i) el significado es algo más que etiquetas o definiciones estáticas, y ii) el “Yo” es una entidad, o mejor dicho, un proceso netamente reflexivo. No considerar esa reflexividad conduce a un mundo absurdo en el que las personas no pueden más que interactuar con otras personas y los objetos son entidades estáticas que usamos sin más, a nuestro antojo, y con el único ánimo de estructurar materialmente la consecución de

13 Blumer (1969: 5).

nuestros fines. El uso de esas entidades con el fin de conseguir “algo” implica, por sí mismo, el despliegue de todo un juego de significados, posibilidades, voluntades... que incide obviamente en la interacción social. Desde el punto de vista del Interaccionismo Simbólico, el ambiente se compone de objetos que tienen significado y que, por tanto, determinados seres humanos reconocen. Y para entender la acción de las personas se debe identificar, entre otras cosas, su colección de objetos. Es más, la vida y la acción de éstas cambia en la misma dirección que marcan los cambios que se dan en el ambiente, en esa colección de objetos.

He contrastado las posiciones de Parsons y del Interaccionismo Simbólico, apoyándome, como el lector habrá podido notar, fuertemente en el trabajo de Mead. ¿Significa tal cosa que la conceptualización que hace el Interaccionismo Simbólico de las relaciones entre personas y no humanos se circunscribe exactamente a lo escrito por éste? Por supuesto que no. He recurrido a Mead por una sencilla razón. Me permite contrastar las dos socio-lógicas mencionadas de tal manera que el debate opere como introducción al resto de apartados que vienen a continuación. Mead es un punto de partida. Como observará el lector, para mí y para buena parte de las propuestas que elaboran una socialidad con objetos.

Y para finalizar estas páginas me gustaría apuntar que el Interaccionismo Simbólico en las últimas dos décadas ha desbordado las propuestas de Mead en lo referido a las relaciones con los objetos, y desearía señalar brevemente los tres argumentos que permiten tal cosa.¹⁴ En primer lugar, se ha acentuado la relevancia que tiene en Mead el nivel más físico y sensorial a la hora de estudiar las relaciones de las personas con los objetos físicos. Tal experiencia, que se inicia, según este autor, con un contacto táctil, concretamente, y posteriormente se generaliza a todos los sentidos, es incorporada en matrices de patrones simbólicos o culturales más generales que son previos y conducen la misma. En segundo lugar, si bien Mead

¹⁴ Para profundizar en el tema pueden consultarse: Collins (1984); Csikszentmihalyi y Rochberg-Halton (1981) y Denzin (1991).

insiste en *cómo* son experimentados los objetos no humanos en un plano simbólico, no sistematiza tanto sus propuestas en lo que se refiere a esclarecer el papel que éstos juegan en la estructuración de las relaciones interpersonales. Como veíamos en el anterior fragmento de Blumer, el Interaccionismo Simbólico profundizará en esa línea. Por último, cuando Mead escribe que “[...] cuando empleamos el símbolo nos referimos a la significación de una cosa [...]” y que “[...] los símbolos representan la significación de las cosas u objetos que tienen significaciones; son porciones determinadas de experiencia que indican, señalan o representan otras porciones de experiencia no directamente presente o dadas en el momento y en la situación en que cualquiera de ellas se encuentra de tal modo presente (o es experimentada inmediateamente)” está abriendo una senda para la utilización de elementos y conceptualizaciones propiamente semióticas de las relaciones con objetos que actualmente se explora a fondo. Así, es posible encontrar propuestas¹⁵ en las que la clasificación de signos que Mead hace al distinguir entre: signos de lenguaje, signos de post-lenguaje y signos presentacionales para dar cuenta de cómo se constituye el contenido de la interacción entre personas, es re-elaborada, ampliada y utilizada para referirse también a la relación con objetos. En este caso, se arguye que los signos de lenguaje y post-lenguaje son, ambos, tipos de signos referenciales. Los signos de lenguaje se refieren a otros signos del lenguaje o a otros tipos de objetos como signos. La palabra “coche”, por poner un ejemplo, como signo del lenguaje, se refiere a un tipo de estructura física utilizada o inscrita en el juego de usos de una persona o grupo. Los signos del post-lenguaje son objetos físicos que, como signos también, se refieren a los signos del lenguaje. Así, un tipo de estructura física inscrita en el juego de usos de una persona o grupo se refiere, como signo, a la palabra “coche”, es decir, es denominado en un discurso como “coche”. Finalmente, los signos presentacionales son objetos o actividades que carecen de referencia externa, un ejemplo de éstos lo hallaríamos en los objetos de arte.

15 Véase al respecto Csikszentmihalyi & Rochberg-Halton (1981).

2) PRIMER PROGRAMA PARA UNA SOCIALIDAD CON OBJETOS: EL OBJETO COMO ALTERIDAD

2.1) G.H. Mead y “la cosa física”¹⁶ como toma-de-rol

No resulta en absoluto azaroso o contingente que la obra de Mead sea un referente básico para el Interaccionismo Simbólico a la hora de conceptualizar las relaciones con objetos. Es cierto que suele considerarse a tal autor como puntal elemental de tal escuela, sin embargo, un examen más atento de la misma mostraría que la fuentes a las que ésta recurre, a pesar de pertenecer al denominado “pragmatismo”, varían en función de la temática en la que centramos nuestra atención. Por ejemplo, en el tema de la constitución del significado parece que la influencia de Peirce es más sobresaliente que la del propio Mead. Pero esto sería motivo de otra discusión y requeriría mayor espacio del que ahora dispongo. Volviendo a la cuestión de las relaciones con objetos: en Mead, el Interaccionismo Simbólico encuentra una *socialidad con objetos* o una explicación sistematizada y abundante del papel que las entidades físicas tienen en la constitución del “Yo” y de las relaciones sociales. Mead es, por otro lado, uno de los pocos autores que elabora esta explicación desde el marco que proporciona el pensamiento social y no desde la filosofía o la psicología, a pesar de que inevitablemente éstas dejen su huella en su pensamiento.

No es menos cierto, no obstante, que hay algunos precedentes a Mead. Es decir, algunos autores que desde la tradición propia de las ciencias sociales ya parecen apuntar en la dirección de una socialidad con objetos. Por ejemplo, en los *Principios de Psicología* de W. James encontramos toda una sección dedicada a definir el *self material*. La lectura de esa sección sugiere dos ideas muy interesantes. La primera es que observamos como James está obligado a hablar de objetos cuando desea describir la formación del “Yo”, y la segunda es que cuando enumera los

¹⁶ El título de este apartado está inspirado en un magnífico ensayo de Mead titulado *The Pysical Thing*. Puede encontrarse en Mead (1932).

componente físicos que participan en la constitución del *self*, topamos con la siguiente lista: el cuerpo, los vestidos, la familia más inmediata, el hogar y algunas cosas específicas completamente seleccionadas entre la totalidad de propiedades que tiene cualquier ser humano. Para James, en tanto que percibimos y otros también perciben los significados de los objetos físicos, éstos devienen elementos altamente significativos y constitutivos de nuestros “Yos” como personas. Un conocido discípulo de James recogerá esta línea de argumentación y afirmará que:

“[...] pensamos el cuerpo como “Yo” cuando adquiere una función o significado social, como cuando decimos “Estoy muy bien hoy” o “Soy más alto que tú”. Lo traemos al mundo social, al ser del tiempo, y por esa razón ponemos nuestra auto-conciencia en él. Y es curioso, aunque natural, que precisamente, de la misma manera, podemos llamar a cualquier objeto inanimado “Yo” con el que identifiquemos nuestra voluntad y propósito. Tal cosa es muy notable en los juegos, como en el gol o croquet, en los que la pelota es la encarnación de las vicisitudes del jugador”¹⁷

Pero insisto: será en Mead donde encontraremos la formulación más acabada de una posible socio-lógica con objetos. Hasta tal punto sus ideas están claramente sistematizadas y son sugerentes que ha logrado inspirar socio-lógicas con objetos muy recientes y que no tienen nada que ver con la tradición del Interaccionsimo Simbólico. En las páginas que siguen haré una presentación detallada y comentada de su pensamiento sobre la “cosa física”.

Al contrario de lo que he afirmado que ocurre con esa lectura *sui generis* de la propuesta weberiana que es el sistema de Parsons, para Mead los organismos con consciencia, los “Selves” están implicados en complejos procesos de interacción con objetos humanos y no humanos. La capacidad del ser humano para verse a sí mismo como objeto en el campo de su propia experiencia, así como su habilidad para razonar o pensar se da ineluctablemente en la intersección que se establece entre tres sistemas o, mejor dicho, estratos de realidad: lo inorgánico, lo orgánico y el sistema social humano. La socialidad con objetos se articula a partir de las

¹⁷ Me refiero a Charles Horton Cooley (1902: 183). Este autor presenta una explicación sobre la internalización que realizamos de los objetos físicos fuertemente deudora de la fenomenología y pionera de lo que planteará Mead.

reflexiones que ofrece sobre cuatro cuestiones muy concretas: el papel que juegan los objetos en la definición de un “Self” encarnado o corporeizado dentro de un ambiente; el fenómeno de resistencia e interiorización que se produce cuando el “Self” entra en contacto con cosas físicas; la posterior identificación del “Self” con el mundo de los objetos físicos; y el papel que tienen los actos de tocar y percibir o captar en la construcción y mantenimiento de la realidad social.

l) La posibilidad de conciencia individual del sí mismo como entidad separada y localizada en un tiempo y un espacio emerge cuando ésta se confronta con el mundo de los “otros” y el mundo de las cosas. Curiosamente, tanto el mundo social como el físico se erigen en la experiencia a través de la acción contrastada de los sentidos de la distancia y del contacto. Con la visión y el tacto construimos un mundo físico, sólido y estable. Lo que hay antes de que tal mundo se constituya es una especie de tierra yerma sin paisaje, deshabitada, desprovista de cosas u objetos. La mano, la mano humana, con su capacidad para coger, sostener, tocar y acariciar objetos es clave en la construcción de un ambiente.¹⁸ La mano llena el ambiente de cosas, cosas manipulables, por medio de la mano el ambiente es roto, reconstituido, sus objetos varían, se conectan, desaparecen... de hecho “la mano es responsable de lo que llamo cosas físicas”.¹⁹ El contacto con los objetos físicos constituye la realidad de las cosas que una persona puede aprehender y proporciona al cuerpo de la misma un sentido de su orientación en el espacio en la medida en que lo comparte con otras entidades. Esa relación, además, define límites para ambos. Efectivamente, las cosas físicas son definidas por sus límites y el cuerpo no es una excepción. Desde nuestra infancia, desde que somos arrojados al mundo sin paisaje, comenzamos a captar y aprehender nuestro cuerpo a partir de los límites que tiene con otras cosas, superficies que presionan nuestra piel,

18 Fuera del ámbito de las ciencias sociales, el planteamiento de Mead no es especialmente novedoso. Ya, por ejemplo, Hume plantea que hay dos sentidos involucrados en la génesis de la espacialidad: la vista y el tacto. Lo que sí resulta interesante es la convergencia entre la relevancia que Mead da a la mano en la constitución del mundo que nos rodea y el planteamiento que hace Heidegger al considerar que las cosas son el material del mundo que usamos, que las cosas están en nuestra “mano”, “a mano”, para “manosearlas” o “manipularlas”.

19 Mead (1972 [1934]: 211).

nuestros órganos... que presionan y limitan nuestro cuerpo. Descubrir nuevas superficies es descubrir los límites de la nuestra, el alcance de nuestra corporeidad.

II) La generación del “Mí” es otro caso de experiencia de contacto. Creo que todo el mundo puede coincidir conmigo si afirmo que el “Mí” es un centro de actividad. Pues bien, de la misma manera que el desarrollo del “Self” depende del proceso de comunicación social con otros “Selves” y de la configuración de un “Otro” generalizado, la conciencia primaria, básica, de tener una interioridad o centro de actividad propio en nuestro cuerpo deriva de una relación con el ambiente. Concretamente de una relación social. Para Mead tal cosa significa que somos capaces de comprometernos en actividades cooperativas con los objetos. Para explicar esta cuestión, el autor recurre sistemáticamente a un paralelismo con su explicación de los procesos de comunicación que se establecen entre “Selves”. Recordemos que entrar en una relación con “otro” implica ser consciente del “otro” y en particular de la respuesta que ese “otro” dará a un gesto nuestro. Esto significa que tenemos que estimularnos para actuar como el otro actuaría y, así, entender o acceder comprensivamente a nuestro propio gesto desde el punto de vista que ofrece el “otro”. Moverse de fuera a dentro. A tal auto-percepción desde el punto de vista del otro, Mead la denominará “adoptar el rol o actitud del otro”. Y ése es el núcleo duro de lo que definirá como *socialidad*: la capacidad de ser varias cosas a la vez, ser uno mismo y otro simultáneamente. Detentar la capacidad de dar un paso fuera de uno mismo y observar el mundo y a nosotros mismos con la mirada de los demás. Pues bien, como decía anteriormente, las personas son capaces también de adquirir o tomar el papel de los objetos. Pero la interiorización de éstos no se completa con la adquisición de un nuevo punto de vista, es necesario experimentar físicamente el contacto con los mismos. Así, cuando entramos en contacto físico con un objeto experimentamos una actividad de resistencia por su parte. La resistencia es la ocasión para aprehender la acción personal de, verbigracia, sostener o empujar una cosa desde el punto de vista de la propia cosa. Por ejemplo, la respuesta de un objeto es el peso cuando intento recogerlo, la aspereza de su tamaño, su volumen, el calor o el frío que me transmite, etc. Y también implica que

invoco en ese centro de actividad que es el “Mí” el tipo de respuesta de resistencia del objeto con el sentido de esfuerzo que acompaña a mi propia respuesta. Al invocar la respuesta de resistencia del objeto, replico con mi propia conducta. Así, estoy situando en el “Mí” una respuesta cooperativa con la del objeto. Los objetos son la oportunidad de descubrirnos, de experimentarnos. Y nosotros somos la posibilidad de que los objetos, a su vez, *sean*, porque la respuesta del objeto y mi propia respuesta hace que lo conceptualize como algo con un interior y una naturaleza inherente; la resistencia del objeto significa que es algo más que un conjunto de superficies: es una estructura con interioridad. Su resistencia no es una proyección de mi esfuerzo, tiene su propio “locus”, la resistencia está tanto en la cosa como en mi esfuerzo, está en la relación, y la resistencia estará presente sólo en la medida en que mi esfuerzo esté presente. A través de la respuesta del objeto descubro un objeto físico con una naturaleza inherente.

“Sería un error atender a tal naturaleza inherente de la materia como una proyección hecha por el sentido de esfuerzo del organismo en el objeto. La resistencia esta en la cosa así como el esfuerzo está en el organismo, pero la resistencia está allí por oposición al esfuerzo de la acción de otras cosas”²⁰

El curioso juego de acción-reacción, de fuerza y contra-fuerza, que plantea Mead sienta las condiciones de un tipo de relación en la que somos capaces de tomar el punto de vista de los objetos. Al adoptar tal punto de vista percibimos otros objetos y nos percibimos desde el punto de vista del mencionado objeto. La fuerza, la acción que ejerzo contra un objeto provee a éste con una interioridad, pero lo que es todavía más interesante, resulta que también me dota a mí con interioridad. Juego de interioridades que aparece y crece en un juego de relaciones con objetos. Nos movemos siempre de la relación al interior, creamos el interior a partir de ésta.

“Vemos que el objeto no ofrece simplemente una resistencia pasiva, sino que nos resiste activamente. Pero la importancia fundamental de este hecho para la emergencia del objeto físico en la experiencia creo que no ha sido reconocida. Es fácil soslayarla, puesto que la actitud de la respuesta de la cosa a la presión es idéntica a la del organismo, aunque opuesta en su dirección. Tal oposición se revela a sí misma en la aparición del organismo como objeto

²⁰ Mead (1932: 123-125).

físico. Y tal objeto sólo puede aparecer cuando el organismo ha tomado la actitud de actuar hacia sí mismo, y la invitación a tal cosa se encuentra en el hecho de que nos hemos estimulado gracias a nuestra actitud hacia la cosa física para responder como la cosa responde.”²¹

Resistencia e interiorización, no es posible describir la última sin la primera. El mundo que captamos, el mundo que habitamos es un mundo de objetos sociales. Tales objetos implican nuestro “Self” y, por otro lado, el “Self” como objeto depende de la presencia de otros objetos con los que identificarse. Hay una identificación de nuestros centros de actividad con los centros de actividad que brotan del interior de las cosas, y semejante identificación es una identidad de respuesta: como hemos visto, el carácter de resistencia de nuestro cuerpo es idéntico al carácter de resistencia del objeto. En los actos sociales con las cosas, la realidad de las cosas percibidas emerge a través y gracias a ese proceso de identificación. Otra lección que se desprende de las propuestas de Mead es que el “Self” identifica el carácter de resistencia de una cosa u objeto con su propia habilidad para resistir la presión que proviene del objeto.

En suma, la “cosa” física tiene dos características primordiales desde el punto de vista de la experiencia individual: “La primera característica tiene que ver con la continuidad que hay entre experiencia de presión en el organismo y la resistencia en el objeto físico” La segunda característica del objeto está tomada prestada del organismo, se gesta en el devenir objeto de esa primera entidad, y es lo que llama “tener una interioridad.” Es decir, que “hay una resistencia idéntica en el organismo y en el objeto que abre la puerta a ese préstamo”²². Tomar la actitud de presión contra un objeto es alcanzar en el organismo la actitud de contra-presión. La acción idéntica que se despliega en el objeto cuando el organismo actúa sobre o contra él, genera la experiencia de la “cosa” física.

III) Y permite algo más: la aparición de identificación entre el “Self” y el mundo de los

21 Mead (1932: 138).

22 Las citas de este párrafo están extraídas de Mead (1932: 135-36).

objetos. No hay que olvidar que para Mead el mundo en que vivimos es un mundo de objetos sociales: objetos cuya existencia está implicada en nuestra propia experiencia como "Self". La constitución del self-como-objeto, la identificación del "Self" como centro de actividad y el objeto como otro centro de actividad es siempre una identidad de respuesta. Como veíamos anteriormente, el carácter de resistencia del objeto es idéntico al carácter de resistencia de nuestro cuerpo, hay plena identificación.

"La única respuesta que puedo dar a la cuestión es que el organismo al agarrar y empujar cosas está identificando su propio esfuerzo con la experiencia de contacto de la cosa"²³

Lo que desearía destacar en este punto es que en los actos sociales con cosas, la realidad de las cosas u objetos emerge a través de este proceso de identificación. Ser consciente del significado de un objeto consiste únicamente en tener consciencia de la actitud del objeto hacia nosotros. En nuestro mundo, la consciencia que tenemos de los objetos como entidades físicas y, más aún, de nosotros mismos como posibles "cosas" físicas, está ineluctablemente ligada a nuestra habilidad para percibir y experimentar la respuesta que dan los objetos cuando hay confrontación con ellos. Ahora o luego, mañana o ayer, tal percepción puede darse en la distancia, del tiempo y del espacio.

IV) La socialidad con objetos que brinda Mead es una lógica en la que los objetos existen siempre en actos, actos organizados, actos sociales. La "cosa" física existe en tanto que objeto percibido u objeto manipulado, nunca antes. Como objetos percibidos existen en el tiempo, pueden ser objetos distantes; como objetos manipulados son reales, existen, están exclusivamente en el presente. Aunque un objeto esté distante a mi mano o no esté a mi alcance físicamente, su realidad sólo puede ser experimentada en y a través de un acto, aunque sea un acto que alcanza o construye el futuro. En este sentido, las actitudes que el individuo siempre asume con relación a un objeto, aunque no pueda ser directamente manipulado, son las de una experiencia inmediata. A pesar de la distancia, siempre hay experiencia de

²³ Mead (1932: 122).

contacto con el objeto, siempre resultados que se alcanzan en el acto. Un objeto distante (distancia geográfica o temporal) invita a la acción, y conduce a resultados organizados en actos, en el presente. La transición de la distancia a la experiencia de contacto se da cuando el individuo asume una “actitud reflexiva” hacia su percepción del objeto. Tal actitud le permite trascender la distancia y alcanzar la “cosa” física a pesar de su posible lejanía. Esta cuestión es muy interesante en Mead porque está planteando que la realidad última del objeto siempre es experimentada en el presente y en un acto u acontecimiento. Tanto si el objeto es exclusivamente percibido como si además es manipulado, la experiencia de contacto es la que en última instancia confiere carta de realidad a la “cosa” física. El objeto es capaz de trascender el tiempo y el espacio en la actitud reflexiva. No está supeditado al devenir temporal, si acaso la afirmación sería válida en sentido inverso: la temporalidad está supeditada a la experiencia de contacto, al acto con objetos.

Hay varias cuestiones que conviene aclarar sobre esta socialidad con objetos. En primer lugar, como hemos visto, Mead no pretende explicar el origen del mundo físico, ese no es su problema: no busca elaborar una metafísica de la relación sujeto-objeto. Su interés reside precisamente en el cómo y en qué conciencia adquirimos de ese mundo. El mundo de las cosas físicas adquiere o entra en la realidad cuando establecemos una relación en él, sólo en y gracias a la relación la “cosa” física adviene a la realidad. Los significados que la experiencia de contacto introduzcan en el mundo de objetos pueden cambiarlo, por supuesto. Eso es indiscutible. Es más, debe reconocerse que en todo lo afirmado yace una conexión entre un nivel ontológico y otro político. Para Mead el conocimiento siempre es acción y reconstrucción, implica inevitablemente cambio.

“[...] porque la reconstrucción es esencial para la conducta de un ser inteligente en el universo. Tal cosa no es sino parte de una proposición más general que afirma que hay cambio constante en el universo, y que como consecuencia de esos cambios el universo deviene un universo diferente.”²⁴

24 Mead (1932: 4).

El análisis que hace Mead de los objetos o de la posición de la “cosa” física con relación al individuo no es anecdótico. Todo lo contrario, es clave y necesario para entender la lógica social y las dinámicas de constitución del “Self” que se proponen en sus trabajos. La identificación o la continuidad que se establece entre el individuo y el objeto es la condición necesaria para la auto-reflexividad. La identificación es un mecanismo que explica cómo desplazarnos de un conocimiento de las “interioridades” de las cosas a un conocimiento sobre el “interior” de “Self” corporeizado. Nos movemos del objeto al sujeto, del otro al “Self”, de fuera a dentro, de la relación a la cosa, del acontecimiento a la esencia. La experiencia humana está posibilitada por los objetos, éstos están en el mismo nivel lógico que el “Self” y confieren puntos de referencia para la auto-definición. La “cosa” física tiene un papel activo en la constitución del “Self”. Discurso, significados, gestos, pero también los objetos generan comunicación con los demás, transmitir un sentido, definir a los demás y presentarnos a nosotros mismos.

La idea principal de la socio-lógica de Mead no es nueva. El autor desarrolla a fondo una vieja intuición de Fichte²⁵ que plantea que la auto-realización del “ego” siempre tiene lugar gracias a la resistencia de los objetos, resistencia que, obviamente, es depositada por el “ego” mismo. Por otro lado, el tratamiento que ofrece Mead de la constitución de los objetos físicos es deudor del “Pragmatismo”. Concretamente de su tesis central que afirma que la percepción de las cosas no puede ser entendida simplemente como una copia en la consciencia de un mundo externo de objetos reales pre-dados.²⁶ Ni siquiera pueden ser pensados como una mera asunción en contraste con un juego de datos o sensaciones dadas en la consciencia. Muy al contrario, toda percepción está constituida en la acción, sea lo que sea lo que signifique, más o menos, la palabra “acción”. Hay, no obstante, una novedad en la obra de Mead que merece la pena valorar. Como puede observarse en la siguiente

25 Tesis sostenida por Joas (1980).

26 James (1907).

cita, la percepción tiene dos características o, mejor dicho, se da de dos maneras diferentes:

“Hay dos características de la experiencia perceptual que ya he indicado pero que deseo enfatizar de nuevo. La primera de éstas es que la percepción de las cosas físicas presupone un acto que ya está dándose por delante de la percepción y que es un proceso en el que la percepción yace; la segunda es que la percepción implica una inhibición de este proceso de movimiento hacia o lejos de un estímulo distante, una inhibición que se da gracias a la presencia en el organismo de conclusiones alternativas al acto [...]”²⁷

Dos modalidades: la percepción está inscrita en nexos de acción, pero también la interrupción, la inhibición de la acción libera la percepción. El significado de la inhibición sistemática de la acción es importante por dos razones. En primer lugar, tal mecanismo marca una diferencia básica entre los seres humanos y los animales en sus relaciones con los objetos. Gracias a la inhibición los objetos físicos son liberados de una incorporación compulsiva e instintiva en los sistemas de acción necesidad-satisfacción típicos de los animales. Por ejemplo, mientras que en el caso de los chimpancés el uso de “garrotes” y otros objetos está unido completamente a la dimensión de la locomoción, en el caso de los seres humanos está ligado más al sentimiento y a un órgano especializado –la mano- en acciones manipulativas no dependientes directamente de la presión de satisfacer ciertas necesidades. De hecho, en este gesto de inhibición se gestan los significados.

“En el campo de la materia, la resistencia que el volumen de un cuerpo ofrece a la mano, o a cualquier superficie del cuerpo, y la tendencia a manipularlo cuando lo vemos en la distancia se organizan de varias maneras. Está, por ejemplo, la tendencia a coger un libro de una mesa distante. La forma y resistencia del libro están presentes de alguna manera en el ajuste ya presente en el organismo cuando el libro es visto. Mi tesis es que la respuesta de contacto inhibido en la experiencia de distancia constituye el significado de la resistencia del objeto físico”²⁸

En segundo lugar, la noción de inhibición de la acción pone en primer plano la relevancia que el concepto de *acto* tiene en la obra de Mead. El acto es el punto de

27 Citado en Joas (1980: 148).

28 Mead (1932: 127).

referencia de la percepción y es la llave para entender la socio-lógica de este autor como una socio-lógica del acontecimiento²⁹ y para entender el papel subordinado que el tiempo tiene con relación a la constitución de la “cosa” física. Para Mead, la consciencia de la materialidad del tiempo es tanto una elaboración intersubjetiva como dependiente de la constitución del objeto físico. Hemos visto que la constitución del objeto físico depende directamente de la capacidad de identificación que, entre otras cosas, permite comprender como se transfieren percepciones de contacto a percepciones de experiencia de distancia. En sentido estricto sólo hay simultaneidad inmediata en el caso de la experiencia de contacto, sólo en ese caso se encuentran dos cuerpos o entidades materiales y, únicamente en ese caso, emerge un acto. Por el contrario, la transferencia de estas percepciones a las percepciones de distancia implica anticipación, una expectativa, un *qué será, qué habrá, que se dará...* Si no aparecen problemas en la transferencia tal cosa puede incluso operar de manera no consciente. No obstante, cuando adviene algún problema en el curso de una acción, las dos esferas: la percepción de contacto y la percepción de distancia se separan y se hace evidente el carácter hipotético y anticipatorio de la percepción de distancia. Se evidencia que el futuro era esa hipótesis realizada sobre la percepción de un objeto distante. Y se hace todavía más palpable que tal hipótesis estaba hecha desde el presente, en función de un acto presente. En este caso, el objeto distante está en algún sentido distante, tanto espacial como temporalmente. Sólo la transferencia de una experiencia de contacto al objeto distante hace que éste pierda ese carácter de distancia y sea incluido en la lógica de un acto presente. *Así, el objeto distante se vuelve simultáneo con el individuo, comparten, producen acto, están implicados en la emergencia del mismo acontecimiento.* Lo curioso de esta propuesta es que lo que aparecía en el caso problemático como una distancia espacial y temporal, ahora, con la transferencia es convertida en una distancia puramente espacial. Esa especie de espacialización del tiempo a lo Bergson no es un problema para Mead, sencillamente un requisito necesario para la acción instrumental del individuo. La constitución de la “cosa” física extiende más allá de sus límites el presente puntual, el acto. Como resultado de la

29 Tal cuestión será abordada explícitamente en próximos capítulos.

irrupción de cursos problemáticos aparece el futuro y el pasado, pero sólo como efectos derivados del anterior proceso.

“La cuestión esencial se encuentra en la simultaneidad de los objetos móviles de un campo distante con los objetos percibidos en un campo de contacto. El objeto inmóvil en el conjunto consecuente, como antes afirmé, tiene un valor futuro propio a su distancia, que de alguna manera es abstraído a través de la inhibición de los actos que el objeto distante despierta. Gracias a la identificación con el objeto distante, la contemporaneidad aparece [...] Es contemporáneo en el momento con el individuo. [...] Es evidente que es la formación del objeto físico la que es responsable de la aparición del individuo como objeto, ya que éste trae la contemporaneidad y también la posibilidad de la distinción entre movimiento y reposo, así como entre espacio y tiempo, y, de esta manera, constituye un nuevo ambiente que responde al nuevo individuo. En otras palabras, la contemporaneidad se puede alcanzar sólo en la medida en que los objetos distantes que son el futuro pueden ser traídos hipotéticamente al campo de contacto, y así devenir objetos físicos.”³⁰

En suma, formación del “Self”, constitución del objeto permanente y constitución del tiempo. Tres momentos indesligables en una relación inevitable.

La psicología dominante en el momento en el que escribe Mead, el conductismo, no reconocerá la temática de la constitución del objeto como problema. La razón es tan sencilla como que la estructura objetual del mundo está más allá de toda duda. La teoría del aprendizaje que ofrece el conductismo, dicho de manera muy esquemática, presenta exclusivamente una explicación de los procesos de discriminación entre objetos y de los procesos de selección entre las cualidades y características de éstos. Las excepciones aparecerán con el trabajo de los miembros de la escuela Soviética de Psicología, autores como Wygotski o Leontjew en su intento de ir más allá de los estrechos postulados del conductismo y del pavlovismo plantearán la problemática de la constitución del objeto como momento importante del desarrollo psicológico. Ocurrirá algo parecido con la Antropología Filosófica de Gehlen en Alemania y con la psicología constructivista del desarrollo de Piaget. Con la excepción de Piaget, en los casos citados, no obstante, la problemática de las relaciones con objetos se mantiene siempre confinada en la esfera funcional de la

³⁰ Citado en Joas (1980: 195).

mera acción instrumental. En el caso de Piaget encontramos cierto reconocimiento del trabajo realizado por Mead. A pesar de que este primero rechaza la explicación que hace el segundo de la constitución del orden objetual como emergencia de la combinación de la percepción táctil y visual, y de la experiencia de resistencia.³¹ Pero ninguno de los ejemplos mencionados, a pesar de plantear explícitamente la problemática de la constitución del objeto, desarrolla lo que podríamos denominar una socio-lógica con objetos. Ninguno de los autores mencionados plantea el papel que los objetos pueden jugar en la constitución y despliegue de las relaciones sociales. Para encontrar algo semejante hay que mirar hacia la actual sociología del conocimiento científico y en las microsociologías. Así, recientemente se han presentado dos intentos de plantear una socio-lógica con objetos que recuperan el trabajo de Mead y exploran hasta sus últimas consecuencias algunas de sus propuestas. Me refiero al trabajo de Karin Knorr-Cetina y al de Andrew Pickering.

2.2) Karin Knorr-Cetina³² y el objeto como deseo

Afirmaba en el primer capítulo que la posición que mantiene el Interaccionismo Simbólico con relación a los objetos es absolutamente deudora del trabajo de Mead. Efectivamente, tal cosa se hace todavía más manifiesta, por ejemplo, en el trabajo de autores como Randall Collins³³ que dedican todo su esfuerzo a investigar los microfundamentos de la macrosociología o, dicho de otro modo, a explicar la micrología de los grandes complejos sociales. Para este autor, los estudios micrológicos detallados de la actividad de nuestra vida cotidiana tienen la propiedad de desafiar y criticar conceptos provenientes de la macrosociología como el de “clase”, “organización”, “cultura”, “sociedad”, “economía”, “estado”... La micrología disuelve tales macrocategorías en agregados de micro-acontecimientos. Los actores cuando se enfrentan tanto a contingencias complejas como a simples interacciones

31 Piaget (1982).

32 Knorr-Cetina (1995, 1997 y 1998).

33 Las tesis sintetizadas aquí pueden encontrarse ampliamente desarrolladas en Collins (1982 y 1984).

cotidianas utilizan sistemáticamente asunciones tácitas y micro-rutinas absolutamente contextuales. En esos encuentros no se manifiestan modelos racionalistas de cognición y toma de decisiones, sino que por el contrario, la interacción social está guiada por acuerdos y saberes tácitos que en ningún momento intentan explicitar y explicar lo que ya es dado por supuesto entre los participantes. Esta propuesta implica que las explicaciones en términos de normas, reglas y roles deben dejar paso a otro tipo de explicaciones en las que juegan un papel primordial los micro-dispositivos que generan acciones repetitivas y efectos “macro” de estructuración social que no descansan en modo alguno en bases cognitivas de ningún tipo. La propuesta concreta de Collins son las llamadas *cadena de interacción ritual*. Los individuos, en su devenir cotidiano, continuamente negocian el establecimiento de coaliciones sociales en cadenas de interacción ritual en las que las conversaciones crean símbolos, por ejemplo, de pertenencia a un grupo. Cada encuentro es definido por Collins como un *mercado* en el que los individuos tácitamente despliegan recursos emocionales y conversacionales adquiridos en encuentros previos. Los individuos están motivados a moverse hacia esos encuentros rituales en los que sus micro-recursos ponen en juego ganancias emocionales. El ritual se mantiene hasta que tales beneficios emocionales alcanzan un punto de equilibrio o declinan. Los grandes cambios sociales que se observan, o las llamadas “estructuras sociales” no son más que agregados de micro-cambios producidos por tres tipos de recursos desplegados en la micro-interacciones: tecnologías y actividades que producen cultura y comunicación; tecnologías de producción emocional; y recursos de producción de acontecimientos dramáticos y conflictivos.

Hasta aquí, la propuesta de Collins no es diferente de otras propuestas que llegan desde la microsociología. Su novedad, y el interés para este trabajo, radica en la explicación que ofrece de la estructura social como microrepetición en el mundo físico. Es decir, el autor arguye que el comportamiento repetitivo de las personas siempre se da en un lugar particular y utilizando objetos físicos particulares. Las cadenas de interacción ritual obtienen una buena parte de su carácter repetitivo

gracias a cualidades físicas, es más, la repetitividad más duradera es aquella organizada alrededor de lugares y objetos. Para Collins, por ejemplo, la organización económica aparece gracias a micro-acontecimientos repetitivos que se dan en lugares como fábricas, oficinas, talleres... y alrededor de objetos como determinada maquinaria, material de oficina, etc. Ocurre lo mismo con eso que denominamos estructura familiar. Ésta no es más que un piélagos de conductas repetitivas, que se dan día tras día, alrededor de los mismos espacios e idénticos objetos: “camas”, “mesas”, “coches”... Y ocurre lo mismo, verbigracia, con el “Estado”, que existiría en virtud de que hay “juzgados” en los que los jueces repetidamente se sientan en las mismas sillas y enuncian las mismas leyes... de que hay “comisarias” en las que los policías visten cada día los mismos uniformes, transitan con los mismos automóviles... “cuarteles”, “hospitales”, etc. Para Collins, la comunicación simbólica es importante en tales cadenas de interacción ritual. Sin embargo, la cualificación primordial de ésta, su naturaleza, es decir, su repetitividad, no puede explicarse *a priori* por el contenido de la comunicación simbólica. Ni los micro-acontecimientos o micro-encuentros ni la estructura social constituyen un conjunto de significados que las personas llevan en sus cabezas. Literalmente, los llevan en sus bolsillos o zapatos. Es decir, que el efecto de estructuración aparece en acciones repetitivas de comunicación y no tanto en los contenidos de las mismas, puesto que nuestra experiencia más cotidiana muestra que tales contenidos son frecuentemente ambiguos, erróneos o producen malentendidos. Las personas, normalmente, no tenemos una idea muy clara o acabada de cuestiones como el estado político en el que vivimos, la situación de la organización en la que trabajamos, la familia o el círculo de amigos en el que nos movemos, etc. Así, la estructuración de la sociedad o la producción del orden social depende más de cuestiones físicas que de la negociación de contenidos o significados. No necesitamos tener un mapa cognitivo de toda la estructura social o de una parte de la misma, ni siquiera negociar un contenido particular en un evento de comunicación concreto, tan sólo requerimos negociar una rutina claramente limitada en un espacio físico y con personas con las que usualmente tenemos trato. El orden social, de este modo, es absolutamente local y en gran medida físico o material. La propuesta de Collins está en absoluta

consonancia con los principales ejemplos de declaraciones “indexicales” que ofrecen los etnometodólogos y más concretamente los trabajos de Garfinkel.³⁴ Términos como “tú”, “yo”, “aquí” o “esto”, típicas ejemplificaciones de la indexicalidad, están irremediabilmente ligadas a un contexto específico puesto que nuestras actividades siempre ocurren en una localización física particular y en un tiempo concreto. Lo que añade Collins es que esas declaraciones están atadas a repeticiones que se dan alrededor de ciertos objetos. Dependemos de contextos físicos, nuestro conocimiento tácito descansa en tales contextos, y éstos no son otra cosa que un mundo físico, poblado de objetos sobre los que organizamos rituales repetitivos, incluido nuestro propio cuerpo. Obviamente, ese mundo físico no es estático. Venimos y vamos, atravesamos multitud de espacios, encaramos diversos objetos. Nuestro hogar cambia, cambiamos de taller u oficina, votamos a otros políticos... Ese mundo de espacios y objetos no es históricamente constante. Es más, lo que habitualmente se denomina “cambio estructural” no es más que un movimiento en la organización de los rituales sobre los objetos. En suma, la micro-realidad de cualquier “estructura social” se reduce a algún patrón de asociaciones y rituales repetitivos entre las personas, ciertos objetos físicos particulares y algunos lugares concretos.

Dos preguntas se desprenden inmediatamente del trabajo de Randall Collins. ¿Por qué repetidamente habitamos los mismos edificios, usamos las mismas herramientas, hablamos con las mismas personas...? Y la todavía más importante: ¿Qué es un objeto? ¿Pre-existe el objeto a ese ritual que sufrirá? ¿Qué diferencia hay entre el ritual y el objeto? Tales cuestiones constituyen el punto de partida de la socio-lógica que plantea Knorr-Cetina y de la hábil recuperación que hace del trabajo de Mead. Esta autora reconoce el valor de novedad que tiene la micrología de Collins pero considera, del mismo modo, que los anteriores interrogantes constituyen un techo que el autor no puede rebasar. Para superarlo propone que en lugar de centrar nuestra atención en la tensión “micro-macro”, debate muy al uso en los últimos tiempos en las ciencias sociales pero absolutamente local, hay que observar

34 Garfinkel (1967).

atentamente el fenómeno más característico que utilizan nuestras ciencias humanas para definir las relaciones humanas actuales y para definir nuestro presente: la individualización. Definición general que afecta a todo el espectro de posibilidades que presenta nuestro actual árbol de la Ciencia Social y Humana: de la estética al derecho, pasando por la política y la economía.

Como hemos podido apreciar en el primer capítulo de este trabajo, uno de los grandes legados del pensamiento social clásico consiste en la idea de que el desarrollo de las sociedades modernas implica la transformación de las comunidades tradicionales, basadas en el clan, el parentesco, la tradición y el mito, en sistemas cada vez más complejos caracterizados por el aumento de la propiedad privada, la razón instrumental, la movilidad, la producción industrial, la burocracia, el aumento de los centros urbanos... Esta línea de argumentación recibió una forma más novedosa e imaginativa cuando a partir de la década de los años treinta los análisis comienzan a centrarse en el "Self" y en su relación con los procesos de desarrollo tecnológico. Esas ideas han tendido a construir de manera negativa el impacto del conocimiento experto y de la tecnología sobre las relaciones sociales. La autora sitúa precisamente en ese punto el aspecto más actual que tendría el pensamiento social clásico y su postulado de la individualización: desencarnación o desincorporación de los individuos de sus comunidades y valores tradicionales gracias al crecimiento de procedimientos abstractos y tecnológicos.

"La cotidianidad, exactamente en todos sus sectores, está siendo bombardeada no sólo con objetos materiales y procesos derivados de la producción tecnológica sino con racimos de conciencia originados en esta última" ³⁵

Una civilización tecnológica, tecnologizada, y económica produciría identidades desenraizadas, arrancarían la persona del contexto local de interacción que alguna vez dotó a ese individuo con marcos estables para el proceso de auto-formación y auto-consciencia para arrojarla en un océano de marcos de referencia cambiantes y móviles que la obligan a no dar nunca por cerrado su proceso de auto-formación.

35 Berger et al. (1974).

Semejante situación estaría generando una “cultura del narcisismo”, con personalidades o individuos narcisistas. En la cultura del narcisismo la esfera privada estaría colapsada, arrasada por un orden social anárquico del que se supone es refugio. Semejante cultura produciría un síndrome narcisista que descansaría en rasgos como la aparición de continuos desórdenes de carácter difuso, en el ámbito personal y social, la incapacidad de tolerar la ambigüedad, la ansiedad individual, una concepción grandiosa del “yo”, una caracterización economicista de las relaciones sociales y personales, la búsqueda constante de experiencias límite y nuevas experiencias emocionales, mercantilización de la educación, rechazo del fenómeno de la vejez... Tal línea de argumentación apunta a un cambio de estatus de la tradición en la vida moderna, cambio que implica un movimiento de la autoridad de fuera adentro. Los individuos sólo poseen sus propios recursos para construir un curso de vida coherente, una identidad y formas de socialidad. El declive de la comunidad y las tradiciones arroja al individuo al vacío, lo despoja de recursos psicológicos y sociales para enfrentarse a la libertad de elección o a la contingencia de la actualidad que, por otro lado, caracteriza nuestro presente. En ese punto, precisamente, es donde entraría a jugar su papel el conocimiento experto. Éste operaría proporcionando criterios que permiten informar tal elección, reparar el vacío que deja la tradición y producir una suerte de “personas sabias”³⁶, individuos que construyen su subjetividad sobre el saber que proporcionan los expertos.

Hay, no obstante, un rasgo que diferencia a la individualización tal y como es planteada en el pensamiento social clásico y la fórmula que se utiliza en los recientes escritos que postulan la emergencia de una cultura narcisista. Ese rasgo es un desplazamiento en la conceptualización de la individualización. De ser entendida en términos de alienación pasa a ser valorada en función de la agencia y de los requerimientos de ésta. Para Knorr-Cetina, ese rasgo muestra algo más: el paso de una sociedad industrial a otra post-industrial en la que sería posible describir y argumentar que el espacio social lejos de reducirse se ha incrementado.

³⁶ La expresión es de Giddens (1990 y 1994).

Pero antes de pasar a detallar tal evento mencionemos algunas de las características que tendría tal sociedad post-industrial. La más llamativa es la aparición y desarrollo de una aldea global, de sociedades globales. Esto no implica necesariamente la aparición de formas sociales gigantescas, terriblemente complejas y prácticamente globales. Por el contrario, parece que la fragmentación y la miniaturización sería el correlato de tal evento. Las organizaciones y las grandes corporaciones se disuelven en redes de pequeños centros independientes, los estratos más profundos de los sistemas sociales jerarquizados que esas corporaciones solían utilizar tienden a desaparecer. Cuando los servicios que ofrecía una persona son reemplazados por servicios electrónicos automatizados, ninguna estructura social aparece ahí, sólo dispositivos de transmisión de información electrónica. El principal escenario de multitud de transacciones globales es la “Comunicación Mediada por Computadora” (CMC) o el teléfono-fax. En tales casos, los recursos sociales masivos que operaban en las multinacionales son reemplazados por microestructuras conversacionales y de interacción. En suma, la post-industrialización o la expansión de las sociedades a sociedades globales no parece venir acompañada con una gigantización de lo social, sino que muy al contrario, parece estar regida por su miniaturización.

Según la tesis de la autora, las sociedades post-industrializadas permiten que las formas sociales, tal y como las conocíamos, se vuelvan más y más estrechas, lo social se retrae, pierde peso. Pero esta especie de retirada no deja huecos o vacíos, coincide con la expansión de otras prácticas en nuestra cotidianidad. Aparecen prácticas o relaciones propias de la post-industrialización que no son asociales o no-sociales, sencillamente son relaciones específicas de nuestro presente que interfieren, colapsan, se mezclan y transforman lo social tal y como existió anteriormente. Esas nuevas prácticas son las propias de una sociedad del conocimiento. Ahora bien, si la definición tradicional de sociedad del conocimiento ponía el énfasis en el segundo término de la expresión (conocimiento), ella lo pone en el primero (sociedad). Las definiciones habituales de “sociedad del conocimiento” insisten en la especificidad que tiene el conocimiento como producto histórico y

contextualizado. La autora insiste en que una sociedad de conocimiento no es únicamente una sociedad de expertos o técnicos, o de estructuras de información y comunicación, es, especialmente, una sociedad en la cual la totalidad de los conjuntos de procesos, experiencias y relaciones despiertan con el conocimiento y se despliegan con su articulación. El conocimiento, el saber experto, se vuelve constitutivo de las relaciones sociales. Pero se requiere una advertencia para entender completamente esta propuesta: la preocupación de Knorr-Cetina no debe confundirse con la manifestada por autores como Merton y otros, preocupados por los fundamentos sociales del conocimiento; lo que le interesa analizar son las relaciones persona-objeto como una forma estructural particular necesaria y relevante para aprehender y comprender las sociedades del conocimiento. Y aquí está la segunda parte de su tesis: si algo caracteriza los contextos de conocimiento y las sociedades de conocimiento que derivan de éstos es que gravitan sobre mundos de objetos, se orientan hacia esos mundos de objetos y *son* esos mundos de objetos. Retomando las propuestas de Collins que he analizado con anterioridad, las sociedades de conocimiento se articulan a partir de multitud de rituales de interacción apoyados en y gracias a objetos. El paradigma de lo afirmado es precisamente la ciencia. No obstante, para sostener todo esto, la autora necesita definir una noción de objeto, carencia básica en la obra de Collins. En las sociedades de conocimiento las relaciones con objetos sustituyen y se vuelven constitutivas de las relaciones sociales. Para el analista social, se vuelve imprescindible formular una socio-lógica con objetos para entender ese contexto. En este sentido, no sirven nociones como la de “experto”, “competencia técnica”, “sistema experto” o “trabajo tecnocientífico”, puesto que sólo presuponen acríticamente las relaciones con objetos sobre las que depende la práctica de conocimiento, nunca interrogan su naturaleza y posible constitución.

Una socio-lógica con objetos debería entender que los objetos sirven para centrar e integrar dispositivos y regímenes especializados que trascienden a todas luces la vida de las personas que reciben la designación de expertos, y son capaces de crear una suerte de convenciones materiales que operan como fundamento para la

aparición de colectivo y órdenes morales. Los objetos pueden generar ambientes y hogares emocionales para los expertos. La autora sostiene que las relaciones con objetos que caracterizan las sociedades de conocimiento no responden a los esquemas de alienación o transparencia, sino más bien a lo completamente opuesto: a un esquema de no-alienación o, mejor todavía, de completa identificación.³⁷ Como el lector ya habrá intuido, en esta cuestión se vuelven relevantes las propuestas de Mead.

Éste permite, a través del mecanismo de la identificación o de la adquisición de rol, dar un paso en el sentido de entender cómo los objetos pueden entrar a jugar un papel activo en nuestra vida social. No obstante su caracterización presenta varios problemas. El mecanismo de identificación que describe es excesivamente mecánico, depende demasiado, como ya señalara Piaget, de experiencias visuales y táctiles, o al menos de su recuerdo, y de la definición que se proporcione de las mismas, y está muy ligado a la interacción más inmediata. Por otro lado, su formulación flota en un adecuado limbo descontextualizado de tal manera que su propuesta es una oferta para entender que en cualquier contexto ese proceso opera del mismo modo. No atiende a contextos tan relevantes en nuestra cultura como puede ser el científico y, además, no hay un marco sociológico e histórico acompañando y dando inteligibilidad a su modelo. Finalmente, sus afirmaciones no explican cómo establecemos y mantenemos compromisos duraderos con los objetos. Con el objetivo de sortear tales problemas, pero al mismo tiempo, mantener el enorme valor conceptual que tiene la intuición de la identificación como mecanismo que no tiene nada que ver con la simple proyección de lazos

37 Buenos ejemplos de lo afirmado por Knorr-Cetina son los trabajos de Heidegger y Habermas sobre los objetos y concretamente sobre los objetos de conocimiento. Para el primero los objetos son una especie de equipamiento, material listo para ser usado. Los objetos son, a todos los efectos, transparentes y tienen la tendencia a desaparecer y convertirse en un simple medio cuando los usamos. Los objetos de conocimiento se distinguirían por provocar una fuerte actitud teórica. Los objetos sólo se hacen visibles y problemáticos cuando no funcionan o no están disponibles. La caracterización que hace Heidegger de los objetos sencillamente tiene poco que ver con nuestra experiencia cotidiana y con lo que sabemos que sucede en las prácticas científicas. En el caso de Habermas, éste distingue entre la esfera de la ciencia que implica una acción instrumental, basada en los medios y una racionalidad técnica en la cual el objeto científico sólo sirve a los fines de la comunidad científica y la esfera de la no-ciencia caracterizada por la acción simbólica o comunicativa en la cual el objeto sólo es un conjunto de significados proyectados por una comunidad humana. La

emocionales hacia los objetos, Knorr-Cetina reformula la idea de Lacan de teorizar el concepto de objeto y las relaciones con objetos a partir de la *noción de carencia y su correspondiente estructura de deseo*.

Rheinberger,³⁸ desde el ámbito de la sociología del conocimiento científico, ya había caracterizado los objetos de conocimiento como objetos siempre abiertos, objetos que se generan continuamente y con un alto grado de complejidad. Los objetos o cosas epistémicas, como él los denomina más exactamente, son procesos y proyecciones antes que cosas definitivas. La observación y la investigación en los distintos laboratorios los revela incrementando su complejidad, nunca, jamás, reduciéndola. Knorr-Cetina recoge tal caracterización y la amplía añadiendo que tales objetos de conocimiento parecen tener la capacidad de desplegarse indefinidamente, de manera reiterada “están” en el proceso de ser definidos materialmente. Continúan adquiriendo nuevas propiedades y cambian las que tenían. Los objetos de conocimiento parecen no tener nada que ver con ese material listo para ser usado, invisible, que postulaba Heidegger. Parecen, por el contrario, entidades repletas de pliegues, esquinas, sorpresas, misterios que se extienden indefinidamente en las profundidades oscuras de su naturaleza y su definición. Eso significa que nunca podrán ser conocidos y comprendidos del todo. Así las sociologías del conocimiento científico han mostrado que el proceso de investigación nunca tiene un final natural en el cual todo el mundo logra saber sobre un objeto lo que se deseaba o consideraba que había que saber. Mas bien, el interés continuamente se vuelve, deriva o se bifurca hacia otro lugar. Es un proceso guiado por una especie de *carencia de objeto* antes que por una idea estática, fija y plena del mismo. Tal sentimiento es similar a la *estructura de deseo* que se encuentra en Lacan y en su referente más antiguo Hegel. La noción de deseo en Lacan³⁹ no deriva de la noción freudiana de pulsión instintiva cuyo último objetivo es la reducción de una tensión corporal, sino más bien de ese estadio del desarrollo de

propuesta de Habermas conduce a un mundo escindido, dividido entre seres humanos y acciones comunicativas por un lado y un mundo de cosas, trabajo y acción instrumental por otro.

38 Rheinberger (1992).

39 Sobre el concepto de objeto en el psicoanálisis puede consultarse Rabinovich (1988).

los jóvenes en el que quedan impresionados con la totalidad de su imagen en el espejo y con la apariencia de control y límites definidos que ésta genera. El deseo nace de la perfección de la imagen del espejo -o de la respuesta que llega de los padres. En la medida en que hay una distancia entre la experiencia subjetiva de alguna cosa de la que se carece en la existencia actual y la imagen en el espejo o la aparente complitud de los otros, la carencia es permanente. Es posible intentar reducir la carencia mediante representaciones, pero ya que las representaciones suelen no representar o fallar en la representación de algún aspecto del objeto deseado, reiteran la carencia más que la eliminan. En este sentido, las representaciones de los expertos, de los científicos en los laboratorios, no son sólo parciales e inadecuadas, sino que también, a través de la insuficiencia que despliegan, tienden a especificar qué es lo que falta todavía en la representación. Sugieren hacia dónde mirar, prescriben futuras acciones: sugieren una estructura de deseo. Y lo hacen no sólo para expertos individuales sino para colectivos completos y generaciones enteras de futuros investigadores. De esta manera, una estructura de carencia sobre un objeto articula, ensambla personas y esfuerzos, recursos y conocimiento.

Las relaciones con objetos están basadas en una forma de mutualidad, parecida a la propuesta por Mead, entre objetos que generan continuidad con los individuos, al proveer cadenas de deseos a través de los signos que muestran eso de lo que todavía carecen, y de sujetos que, generan continuidad con los objetos, al proveer de objetos que sólo existen como resultado de una secuencia de ausencias o como una estructura desplegada a partir de esas carencias. Tal visión, frente al usual vocabulario de motivos o intenciones que fundamenta la producción de conocimiento, ofrece la imagen de una serie de dinámicas completas y continuos movimientos abiertos que guían la acción de la investigación y sustituyen tanto las razones como los deseos aislados y completamente individuales. Así, el objeto de conocimiento no es más que *una estructura desplegada de ausencias combinadas con presencias*. El objeto, la “cosa” física de Mead, es definido tanto por lo que es o uso que tiene como por lo que no es o por el uso que todavía no tiene y podría tener.

Todo lo argumentado con relación al objeto de conocimiento es extensivo a todos los objetos de nuestra cotidianidad, mercancías, instrumentos... en la medida en que éstos, precisamente, pueden ser también considerados objetos de conocimiento.

La principal consecuencia que se desprende de este argumento es que la socialidad es un concepto que puede dissociarse de su habitual fijación en las relaciones entre personas. Es decir, es posible plantear una socio-lógica con objetos de pleno derecho. En términos generales, la socialidad hace referencia a formas de agruparse, obligaciones, mutualidad y reflexividad entre humanos. Al definir los objetos de conocimiento como secuencias de carencia-presencia, sentamos las bases para una mutualidad entre humanos y no-humanos que constituya la dimensión de esta socio-lógica con objetos. Tal mutualidad o identificación permite encadenar en las mismas secuencias de acción personas y objetos, y permite entender cómo los rituales que realizamos alrededor y gracias a los objetos, descritos por Collins, perduran en el tiempo. Además, en la mencionada socio-lógica con objetos no desaparece en absoluto la propiedad de reflexividad. El "Self" como estructura de deseo engarza y define su deseo a partir del objeto. En este movimiento, el "Self" se dota y se extiende gracias al objeto que le proporciona la posibilidad de generar una estructura de deseo a través de la carencia de ser que tendría el objeto. El objeto, en este caso, actúa como alteridad o espejo en el que rebota y vuelve más completo y perfeccionado nuestro deseo. La reflexividad radica en el hecho de que necesitamos al objeto para acceder al conocimiento de nuestra carencia y deseo. Nos definimos a través del objeto. E, inversamente, el objeto como estructura de carencias se articula gracias al sujeto, el objeto recibe el tipo de extensión que el sujeto determina. La mutualidad es importante porque estabiliza identidades y colectividades del mismo modo que estabiliza objetos. O, dicho de otro modo, en la medida en que los objetos son incorporados en prácticas particulares y comunidades interpretativas a través de las secuencias de carencia que ellos despliegan, los objetos desplegados deben ser también considerados como conectores de comunidades y entidades que extienden las prácticas de éstas.

La mutualidad de deseos y carencias no es algo que simplemente ocurre, es algo que se produce laboriosamente, se cuida y se tiene que mantener. De hecho, muchas de las temáticas interesantes para el analista social devienen en ese trabajo de creación y mantenimiento. Ahí debemos dirigir nuestra atención. Las relaciones con objetos definen el proceso de conocimiento, y definen nuestras sociedades de conocimiento. Tales relaciones pueden conceptualizarse como formas de socialidad antes que como el mero trabajo o resultado de una acción instrumental. Las relaciones con objetos son la cara oculta, el aspecto ignorado de la experiencia de individualización descrita tan profusamente por el pensamiento social, el tradicional y el no tan clásico. Para Knorr-Cetina, la proliferación y presencia masiva de culturas de conocimiento (culturas epistémicas) significa que asistimos a toda una reordenación de las relaciones sociales alrededor de los objetos de conocimiento, que en su definición amplia son, de hecho, todos los objetos. No podemos entender el presente, la vida social sin incluir de alguna manera el papel de los objetos en nuestras socio-lógicas.

2.3) Andrew Pickering y el objeto como resistencia

Ese minúsculo ámbito de trabajo llamado “sociología de la ciencia” siempre ha constituido un territorio marginal, extremadamente aislado, dentro del pensamiento social en su conjunto. Seguramente debido a dificultades peculiares de su temática y campo de estudio, sin duda. Pero, también, debido a que las características de las socio-lógicas que eran propuestas no presentaban habitualmente rasgos peculiarmente novedosos e interesantes. Muchas veces la fuerza de tales análisis sociológicos aparecía y era apreciada en un plano filosófico, mientras que su impacto en la tradición del pensamiento social era nulo. En ese sentido, el enfoque puramente mertoniano de la sociología de la ciencia no es sino una continuación de la perspectiva estructural-funcional que ha imperado en la sociología académica durante varias décadas desde el final de la Segunda Guerra Mundial.⁴⁰ En lo que a

40 Para una extensa revisión del tema puede consultarse Zuckerman (1988).

este trabajo respecta, Merton puede ser leído como una mera especialización o aplicación de la socio-lógica que deriva de la noción de estructura a una institución particular: la ciencia. La sociología del conocimiento científico que se configura como reacción a la propuesta mertoniana (designada como “programa fuerte” o “programa empírico del relativismo”), curiosamente, vuelve a crear un revuelo filosófico relevante pero sigue inspirándose en el bagaje y en los recursos que ofrecen las socio-lógicas al uso. Así, el programa fuerte de Bloor ⁴¹ no es nada más (o nada menos) que una sofisticada visión durkheimiana de las fuerzas o estructuras sociales que condicionan y operan en la producción del conocimiento. Otros autores, como por ejemplo Barnes ⁴² y Shapin ⁴³ han enriquecido el anterior enfoque con algunas líneas de reflexión inspiradas en Marx o con métodos de trabajo directamente deudores de la tradición genealógica que inaugura Weber. No obstante, en las últimas dos décadas, los análisis sobre ciencia y tecnología se han transformado paulatinamente en proyectos ferozmente controvertidos e impactantes. La razón es simple: sus propuestas desafían y transforman las socio-lógicas habituales que ofrece la tradición del pensamiento social. Michel Callon lo ha expresado con claridad meridiana:

"[...] transformar la sociología académica en una sociología capaz de seguir a la tecnología en toda su elaboración significa reconocer que su objeto apropiado de estudio no es ni la sociedad por sí misma ni las llamadas relaciones sociales, sino los propios actores-red que simultáneamente dan lugar a la sociedad y a la tecnología... Esta noción hace posible abandonar el marco constrictivo del análisis sociológico, con sus categorías sociales pre-establecidas y su rígida división social/natural" ⁴⁴

Otro ejemplo lo constituye la autora revisada en el apartado anterior, y un tercero la socio-lógica que desde el ámbito de los estudios sociales de ciencia y tecnología propone Andrew Pickering⁴⁵. Su obra, recogiendo ampliamente la conceptualización que hace Mead de la relación entre sujetos humanos y objetos, refleja la firme

41 Bloor (1976).

42 Barnes (1985).

43 Barnes y Shapin (1979).

44 Callon (1987: 99-100).

45 Pickering (1991, 1992, 1993, 1994 y 1995).

convicción de que la principal lección que el pensamiento social puede extraer de los análisis de la ciencia y la tecnología es el necesario descentramiento del sujeto humano en nuestras explicaciones sobre la realidad social. Su propuesta sugiere una especie de desplazamiento *posthumanista* de nuestros marcos interpretativos. Cabe hacer una salvedad: el posthumanismo sugerido requiere un desplazamiento del sujeto humano del centro de toda socio-lógica que podamos elaborar y nunca una eliminación o muerte “antihumanista” del sujeto humano. El pensamiento social tradicional es considerado humanista en la medida en que identifica a los sujetos humanos como la sede central de toda posible agencia. Depósito de voluntades, intenciones, deseos, o en cualquier caso punto nodal del que se irradia todo efecto de agencia. Inversamente, tal tradición rechaza adscribir cualquier tipo de agencia al mundo material, a los objetos. Pero si algo enseñan la multitud de monografías realizadas en contextos de producción científico-técnica es que en tales ambientes los agentes humanos, de forma notable, no lo dirigen todo, no lo gestionan todo. Los objetos tienen roles, ejercen agencia y producen efectos duraderos. El salto de los contextos tecnocientíficos a cualquier tipo de contexto es inmediato. Cualquier conclusión formulada acerca del papel activo de los objetos tecnocientíficos y su relación con los sujetos humanos puede ser extrapolada inmediatamente a todos los ámbitos de nuestra vida cotidiana en la medida en que ésta se constituye y está poblada por miríadas de los mismos. Analicemos con más detalle la socio-lógica propuesta por este autor.

El pensamiento social siempre se ha enfrentado con un fuerte dilema en el momento de atribuir un papel a la agencia material. O son los sujetos humanos los que producen *explicaciones* de la agencia que puedan tener los objetos, en cuyo caso tales explicaciones caen dentro del mundo de lo humano y deben ser analizadas como simples productos de agentes humanos; o en buena lógica otorgamos agentividad a lo no humano y cruzamos el umbral de un universo completamente animista. En éste, por supuesto, la autoridad analítica es de las personas que tienen un conocimiento y contacto diario con cada especie de objetos, a saber: los científicos “duros” tendrán la autoridad para hablar de objetos tecnocientíficos, los

científicos “blandos” la autoridad para hablar de objetos culturales, pero también los religiosos tendrán su autoridad para hablar de objetos religiosos, los chamanes, los magos... y así la lista puede extenderse hasta enumerar todo tipo de objetos que pueda ocurrírseles. El problema con esta última posición es doble: por un lado bloquea toda posible explicación general sobre los objetos y su agencia, y, por otro, conduce al reino de la más absurda superstición.

Una senda para escapar de este dilema la tenemos en el trabajo de Mead. Su solución al problema es sencilla: tomar la relación como punto de partida para conceptualizar la agencia no humana. A partir de la misma relación podemos definir agentividad en los objetos. Lo único que tenemos que hacer es analizar la forma de tal relación. Pickering explota un aspecto de la propuesta de Mead no demasiado llamativo pero que tiene una relevancia clave en la posibilidad de crear una sociología con objetos. Si los objetos pueden tener agencia y jugar algún papel en la definición de relaciones sociales, o más propiamente, en la definición de cierta socialidad, tal papel siempre es *temporalmente emergente*. Siempre está circunscrito a un momento muy concreto, a una irrupción puntual en una práctica muy localizada. En palabras de Mead: inscrito en un acto. Ligado a un acontecimiento, local y, por supuesto, precario.

Los contornos de la agencia material nunca son conocidos de antemano. Tanto si nos referimos a un contexto de producción tecnocientífica como a prácticas más cotidianas, continuamente tenemos que explorar sus contornos en nuestras acciones, enfrentarla, reformular sus efectos, integrarlos en acciones más amplias. Los problemas siempre surgen cuando nos relacionamos con objetos y deben ser resueltos en el desarrollo de, por así decirlo, nuevas prácticas que implican a su vez nuevos objetos. Y tales soluciones -si es que se encuentra alguna- toman la forma de, como mínimo, una especie de frágil posicionamiento o *afinamiento*. El concepto de “afinamiento” en Pickering es completamente deudor de la explicación que he dado anteriormente del proceso de adecuación, acomodación o toma de rol que describe Mead. Como veremos más adelante, la principal diferencia entre estos autores reside en que Pickering considera que los objetos generan socialidad y

tienen agencia en la medida en que introducen un problema, una problemática que genera como efecto una reacción por parte del sujeto humano. En esa reacción se busca solución al problema, se recurre a otros objetos que también generan otros problemas, que a su vez respondemos y así hasta el infinito. Pickering describe un proceso completamente agónico de acción-reacción, en el cual no debemos entender exclusivamente por “problema” un conjunto de hechos o circunstancias que dificultan la consecución de algún fin o meta, por el contrario, “problema” es definido como cualquier reacción ante la presencia de un objeto. Es decir, el autor está definiendo en última instancia la agencia de todo objeto como resistencia. Cualquier relación o socialidad derivada de éste aparece como respuesta al planteamiento tácito o explícito de que todo objeto es pura resistencia. Volveré dentro de un momento sobre esta importante cuestión.

A pesar de todo lo dicho, Pickering mantiene que es posible diferenciar entre sujetos humanos y no humanos a partir de la *intencionalidad*. Los seres humanos difieren de los no-humanos precisamente en que sus acciones pueden aceptar una descripción a partir de intenciones, mientras que las actuaciones (comportamientos) de quarks, microbios y máquinas, obviamente, no. Referirse a la práctica de científicos, o a cualquier otro tipo de práctica humana, sin referirse en algún momento a estructuras de intencionalidad es difícil, mientras que es completamente posible hablar de objetos sin que la noción de intencionalidad aparezca en ese vocabulario. La observación clave, en este punto es que los humanos vivimos y definimos la vida a partir de un rasgo peculiar: el tiempo. Construimos metas que se refieren a estados futuros que no existen en el presente, y tratamos de llevarlas a cabo, y definimos el pasado, y operamos en el presente en función de tal conceptualización. No hay motivos para suponer que la doble hélice del DNA o los televisores organicen así su existencia. En realidad la fórmula que propone Pickering no es nueva. Ya la hemos intuido en Mead. Recordemos que este autor diferencia lo humano de lo no humano a partir de la capacidad del primero para generar expectativas de rol y ponerse en el lugar del “otro”, sea éste un sujeto humano o no, mientras que el segundo es

incapaz de tal cosa. Por tanto, los sujetos humanos generar proyecciones, aventuran posibilidades que no aparecen en los objetos.

A pesar de esta diferencia, sujetos humanos y objetos se igualan en el hecho de que tanto la agencia humana como la material son temporalmente emergentes, están absolutamente circunscritas a un determinado juego de prácticas y aparecen ligadas a ciertos acontecimientos en los que emergen con sentido. La primera admite definición intencional, cierto, pero, al fin y al cabo, emerge también, de manera simple, en el tiempo real de una práctica. La novedad en la propuesta de Pickering reside en sostener que las trayectorias de emergencia de ambas agencias están constitutiva e inextricablemente entreligadas mediante una dialéctica de resistencia y acomodación. Es más, ambas agencias, material y humana, son mutuamente productoras la una de la otra. Y no es posible acceder al sentido de una sin el sentido de la otra.

Con cierta ironía, el autor denomina a la mencionada dialéctica *escurridor*.⁴⁶ Escurridor es un término taquigráfico: pretende evocar la imagen de las transformaciones impredecibles que se dan sobre cualquier cosa que se introduzca en ese aparato. Escurrir es, por supuesto, también un verbo. Para el autor indica que los contornos de la agencia material son escurridos en toda práctica, o lo que es lo mismo, son emergentemente transformados y configurados en la dialéctica de resistencia y acomodación. En un sentido más general, sin embargo, “el escurridor”

46 Para entender mejor lo que este autor entiende por escurridor es menester recoger aquí unas líneas publicadas en la revista ISIS (Núm. 87:4, 1996) en una revisión del libro de Pickering publicado en 1995 con el título *The Mangle of Practice*: “Pickering afirma que está pensando (aunque no enteramente) en un escurridor (Mangle) de lavandería pasado de moda, esto es, una máquina que exprime el agua de las prendas de ropa situadas entre dos rodillos. Sus características relevantes son que el resultado es impredecible, y que su función se realiza en un lugar, allí donde se aplica la fuerza a los elementos heterogéneos que se introducen. En el caso del escurridor de lavandería, el ‘input’ son las prendas de ropa por lavar, y el lugar donde se aplica la fuerza es un espacio estrecho definido por los rodillos. En el caso del escurridor de la práctica, el ‘input’ no está tan determinado. Puede ser cualquier cosa importante para la práctica científica: un accidente, necesidades sociales, planes, elegancia matemática, fenómenos físicos, prejuicios, creencias, intereses y así sucesivamente; y el “lugar” donde se aplica la fuerza es el “ahora” temporal de la construcción de la ciencia.” Si afinamos un poco, la metáfora del escurridor rápidamente pierde sentido. Una escurridor real deja las prendas de ropa idénticas, no las cambia en lo más mínimo, no las altera -camisas del derecho salen del

permite referirse a una imagen más global de toda práctica, opera como una suerte de cosmovisión, si se quiere, que concibe la tecnociencia simplemente como un campo en desarrollo de agencias humanas y materiales recíprocamente implicadas en un juego de resistencias y acomodaciones, inmersas, a su vez, en un campo de socialidad y prácticas más amplio y que abarcaría lo que comúnmente denominamos cultura o sociedad.

La fuente más obvia de agencia en cualquier explicación o relato sobre una realidad social determinada es humana. Siempre resulta sencillo e inmediato referirnos a los planes, objetivos, intenciones y metas de cualquier sujeto humano implicado en una práctica cualquiera para esclarecer el sentido y lo que ocurre en la misma. Pero, curiosamente, también resulta habitual y frecuente referirnos en tales explicaciones a las resistencias que semejante actor encuentra en su ruta hacia la consecución de esas metas. Resistencias que permiten explicar cambios en una secuencia de acción, transformaciones en las metas iniciales, efectos no deseados, etc. En suma, ejemplificamos el hecho de que los actores humanos no consiguen controlar en su totalidad el curso de los acontecimientos y la historia. Para Pickering, el papel de tales resistencias es mucho más relevante de lo que habitualmente acertamos a reconocer en nuestras explicaciones. En primer lugar, tales resistencias están siempre ligadas a objetos o situaciones relacionadas con objetos, evento que tampoco suele reconocerse. Y en segundo lugar, es precisamente en la relación que se establece entre el advenimiento de un fenómeno de resistencia y el esfuerzo para superarlo dónde encontramos la generación del curso de la historia y la explicación del devenir de los acontecimientos. Frente a cada resistencia ideamos alguna otra aproximación tentativa hacia nuestra meta, o construimos una meta alternativa, o nos aliamos con otros actores, o ponemos en juego otros objetos que, a su vez, despliegan otro tipo de resistencias. Y así sucesivamente, sin pausa, sin final. Frente a un fenómeno de resistencia presidido por un objeto, desplegamos una situación de acomodación. Así construimos cursos de acción, contextos y nuevos objetos con nuevas relaciones. Nuestras prácticas toman la forma de una dialéctica inevitable de

derecho, camisas del revés salen del revés- lo que es una imagen demasiado conservadora del aspecto eminentemente constructivo de la práctica científica o cualquier otra práctica.

resistencia y acomodación. Será desde el interior, o mejor dicho, desde la inmanencia de tal dialéctica que el autor defina los objetos como entidades dotadas con algún tipo de agencia. Todo encuentro, uso, apropiación, en definitiva, relación con un objeto produce un rastro, un efecto y una secuela que desborda cualquier previsión que podamos hacer hacia el mismo. Ese residuo es una resistencia que hay que vencer. Y tal residuo no es sustancialmente atribuible a ningún agente humano. Por ejemplo, los científicos construyen y manipulan artefactos que generan trazos, rastros que se generan y cuya configuración específica no está en sus manos. Los desborda. Lo único que requiere el análisis de Pickering es que entendamos que cuando usamos un objeto estamos implicados en una relación, relación en la que objeto despliega alguna clase de agencia no-humana. En la relación con esa "clase" de agencia se dará nuestra definición como sujetos y se dará la posibilidad de que adquiera sentido el hablar, a su vez, de una agencia humana.

Y la emergencia de tales agencias, y tal cosa debe enfatizarse, (su carácter preciso, simplemente aquello en lo que consistirán) es temporal, puntual. Nunca sabemos de antemano cómo transcurrirán los intentos de ir más allá de la resistencia que ofrecen los objetos. De hecho, *nada* discerniblemente presente en cualquier práctica marca la evolución futura de los acontecimientos. Será en el tiempo real de la práctica en la que estamos implicados cuando tengamos que delimitar los contornos de la agencia material, es decir, de la resistencia de los objetos y postular e improvisar acomodaciones a la misma. No tenemos explicaciones a tiempo real para los patrones particulares de resistencias con las que podemos encontrarnos en determinados cursos de acción o situaciones. Sí podemos acumular soluciones pasadas, adquirir destreza, pero sin tener nunca la certeza de su futura utilidad. Las resistencias *simplemente ocurren, devienen, acontecen*. Y frente a ellas es inevitable la improvisación. Tal es el sentido fuerte que tiene la emergencia temporal de relaciones con objetos y la posterior configuración que permite tanto de sujetos humanos como agentes como de entidades no humanas también como agentes.

Ahora, el lector debería tener clara la solución que ofrece Pickering al dilema mencionado anteriormente. La radical temporalización de la emergencia de la agencia material elude las dos alternativas del dilema. Las relaciones con objetos se establecen cuando entramos en lucha con la resistencia de un objeto. Tal dialéctica es previa a cualquier explicación sobre el objeto y nuestra relación con él. Por supuesto que en el proceso de resistencia-acomodación generamos explicaciones del funcionamiento de los objetos -conocimiento- al tiempo que investigamos como solventar semejante resistencia. Y tales explicaciones no nos devuelven a esa posición del dilema en la que se considera que toda agencia material o relación objetual está mediada por las atribuciones o explicaciones que hacemos de los objetos puesto que tales explicaciones deben considerarse como parte esencial del proceso de “escurrimiento”, como productos de la dialéctica resistencia-acomodación, comentarios retrospectivos sobre resistencias emergentes, y a la vez, elementos prospectivos de las estrategias de acomodación. Antes de la inmersión concreta y puntual en una práctica en la que inevitablemente habrá objetos implicados, no es posible comprender ni la substancia de las explicaciones ni los contornos materiales que adquirirá la agencia no humana.

Conviene aclarar, no obstante, que semejante inversión en la relación entre explicación y relación objetual no conduce necesariamente a postular alguna versión, más o menos fuerte, del determinismo tecnológico. Hay que observar que la trayectoria de la emergencia material no tiene su propia dinámica pura, autónoma e independiente. La relación objetual no se impone sobre los sujetos humanos. Lo que tenemos en la dialéctica resistencia-acomodación es una dinámica mixta. Las resistencias, centrales en lo que Pickering denomina “proceso de escurrimiento”, están siempre situadas dentro del espacio de los propósitos, metas y planes humanos. Efectivamente, en cualquier curso de acción o práctica en la que nos impliquemos es posible establecer una estructura de intencionalidad. Además, la mencionada estructura puede ser más perdurable temporalmente con relación al piélago de detalles que constituyen los pasajes de la práctica en cuestión. La meta, el objetivo es una imagen relativamente fija de algún estado futuro de asuntos al que

apuntan momentos de la práctica desplegados temporalmente. A partir de esta observación, sería muy sencillo dar un pequeño paso y acariciar la idea de que la estructura intencional de la agencia humana tiene una cualidad temporalmente no emergente. Diferencia esencial, ontológica entre lo humano y lo no humano. Pero tal cosa constituiría un craso error, al menos en el caso de la socio-lógica propuesta por Pickering. La única diferencia entre ambas agencias está en que la estructura intencional de la agencia humana tiene una escala de emergencia temporal diferente a la de la agencia material, es una escala simplemente más larga, no obstante, igual de caduca y precaria. Para ilustrar lo afirmado, debemos pensar un instante en la formulación de metas. No las formulamos al azar y en el vacío: los estados futuros a los que se apunta desde prácticas concretas y situadas se construyen desde estados presentes en un proceso de *modelado*. Los modelos se generan en todo curso de acción y práctica. La centralidad del modelado para la formación de metas sitúa a la agencia humana en el amplio campo cultural en el cual opera. Y tal situacionismo cultural implica inmediatamente un fuerte grado de emergencia temporal. Además, los modelos e incluso las metas son alterados en función de la irrupción en el horizonte de la acción o práctica de posibles resistencias y de sus diversas cualidades. Hay, pues, una interacción y un ajuste recíproco temporal entre la emergencia de la agencia material y la construcción de metas humanas, aunque los ritmos de tales temporalidades puedan diferir.

El modelado debe entenderse, por tanto, como un proceso siempre *abierto*, sin un destino determinado: un modelo dado no prescribe la forma de su propia extensión. El modelado habla de un vínculo entre la cultura existente y los estados futuros que constituyen las metas de una práctica determinada. Pero el vínculo no es causal o mecánico: la elección de un modelo particular abre un espacio indefinido de metas diferentes. Y, por tanto, la pregunta que surge es: ¿porqué se fijan determinadas metas particulares en ciertas prácticas localizadas? La respuesta se viene repitiendo desde hace tiempo: en función de la cualidad de la resistencia que encontramos en los objetos. Es decir, es la relación objetual que establecemos en una práctica concreta la que determina la formulación de metas y define sus posibilidades. Como

hemos visto anteriormente que afirmaba Collins, parece que todo acto social esté condenado a girar alrededor de algún objeto. De hecho, la denominada “acomodación” puede entenderse, en mayor o menor medida, como la revisión de la estructura intencional de la agencia humana. Así, aunque las metas, por tanto, sean relativamente perdurables en el tiempo, no escapan al efecto de “escurrimiento” que se da en toda práctica. Al igual que el movimiento e irrupción de la agencia material carece de una dinámica propia pura y perfectamente orientada, la emergencia de la agencia humana se encuentra en el mismo caso.

Para finalizar este apartado, desearía recordar que Pickering califica (y de hecho cualifica) su propuesta de posthumanismo, y desearía compararla con otras propuestas que son de interés para este trabajo.

Curiosamente, sólo hay una diferencia entre lo que propone este autor con relación a la agencia humana y a las relaciones con objetos y lo que podemos encontrar en el Interaccionismo Simbólico y en la Pragmática: la centralidad otorgada a lo humano. Cualquier otra temática o aspecto de lo propuesto es argumentado en una línea similar en estas corrientes. No abundaré más en tal punto. Hay, sin embargo, otra línea de pensamiento social que conceptualiza la agencia humana de manera no emergente y que plantea que ésta puede ser un haz de “intereses” y que individuos o grupos tienen, un conjunto de “constricciones” que operan sobre la acción humana. Obviamente Pickering se distancia de tales posiciones, pero, al mismo tiempo hay ecos de ambas posturas en su definición del proceso de resistencia-acomodación. Su insistencia en que la práctica debe ser aprehendida sin dejar de lado la existencia de estructuras de intereses, aunque éstos estén abiertos y sujetos a una redefinición emergente en la práctica misma, lo emparenta con la tradición weberiana. Pero, al mismo tiempo, el papel de la resistencia como restricción externa al interés y al actor, hacen del autor deudor de la tradición durkheimiana *in strictu sensu*.

No obstante, una comparación más atenta y fina de tales tradiciones con lo propuesto por Pickering muestra tanto las enormes diferencias que existen como la terrible novedad de ésta. En primer lugar, nótese que la mayoría de estudios, al menos en el ámbito de la sociología del conocimiento científico, que intentan mostrar la “construcción social” de algún evento tecnocientífico utilizan el recurso de mantener los “intereses” de los actores humanos implicados razonablemente constantes a través de la práctica. Cuando lo que habría que explicar es de qué manera tanto “intereses” como artefactos están interrelacionándose.

“Aquello acerca de lo que hablamos en términos de ‘necesidades’, ‘intereses’ y ‘propósitos’ del sujeto, no sólo están siempre cambiando, sino que además no son en su conjunto independientes o anteriores respecto de las entidades que los satisfacen o los implementan; esto es, las entidades también producen las necesidades e intereses que satisfacen y evocan los propósitos que implementan. Más aún, dado que nuestros propósitos son continuamente transformados y redirigidos por los objetos que producimos en el mismo proceso de implementarlos y dadas las mismas interrelaciones entre las necesidades humanas, la producción tecnológica, y las prácticas culturales, se da un continuo proceso de modificación mutua entre nuestros deseos y nuestro universo.”⁴⁷

Giddens lo expresa de un modo parecido al afirmar que:

“Ser consciente de los intereses de uno, por tanto, es más que ser consciente de un deseo o varios: es saber cómo puede uno ponerse a intentar hacerlos realidad... Los intereses suponen deseos, pero el concepto de interés tiene que ver no con los deseos como tales, sino con los posibles modos de hacerlos realidad en un conjunto dado de circunstancias... los intereses implican cursos potenciales de acción, en circunstancias sociales y materiales contingentes.”⁴⁸

Pickering y su dialéctica de la resistencia-acomodación ofrece una solución a tal problema. En segundo lugar, el autor ofrece una noción de “resistencia” que no tiene nada que ver con las nociones tradicionales de “constricción” en el pensamiento social. Éstas suelen tener dos rasgos distintivos. El primero es su localización dentro de la esfera específicamente humana. En este sentido, la resistencia o constricción

47 Smith (1988: 32).

48 Giddens (1979: 181).

es definida a partir de un conjunto de reglas, normas sociales (o epistémicas) derivadas de una instancia o estructura mayor. Y el segundo rasgo es, precisamente, su carácter no emergente, al menos en una escala temporal cercana a las prácticas humanas más cotidianas. Las constricciones están continuamente presentes en la cultura, incluso cuando no operan activamente. El lenguaje de la constricción es el vocabulario de la prisión; las constricciones están siempre allí, igual que los muros de una prisión⁴⁹, incluso aunque sólo topemos con ellos ocasionalmente, y podemos aprender a no hacerlo nunca. La resistencia presentada por Pickering, al igual que ocurría en el caso de Mead, no posee esas cualidades. Genuinamente la resistencia emerge en el tiempo, como un obstáculo que le surge a éste o aquél momento de la práctica orientada a metas. Por tanto, aunque la resistencia y la constricción tienen una afinidad conceptual evidente, poseen cualidades bien diferenciadas, la segunda es sincrónica, antecede a la práctica y perdurando a través de ella; la primera es diacrónica, constitutivamente indexada por el tiempo. Más aún, mientras que la constricción reside en una esfera distintivamente humana, la resistencia es propiamente la definición, que a todos los efectos, adquiere el objeto en la obra de Pickering.

49 La denuncia de las metáforas no emergentes de la prisión en la teoría social está magníficamente recogida en el siguiente fragmento: "El problema con la idea de límites objetivos [o constricciones] en las lecturas textuales o en las descripciones de los acontecimientos físicos, es que es imposible decir de antemano *en qué consisten exactamente*, más allá de la circularidad de tomar la palabra del autor para ello, o de apelar, como hace Eco, a lo que otros lectores encontrarían 'ridículo'. Pero esto no es mucho más afortunado, ya que lo que la gente encuentra ridículo es, en general, una cuestión claramente de juicio social y de consenso, y no es más garantía de verdad o realidad que cuando juicios posteriores declaran que todo el mundo había estado equivocado" (Edwards, Ashmore y Potter 1992:13). Sería injusto no reconocer que Giddens, refiriéndose a la obra de Durkheim, también ha acertado a planterar el problema. Así, escribe: "las propiedades estructurales de los sistemas sociales... son como los muros de una habitación de la cual no puede escapar un individuo, por la cual es capaz de moverse a su antojo." Giddens (1984, p. 174).

3) SEGUNDO PROGRAMA PARA UNA SOCIALIDAD CON OBJETOS: EL OBJETO COMO MISMIIDAD

3.1) Georges Canguilhem y el objeto como proyección humana

Deseo rescatar ahora dos lecciones importantes de este padre de la historiografía de la ciencia francesa. En primer lugar, Canguilhem muestra que hablar de un objeto es hablar siempre de técnica, ineluctablemente. Todo objeto es un despliegue técnico, ya sea en su constitución o en la manera en que lo incorporamos en nuestro discurso y lo hacemos inteligible en un entramado de significados. Y en segundo lugar, arguye que no hay solución de continuidad entre las entidades vivas y las máquinas o entidades inertes. Sorprendentemente, un declarado anti-cartesiano como Canguilhem recurre a Descartes para argüir tal continuidad, y en suma, modernizar y dar carta de validez al famoso principio cartesiano que afirma que:

“[...] todas las cosas que son artificiales son [...] naturales. De ahí, por ejemplo, que cuando un reloj marca las horas, utilizando los engranajes de que está hecho, no sea esto menos natural en él de lo que es en un árbol producir frutos”⁵⁰

Un texto de Canguilhem para sostener lo afirmado. Es de 1947. Su título: *Máquina y organismo*⁵¹. El texto es una abundante fuente de ideas para pensar las relaciones con los objetos. Muestra las dos tesis mencionadas anteriormente y permite entender lo que significa conceptualizar el objeto como pura mismidad. La tesis central es sencilla: toda máquina y toda herramienta no es más que una extensión del cuerpo, extensión, por tanto, de la vida misma, parte de la vida. Así tenemos que aprehenderlo y así tenemos que pensarlo. Pero iré por partes. Hay tres conceptos clave en la obra de G. Canguilhem: vida, razón e historia. Sin duda alguna, conceptos precursores de los tres semitrascendentales que Foucault definirá en *Las*

⁵⁰ Descartes (1951 [1644]: 54).

⁵¹ “Máquina y organismo” es uno de los ensayos del libro *La Connaissance de la vie*, pero puede encontrarse una excelente traducción al castellano en Crary y Kwinter (eds.) (1992). Todas las referencias al mismo que haré en estas páginas están extraídas de tal edición.

palabras y las cosas como los tres vértices que permiten entender la emergencia de la figura e imagen del Hombre de las Ciencias Humanas. Me refiero a vida, trabajo y lenguaje. En las tesis de Canguilhem, las tres nociones mencionadas se articulan en un mismo plano gracias al papel que juegan los objetos. La historia de la razón científica es la historia del concepto, no de las teorías porque aparecen después del evento, sino de los regímenes de los conceptos y de las condiciones bajo las que se forman y operan, es decir, estamos hablando de la historia de conceptos específicos, lo que llamamos reflejo, célula, regulación, sangre, etc. Hablamos de los objetos de la ciencia. Trabajar de esta manera es insertar la historia en los objetos mismos del conocimiento científico y hacer historia gracias a tales conceptos. Pero, como decía al principio, lo que deseo rescatar de este autor es que al referirnos a un objeto siempre estamos refiriéndonos a un proyecto técnico, ya sea un artefacto, producto de un diseño técnico, con un propósito, ya sea una imitación, tosca, aproximada o por el contrario fina y precisa, de alguna cosa ya viva o ya sea algún elemento de la naturaleza a cuyo conocimiento accedemos porque lo insertamos en un plano epistémico, científico o no, que a todos los efectos es homologable a un diseño técnico. Cualquier relación con objetos, sea del tipo que sea ésta, no puede ser inteligida si meramente examinamos y describimos las partes que forman tal objeto. Por el contrario, la inteligibilidad se dará cuando consideremos sus acciones, sus posibilidades, el propósito de sus partes en relación al logro y éxito de los actos en que se compromete y los efectos que genera. En suma, para conocer un objeto y entender nuestra relación con él debemos considerarlo a la luz del plano técnico, en sentido amplio, que lo acoge o que lo define. Y, además, al referirnos a un objeto, referimos la vida misma puesto que no hay diferencia entre una entidad y la otra. Ambas, mutuamente, se extienden más allá de los límites físicos, se desbordan en una misma continuidad.

Para Canguilhem las herramientas y las máquinas son tipos de órganos y los órganos son tipos de herramientas y máquinas. Las herramientas son relativamente simples y comúnmente usadas y desplegadas por nuestras manos; las máquinas son más complejas y operan al margen o lejos de los sujetos humanos. Ambas

están fuera del sujeto humano. Los objetos naturales siempre forman parte de teorías y métodos científicos, son indefinibles al margen de éstos. No obstante, en todos los casos estamos ante una extensión del organismo vivo, de la vida misma. El objeto no es más que una proyección de la fuerza o del devenir de la vitalidad. En el caso de herramientas y máquinas asistimos a la extensión del cuerpo, en el caso de los objetos naturales a la extensión del intelecto. No son partes con las que se nace, pero sí partes que se hacen o crecen. Canguilhem habla de una especie de "proyección orgánica" que impulsa la creación de herramientas y más tarde de sofisticadas máquinas y diseños técnicos. La vida, por sí misma, no tiene que ver exclusivamente con la vida humana. Una bacteria está viva, los gusanos viven. El sujeto humano usa, mutila, destruye esa vida en el crecimiento o proyección de la suya propia. Canguilhem es consciente, y el "vitalismo" que para muchos comentaristas está proponiendo no es en absoluto un naturalismo o hilozoísmo ingenuo. Su punto de partida es claramente el sujeto humano y sus posibilidades. Y su apuesta también. La novedad introducida consiste en sustraer la máquina, en concreto, y el objeto, en general, de su condición de externalidad al sujeto o a lo orgánico.

Canguilhem denuncia que la relación máquina-organismo se ha analizado históricamente de una sola manera o siguiendo una única dirección: el organismo ha sido explicado sobre la base de una idea preconcebida de la estructura y el funcionamiento de la máquina. Rara vez ha ocurrido lo inverso: analizar la construcción de la máquina misma a partir de la estructura y función del organismo. Es decir, partir de lo vivo para acceder a lo inerte.

"Maquina" (artefacto) ha funcionado como esquema para explicar átomos, células, cuerpos, universos... La teoría de la máquina-animal es un dispositivo que permite una reconstrucción racional de la vida, "tendría, por tanto, con la vida la misma relación que tiene un conjunto de axiomas con la geometría, es decir, no sería nada más que una reconstrucción racional"⁵²

52 Canguilhem (1992[1947]: 47).

Lo que habitualmente denominamos mecanicismo no es más que una simplificación del mencionado esquema. En el mecanicismo, la máquina, concretamente, es sólo un conjunto de datos, un teorema *in concreto*, y el objeto, en general, un compendio de usos, el mero reflejo de nuestra voluntad de manipularlo. Estamos ante el resultado de un planteamiento ya añejo en el pensamiento social:

“Este problema se suele resolver partiendo de la idea de que el conocimiento precede lógicamente y cronológicamente a la aplicación”⁵³

El mecanicismo se asienta en tal supuesto. La emergencia del planteamiento que utiliza la máquina como modelo de explicación del organismo se puede rastrear en Platón cuando en el *Timeo* compara el movimiento de los vertebrados con bisagras o pivotes, o en los escritos del propio Aristóteles cuando compara los órganos del movimiento animal con las partes que componen las máquinas bélicas como puede ser la catapulta o el ariete. Pero, por supuesto, su definición más acabada está en Descartes⁵⁴. Hasta el punto que, sostiene Canguilhem, “la teoría de la máquina-animal es inseparable del *pienso luego existo*”⁵⁵ Efectivamente, aunque el autor se limita a mencionar la cuestión y no entra a fondo en su análisis, se puede con escasa dificultad rastrear la línea de argumentación que muestra cómo la máxima cartesiana es la condición de posibilidad y legitimación del modelo máquina-animal. La distinción radical entre el alma y el cuerpo, entre pensamiento y extensión, hace necesario afirmar que la materia, cualquiera que sea la forma que ésta adopte, y el

53 Canguilhem (1992[1947]: 37).

54 Sirva como ilustración del mencionado modelo el siguiente fragmento:

“Estos hombres estarán compuestos, como nosotros, de un alma y un cuerpo. Primero tengo que describir el cuerpo solo, luego, el alma, también sola; por último, he de mostrar cómo estas dos naturalezas tendrían que estar articuladas y unidas a fin de constituir hombres que se parezcan a nosotros. Doy por supuesto que el cuerpo no es más que una estatua o máquina hecha de tierra que Dios forma con la intención explícita de hacer que sea lo más posible como nosotros. Por tanto, Dios no sólo le dota externamente de los colores y formas de todas las partes de nuestros cuerpos, sino que coloca también dentro de él todas las partes necesarias para que camine, coma, respire, permitiéndole imitar todas esas funciones que parecen proceder de la materia y depender exclusivamente de los movimientos interrelacionados de nuestros órganos. Vemos relojes, fuentes artificiales, molinos de agua y otras máquinas así que, aunque hechas sólo por el hombre, parecen moverse espontáneamente de diversas maneras; pero estoy dando por supuesto que esta máquina está hecha por las manos de Dios y, por tanto, creo razonable concebirla como capaz de una variedad de movimientos mayor de lo que podría imaginar en ella y de exhibir más arte del que yo podría atribuirle” (Descartes, 1951 [1644]).

55 Canguilhem (1992[1947]: 47).

pensamiento, cualquiera que sea la función que éste cumpla, son cada uno sustancias separadas. El alma es indivisible, sensible y racional. El cuerpo, al igual que el mundo, es divisible, insensible y puede ser analizado a través de la razón, pero el camino es indirecto. La divisibilidad del cuerpo, el cuerpo como anatomía antes que como vida, posibilita la aplicación en éste de la segunda y tercera regla del método científico.⁵⁶ Formular la definición del cuerpo de otra manera habría colocado a éste fuera de las posibilidades del propio método cartesiano y *mutatis mutandi* fuera del horizonte de inteligibilidad de la razón. Sin embargo, al establecer tales posibilidades, Descartes puede comparar legítimamente el cuerpo con un autómatas hidráulico activado por muelles. El autómatas está construido por el hombre, por su razón, es depositario de sus propósitos, inteligencia y volición. Al usar el autómatas como metáfora del cuerpo, la razón, a través de un rodeo o vía indirecta, se extiende y alcanza al cuerpo, llega a lo orgánico más generalmente, puesto que el modelo será válido también para los animales. En definitiva, un desvío para que la *res cogitans* acceda a la *res extensa*. Quizás, el problema que se encerraba aquí no era otro que el de la comunicación entre el alma y el cuerpo. La respuesta, como puede verse: un rodeo a partir de lo tecnológico, a partir del objeto.

Pero el mecanicismo encierra otra importante implicación.

“Desde el punto de vista teórico, la mecanización de la vida sólo considera a los animales en la medida en que sirva a los fines tecnológicos del hombre. Éste sólo puede convertirse en dueño y señor de la naturaleza si niega toda finalidad o propósito natural, y ha de considerar la totalidad de la naturaleza, incluidas todas las formas de vida distintas de él, únicamente como un medio para alcanzar sus propósitos”⁵⁷

Para dominar tecnológicamente el mundo, en definitiva, conquistar nuestro entorno y derrotar a las imprevisibles fuerzas de la naturaleza, hay que partir del supuesto de

56 "El segundo precepto consistía en dividir cada una de las dificultades que examinare en tantas partes como fuese posible y en cuantas requiriese su mejor solución. El tercero, en conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo un orden aún entre aquéllos que no se preceden naturalmente unos a otros" (Descartes, 1985[1637]: 83).

57 Canguilhem (1992[1947]: 45).

que todo es tecnología, de que cualquier objeto, de que toda “alteridad” del sujeto humano es tecnologizable o, al menos, admite una definición técnica. Así, se legitima el modelo mecanicista.

Ahora bien, Canguilhem recuerda que en la teoría de la máquina animal, precisamente en la formulación dada por Descartes, hay dos importantes postulados que ha menudo se soslayan en favor de disquisiciones sobre el por qué o para qué del mecanicismo.

“El primero es la existencia de un Dios que construye cosas y, el segundo, que los seres vivos se dan en esencia antes de que se construyan las máquinas. En otras palabras, para comprender la máquina-animal, es necesario considerar que está precedida lógicamente y cronológicamente por Dios, que es una causa eficiente, y por un modelo vivo preexistente según el cual se modela, que es una causa formal y final”⁵⁸

Es decir, para construir una máquina, una herramienta o acceder a un objeto, es necesario imitar un modelo vivo preexistentes. Toda construcción de un modelo mecánico, toda aprehensión de un objeto presupone un original vivo. El Dios cartesiano obra para generar equivalencia al cuerpo vivo mismo. El modelo de toda máquina es ese cuerpo. De este modo, tomando como punto de partida el corazón del mecanicismo, la teoría cartesiana de la máquina-animal, Canguilhem invierte el mecanicismo, mostrando que sólo ha sido un espejismo y que lo que se encierra en sus propuestas no es más que una hábil reconstrucción racional del devenir mismo de la vida.

“Por consiguiente, la teoría funciona por engaño: pretende hacer caso omiso de la existencia concreta de lo que tiene que representar y niega que lo que realmente produce surge sólo después de haber sido legitimado racionalmente”⁵⁹

Cuando Descartes sustituye el cuerpo por una máquina, reemplaza una estructura dinámica por una anatómica, pero puesto que ésta es una máquina producida por medio de la técnica, todo sentido posible de teleología que pudiese derivarse de la

58 Canguilhem (1992[1947]: 46).

59 Canguilhem (1992[1947]: 47).

noción de “cuerpo” y “vida” queda, de esta manera, confinado, restringido al proceso mismo de la producción y a su esquema técnico. Explicar la vida mecánicamente significa sustituir un dispositivo de inteligibilidad religioso, político o moral por uno exclusivamente tecnológico. Explicar un organismo, la vida, a partir de un modelo mecánico equivale a explicar lo vivo por medio de sí mismo. En última instancia, Canguilhem está desvelando una tautología.

El propósito del autor no es exclusivamente crítico. Canguilhem pretende claramente invertir el modelo máquina-animal (mecanicismo).

“Cabe considerar las máquinas como órganos de la especie humana”.⁶⁰

Pretende mostrar que la invención mecánica tiene funciones biológicas, que las máquinas pueden construirse como tácticas de vida, y viceversa. Pero como indicaba anteriormente, su intención no es vindicar un hilozoísmo ingenuo. Invertirá el modelo, colocando en primer plano lo vivo y en segundo lo inerte, pero no alterará en lo más mínimo la voluntad tecnologizante y tecnologizada que aparece en el mecanicismo. Supeditar la máquina al animal no es, dicho sea de paso, una temática nueva. Está presente, por ejemplo, en un autor como Bergson⁶¹ –que arguyen que la invención mecánica es una función biológica, un aspecto de la organización de la materia por parte de la vida-, o en ese movimiento de la biología denominado organología –donde órgano es muchas veces sinónimo de estructura en sentido matemático. Pero antes de seguir con la argumentación aclaremos que entiende Canguilhem por máquina.

“Se puede definir la máquina como una estructura construida artificialmente, que funciona esencialmente en virtud de operaciones mecánicas. Los mecanismos se componen de un grupo de piezas sólidas móviles que actúan conjuntamente de manera que su movimiento no amenaza la integridad de toda la unidad. Los mecanismos consisten, por tanto, en piezas desmontables que funcionan conjuntamente y que periódicamente establecen una relación fija entre sí, Consisten en piezas entrelazadas, cada una de las cuales tiene un grado determinado de libertad de movimientos; por ejemplo un péndulo y una llave tienen un grado de libertad de movimientos, mientras que un tornillo de rosca tiene dos. El hecho de que estos grados variables de libertad de movimientos se puedan cuantificar significa que pueden

60 Canguilhem (1992[1947]: 49).

61 Al respecto puede consultarse Bergson (1973[1907] y 1945).

servir de guías tangibles para medir, para establecer límites en relación con la cantidad de movimiento que cabe esperar entre dos objetos sólidos cualesquiera relacionados entre sí. En todas las máquinas, el movimiento es, por tanto, una función, en primer lugar del modo en que las piezas interactúan y en segundo lugar, de las operaciones mecánicas de la unidad global.”⁶²

Cuando hablamos de máquinas, herramientas o incluso de objetos, lo relevante no es distinguir entre mecanismo, en el caso de objetos artificiales, o acción, en el caso de objetos no artificiales, por un lado, y propósito o finalidad, por el otro. Tal diferenciación sencillamente nos conduce a un atolladero semántico y teleológico. La oposición debe establecerse, por el contrario, si es que deseamos acertar a establecer explicaciones inteligibles del mundo en el que vivimos, entre mecanismos cuyo propósito es manifiesto y aquellos cuyo propósito está latente. Y el movimiento puede ayudarnos en tal ejercicio.

“En el caso de un reloj, su funcionamiento resulta evidente, mientras que las pinzas del cangrejo, consideradas a menudo como una maravilla de adaptación, tienen un propósito latente”⁶³

Evidentemente, podemos establecer diferencias sustanciales entre una máquina, o un objeto no artificial, y un organismo vivo. En el caso de este último observamos fenómenos de autoconstrucción, automantenimiento, autorregulación y autorreparación que no poseen las máquinas. La máquina muestra una adhesión firme a leyes económicas y racionales, el todo suele ser rigurosamente la suma de sus partes y el efecto final depende del ordenamiento de sus causas. Además, las máquinas operan dentro de estrechos y bien definidos límites de estandarización que permiten, entre otras cosas, la intercambiabilidad de partes en un mecanismo. Su acción es uniforme y unidireccional. El organismo, por el contrario, es polivalente y está abierto a potencialidades y a lo imprevisto, a la novedad. La experiencia, la improvisación, la actuación según lo permitan las circunstancias, es el rasgo distintivo del organismo. La vida es provisional en su devenir. No obstante, tal

62 Canguilhem (1992[1947]: 38).

63 Canguilhem (1992[1947]: 49).

cúmulo de diferencias no implica que no exista relación entre lo vivo y lo inerte. Para Canguilhem, lo vivo es la base, la condición necesaria de lo inerte a todos los niveles. Las herramientas, las máquinas y los objetos son nuestras extensiones. Extendemos en ellas nuestros planes de vida.

“Por consiguiente, resulta ilusorio negar la idea de propósito en los organismos y atribuirla a funciones automáticas, por complejas que podamos imaginar que éstas sean. En la medida en que una máquina no pueda construirse a sí misma y en la medida en que un organismo no sea igual a la suma de sus partes, resultará legítimo pensar que la organización biológica es la base y la condición necesaria para la existencia y el propósito de una máquina.”⁶⁴

Para el pensamiento social lo relevante no es tanto describir una máquina o un objeto como entenderlo. Y entenderlo significa inscribirlo en la historia humana, inscribiendo ésta en la corriente de la vida. Conocer lo inerte es proyectar en él lo vivo. En este sentido, todo objeto es siempre un trazo técnico; trazo que lo produce eficiente y materialmente o que lo atrapa en un discurso de inteligibilidad. También, en ese sentido, no hay diferencia entre el objeto, convertido en extensión, proyección, y lo orgánico. Ciertamente, como hemos mencionado más arriba, se establecen con sencillez diferencias sustanciales entre máquina (u objeto) y organismo. Pero debemos entender que el movimiento de la vida, precisamente, lleva hacia una disolución paulatina de tales diferenciaciones. Es imposible prever que máquina se construirá en el futuro o qué nuevas capacitaciones y posibilidades desplegará un mecanismo ya construido, pero de lo que podemos estar seguros es de que la tendencia de toda máquina es a simular, a recoger la proyección de todas las características de la vida, incluidas las más sutiles y azarosas.

“La respuesta que hemos intentado dar insistiría en mostrar que la tecnología permite al hombre vivir en continuidad con la vida, frente a una solución según la cual la humanidad estaría viviendo en un estado de ruptura del que nosotros mismos somos responsables debida a la ciencia.”⁶⁵

De alguna manera, Canguilhem pone en su pluma una línea de argumentación que conduce al óbito tanto del artefacto como del organismo en tanto que sustancias

64 Canguilhem (1992[1947]: 53).

65 Canguilhem (1992[1947]: 59).

ontológicas diferenciadas y enfrentadas. Óbito en el que éstos, además, dejarían de existir como objetos de conocimiento en la medida en que su indiferenciación restaría interés a una discusión sobre los límites que definen a uno y a otro respectivamente, incluso sufriría una deflación de interés el análisis de la relación entre los mismos. En la medida en que son la misma cosa o forman parte de un único y unívoco continuum, el problema que se plantea parecería ser más bien el de esclarecer los condicionantes de éste y dilucidar los mecanismos que procesan y codifican determinada información para producir una proyección orgánica concreta en lugar de otra. El problema que se perfila es básicamente un interrogante sobre cómo discernir la codificación y traducción, la producción, la irrupción de una relación con objetos novedosa en lugar de otra.

3.2) Bruno Latour y el objeto como efecto semiótico⁶⁶

Latour comparte el programa general de Canguilhem: convertir los objetos en entidades indiferenciadas del sujeto humano. Conceptualizar el objeto como pura alteridad es un error, terrible equivocación en la medida en que los objetos somos nosotros mismos.

“Merecen algo mejor. Merecen ser alojados en nuestra cultura intelectual como actores sociales hechos y derechos. ¿Median nuestras acciones? No, ellos son nosotros.”⁶⁷

La estrategia seguida para lograr tal equiparación, no obstante, dista mucho de la presentada por Canguilhem. El recurso es la semiótica.

Efectivamente, la tradición de trabajo que ofrece la semiótica rompe con todas las imágenes que el pensamiento social ha utilizado hasta el momento para pensar el sujeto humano, el objeto y la capacidad de agencia del primero. La semiótica enseña a pensar simétricamente acerca de los agentes humanos y no-humanos, acerca de

⁶⁶ Para una presentación más amplia del conjunto de las propuestas de este sugerente autor puede consultarse Domènech (1998) y Domènech y Tirado (1998).

⁶⁷ Latour (1994: 300).

la dualidad ontológica sujeto/objeto. En los textos, en la textualidad, cualquier entidad que genere un efecto de relación o tenga algún valor de significación es considerado un agente (los actores, en la medida en que tal palabra hace referencia a sujetos humanos y objetos, se denominan actantes).

“*Actante*: Lo que sea que actúa o mueve a la acción, siendo definida la acción como una lista de ejecuciones a través de ensayos; de esas ejecuciones son deducidas un conjunto de competencias con las que se dota al actante...”⁶⁸

Los agentes están continuamente apareciendo, moviéndose, desvaneciéndose, intercambiando su lugar con otros, produciendo una relación, entrando en un juego de relaciones nuevo, saliendo de uno antiguo, y así sucesivamente. Dada tal situación, es de vital importancia para el análisis semiótico que el estatus de éstos sea fácilmente susceptible de cambiar, de pasar de entidad real a constructo social o viceversa. Por tanto, la agencia atribuible o que, en un momento dado, se describe en función de los movimientos de alguno de esos actores o actantes es absolutamente contextual, precaria y ajena a las rígidas categorías que impone el pensamiento tradicional. Eso que denominamos sujeto u objeto no es más que el producto localizado, puntual y emergente de un determinado juego de relaciones. Es el efecto variable de una inmersión en una dimensión puramente relacional. De ahí que esta posición conlleve dos clases distintas de efectos. El primero es igualar en cuanto a estatus ontológico eso que denominamos sujeto con lo que acertamos a llamar objeto. Y el segundo, concierne al acto efectivo de considerar que los objetos tienen agencia, agencia material. Una de las características más atractivas del trabajo de Latour es su reconocimiento de que “la agencia material” es una buena herramienta para escapar del hechizo de la representación. Sus propuestas suponen abrir una senda para una socio-lógica con objetos cuyo principal mérito es desafiar directamente el paradigma representacionista.⁶⁹ Como he mencionado, la semiótica impone una simetría exacta entre las esferas humana y material. No hay diferencia entre agentes humanos y agentes no-humanos: la agencia humana y la agencia no-

68 Akrich y Latour (1992: 259).

69 Considero que uno de los intentos pioneros y más serios que dentro del campo de la filosofía de la ciencia han escapado a un vocabulario puramente representacional se encuentra en el trabajo de I. Hacking. Por ejemplo, puede consultarse su magnífica obra *Representing and Intervening* (1983).

humana pueden transformarse continuamente la una en la otra. Éste es el escollo principal para que muchos autores acepten o, como mínimo, consideren seriamente la propuesta de Latour. La posibilidad de conceptualización para el objeto que ofrece la semiótica es totalmente contraintuitiva. En concreto, el obstáculo fundamental que exhibe es la *intencionalidad*.⁷⁰ Es una verdad de sentido común que nosotros, los sujetos humanos, diferimos de los no-humanos, de los objetos, precisamente en que nuestras acciones admiten una clara descripción e incluso, en el extremo, una explicación a partir de una estructura de intenciones. Resulta imposible discernir absolutamente nada acerca de las intenciones de las cosas. Pero antes de explicar cómo soluciona tal problema Latour, permítaseme un sucinto comentario sobre el desencadenante de tal atrevimiento: el papel de los inscriptores en la práctica científica.

La semiótica es la pieza clave en la comprensión que ofrece Latour de los objetos y del papel que tienen las relaciones en la generación de un efecto llamado “sujeto” o, no importa, “objeto”, desde que su trabajo con Woolgar⁷¹ insistió en la relevancia que detentan los instrumentos científicos como “inscriptores”.⁷² El análisis de los

70 Negar el interés definitivo que tiene el esclarecimiento de estructuras o dispositivos de intencionalidad en el pensamiento social es una manera, por supuesto, de preservar una simetría entre el sujeto humano y los objetos. Esa es, creo, la estrategia que despliega un autor como John Law (1986, 1986b, 1987, 1991, 1992, y 1994) que, en la senda marcada por Latour, describe los agentes humanos como “efectos de red”, “realizados” por narrativas organizacionales o “mitos” - nótese el regreso a la textualidad que puede apreciarse aquí, pero a través de una ruta un poco diferente a la señalada por Latour. Adelantaré, no obstante, un problema. En cualquier perspectiva que trate de mantener la simetría enfatizando la semiótica y la textualidad parece necesario admitir que mientras que los textos podrían ser escritos conjuntamente por humanos y no humanos (éstos operando como “inscriptores”), en cambio, de momento, sólo son leídos por los primeros o con la ayuda de los primeros. Podría señalarse igualmente que Latour, especialmente en sus últimos trabajos, a menudo tiene una noción bastante clara y tradicional de la intencionalidad humana. Mientras que en la temprana imagen que ofrecen Latour y Woolgar de una guerra total, completamente agonística, en la que todos se enfrentan a todos, una intención general de dominar o imponerse en la batalla podría atribuirse simétricamente a todos los agentes, humanos o no humanos, o incluso a las redes (Callon y Latour 1981), en tanto que descripción metafísica y ontológica de lo que es la realidad y de cómo se “está” en un campo social; no creo que lo mismo pueda ser afirmado de las últimas propuestas de Latour (verbigracia, 1994), en las que el concepto de “traducción de intereses” a veces parece colocar en desigual posición a entidades humanas y no humanas en la medida en que sólo las primeras pueden prever y gestionar con volición tal traducción.

71 Latour y Woolgar ([1979] 1986)).

72 “Un instrumento de inscripción es un elemento del aparato o una configuración de esos elementos que puede transformar una sustancia material en una figura o diagrama directamente utilizable por uno de los miembros del área de despachos. [...] Ahora quizá podamos hacer justicia a

inscriptores y de los efectos que provocan sus productos, inscripciones, en la práctica científica cotidiana adelantan la posibilidad de considerar que hay idéntico interés heurístico e igualdad de potencial explicativo en el papel que juegan los sujetos humanos y los objetos en la comprensión de un episodio o fenómeno social determinado. Claro está, siempre y cuando el abordaje que hagamos del mencionado evento se rija por las coordenadas del trabajo semiótico.

“... la sociología es simplemente una extensión de la ciencia de las inscripciones. Debería ahora, ampliar su alcance para incluir no sólo a los actores sino también a los intermediarios a través de los cuales ellos hablan... *Lo social puede leerse en las inscripciones que marcan a los intermediarios*”⁷³

Nótese que un colaborador de Latour ya anuncia que la revolución necesaria en las ciencias sociales adviene de la mano del papel de los inscriptores. La inscripción se refiere a todos los tipos de transformaciones a través de las cuales una entidad se materializa en un signo, un archivo, un documento, un trozo de papel o un trazo. Las inscripciones se mueven, y en tal movimiento permiten que aparezcan nuevas inscripciones, nuevas articulaciones, en definitiva, nuevas conexiones y juegos de relaciones en las que se implican tanto sujetos humanos como objetos de todo tipo. Los entramados generados de esta manera tienen todas las cualidades de los colectivos sociales habituales del pensamiento social, son, en toda regla, sociedades surgidas por la acción móvil de una entidad no humana. Y como tales, merecen un análisis social y cultural que respete y no soslaye las operaciones de esa entidad. Precisamente, tal cualidad de la inscripción, tal efecto del inscriptor, plantea la posibilidad de que sujetos humanos y objetos se igualen completamente en cuanto a su estatus epistémico. Sienta, en suma, las bases para una socio-lógica con objetos.

Apuntado lo dicho, retomaré el eje central de mi argumentación. Si, para respetar y no despreciar el papel efectivo que en algunas situaciones juegan los objetos recurrimos a las herramientas de la semiótica, la intencionalidad se diluye como

la noción, en apariencia extraña, de *inscripción* introducida en el Capítulo 2. Argumentábamos que la escritura no era tanto un método de transferir información como una operación material para crear orden.” (Latour y Woolgar, 1986: 64 y 274).

⁷³ Callon (1991:140).

problema central de nuestra comprensión de lo que hacen las entidades que participan en tal situación. Puede existir o no, podemos conocerla o no, pero, en todo caso, lo que interesa son las relaciones y los efectos de las mismas. El giro semiótico, a diferencia de lo que ocurría con el pensamiento social tradicional, al referirse a las condiciones sociales de producción de determinadas episodios culturales, no pone en un primer plano la manida diferenciación entre una Naturaleza (allí afuera) y una Sociedad (aquí dentro) que da cuenta de las condiciones de generación de esos episodios. Por el contrario, el giro semiótico toma como punto de partida los mecanismos de producción de significado, discurso y texto. Las producciones de significado dejan de ser las meras prácticas de comunicación entre actores humanos y no humanos o entre lo cultural y lo natural y se convierte en las fuentes efectivas de creación de orden y realidad. La principal aportación de la semiótica estriba en:

“[...] hacer del discurso no un intermediario transparente que ponga al sujeto humano en contacto con el mundo natural, sino un mediador independiente tanto de la naturaleza como de la sociedad”⁷⁴

De “medio”, el significado, pasa a “fin”. El efecto revulsivo y renovador de la semiótica radica en varias cuestiones. En primer lugar, permite que toda entidad, incluido el Self, la Sociedad, la Naturaleza, cada relación o cada acción, pueda ser entendida como un efecto de “elecciones” o “selecciones” de encajes y entrelazamientos cada vez más y más finos de actantes que van desde estructuras abstractas y definidas como macroentidades a actores muy concretos. En segundo lugar, supone que los actantes no son entidades fijas sino flujos que circulan, experimentan y delimitan relaciones y ensayos, y su estabilidad y posible continuidad debe lograrse a través de otras acciones y ensayos que redefinan a los mencionados actantes. Finalmente, la semiótica acepta que los textos y los discursos poseen la propiedad de definir su contexto, su autor –en el texto-, sus lectores y su propia demarcación de lectura o metalenguaje. No obstante, si el interés de Latour es incorporar los objetos con un papel activo en nuestros análisis

74 Latour (1993: 98).

sociales, el giro semiótico, tomado *in strictu sensu*, puede conducir a un callejón sin salida: reducir los objetos y sus efectos, epígonos de la materialidad, a meros artefactos producidos en y por el texto o discurso. La solución está en la revisión de la etimología. Así, Latour define semiótica como:

“El estudio de cómo el significado es construido, pero la palabra “significado” es tomada en su interpretación original, no textual y no lingüística, como la construcción de una trayectoria privilegiada, fuera de un número indefinido de posibilidades; en ese sentido, la semiótica es el estudio de la construcción de órdenes o la construcción de caminos y puede ser aplicada a conjuntos, máquinas, cuerpos, así como a lenguajes de programación y textos; la palabra sociosemiótica es un pleonasma una vez que es aclarado que la semiótica no está limitada a los signos...”⁷⁵

Para Latour, es evidente que los objetos, naturales o no, están físicamente localizados y compuestos por una heterogeneidad de otros elementos o entidades más pequeños. También es evidente que pueden tener un uso, apuntar a una finalidad o servir como medios para ciertos propósitos, pero lo relevante estriba en que, en la medida en que poseen significado o lo adquieren, forman parte de una enorme cadena de personas, otros objetos, productos, herramientas, máquinas, teorías, ecuaciones... Cualquier objeto, por mundano que nos parezca, es un compuesto de la acción de diversas fuerzas. Y ¿cómo acertar a describir el papel específico de un objeto en esas redes o entramados de fuerzas y entidades? La respuesta tiene que ver con la manera o métodos por los que se generan un juego de relaciones, se estabiliza y se mantiene. Esto significa que para definir un objeto debemos tener muy presentes dos cuestiones: la definición del objeto implica a otras

⁷⁵ Akrich y Latour (1992: 259). Aquí tenemos una diferencia sustancial entre la propuesta de Latour y la tradición semiótica. En ésta, el lenguaje determina las posibilidades del conocimiento, marcos discursivos particulares constituyen e in-forman las localizaciones sociales. A partir de los simbólico emergen naturaleza y sociedad. No hay humanidad más allá de las relaciones semióticas, ni más acá, pero lo interesante reside en que tampoco hay ausencia de humanidad. Lo no-humano se configura como alteridad, antípoda, un contraste no con el sujeto humano sino con el sistema simbólico o lingüístico, lo no humano marca el límite entre naturaleza y sociedad. De alguna manera, más allá del reino de los signos, la presencia concreta del mundo material es una especie de límite o nada pre-discursiva, un sin-sentido en términos estrictos. No importa que el fenómeno material tome forma y sustancia en el tiempo concreto, su conceptualización está restringida al sistema de signos. Latour, por el contrario, propone que el signo se interprete no sólo en términos relacionales (lógica de un sistema semiótico cerrado) sino también en referencia a condiciones empíricas. De ahí, que lo no humano deje de ser lo pre-discursivo, lo ausente del texto y regrese como “masa perdida en el universo social”. (Latour, 1992).

entidades con las que está relacionado, la definición del objeto tiene que ver con los lazos que posee con tales entidades, la condición de tales lazos es el acuerdo, el desacuerdo, la negociación, la potencial ruptura, etc. Delimitar los contornos de un efecto de este juego de relaciones y definir esos límites como “objeto” es algo así como elaborar un guión. Tanto los sujetos como los objetos no son sino meros guiones. En ellos se establece un marco de acción junto a otros actores así como el tiempo y el espacio en que se supone que se dará la acción. Del mismo modo, el guión contempla las relaciones y las constricciones que otros actores comportan. De alguna manera, el objeto lleva inscrito un mundo, es todo un mundo, y describe un mundo cuando se desplaza. El guión establece y reparte competencias, responsabilidades y agencia en la medida en que marca potencialidades para un devenir futuro. Pero hay una cuestión que debe quedar clara en todo momento, la acción no es nunca una propiedad de una entidad, la capacidad de acción es la propiedad de un colectivo, juego de relaciones o red. Es decir, deriva de ese conglomerado de entidades. La acción es emergente, es una cuestión relacional. Parafraseando el famoso *adagio* de Austin, diré que: *hay relaciones y las relaciones hacen cosas*.

Tres interesantes consecuencias se desprenden del anterior modelo:

1) Como se intuye, entender el objeto como efecto semiótico es una posición que no sólo conduce a una transformación radical en nuestros sistemas de conceptualización del individuo o lo colectivo, sino que implica, también, una redefinición de la noción de acción. Hasta el momento, el pensamiento social suele presuponer que la acción es algo así como una especie de “producir-ser” (o sentido, según la versión a que se atienda). En la acción, un sujeto dotado con las competencias apropiadas para generar ese efecto, normalmente apoyado por un objeto u objetos, convierte una posibilidad, que viene marcada por el cruce de motivos e ingenio del sujeto con las características del objeto, en un estado efectivo, es decir, convierte “algo” potencial en “algo” actual. En la noción de acción que habitualmente manejamos está implícito tal esquema: generar un movimiento de lo

potencial a lo actual. De todo esto resulta que la acción es un ejercicio que tiene un claro punto de origen y genera un movimiento de fuerza que transforma un determinado estado de cosas. Tal capacidad proteica hace que la acción se considere el punto central o el núcleo duro del interés de muchas socio-lógicas. Para Latour, la acción no puede ser el punto central o el punto de origen de nuestras explicaciones. Si la colocamos en tal posición, generamos un efecto “*big bang*” que nos hará pensar que el origen de cualquier transformación, movimiento o definición reside en la misma. Nos hará caer en la tentación de buscar causas o “*inputs*” para determinar cómo llegan ciertos efectos al ser o cómo se generan ciertas consecuencias u “*outputs*”. Por el contrario, la propuesta del autor conduce a una noción de acción en la que sólo se conservan dos rasgos del esquema clásico: por un lado, la emergencia de novedad y, por otro, la imposibilidad de creación *ex nihilo*; desapareciendo, por tanto, el reconocimiento de la necesidad de un sujeto propio para la acción, la presencia más o menos sobreentendida de un objeto, la tensión competencia-ejecución y la dualidad potencial-actual. En su lugar, la acción aparece como la mediación de la acción de otro. La acción es el ejercicio de estar “entre”, de ocupar la posición de “en medio”. La acción es mediación. Actuar es permitir la conexión de otros elementos o entidades, jugar el papel de mediador.

“La mediación, eso es, un acontecimiento que no es del todo una causa, ni del todo una consecuencia, ni completamente un medio o un fin”⁷⁶

La acción es el efecto inteligible de tal mediación. En el esquema latouriano sólo tenemos actantes y guiones, algunos de los cuales pueden proceder a mediar la asociación de otros actantes, transformar sus guiones y provocar un efecto que puede o no exceder el acto mismo de su mediación. La acción, entendida de esta manera, no presupone en absoluto el trasvase de características o entidades que pertenecen a un plano (potencialidad o posibilidad) a otro distinto (actualidad). Por el contrario, entiende que sólo hay conexiones entre materiales ya existentes, que generan efectos de reestructuración en los guiones de esos materiales y establecen

76 Latour (1999: 153).

nuevas ordenaciones. La conectividad será la propiedad que diferencie a un actante de otro, a un mediador de otro.

Los mediadores no remiten a una pregunta sobre el origen o el final, sino que plantean un qué pasa “en medio”, para qué sirve el medio, qué posibilita o imposibilita el medio. ¡Vamos a pensar desde el medio!, afirmará Deleuze⁷⁷. Hemos pensado la acción y el movimiento desde una concepción puramente energética. Tal concepción supone un punto de contacto, o que somos la fuente del movimiento o acción, y se interesa por un punto final para el movimiento o efecto para la acción, supeditando el conocimiento de la trayectoria a la definición de un origen y una meta. Esfuerzo, resistencia, origen, llegada... Pero ahora, mirando sencillamente a nuestro alrededor, apreciamos que el movimiento y la acción admiten cada vez con mayor dificultad una definición relacionada con un punto de apalancamiento o llegada. Por ejemplo, muchos deportes, surfing, windsurfing, volar con ala delta, etc., toman la forma de entrar en una ola existente y gestionar un movimiento y una acción ya existente. No hay origen, sólo puesta en órbita, acceso y uso del medio y sus posibilidades. Lo básico en este caso no es preocuparse por la definición total y definitiva del movimiento y la acción, sino darlo por supuesto y preguntarse cómo lograr ponerse en el movimiento que ya existe, en una ola, una columna de aire ascendente... Lo importante es “entrar en medio”

Para Latour, nuestro pensamiento social, en tanto que sostenía la mencionada definición de acción, estaba poblado de intermediarios, elementos que se limitan a facilitar o vehicular, sin más, los propósitos o energía de un agente u objeto.

“El término mediación, en contraste con el de intermediario, hace referencia a un acontecimiento o a un actor que no puede ser exactamente definido a través de su “input” y su “output”. Si un intermediario está completamente definido por lo que lo causa, la mediación siempre excede su propia condición. La diferencia real no está entre realistas y relativistas, sociólogos o filósofos, sino entre aquéllos que reconocen en la multitud de embrollos de la práctica intermediarios y aquéllos que reconocen mediadores.”⁷⁸

77 Deleuze (1989: 239).

78 Latour (1999: 307).

El papel de los intermediarios es el de establecer el vínculo entre un sujeto y un objeto, un propósito y un medio, entre naturaleza y sociedad, pero sólo establecen vínculos porque en sí carecen de nobleza ontológica. Como he mencionado, meramente transportan, conducen, transfieren la potencia de entidades ontológicas dadas *a priori*. Ciertamente, pueden realizar un mal trabajo de transporte, pueden ser infieles u obtusos. Pero esta falta de fidelidad no les otorga ninguna importancia por derecho propio, ya que eso es lo que prueba, por el contrario, su calidad de meros intermediarios. Carecen de competencia original. En el peor de los casos, son brutos o esclavos, en el mejor, leales servidores. Por el contrario, Latour sostiene que los mediadores son entidades con estatus ontológico propio, cada uno es un acontecimiento por derecho propio. Son actores dotados de la capacidad de traducir lo que transportan, de redefinirlo, de redesplegarlo, de traicionarlo incluso. Transforman, traducen. Detentan ser.

II) Si bien parece evidente que los propósitos y la intencionalidad no son propiedades de los objetos, para Latour, no es menos evidente que tampoco son propiedades de los sujetos humanos. “La acción propositiva y la intencionalidad son propiedades de las instituciones, son *dispositifs*”.⁷⁹ Como recuerda el autor, un Boeing-747 no vuela, vuelan las líneas aéreas. No podemos encontrar objetos que existan como simples objetos, cualquier objeto forma parte de una vida colectiva.

“Los objetos reales forman siempre parte de instituciones, se agitan en su estatus mixto de mediadores, movilizan personas y tierras remotas, dispuestos a convertirse en gente o cosas, sin saber si están compuestos por uno o varios, de una sola caja negra o de un laberinto que encubre multitudes.”⁸⁰

Dadas estas razones, el objeto es una entidad que debe ser analizado por el pensamiento social puesto que es una entidad eminentemente colectiva en su naturaleza. Las ciencias sociales deben cambiar su pregunta y comenzar a interrogarse por los mecanismos que permiten el intercambio de propiedades que se

⁷⁹ Latour (1994: 273).

⁸⁰ Latour (1994: 273).

da entre esos guiones que definen qué es un objeto y qué es un sujeto. En la actualidad, la tradición del pensamiento social está escindida entre un enfoque que supone que el orden social es la fuente de toda explicación y no necesita ser explicado y otro que parte del supuesto de que sólo a partir de prácticas relacionales muy concretas podremos explicar tal orden. En el primer enfoque encontramos rigurosas descripciones de fenómenos sociales y contextos sociales de larga duración, se analizan instituciones globales y se documentan sus desarrollos y transformaciones. Dentro de esa manera de trabajar no cabe, en absoluto, formular preguntas por el origen de lo social. Éste es sólo un mito, relegado a las elucubraciones de la filosofía política. En el segundo, por el contrario, tenemos una preocupación constante por los métodos que utilizamos para producir y reproducir la sociedad.

“El orden social arguyen los etnometodólogos, no es algo dado, sino el resultado de una práctica continua a través de la cual los actores, durante el curso de sus interacciones, elaboran reglas *ad hoc* para coordinar actividades. Los actores se sirven, evidentemente, de precedentes, pero esos precedentes no son suficientes por sí mismos para provocar el comportamiento.”⁸¹

Las microsociologías muestran cómo continuamente traducimos tales precedentes, los ajustamos, los reconfiguramos, los reinventamos para llevar a buen término una interacción o la comprensión de un acontecimiento social. Colectivamente elaboramos un episodio social, emergente, localizado e histórico. Que estaba planeado en su totalidad y que no es enteramente explicable por lo ocurrido antes del mencionado episodio o por lo que ocurre en algún otro lugar. Pero, para Latour, ambos enfoques están dominados por graves carencias. En el primer caso no se acierta a explicar el cambio social, la novedad, la interacción más cotidiana o incluso la transformación e irrupción de normas que guíen la conducta. En el segundo caso, el problema está localizado en el hecho de que parece que se olvida un contexto a gran escala que puede dar cuenta de un conocimiento social, un bagaje de competencias importante en la comprensión y realización efectivo de una microinteracción. Ninguno de los dos enfoques acierta a explicar en su totalidad la

81 Latour (1994: 279).

realidad social. Ambos poseen buenas explicaciones y argumentos, pero carecen de la habilidad para resolver la otra cara del problema. La definición que propone Latour de objeto y el papel que le asigna en el pensamiento social permite reconciliar ambas posturas. ¿De qué manera se alcanza tal síntesis? Asumiendo que una acción, episodio o acontecimiento social acaecido en el pasado, en un contexto lejano, de dimensión no humana, realizado por actores ahora ausentes o que desbordan la escala de la microinteracción, estará aún presente bajo la condición de que sea trasladada, traducida, delegada o desplazada a otros tipos de actantes o guiones: precisamente a los no humanos, a los objetos. Cuando generamos un efecto indexical con una expresión como por ejemplo “nosotros”, aquí presentes, para referirnos a los implicados en una interacción local, soslayamos sistemáticamente lo no humano. Y ese es nuestro principal error o escollo para más tarde incluir la inteligibilidad del papel de las instituciones en la comprensión de esa interacción. Latour propone subvertir esa diferenciación.

“La noción de una interacción presente y local está subvertida por una cantidad ingente de no-humanos, determinado cada uno de ellos por sus propias disjunciones en tiempo, espacio y actante”⁸²

En la línea de lo que afirmaba Collins, Latour sostiene que ninguna relación humana existe en un marco homogéneo respecto al espacio, al tiempo y a los actantes. El orden social, por supuesto, es un logro local, resultado de un esfuerzo situado, pero no estamos solos en el *locus* de la construcción, ya que allí, y para lograr tal construcción, movilizamos muchos no humanos. “Ser humano requiere compartir con los no-humanos”⁸³ Y los humanos permiten que un orden social sea más o menos duradero y que se intercambien las propiedades entre los niveles micro y macro de la interacción social. Para ilustrar lo afirmado, Latour recurre a un sencillo ejemplo que nos permitirá entender el papel que en este sentido juegan los objetos. Pensemos en una simple banda sonora o rugosa colocada en una carretera de un campus universitario que obliga a los conductores a aminorar su velocidad de conducción. La banda traduce la meta del conductor de “disminuir la velocidad para

82 Latour (1994: 280).

83 Latour (1994: 281).

no poner en peligro a estudiante alguno” a “disminuir la velocidad para proteger la suspensión del coche”. La traducción se realiza gracias a la mediación de un objeto, también gracias a tal mediación se alcanza cierta disciplinarización, más o menos, constante de los conductores. El objeto (en este caso hormigón) recoge ciertas propiedades y despliega un guión de potencialidades y efectos. Pero, además, estamos ante un efecto de *desembrague*.⁸⁴

“Si te digo, por dar un ejemplo, ‘pongámonos en la piel de los ingenieros del campus cuando decidieron colocar las bandas sonoras’, te transporto no solamente a otro tiempo y espacio, sino que te traduzco en otro actor. Te traslado fuera de la escena que actualmente ocupas. La clave de la disyunción espacial, temporal y actorial, que es básica a toda ficción, es hacer que te muevas sin moverte. Diste una vuelta por la oficina del ingeniero, pero sin abandonar tu asiento”⁸⁵

En nuestro ejemplo de las bandas sonoras estamos ante una disyunción actorial: el hormigón se transforma en un policía; ante una disyunción espacial: la universidad ahora se compone de un nuevo actor o guión que ralentiza o avería coches; y estamos ante una disyunción temporal: la banda sonora está allí día y noche. La banda sonora actúa en lugar del ingeniero, en lugar del policía y, especialmente, abre condiciones de posibilidad muy determinadas para todo conductor potencial. La banda sonora en el campus universitario se constituye en “objeto” en tanto que somos capaces de describir el guión conformado por todo este juego de relaciones que se abre, de posibilidades definidas y de disyunciones. La banda sonora recibe propiedades típicamente humanas, es decir, que somos capaces de intercambiar con lo material características, hasta ahora, sólo atribuidas a los sujetos humanos. El objeto hace las veces de actor, crea un puente, una mediación (recordemos que este es el sentido que tiene la acción para Latour) entre creadores ausentes y usuarios ocasionales. Y, precisamente, semejante combinación de “ausencia” y “ocasión” es lo que nos interesa a nosotros; puesto que implica que una acción,

⁸⁴ *Desembrague* es un vocablo propio de la semiótica, definido por Greimas y Courtès como “la operación por la cual la instancia de la enunciación [...] disjunta y proyecta fuera de ella ciertos términos vinculados a su estructura de base, a fin de constituir así los elementos fundadores del enunciador-discurso” (Greimas y Courtès, 1982: 113).

⁸⁵ Latour (1994: 263).

realizada hace tiempo, por un actor o grupo de actores, ya desaparecidos, con propósitos e intenciones que ya solamente podemos aventurar, todavía está activa, aquí, hoy, en nosotros. La banda sonora actúa como delegada técnica, corporeiza acontecimientos del pasado y los trae al presente, abre un futuro y, lo que todavía es más importante, conecta, a partir del guión que la describe como objeto determinado, interacciones y episodios absolutamente situados y localizados (como es el acto mismo de que un coche pase por encima de ella) con contextos más amplios y generales. Es decir, la banda sonora realiza, reproduce, cosifica, da una realidad material y accesible a normas, conjuntos de propósitos, rutinas y valores; se transforma en una *institución*.

“Los estudios de la ciencia han prestado mucho atención a las instituciones que hacen posible la articulación de los hechos. En su uso más común, las ‘instituciones’ se refieren a sitios y a leyes, a personas y a costumbres que poseen continuidad en el tiempo. En la sociología tradicional, ‘institucionalizado’ es usado como crítica a la pobre calidad que tiene una ciencia excesivamente rutinizada. En este libro, el significado es ampliamente positivo en la medida en que las instituciones proveen con todas las mediaciones necesarias para que un actor mantenga una sustancia como duradera y sostenible.”⁸⁶

En nuestro caso tenemos que la banda sonora es la mediación necesaria para que una determinada conducta se perpetúe, además, la banda, en sí misma, es ese contexto general, habitualmente socorrido por la sociología tradicional, que articula y da inteligibilidad a una situación perfectamente localizada. El objeto de hormigón es un guión que trae actos pasados al presente, prepara los futuros, y permite que los creadores de éste desaparezcan aunque sigan estando presentes. Así, a través de un objeto, igual que ocurre de hecho con un sujeto humano, se implican y movilizan fuerzas y otros actores remotos y ausentes, tanto en el tiempo como en el espacio. Es cierto que somos nosotros, los humanos, nuestra voluntad está ahí, en el hormigón, es nuestro trabajo e ingenio el que se manifiesta; es cierto, del mismo modo, que en esa masa de cemento está la eficiencia y la inflexibilidad de una materia que imprime cadenas de causa-efecto en los maleables y frágiles seres humanos. Todo esto es cierto. Pero no es menos cierto que la banda sonora es algo

86 Latour (1999: 307).

más. Media, es un mediador y, como tal, posee un estatus ontológico propio que no puede ser reducido ni a la mera proyección de la voluntad humana ni al frío materialismo de la naturaleza inerte. Su estatus ontológico es su guión. El guión desborda la tensión humano/ no-humano en la medida en que reparte las propiedades tradicionales de estas dos entidades en función de efectos y posibilidades y recoge la voluntad y delegación de ingenieros, rectores, legisladores, discursos morales, códigos de circulación que se mezcla con las líneas de acción de la grava, la pintura, los cálculos estandarizados y el hormigón. El mencionado guión es una especie de agujero negro que atrae las propiedades de todos estos elementos, los mezcla, los sintetiza, los cosifica y los convierte en una realidad puntual, concreta, discernible y perfectamente situada. Nos permite movilizar, durante el devenir de acontecimientos concretos, movimientos y recursos ejecutados, anteriormente, en algún otro lugar por otros actantes.

“Lucho por acercarme a la zona en la que algunas, aunque no todas, las características del hormigón devienen policías, y algunas, aunque tampoco todas, las características de los policías devienen bandas sonoras en el asfalto”⁸⁷

Como bien aclara Latour, sostener que el mencionado planteamiento, en el fondo, no es más que una sofisticada manera de decir que inscribimos relaciones sociales en la materia, que cuando estamos ante un objeto (guión) estamos *de facto* ante relaciones sociales es una tautología. Si los objetos son meras relaciones sociales, entonces ¿por qué debería la sociedad operar a través de ellos para inscribirse en algo más?, ¿por qué no se autoinscribe directamente ya que los objetos no cuentan para nada? Afirmar esto es decir que las relaciones sociales están ante relaciones sociales y que éstas necesitan relaciones sociales para producirse y reproducirse, en definitiva, un discurso circular y vacío de contenido. Los objetos no son medios ni fines, son ambas cosas al mismo tiempo, permiten rehacer las relaciones sociales a través de estrategias y dispositivos inesperados y nuevos. Continuamente están tejiendo y materializando relaciones sociales. El objeto, o mejor dicho, ese guión al que llamamos banda sonora es una mediación y es una institución. Como tal,

87 Latour (1994: 266).

conecta acontecimientos locales con definiciones globales de lo que es la vigilancia del tráfico, la seguridad de los peatones, etc. Además, conecta multitud de guiones que definen a otros sujetos y objetos, ausencias y presencias, tiempos distintos, y lo que es más importante: permite al pensamiento social elaborar una socio-lógica cuyo punto de partida ya no son categorías generalistas como las de “naturaleza”, “sociedad”, “agencia humana”... sino los mediadores y su acción de mediación, es decir, guiones concretos. Y semejantes mediadores nos obligan a alterar la dirección de nuestras explicaciones. Ahora, desde el centro (definido como punto de encuentro entre lo local y lo global, entre la naturaleza y la sociedad, la cultura y la técnica, lo humano y lo inerte...) tenemos que explicar los extremos. Los objetos, desde esta perspectiva, aparecen como una suerte de conectores que generan disposiciones o ensamblajes en, insisto, *en*, y no fuera o al margen, lo que llamamos tejido o realidad social adquiere inteligibilidad.

“A diferencia de los académicos, que tratan el poder y la dominación como herramientas especiales, no necesitamos empezar desde actores estables, declaraciones o sentencias fijas, repertorios, creencias o intereses estables, ni siquiera desde un observador estable. Y aun así, podemos mantener la durabilidad del ensamblaje social, aunque ahora éste estará formado por los no-humanos que son movilizadas.”⁸⁸

III) Hace un instante hablaba concretamente de “explicar desde los extremos”. La pregunta pertinente y lógica ahora sería: ¿qué es explicar o cómo explicar cuando entendemos que tanto sujetos como objetos son guiones o efectos semióticos? Pues sencillamente: explicar será describir, y la secuencia de prelación habitual que establecemos entre descripción como ejercicio previo a toda explicación se altera puesto que explicar y describir es la misma cosa. Cuando tenemos ante nosotros un juego de relaciones y un juego de guiones interactuando y autodeterminándose no requerimos para nada la diferenciación entre un “cómo” y un “por qué”. Si desplegamos tal juego de relaciones definiendo trayectorias mediante la sustitución y asociación de actantes, definiendo actantes a través de todas las trayectorias en las que participan, siguiendo los efectos que producen, los contornos que

88 Latour (1991: 138).

proporcionan forma a un guión determinado, las conexiones o mediaciones que facilita y los efectos que induce, no es necesario buscar causas adicionales ajenas o exteriores a tal despliegue. Como sostiene Latour, “la explicación emerge una vez que la descripción está saturada.”⁸⁹ La explicación es siempre inmanente al complejo juego de relaciones descrito. Ingeniosamente, Latour recuerda que etimológicamente “explicar” (palabra formada por el prefijo *ex* más la raíz *pliegue*) indica que estamos ante una operación de “despliegue”, es decir: estamos ante una “descripción”.

“Paradójicamente, nuestras explicaciones son ‘internalistas’ en el sentido de que todas surgen de la inherente topografía de redes específicas”.⁹⁰

Más aún, la descripción, planteada de este modo, va mucho más allá de las explicaciones al uso puesto que establece el contexto total en el que esta última adquiere sentido y contempla la posibilidad de la coexistencia de varias explicaciones, incluso contradictorias, sin que ninguna de ellas pierda inteligibilidad o el contexto general de coherencia.

3.3) Apéndice: Mediación y mediación dialéctica

En el segundo capítulo ya había aparecido la palabra mediación. Estaba unida a la teoría de la actividad histórico-cultural. Ésta, precisamente, se aproxima al trabajo de Latour en el énfasis que pone en la significación y la naturaleza activa que detentan los artefactos y los objetos. Sin embargo, éstos son el efecto de un guión más amplio que el puntuado por una red o juego de relaciones. La historia humana crea artefactos y objetos a través de una actividad colectiva y material. El individuo conoce esas construcciones como un mundo de cosas ya dado y objetivo. Como resultado de esta evolución, los artefactos culturales, un tipo específico de objetos, operan como mediadores, encarnando normas, propósitos, reglas, y pautas de acción. La mediación ni denota un universo prometeico, siempre en ebullición, ni

89 Latour (1991: 139).

90 Latour (1991: 129).

hace referencia al cambio o la transformación como condición del habitar la cotidianidad. Por el contrario, señala un lento proceso de desarrollo humano. Ese movimiento refiere cambios biológicos y sociales.

Para referirse a la socialidad de ciertos objetos desde el punto de vista de la teoría de la actividad, Engeström⁹¹ desarrolla el concepto de "idealidad". Éste es la forma de la actividad social humana representada en la cosa. La idealidad incluye todas las cosas que median la actividad social de los individuos en el acto mismo de producir su vida cotidiana: palabras, libros, estatuas, iglesias, televisión, instrumentos de trabajo... La idealidad no es una construcción mental. Es material, objetiva y exhibe su propia fuerza. Si Latour sugiere que las cosas deben analizarse como actantes implicados en la producción de realidad social, la noción de idealidad plantea que los objetos, esos actantes, además poseen un contenido histórico concreto inherente a su socialidad y una anatomía institucional inscrita en su materialidad y en su potencia de acción. Sin el conocimiento de semejantes elementos sólo producimos imágenes reduccionistas del papel que juegan en la producción de realidad social. Los objetos portan incorporada una concreción histórica que es la responsable de las peculiaridades que poseen en una socialidad determinada.

4) TERCER PROGRAMA PARA UNA SOCIALIDAD CON OBJETOS: EL CYBORG Y EL ÓBITO DEL OBJETO

Se podría definir todavía un tercer programa para una socio-lógica con objetos, el que delimita la metáfora del cyborg. Este programa posee dos peculiaridades. En

91 Engeström (1996).

primer lugar, incorpora los objetos en las posibilidades del pensamiento social después de destruirlos como categoría ontológica y, en segundo lugar, es terriblemente popular. Los cyborgs son el pan de cada día en la literatura de ciencia ficción y, ahora, comienzan a ser ubicuos en los estudios culturales y antropológicos, en algunas tradiciones feministas, en muchos análisis sociales de la ciencia y la tecnología, en supuestas reformulaciones radicales del pensamiento político y en las nuevas formulaciones de la noción de agencia e individuo. En las páginas que siguen revisaré con una mirada crítica la socio-lógica que se desprende de esta popular figura pero, antes, desearía proporcionar al lector una breve nota histórica del concepto.

La palabra *cyborg* aparece por primera vez impresa en Septiembre del año 1960, en un número de la revista *Astronautics*. Cyborg es un acrónimo formado por la acertada fusión de los términos cibernética y organismo. Sus creadores son dos científicos de la NASA llamados Manfred E. Clynes y Nathan S. Kline y el artículo en el que apareció la noción se titulaba "Cyborgs and Space". En ese texto, sus autores especulan sobre la necesidad que la conquista del espacio interestelar tiene de una entidad especialmente adaptada a las condiciones adversas que ese ambiente presenta. Ésa debe ser un sistema ser humano-máquina completamente autorregulado. La autorregulación debe funcionar sin el beneficio de la conciencia para poder, de ese modo, cooperar con los controles homeostáticos autónomos del cuerpo. Para lograr tal fin:

"[...] proponemos el término Cyborg. El Cyborg deliberadamente incorpora componentes exógenos que extienden la función de control autorregulatorio del organismo para adaptarlo a nuevos ambientes."⁹²

En el origen de la formulación de este concepto están los análisis llevados a cabo en *biofeedback* controlado por computadoras. Los procesos de retroalimentación son considerados por estos autores y otros científicos implicados en proyectos de investigación espacial como la panacea para resolver todos los problemas de

92 Clynes & Kline (1995: 31).

contacto y control del sujeto humano con su ambiente, hostil y agresivo en el espacio exterior.

“Si el hombre en el espacio debe constantemente estar comprobando todas las cosas y haciendo ajustes simplemente para sobrevivir, se convierte en un esclavo de la máquina. El objetivo del Cyborg [...] es configurar un sistema organizacional en el que tales problemas son afrontados automática e inconscientemente, dejando libre al hombre para explorar, crear, pensar y sentir”⁹³

La promesa con la que llega el concepto de Cyborg es explícita: la liberación. Independencia del sujeto humano de su relación con las máquinas; el proceder: incorporarlas en su propia estructura física y mental, en su propia naturaleza, en su propia definición de *individuum* o entidad indivisible. El primer Cyborg fue una rata que poseía una bomba osmótica que le inyectaba sustancias químicas y modificaba la cantidad y el tiempo de administración en función de la respuesta del animal. Ingenuamente, los primeros cyborgs reviven el dualismo cartesiano. Utilizamos un sistema de máquinas (computadoras) y sustancias químicas para modificar el cuerpo, de manera que la mente se libere de ese peso y esas circunstancias materiales y pueda dedicarse a pensar, sentir, imaginar, crear, etc. La naturaleza humana no se altera puesto que reside en su mente o espíritu y no en su corporeidad.

En la década de los años setenta los cyborgs pasan al olvido en la literatura científica, pero irrumpen con enorme fuerza creativa en la de ciencia ficción, hasta el punto de que transforman completamente el género, En pocos años también llega al cine. Pero los cyborgs cambian en este nuevo terreno de existencia. Adquieren nuevas propiedades. Se vuelven casi exclusivamente masculinos. Son figuras individuales, antropomórficos, a veces románticos, héroes o despreciables malvados; siempre tienen que ver con la potenciación de una característica corporal que cumple una importante función social (trabajar rápidamente y sin descanso, combatir, vigilar, espiar y hacer sexo); el origen del cyborg es oscuro y dramático,

93 Clynes & Kline (1995: 31).

pertenece al acervo de secretos que guarda su creador y que esta figura busca desentrañar; su destino es inevitable y habitualmente trágico. Los cyborgs despliegan mecanismos de interpretación paranoicos y constituyen un arma con conciencia, inevitablemente destruye y es destruido. Los relatos sobre cyborgs suelen repetir hasta la saciedad el periplo del monstruo del Dr. Frankenstein y desplegar la misma estructura moral: denuncia de las posibilidades de una tecnociencia descontrolada, problema de la creación, del origen y de la identidad, ausencia de valores y límites en la modernidad, el fatuo sueño de emular a Dios, superar la barrera de la muerte... Generados a partir de la aberración más absoluta y de la transgresión de límites que nunca deberían romperse, el cyborg de la literatura y el cine fantástico refuerza y defiende la tensión entre el sujeto y el objeto o la naturaleza y la sociedad. Los cyborgs sufren por no ser sujetos de pleno derecho, por tener algo de objeto, por ubicarse en una zona ontológica borrosa e indefinida. Buscan su causa externa, anhelan volver a su origen de fragmentos puros, claros, distintos y no mezclados. Y reprueban y acusan a su creador de franquear fronteras inviolables.

Tal estado de cosas cambia con el *Manifiesto para cyborgs* de Donna Haraway publicado en 1985. Su punto de partida no es el trabajo de Clynes & Kline, sino precisamente esa figura arquetípica de la fantasía. Su objetivo: devolverla a la literatura académica para combatir ciertas posiciones feministas; y en ese viaje de retorno se produce la transformación o, si se desea, traducción que interesa analizar aquí.

4.1) “Cyborg” es una metáfora

Insistía hace un momento en que Donna Haraway ha tenido la habilidad de construir un sendero directo para que los cyborgs abandonen la literatura fantástica que han

poblado hasta el momento y alcancen la reflexión social y cultural. La autora los ha rescatado de la ficción para convertirlos en "aletheia".⁹⁴ Cyborg es su dispositivo de desvelamiento. El cyborg es nuestra ontología, pone de manifiesto nuestra subjetividad y nuestras relaciones, es, para la autora una metáfora de aquello en lo que nos estamos convirtiendo, día a día, minuto a minuto. Los cyborgs fascinaron a Haraway porque ayudan a diluir clásicas tensiones entre máquinas y organismos, lo natural y lo artificial, la mente y el cuerpo, el auto-desarrollo y lo diseñado externamente, lo femenino y lo masculino, el "yo" y el "otro", el sujeto y el objeto. Y ayuda a diluir tales dicotomías generando una figura o concepto que las incorpora en la misma y única entidad o estructura. Es decir, con el cyborg nuestro campo de análisis pasa de ser el sujeto y sus relaciones, el objeto y las suyas, la intersección entre ambos o el espacio que hay entre ellos, para convertirse en una entidad o plano distinto que incorpora de manera inmanente a esas figuras y sus relaciones. Sujeto y objeto se anulan como nociones ontológicas para constituir meros momentos de una imagen de nivel diferente que las absorbe.

Sin embargo, no es la primera vez que una figura que enfatiza por encima de todo el carácter híbrido y mestizo (mezcla de lo humano y lo no humano) de nuestra realidad, irrumpe en las ciencias sociales. Tenemos un precedente en el ensayo que publica Henri Lefèbvre⁹⁵ en el año 1967, justo antes de los acontecimientos de 1968, describiendo una realidad por *ciberantropos*.

"Entramos en una nueva época, ¿quién lo ignora? Una especie nueva surge a nuestro alrededor, en nosotros tal vez (aquí "nosotros" quiere decir ustedes, tú, yo, ellas, ellos). Nace en el interior del género humano que la precede y del cual proviene ella como la rama de un árbol. ¿Suplantará la especie al género? Su nacimiento va acompañado de una inquietud. ¿El

94 A-letheia es una palabra griega. Literalmente significa "no ocultamiento". Admite la traducción de "teoría", aunque más correctamente habría que traducirla por "verdad". Hace referencia al desvelamiento de algo, no en el sentido de levantar un velo y mostrar lo que se esconde detrás (acepción de desvelar que correspondería a "descubrir" según el Diccionario de la Lengua Española de la R.A.E.), sino en el sentido de exhibir, mostrar lo que estando expuesto a la luz de ninguna manera puede ser negado, pero sí es susceptible de ser pasado por alto, obviado o soslayado (acepción de desvelar que correspondería a "poner de manifiesto" según el Diccionario de la Lengua Española de la R.A.E.). Para una definición más extensa de la palabra a-letheia puede consultarse Severino (1987).

95 Lefèbvre (1967).

género humano no estaría destinado al fracaso? [...] ¿Cómo se llama el que viene? Vamos a designarlo con un nombre; he aquí su acta de bautismo: es el *ciberantropo*"⁹⁶

El ciberantropo no debe confundirse con una máquina o un robot, no es en absoluto un artefacto. Describirlo así sería minimizar su cualidad ontológica puesto que lo ubica fuera del género humano cuando forma parte de él de pleno derecho. Es sencillamente el sujeto humano en simbiosis con la máquina, mejor dicho con la información. Esta figura vive en un mundo de información y no de objetos, el objeto queda definido por el código o cantidad de información que lo hace útil. Pero un sujeto humano que ha comprendido cómo los conceptos de estabilidad, de equilibrio, de autorregulación, que se consideran a la vez prácticos racionales, unen de ese modo lo ideal y lo real, la posibilidad y lo actual. Un sujeto que ha captado cómo esos conceptos pueden vincularlo de forma definitiva a la norma y la regla, a la eficiencia y a la eficacia

"Este "ser", en el cual se concentran lo monótono y lo variado, dura; dispone de una autorregulación que absorbe las informaciones confrontándolas con lo adquirido y restableciendo el equilibrio"⁹⁷

El ciberantropo es una metáfora de la simbiosis entre sujeto humano e información, pero simbiosis lograda para y por la estabilidad. La racionalidad y objetivo de este ser es el equilibrio, en la regla está la conformidad con su destino. Rechaza el conflicto, el riesgo y los "terceros términos" que podrían aparecer de la contradicción. El ciberantropo expresa regla y ley.

Estamos ante el fiel heredero de la tradición weberiana de crítica y denuncia del desarrollo incontrolado de la burocracia y la tecnocracia. De hecho, podría ser el perfecto habitante de la famosa "jaula de hierro" weberiana.

"Aspira a funcionar, es decir, a ser sólo función. Vive en simbiosis con la máquina. En ella encuentra su doble real. Para encontrarse en ella, desaprueba las ilusiones de la subjetividad y de la objetividad, de la conciencia y de las obras"⁹⁸

96 Lefèbvre (1967: 163).

97 Lefèbvre (1967: 167).

98 Lefèbvre (1967: 166).

El ciberantropo es básicamente una anulación o la pura función de una anulación. Refleja la pura objetividad de lo humano. Es la liberación exclusiva de todas las fuerzas económicas y racionales que pueden producirse en la interacción entre el sujeto humano y la información, así como la consecuente anulación de las fuerzas creativas y subjetivas que también pudieran aparecer a partir de ésta. El ciberantropo es la crítica total al desarrollo sin control de la tecnología, mejor dicho, al desarrollo incontrolado de la alianza entre ésta y la burocracia. Entiendo que es, en definitiva, un sano retoño del dadaísmo más ingenuo. La única solución al futuro que aporta la figura del ciberantropo es la guerra, el enfrentamiento entre antropos y ciberantropos. Ante la ubicuidad tecnológico-burocrática:

"[...] la guerra de los antropos contra los ciberantropos será una guerrilla... una estrategia fundada sobre las perturbaciones del orden y el equilibrio ciberantrópico" ⁹⁹

El cyborg de Haraway es también una metáfora, pero aquí se acaba toda similitud con la anterior figura.

"Es texto, máquina, cuerpo y metáfora, todos teorizados e inmersos en la práctica en términos de comunicaciones" ¹⁰⁰

Los cyborgs son ante todo proteicos y dionisiacos, nos alejan de la norma y del equilibrio que codifica el ciberantropo de Lefèbre. Haraway no plantea, tampoco, una figura que se limite a ser la imagen invertida de éste. Reivindica para el cyborg, promiscuamente, la condición de ser utopía y distopía al mismo tiempo, sin que tal cosa implique contradicción de términos alguna o, en todo caso, si la contradicción se entiende como inevitable, reivindica asumir que ésta es la condición productiva de la existencia. El cyborg es maldición y panacea, sueño y pesadilla, principio y final. Es representación del viejo mundo y apertura de mundos inimaginados. El cyborg incorpora en su definición los dos modelos, las dos interpretaciones tradicionales del desarrollo tecnológico: es "telos" apocalíptico y es un "telos" redentor. Rinde culto a Dionisos porque su esquema de acción es el exceso y la transgresión continua. Es

99 Lefèbre (1967: 182).

100 Haraway (1985: 364).

realidad social y ficción, especulación y experiencia viva. Su exceso, su promiscuidad, está sostenida por tres rupturas significantes de nuestra contemporaneidad. La primera hace referencia a la frontera que la cultura científica ha roto entre lo humano y lo animal.

"Ni el lenguaje, ni el uso de herramientas, ni el comportamiento social, ni los acontecimientos mentales logran establecer la separación entre lo humano y lo animal de manera convincente" ¹⁰¹

En el mismo sentido, la segunda ruptura proviene de la imposibilidad de sostener la distinción entre animales-humanos, por un lado, y máquinas, por otro. El movimiento y el aprendizaje fueron características fundamentales en esa distinción. Ahora, precisamente, son las más difusas. Las máquinas precibernéticas no poseían movimiento por sí mismas, no decidían, no eran autónomas. Sólo imitaban el sueño humano. Eran caricaturas de lo vivo. Las máquinas de fin de siglo deciden, se mueven y aprenden. La tercera ruptura significativa es, en realidad, un corolario de esta segunda. La tensión entre lo físico y lo no físico comienza a diluirse. La microelectrónica hace invisibles nuestras máquinas, oculta nuestras relaciones de simbiosis con la información, pero las mantiene operativas, es decir, produciendo efectos que podemos registrar, medir y sentir. La prensa no hace más que publicar noticias sobre la investigación en *chips* biológicos, superficies donde la conexión entre el silicio y el ADN será total y los saberes más duros (física, matemáticas, bioquímica...) se han vuelto hacia el espacio que comunica esos elementos, se han abocado a construir y teorizar sus interfaces (componentes lógicos y físicos que comunican un ordenador con el exterior y viceversa).

El cyborg habita un mundo que es "múltiple, sin límites claros, fraccionado, insustancial."¹⁰² Y este mundo sólo tiene un problema: la codificación continua, condición de poder, de resistencia, de ser y vivir. Hay que traducir la realidad a problemas de códigos.

101 Haraway (1985: 257).

102 Haraway (1985: 285).

"Una búsqueda de un lenguaje común en el que toda resistencia a un control instrumental desaparece y toda heterogeneidad pueda ser desmontada, montada de nuevo, invertida o intercambiada" ¹⁰³

Teléfonos, diseño de ordenadores, despliegue de misiles, mantenimiento de bases de datos... ilustran cómo los sistemas de teorías cibernéticas (controlados mediante retroalimentación) se aplican a todo lo que nos rodea. En tales sistemas, la operación clave es la determinación de tasas, de direcciones y de probabilidades de flujo de una cantidad de información. El mundo se construye y reconstruye, divide y subdivide a partir de fronteras con diferente grado de permeabilidad a la información. La información es el átomo cuantificable de ese mundo que posibilita la traducción universal. Por ejemplo, la biotecnología traduce los organismos vivos a componentes bióticos, instrumentos que procesan información; la microelectrónica facilita la transformación del trabajo a partir de la robótica y el control numérico; la oficina se automatiza; media la economía doméstica... Y el mundo, lo colectivo se organiza en torno a esa traducción y esas barreras con distinta cualificación para la permeabilidad de la información.

"En 'Silicon Valley', muchas vidas de mujeres se estructuran en torno al empleo en la industria electrónica y sus realidades íntimas incluyen una monogamia heterosexual en serie, la negociación de los cuidados médicos para sus hijos, lejanía con respecto a sus parientes, un alto grado de soledad y a una enorme vulnerabilidad económica conforme envejecen" ¹⁰⁴

Como decía anteriormente, la promesa del cyborg siempre esconde doblez, es un nuevo *Jano* con sus dos rostros y sus dos lenguas. Nuestro Jano actual tiene, a su vez, poco o nada que ver con los cyborgs de la literatura y el cine fantástico. Haraway vindica la multiplicidad, el absurdo que significa pensar que vivimos aislados de nuestro entorno y de las cosas que nos rodean, el absurdo que es pensar que la carne, nuestra carne, es el principio y el final del ser humano y su fenomenología. El cyborg que llega a los estudios culturales y sociales es menos que una cosa y más que un proceso, habla, esencialmente de sistemas

103 Haraway (1985: 280).

104 Haraway (1985: 284).

informacionales y de su plasticidad (dinero, bases de datos...) que permiten la generación de formas de ordenación no conocidas hasta el momento, su combinación y recombinación sin límite definido. Por el camino han perdido el hábito masculino, la forma antropomorfa, el destino trágico y su especialización funcional. Para Haraway, el cyborg es la metáfora que nos permite acceder a un espacio de infinita ordenación a través de las tecnologías de la información. No hay drama humano o frialdad maquínica en esta figura, su ciencia-madre es la biotecnología y, por tanto, es tan humana o maquínica como pueda serlo esta ciencia. El cyborg expresa una continua traducción tanto del sujeto humano y los organismos vivos como de los objetos y artefactos a códigos, código genético, codificación numérica e interpretación. Ni los organismos ni los objetos son ya objetos de conocimientos. Su lugar lo ocupan los componentes bióticos: tipos especiales de dispositivos de procesamiento de la información. Con Haraway, la información y su flujo es la que crea los límites de nuestra realidad. Ni el sujeto, ni el objeto, ni los componentes de éstos marcan el mundo de los cyborgs. Sólo el devenir de la información. En ese devenir el objeto, al igual que el sujeto, se ha diluido. Ha dejado de ser un problema. Se ha convertido simplemente en un componente biótico, en él resulta sencillamente imposible diferenciar lo que antes llamábamos sujeto y objeto.

Mientras que el cyborg de Clines & Kline era una herramienta al servicio de los propósitos de una humanidad floreciente y tanto el ciberantropo de Lefèbvre como los cyborgs que han poblado nuestro entretenimiento y fantasía se constituyen en denuncia de los peligros que encierra tal herramienta, el cyborg de Haraway es un desafío a esas visiones maniqueas. Es lúdico y terrible al mismo tiempo. Y es, sobre todo, una cosmovisión que toma como punto de partida las actuales posibilidades de la información. Efectivamente, la figura que propone Haraway es completamente deudora de las teorías cibernéticas. Esa es la diferencia entre su programa para una socio-lógica con objetos y los que hemos visto anteriormente. El objeto no es definido como alteridad al sujeto humano, tampoco es conceptualizado como mismidad, sino que es transformado en información en permanente circulación. Es cierto que en el segundo programa para una socio-lógica con objetos que hemos

tratado, sujeto humano y objeto se igualaban en la medida en que ambos son definidos como efectos semióticos o guiones de mediación. Aparentemente hay cierta similitud con el programa propuesto por Haraway. Pero la similitud es sólo aparente puesto que en esta autora las propias nociones de sujeto y objeto desaparecen como posibilidades y herramientas de conceptualización de la realidad. Ni son punto de partida ni efectos de llegada. El mundo y la ontología que ofrece parte del supuesto de que sólo hay información en devenir, traducciones, comunicación, conexiones y establecimiento de patrones de organización más o menos precarios. Es decir, el punto de partida es la cibernética. Como señaló Norbert Wiener, padre fundador de tal ciencia:

“Nuestros tejidos cambian en tanto que vivimos: la comida que tomamos y el aire que respiramos se transforman en carne de nuestra carne y hueso de nuestro hueso, y los elementos momentáneos de nuestra carne y hueso salen de nuestro cuerpo cada día cuando excretamos. No somos sino remolinos en un río de aguas que no dejan de fluir. No somos cosas que permanecen, sino modelos que se autoperpetúan.”¹⁰⁵

Los modelos de la cibernética se mueven por diferentes dominios y rompen nuestras clasificaciones al uso, son actos de organización que traducen la comida en carne y hueso, y la carne y el hueso en cuerpos que trabajan, los cuerpos en máquinas, etc. La ordenación cibernética es una estabilidad en devenir, niega los términos fijos, las localizaciones específicas y la dicotomía sujeto-objeto.

“El efecto de la explicación cibernética, el modelado de los procesos mentales humanos sobre los sistemas de control mecánica y viceversa, es relativizar la diferencia entre sistemas vivos y mecánicos, apuntando a una teoría de los sistemas complejos en general. La implicación filosófica de la teoría cibernética tendería, por lo tanto, a establecer un paréntesis en lo antropomórfico o antropológico [...]”¹⁰⁶

De ahí, que la metáfora del cyborg muestre que no somos “cuerpos que habitan el universo”¹⁰⁷ o que “el mundo mental –la mente o mundo del procesamiento de la

105 Wiener (1954:86).

106 Johnson (1993: 105).

107 Virilio (1989: 27).

información- no está limitado por la piel.”¹⁰⁸ No vivimos en el universo, ni simplemente utilizamos herramientas, las fabricamos o comprendemos, ni sencillamente comemos o respiramos, ni exclusivamente nos enfrentamos a objetos, somos habitados por el universo, por esa comida, aire, herramientas y objetos, somos sólo una posición temporal en una matriz continuamente activa de ordenación.

El cyborg es fuertemente deudor de la cibernética, sin duda, pero constituiría un craso error reducir completamente esta metáfora a las propuestas de la teoría cibernética. El nuevo Jano consigue desbordarla en la medida en que posee varias caras, en la medida en que no aspira a ser un frío y desolado análisis más de los flujos de la información, su apuesta está en el calor, en fomentar el fuego de la ironía y la subversión, en constituirse en un nuevo imaginario crítico y generar efectos políticos en la cotidianidad. Los cyborgs crecen y se regodean en “todo eso” que preocupa a la cibernética: mutiplicidad de sentidos, ruido, imperfección...

“La ironía tiene que ver con contradicciones que no se resuelven en totalidades mayores, ni siquiera dialécticamente, con la tensión que supone sostener cosas incompatibles juntas dado que ambas o son necesarias o son verdad. La ironía tiene que ver con el juego serio y con el humor. Es también una estrategia retórica y un método político [...] La política de los cyborgs es la lucha por el lenguaje y contra la comunicación perfecta, contra el código único que traduce a la perfección todos los significados [...]”¹⁰⁹

El ruido es el alimento del cyborg. Su pasión. Su razón de ser.

4.2) Camino de un imaginario

La metáfora del cyborg nace con la vocación de reflejar y constituirse en el imaginario del próximo milenio. Ya que los análisis históricos, sociales y políticos no consiguen iluminar el futuro, no generan proyectos que ilusionen y cuando lo hacen

108 Bateson (1991: 454).

109 Haraway (1985: 302).

muestran un mundo desencantado -"jaula de hierro", "anomia", por citar sólo algunos ejemplos- tal vez sea el momento de dejar paso a la fantasía y especialmente a la ironía. El imaginario cyborg aparece sin una definición precisa, por supuesto, sin contornos definidos, coqueteando con la incertidumbre y la borrosidad. Sugieren, siempre está sugiriendo, en algunos momentos una representación, más o menos concreta, más o menos acertada, pero obviamente siempre inestable, insegura, y precavida; en otros instantes un proyecto o una denuncia, de nuevo sin fuerza, sin claridad. Por todas estas razones consigue desbordar las dualidades y seguridades que constituyen nuestro pensamiento, las cartesianas también, por supuesto. Por todas esas razones, la metáfora del cyborg se populariza fácilmente y aparece como la figura que recoge nuestro futuro. Reta a las dicotomías tradicionales, masculino-femenino, humano-máquina, transgrediendo sus límites e instalándose en el espacio intermedio que hay entre éstas. Ensalza lo híbrido. Abandona cualquier metáfora naturalista que permita el regreso de la dominación o conquista de los determinismos basados en la relación causa-efecto, sea del tipo que sea. Desafía las metanarrativas clásicas, que reclaman un principio de unidad fundamental desde el que producir procesos de identidad y diferencia, de inclusión y exclusión, instalándose en el intersticio de los mismos e ironizando sobre sus propósitos. Obliga e invita, al mismo tiempo, a pensar desde lo mestizo; pero la apuesta es, por supuesto, por lo mestizo provisional. Abandona cualquier metáfora de redención o totalidad, reclama la localidad y la dispersión.

"El cyborg es una criatura de la ciencia ficción y de la vida real, es el "self" postmoderno; en su imaginario los límites entre lo real y lo ficticio se funden y confunden, estructurando cualquier posibilidad de transformación histórica" ¹¹⁰

El imaginario que despliega esta figura apuesta por la vida en un escenario doble, que comparte al unísono dos decorados: el cyborg es la expresión de la imposición final de una red global y total de control, dominio y disciplina, férrea, dura, gris, inevitable y claustrofóbica, y el cyborg es la expresión de nuestra máxima liberación, punto cumbre del sueño de la humanidad, es un conjunto de realidades encarnadas,

110 Haraway (1985: 150).

cotidianas, en las que las personas dejan de temer las relaciones entre ellas puesto que desaparece la tiranía que impone la coherencia de la identidad única y unívoca y germinan multitud de identidades parciales y contradictorias, y desaparece tanto la fobia como la filia a las máquinas y a los objetos de nuestro entorno ecológico en la medida en que éstos dejan de ser “alteridad” o “mismidad”, es decir, cesa el peligro de que nos sustituyan o nos habiten, para convertirse en partes de nuestro “ser y estar en el mundo”.

Atendamos a algunos detalles de este imaginario.

No podemos cerrar los ojos ante el hecho de que proliferan los cyborgs y las sociedades cyborgs. Para una autora como Figueroa¹¹¹, basta con que una persona tenga un órgano artificial, un artefacto suplementario (marcapasos, puente dental, gafas, etc.), o su sistema inmunitario aparezca intervenido o reprogramado vía vacunación, para ser un cyborg¹¹². Igualmente, las sociedades cyborgs son todos esos colectivos que están vinculados en su expansión y desarrollo al despliegue de la tecnología informática, las telecomunicaciones o la ingeniería genética. Las tecnologías cyborgs que se consiguen de esta manera se pueden clasificar a partir de las siguientes operaciones: restaurar, normalizar, reconfigurar, expandir. Las tecnologías restauradoras suplen funciones corporales perdidas o deficientes y sustituyen órganos. Las normalizadoras devuelven a un sujeto su normalidad aparente o calidad de vida. Las reconfiguradoras crean criaturas posthumanas, equivalentes pero diferenciadas de los sujetos humanos, como las que ya circulan por el ciberespacio y con las que es posible interactuar como si fuesen humanas. Y

111 Figueroa (1993, 1995, 1995b y 1995c).

112 “De hecho, los cyborgs ya existen; se estima que un 10% de la actual población de los Estados Unidos son cyborgs en su sentido más técnico. Tal población incluye personas con marcapasos, conexiones artificiales, prótesis, dependencia de sistemas farmacológicos, implantes de piel artificial, cirugía estética... Un porcentaje más alto participa en ocupaciones que los convierten en cyborgs en un sentido más metafórico, esto incluiría la dependencia de teclados que unen a una computadora en un circuito cibernético con pantalla, neurocirugía guiada por fibra óptica microscópica y los equipos de jugadores de los videojuegos. Scott Bukatman ha denominado “identidad terminal” a esta condición que apunta a una “indudable doble articulación” que marca el final de los conceptos tradicionales de identidad al mismo tiempo que señala al lazo cibernético que genera un nuevo tipo de subjetividad” (Hayles 1995: 322).

las expansivas potencian las capacidades humanas y crean conexiones vía neuroestimulación. Estas tecnologías son, en buena medida, responsables directas de la desestabilización y reconfiguración de dicotomías tan importantes en nuestro viejo pensamiento occidental como pueden ser, por ejemplo, la tensión humano-máquina o femenino-masculino.

Hemos aprendido con Canguilhem que la metáfora maquinal ha sido privilegiada en los últimos tres siglos a la hora de explicar el universo planetario, el psíquico y el biológico. Nuestra era está caracterizada por una relación de ambivalencia entre el sujeto humano y la máquina u objeto: a veces se odian, en otras ocasiones se aman y se necesitan, en algunos momentos se encuentran y la mayor parte del tiempo se desencuentran¹¹³. Se intuía esa relación en el capítulo anterior cuando hablaba de la idea de secularización que ha dominado tanto tiempo el pensamiento social. La máquina permite el progreso ideal y utópico, pero al mismo tiempo es la condición de posibilidad del aniquilamiento físico y moral de la humanidad. La metáfora del cyborg trastoca esa imagen y trae nuevos proyectos históricos. Harvey¹¹⁴, verbigracia, ha definido la condición de la postmodernidad, deformando hasta su límite máximo esta línea de argumentación y recogiendo el proyecto que otro autor,

113 En Latour (1991) se halla una interesante caracterización de las formas que este desencuentro ha tenido en la filosofía occidental. Así, la modernidad se abriría con una radical diferenciación ontológica entre el sujeto y el objeto. Lo que es una simple diferenciación, casi operativa, se agudiza hasta convertirse con Kant en una separación diáfana y total entre el sujeto humano y la cosa-en-sí (noumeno). La cosa-en-sí se hace inaccesible y simétricamente el sujeto trascendental se aleja del mundo. Hegel, pensando que abolía la distancia ente sujeto y objeto, convierte la separación kantiana en una verdadera contradicción. La dialéctica abole el abismo que media entre sujeto y objeto, pero mantiene estas entidades como momentos ontológicos enfrentados. Con la fenomenología, la diferenciación, la separación posterior y la contradicción hegeliana, se convierten en una tensión permanente entre sujeto y objeto expresada por el concepto de intencionalidad. La tensión no tiene solución, han acabado con la esencia del puro sujeto y la del puro objeto, pero se perpetúa el enfrentamiento entre los polos gracias a la inevitable intencionalidad o "conciencia de algo" El trabajo de Habermas convierte semejante secuencia de desencuentros en la expresión de una pura inconmensurabilidad. Para este autor, hay un enorme peligro en confundir a los sujetos que hablan, racionalidad comunicativa, con la racionalidad científica y técnica. Estamos ante dominios diferenciados que no deben mezclarse. De hecho, todos los males de nuestra contemporaneidad aparecen cuando la racionalidad tecnocientífica invade la racionalidad propia del mundo-de-la-vida. Por último, ese movimiento llamado postmodernidad abunda en la inconmensurabilidad volviéndola una suerte de hiperinconmensurabilidad. La postmodernidad abandona a su suerte a los objetos y a los humanos, no reconoce en el dominio de cada uno de ellos la interacción con el otro y postula el crecimiento autónomo de cada esfera ontológica.

114 Harvey (1990).

Foucault, esboza en su hermosa trilogía *Historia de la sexualidad*.¹¹⁵ Su definición afirma que vivimos un estado de mezcla, mejor dicho, un momento que permite la posibilidad de mezclar criaturas humanas, eco-sistemas, *hardwares* y *softwares* complejos produciendo una red casi global a partir de la cual se genera la biopolítica del siglo XXI. Esto es, el individuo es un producto de esas matrices, en ellas convive y comparte relevancia con lo no humano. Además, vive bajo el régimen de un gobierno o gestión de la producción y desarrollo de la vida misma. Por otro lado, ni siquiera quedaría la frontera del cuerpo para decidir dónde empieza lo propiamente orgánico y por tanto la vida y dónde lo inorgánico, el límite de esa vida. No, ni siquiera eso, la vida se desparramaría como un flujo de mera información por todos los rincones de nuestra realidad. No, no tenemos el cuerpo. Las cinco tecnologías mencionadas anteriormente lo expanden, lo lanzan a una exterioridad negada o desconocida hasta el momento. El cuerpo ya no es punto de referencia para entender el mundo¹¹⁶. No obstante, no desaparecen las sensaciones, no se afianza la racionalidad más instrumental, todo lo contrario, el desplazamiento del cuerpo se acompaña de una revalorización de "lo sensorial" como recurso del conocimiento, diría más, como conocimiento del conocimiento. El cuerpo se configura como una de las fuentes, entre otras, de placer y de poder, de sensualidad, de experiencias totales o fragmentadas; lo que pierde es simplemente su condición de entidad fundacional de algún determinado saber abstracto. El tema se plantea incluso como cuestión de supervivencia. Sobrevivir depende de abandonar la tendencia a racionalizar la información que llega de nuestras experiencias corporales. No tenemos ya tiempo ni momento para ese conocimiento.

"Descartes había dicho que 'los sentidos nos engañan'. Ahora los sentidos están de vuelta como los únicos medios razonables de información, cuando la necesidad de aceleración, en el quehacer bélico, hace obsoleto requerir tiempo para realizar análisis abstractos"¹¹⁷

¡Pero cuan extraño se vuelve todo!. Ya no se trata siquiera de preguntar ¿qué somos?, más bien es la hora de plantear ¿qué tenemos?, ¿qué nos queda?, ¿qué

115 Obras citadas.

116 Marvin (1988).

117 Stenger (1992: 51).

nos rodea? Los nuevos artefactos "*high tech*" reinstalan nuevas formas de subjetividad a partir de esa matriz, de esa interdependencia básica y fundamental entre lo orgánico y lo inorgánico. A partir del devenir de la información. Nuevas formas de relacionarnos con nosotros mismos, nuevas formas de relacionarnos con los otros, nuevas sexualidades, nuevos regímenes políticos y nuevos dispositivos de gobierno son posibles a partir de la realidad virtual. Ya es factible convertir sonidos en sensaciones táctiles y es posible cambiar, redefinir tu cuerpo y tu sexo de múltiples maneras, intercambiarlo con el mío, mezclarlo con él. Entrar en el espacio discursivo de un programa que nos lanza al ciberespacio, es entrar en un momento o espacio de conjuntos de variables y operadores en los que se asignan nombres y representaciones corporales al azar, en función de nuestras preferencias o de las de otro. Entrar en este espacio es vivir al mismo tiempo una experiencia de dominio e indefensión y de poder. Nombrar es apropiarse de superficies e incorporarlas a la propia. Significa tener el poder de cambiar, de subvertir límites, de expandir el placer y la sensualidad. El valor del cuerpo es el valor de lo efímero y temporal, el valor del cuerpo es escapar a las formas convencionales.

"La penetración se traduce en involucramiento. En otras palabras, entrar al espacio cibernético es físicamente ponerse en este espacio, devenir un organismo cibernético ("cyborg"), ponerse en el espacio cibernético peligroso y seductor como una vestimenta, es ponerse lo femenino"¹¹⁸

Pero significa, por supuesto, entrar en una traducción, someterse a una lógica que no se domina. El cuerpo se reconceptualiza, se piensa como constituido por "bits" y "bytes", posibilitando ensamblajes quiméricos entre varios cuerpos o formas fantásticas, y el cuerpo entra en dominaciones hasta ahora no experimentadas. Los cursos de acción y de esa experiencia son ajenos a nuestra voluntad y difícilmente podemos alterar su secuencia total. La sensibilidad de la transgresión es sensibilidad de poder y dominio, el dispositivo masoquista y el sádico se alcanzan, se tocan y se confunden. ¿Acaso la línea que claramente separaba el poder del dominio, el dominado del dominador, también se esté desvaneciendo? Explicaré más adelante que la respuesta es ¡no! Tan sólo está transformando su trazo.

118 Stone (1992: 109).

4.3) ¡Y sea el Cyborg objeto de ciencia!

La metáfora del cyborg trae su propia ciencia. Haraway propone dedicar todos nuestros esfuerzos a analizar esos dispositivos que ocultan o generan artificialmente fronteras entre los sujetos humanos, otros organismos y las máquinas. Provocativamente argumenta que el establecimiento de oposiciones binarias entre sujetos y objetos, humanos y máquinas o vida y no-vida encierra sospechosos paralelismos con los discursos racistas

“Escuchad en los debates sobre biotecnología el incomprensible tono de miedo a lo extraño y de sospecha hacia lo mixto. En la apelación a naturalezas intrínsecas, percibo una mistificación del género y la pureza afín a las doctrinas de la hegemonía racial blanca y al objetivo de integridad nacional de los Estados Unidos que permean toda la historia y cultura de Norteamérica. Sé que esta apelación al mantenimiento de la naturaleza intrínsecamente inviolable de otros organismos se sostiene para afirmar su diferencia de la humanidad y vindicar que la vida viva en sus propios términos y no en los del hombre. Tal apelación pretende impedir que el mundo entero se transforme en un recurso para la apropiación humana. No obstante, es muy problemático que el argumento descansa en una biología poco convincente. En la doctrina de los “tipos” y de los “objetivos intrínsecos” tanto la historia de los organismos como de los propios seres humanos es borrada, siendo narrada en su lugar una especie de estasis atemporal de la naturaleza. La antigua historia de remiendos y mezclas conjuntas de seres vivos, cuya larga tradición de intercambio genético será la envidia de la industria durante mucho tiempo, es abandonada sin compasión.”¹¹⁹

Si el cyborg es una condición ontológica en la que sujeto y objeto se funden, se hacen indiscernibles en prácticas históricas y culturales concretas, cortocircuitar, exhibir esos dispositivos que aparecen y generan fronteras y reorganizan la información para producir series binarias, es un ejercicio político. Apuesta, compromiso político con la denuncia de las formas que el ejercicio de poder adquiere en nuestra actualidad. Ese aire de crítica política y moral es el que debe presidir la ciencia de los cyborgs.

119 Haraway (1997: 207).

Algunos autores han ampliado el horizonte de la propuesta de Haraway y se han comprometido seriamente con la definición de una *cyborg-antropología*¹²⁰, una *antropología de la cibercultura*¹²¹, e incluso una *tecno-etnografía*¹²² de la realidad-cyborg. En cualquier caso, sea cual sea la denominación que reciba semejante proyecto, todos comparten un corolario que emerge de sus propósitos de análisis y acción. Han intentado inscribir la figura del cyborg en una matriz científica y disciplinar. Han ensanchado ese paso directo que Haraway ha abierto entre la especulación fantástica y el saber científico. Desearía mostrar al lector los principales rasgos de esa interesante ampliación.

Pasos hacia una cyborg-antropología:

Tres áreas de estudio y crítica caracterizan el proyecto denominado cyborg-antropología. La primera es el estudio de la ciencia y la tecnología contemporánea como actividades eminentemente culturales. Rompe *a priori*, como puede verse, la distancia entre las actividades de la sociedad y el desarrollo cotidiano de la tecnociencia. El mencionado proyecto rechaza la idea de que la ciencia y la tecnología posee y opera con una lógica interna propia y exclusiva, que se compone de comunidades técnicas especializadas y razonamientos libres de contenido cultural, se pone en cuestión la idea de que pueda formularse y definirse algo parecido a una esfera de racionalidad inherente a la tecnociencia que la diferencia de otros conjuntos de prácticas o racionalidades. La cyborg-antropología pretende:

"explorar las estrategias heterogéneas y los mecanismos a través de los cuales los miembros de las comunidades técnicas producen formas culturales que parecen carecer de cultura..."¹²³

Los miembros de determinados colectivos denominados "técnicos" producen cultura, con prácticas culturales semejantes a las que se gestionan en otros colectivos. Si algo les caracteriza es, no obstante, todo el esfuerzo que invierten y toda la

120 Downey, Dumit y Williams (1995 y 1995b) y Haraway (1997).

121 Escobar (1994 y 1996) y Piscitelli (1995).

122 Bowers (1992).

123 Downey, Dumit y Williams (1995: 266).

imaginación que despliegan para vaciar sus productos de cualquier rastro de cultura, política, emocionalidad, etc. Las estrategias que utilizan para tal fin son múltiples, requieren de la conexión y mezcla de diversos agentes y materiales, humanos y no humanos, recursos literarios y políticos, alianzas y sacrificios; el análisis de tales estrategias así como de sus efectos es del máximo interés para la cyborg-antropología porque permitirá desvelar nuevas formas de ejercicio de poder que ocultan y transforman una realidad dada. Pero tal objetivo es sólo una parte, media imagen, de lo que es un interés más general. La otra parte de la imagen tiene que ver con observar semejante proyecto desde el ángulo opuesto, es decir, con atender a cómo la gente construye discurso sobre la ciencia y la tecnología para dar significado, de esa manera, a sus inevitables y constitutivas relaciones con producciones tecnocientíficas. De alguna manera, todos somos científicos. Es decir, continuamente reconstruimos el conocimiento científico en contextos nuevos y con herramientas distintas a las que se emplearon en su producción.

La segunda área de estudio, recogiendo la herencia de argumentos y planteamientos postestructuralistas y posthumanistas, consiste en desarrollar una crítica a la adecuación del "anthropos" al espacio central que delimita el ser sujeto y objeto, al mismo tiempo, de las ciencias sociales. En el proyecto que nos ocupa, los sujetos humanos y la subjetividad son conceptualizadas como una función de relaciones con máquinas, entre máquinas y transferencias de información, y como productores de máquinas y operadores de éstas. Un primer paso, para borrar los límites de un discurso absolutamente centrado en la agencia humana, es rastrear las tácticas que los agentes humanos utilizan rutinariamente para producir los límites entre lo humano y lo no-humano y, posteriormente, compararlas con las empleadas por los integrantes de los colectivos técnicos.

La tercera área de interés reside en el reconocimiento de nuevos campos de trabajo que deberían recibir examen etnográfico con la finalidad de mostrar cómo las tecnologías consiguen participar como agentes en la producción y reproducción de la vida social, incluidas las modalidades de producción de subjetividad e identidad.

Las máquinas y otras tecnologías contribuyen y participan en la atribución y gestión de agencia a los humanos, construyen subjetividades y límites de conocimiento para las mismas. En esa línea aparecen cuestiones hasta ahora nunca planteadas, interrogantes insólitos que parecen surgidos de plumas propias exclusivamente de la literatura de ficción.

"¿Cómo las máquinas sirven para contrastar y mantener deseos, racionalidades, nacionalismos, militarismos, razas, géneros, sexualidades, etc.? ¿Cómo las máquinas adjudican límites en ámbitos del conocimiento, así como competencia, patologías y normalidades?"¹²⁴

Más aún, esos insólitos campos de trabajo ofrecen perspectivas para emplazar nuevas miradas etnográficas. Ya no es necesario apelar al "testigo modesto" habitual de la etnografía y a su mirada propiamente humana para llevar a cabo un trabajo serio, riguroso con interés e informativo de alguna parcela de nuestra realidad. Ahora podemos ubicar nuestros ojos en otros organismos, máquinas o en la mismísima relación que establecemos con ellos. ¡Límites increíbles para la ciencia social!

"La cyborg-antropología intenta reconfigurar provocativamente el límite de las relaciones entre humanos específicos, otros organismos y las máquinas. La *interfaz* entre personas localizadas específicamente, otros organismos y máquinas se desvela como un excelente campo para la investigación etnográfica en la medida en que aparece como auto-generador de efectos y potenciador de colectivos. Denomino a ese campo la cultura y práctica de la tecnociencia. La posición óptica de la tecnociencia transporta mi mirada situada en su órbita humana, conocida y familiar a ese ojo menos certero de un roedor artefactual, figura cyborg principal en los dramas de la tecnociencia."¹²⁵

¡Límites impensables, peligrosos e irreverentes para el que no desee correr el riesgo de la novedad y la creación! La metáfora del cyborg se presenta, así, como algo más que una innovación posible gracias a los nuevos entornos electrónicos o a los diseños de interfaces. Se trata de todo un *laboratorio metafísico*¹²⁶ que permite examinar el sentido mismo de lo que entendemos por real, imaginario, posible o

124 Downey, Dumit y Williams (1995: 267).

125 Haraway (1997: 52).

126 El concepto es de Piscitelli (1995).

imposible. Estamos ante un experimento cuyos efectos amenazan con transformar lo que entendemos por conocimiento y lo que asumimos por ciencia.

Pasos hacia una antropología de la cibercultura:

En las antípodas de la cyborg-antropología se constituye otro proyecto también interesado en la figura del cyborg y en sus implicaciones sociales, me refiero a la denominada antropología de la cibercultura¹²⁷. Ésta es simplemente un nuevo dominio de la práctica antropológica interesado en las construcciones y reconstrucciones socioculturales sobre las que se asientan las nuevas tecnologías, su desarrollo y de las que extraen su forma conceptual y significado. El punto de partida de semejante interés es la asunción de que cualquier tecnología, cualquier innovación técnica o práctica relacionada con lo técnico representa una invención cultural, emerge en el caldo de cultivo de unas condiciones culturales particulares y ayuda, operando como condición suficiente, a crear otras nuevas. Mientras que cualquier innovación tecnológica puede estudiarse antropológicamente desde una variedad muy amplia de perspectivas y centrando su interés en multitud de temáticas -los rituales que origina, las relaciones sociales que crea, las prácticas desplegadas alrededor de ella, los valores que implementa o reproduce- la cibercultura es una noción que hace referencia específicamente a nuevas tecnologías desarrolladas en dos ámbitos muy concretos: la inteligencia artificial (computadoras y otras tecnologías de la información) y la biotecnología. Esos dos ámbitos constituyen los cimientos de un nuevo estrato cultural. Sería fácil separar los dos conjuntos de tecnologías con cualquier finalidad analítica o pedagógica, no obstante, tal ejercicio nos impediría entender que no es gratuito que ambos conjuntos logren prominencia simultáneamente y que las relaciones entre ellos son algo más que determinantes, son autoconstituyentes. Tanto las nuevas tecnologías de la información como la biotecnología implementan ambientes *tecnobioculturales*, hasta ahora inimaginados como posible realidad, en los que se funden y confunden nuestras definiciones de vida, tecnología y cultura y que parecen estar estructurados y denunciar profundos cambios tanto en las formas y límites como en los intereses de nuestra ciencia y

127 Tal proyecto está bien ejemplificado en los trabajos de Stone (1991).

tecnología. Producen regímenes de *tecno*socialidad, es decir procesos de construcción sociocultural y significados conducidos por las tecnologías de la información; y regímenes de *bio*socialidad, nuevos marcos y fronteras para la producción de la vida, la naturaleza o el cuerpo a partir de la intervención directa de la biotecnología.

La especificidad de este enfoque y su diferencia con la cybor-antropología radica en que:

"[...] a pesar de su novedad, la cibercultura se origina en una bien conocida matriz socio-cultural, la de la modernidad, aún cuando se oriente hacia la constitución de un nuevo orden...a través de la transformación del abanico de posibilidades de la comunicación, el trabajo y el ser. La modernidad constituye el 'bagaje de comprensión' que inevitablemente forma los discursos y las prácticas generadas por las nuevas tecnologías".¹²⁸

Atendiendo a este marco general de definición, las preguntas que connotan el proyecto de una antropología de la cibercultura son las habituales de la antropología académica: ¿Qué discursos y prácticas han generado las tecnologías de la información y la biotecnología? Y a su vez, ¿qué prácticas y discursos generan ellas? ¿Qué nuevas formas de construcción social de realidad y de negociación han introducido? ¿Cómo las personas, rutinariamente, se comprometen en los paisajes tecnológicos, y cuáles son las consecuencias de tal hecho en términos de adopción de nuevas formas de pensar y ser? También interesan las continuidades. Así, resulta clave preguntar ¿qué continuidades exhiben las nuevas tecnologías con relación al orden moderno? o ¿qué economía política puede implementar la cibercultura? y ¿cómo se reestructuran las relaciones entre el Primer y el Tercer mundo?

El enfoque de la Cyber-Antropología enfatiza la figura del cyborg como entidad productora de nuevas pautas culturales, nuevas redes sociales y nuevos agentes colectivos. El cyborg, como innovación tecnológica es previo al mundo con sentido,

128 Escobar (1994: 214).

es previo al ser. Se aproxima al terreno de la reflexión ontológica. Por el contrario, en la antropología de la cibercultura, las imágenes del cyborg no desvelan más que otras producciones culturales más de nuestro inmediato pasado, la modernidad. El cyborg altera nuestro presente, sí, de acuerdo. Pero el secreto de esa figura surgida de las nieblas de la fantasía, está en nuestro ayer, en nuestra historia, sólo hay que esclarecer esa matriz sociocultural de la que emerge para que podamos entenderlo, dominarlo, atraparlo. De nuevo otro concepto que puede ser disciplinado con la lógica de los sustantivos, construido a imagen y semejanza de los sólidos... Cyborg-antropología y antropología de la cibercultura son dos líneas de argumentación que pueden caricaturizarse sin demasiado esfuerzo como el debate que durante los ochenta ha enfrentado a “postmodernos” y “modernos”. El punto de encuentro que permite el enfrentamiento es precisamente ese horizonte que a su vez los separa: la tecnología, más concretamente, el artefacto (lo artefactual). A pesar de las obvias diferencias, ambos coinciden en la necesidad de aplicar los procedimientos antropológicos de análisis a esa eterna alteridad de lo orgánico. Y, también, y esto es recalable, en adecuar esos procedimientos a su objeto, es decir, en transformar la mirada del etnógrafo. Coinciden en la necesidad de una tecno-etnografía.

Pasos hacia una tecno-etnografía:

La tecno-etnografía es ante todo un efecto de la subversión que la metáfora del cyborg introduce en nuestras ciencias. Encierra un divertido ejercicio. Si aceptamos que Copérnico descentró al hombre-mujer del Universo, y que Marx lo hizo con relación a la Historia (según Althusser), y que también parece que Freud (esta vez según Lacan) y Nietzsche (según Foucault y Deleuze) lo descentran pero esta vez de sí mismo, ¿por qué no aceptar que el cyborg conlleva nuevos descentramientos? Uno de ellos en relación con el objeto de la antropología. ¿Por qué no aceptar que la tecno-etnografía desplaza al ser humano y sus relaciones con otros seres humanos del trabajo etnográfico? Efectivamente, la tecno-etnografía lo haría siguiendo dos rutas diferenciadas. En primer lugar, colocando en el epicentro de su trabajo las asociaciones humano-máquina, mirando, observando, atendiendo a éstas antes que a las asociaciones entre los propios humanos, derivando, incluso, éstas últimas de

las primeras. El tema o tópico son las prácticas de atribución hacia los artefactos y las que surgen con ellos. Antes de considerar cualquier explicación de la naturaleza real de las máquinas, como mecanismo de inteligibilidad de las organizaciones o relaciones surgidas a partir de la tecnología o sus alrededores, hay que preguntarse: ¿qué tipos de propiedades se le atribuyeron a las máquinas? ¿Cuándo? ¿Por quién? ¿En qué discurso emergen? Y, correlativamente, ¿qué tipos de propiedades se atribuyen a los humanos que interaccionan con ellas? ¿Cuándo? ¿Por quién? ¿Por qué discurso? Efectos... Entiendo que hay una pregunta que sintetiza y glosa todas las anteriores; sería la siguiente: *¿qué tipos de relaciones entre lo social y lo técnico se observan?*, o, quizás: *¿qué puntos, que momentos de intercambio con otras relaciones, otros tipos de relaciones (económicas, políticas, etc.) pueden establecerse?* En segundo lugar, permitiendo que la mirada que observa, la mirada etnográfica, sea algo múltiple y variado. La mirada del etnógrafo tradicional se transforma. La cámara de vídeo, la cámara fotográfica, las múltiples técnicas de rodar, de narrar, de entrevistar, etc. toman el lugar que ocupaba el ojo del etnógrafo tradicional. En la tecno-etnografía, la mirada etnográfica adquiere múltiples formas, puede, por ejemplo, imitar una cámara de vídeo, emular los relatos modernos que intentan reflejar y descubrir algo –ahí están, verbigracia, los reportajes a que nos tiene acostumbrados el National Geographic a partir de una supuesta cámara ingenua, o puede apostar por una posición más creadora e incorporar formas combinadas de mirar y narrar como puede ser la cámara neurótica o paranoica de determinado cine, o puede bascular exclusivamente hacia la poesía y la escritura. Lo importante que hay que señalar aquí es que el mencionado descentramiento produce relatos etnográficos alegóricos, simbólicos, parábolas que desbordan la definición del mero registro de la experiencia humana. Se convierte, por el contrario, en medios para vivir otras experiencias. Vehículos para los lectores. No informan, no comunican, generan exclusivamente las condiciones para una participación. No representan, ejecutan y ponen en acción, conectan significados y elementos. Crean, elaboran bolsillos para la experiencia. Más que interpretar buscan mover a la acción, buscan el orden del “experienciar”.

Por otro lado, la tecno-etnografía no asumiría *a priori* que va a encontrar en la relación humano-máquina multiplicidad o uniformidad de atribuciones de las capacidades técnicas, o de las explicaciones de las relaciones que se observen.¹²⁹ La multiplicidad o uniformidad puede ser hallada en el trabajo empírico, en la propuesta de experiencia que se le propone al lector vivir, por supuesto, pero puede, también, no aparecer nunca o no ser propuesta. La pregunta clave no reside en saber si hay multiplicidad o uniformidad, si es mejor experimentar una o la otra, si la primera opera a expensas de la segunda en las prácticas de atribución o viceversa; la pregunta sería más bien: ¿cómo es esta uniformidad o multiplicidad gestionada en la práctica, con qué consecuencias, para qué, cómo proponemos su gestión...?

Finalmente, merece la pena mencionar algunos dominios para este trabajo etnográfico. Algunos autores han analizado, al respecto de lo dicho, con bastante detalle, la producción de subjetividades que acompaña a la implementación de nuevas tecnologías. Su método se mueve entre la realidad y la ficción, la simplificación y la exageración. Así, Turkle¹³⁰ ha argumentado que la computadora es un "objeto evocativo", un medio proyectivo para la construcción de una variedad de mundos privados o públicos. Mundos virtuales, por ejemplo, los juegos de *role-playing* anónimos (MUDs) están siendo utilizados con fines terapéuticos puesto que posibilitan experimentar mecanismos para moverse fuera de uno mismo y entrar en el complejo juego de las interacciones sociales. En un trabajo de 1992, la autora muestra que esos juegos se convierten en instrumentos para reconstruir identidades de manera interactiva, son fuentes de conocimiento de otras culturas y formas de pensar, y nos abren a una exterioridad del mundo difícil de recoger o permitir cuando partimos de otros soportes. Esta temática nos acerca al segundo dominio tecno-etnográfico que me gustaría mencionar. Pienso en la CMC (comunicación mediada por computadora) que ha creado verdaderas comunidades o aldeas virtuales. El

129 En tal cuestión se distanciaría de planteamientos reflexivos que enfatizan como *a priori* la flexibilidad interpretativa, presuponiendo relaciones múltiples, polimorfas y dispersas. Sencillamente, intenta no presuponer ni unidad (del tipo 'todo son relaciones de poder o intercambio'...) ni multiplicidad.

130 Turkle (1984).

trabajo etnográfico sería importante, por supuesto, para responder a esas cuestiones clásicas de la etnografía que interrogan por un cómo son o cómo funcionan esas aldeas, cómo se han creado, cómo se mantienen, qué tipos de comunidades o colectivos se pueden crear, cómo es la interacción, que papel juega lo tecnológico en el mantenimiento de éstas, que nuevas formaciones éticas y políticas emergen en estas comunidades, uso del lenguaje, escritura... Pero, también, la tecnoetnografía permitiría responder a preguntas sustancialmente distintas. Preguntas sobre las nuevas miradas, narraciones, experiencias, etc. que se enuncian en y desde esas comunidades, sobre las múltiples y variadas formas con las que podemos describir esos colectivos y sobre el rango de explicaciones diferentes que admiten. El tercer dominio, precisamente, buscaría instalarse en la relación entre tecnologías virtuales, lenguaje, comunicación, formaciones sociales e identidad cultural. Estas tecnologías comparten muchas de sus características con medios de comunicación ampliamente estudiados por los científicos sociales, como por ejemplo el teléfono. Pero también presentan notables rasgos distintivos. Generan estrategias discursivas diferentes, una interacción humana basada en otros principios, juegan un papel a resaltar en el establecimiento de lazos culturales, cohesionan, y generan continuidades en la historia interactiva de los individuos que traspasan las viejas coordenadas del espacio y el tiempo.

El pensamiento social, en su mayor parte, permanece enmarcado y definido por el orden de las series binarias, por el régimen de lo moderno y el salvaje, lo civilizado y lo incivilizado, el “nosotros” y el “ellos”, el integrado y el marginal, el Self y el Otro, lo institucional y lo popular. Si desea “reentrar en el mundo y trabajar en el presente”¹³¹ tendrá, tarde o temprano, que encararse con la figura del cyborg. Pero diría más, la metáfora del cyborg ofrece a las ciencias sociales la oportunidad de renovarse a sí mismas sin recurrir a diagnósticos de cierre o derrota prematura como el que marcan las dinámicas “alteridad-mismidad”, el diagnóstico del final de la historia, el narcisismo de algunos argumentos postmodernos o el cinismo de ciertas epistemologías. El cyborg, su imagen, tiene que ver con lo que siempre ha

131 Fox (1991: 43).

concernido a nuestra tradición: *la descripción y explicación de la vida tal y como es vivida en un momento dado*.

4.4) El principio de heterogeneidad

Junto a un nuevo imaginario para el pensamiento social y la posibilidad de nuevos proyectos científicos disciplinares, la figura del cyborg instala en el corazón de las ciencias sociales una cláusula metodológica: el principio de heterogeneidad.¹³² Por heterogeneidad debemos entender la asunción de la convivencia en el mismo plano de lo humano y lo no humano, sin el privilegio de la acción o posición de uno sobre otro. La heterogeneidad aprehende y marca un momento constituido simultáneamente por actores, objetos, procesos, máquinas, gente, dioses, ideas... Cada una de esas entidades, cada parte, logra su significado con relación a las otras; logra su sentido interactivamente, en un ensamblaje; no existen ni pueden existir como entes significativos y acabados más allá de sus relaciones puesto que éstas son constituyentes.

En el principio de heterogeneidad las entidades sociales y naturales son construcciones, mejor dicho, producciones o emergencias (conocimiento, instituciones, máquinas, actores, sistemas, organizaciones...) de redes de actores heterogéneos. Estas formaciones son entendidas como efectos o productos de entramados compuestos por materiales diversos. La heterogeneidad de las partes se considera previa a la unidad del todo: aquí radica el dictado metodológico. La cuestión no estriba en decidir si el individuo es previo y configura a la sociedad, si una maraña de hechos unidos por el cemento de la moral genera lo colectivo, si varias relaciones con sentido producen una institución, o si la estructura nos permite

¹³² Tal principio ya ha sido formulado por algunas sociologías del conocimiento científico, me refiero a la teoría del actor-red (Latour, 1987; Callon, 1989; Domènech y Tirado, 1998) y a las derivaciones que ha generado en los trabajos de autores como R. Cooper, J. Law o J. Bowers.

racionalizar la inmanente diversidad de los fenómenos humanos. El planteamiento es, sin embargo, más simple. Individuos, hechos, estructuras o relaciones son productos de una maraña de materiales heterogéneos yuxtapuestos y la pregunta que se plantea es cómo surgen, cómo se generan los hechos, estructuras, formaciones sociales, entidades naturales, etc. Se prima, de esta manera, la parte antes que el objeto total y acabado, siempre evidente y manifiesto.

"Las partes son las transportadoras del ser, no las totalidades, que no son más que el compromiso provisional de las partes" ¹³³

Las totalidades son sencillamente efectos provisionales (transitorios, inacabados). El proceso requerido o el proceso por el que deviene una totalidad a partir de estas partes recibe nombres como ensamblaje, patrón de ordenación o traducción. Describen el incesante movimiento de series incompletas de partes que se yuxtaponen generando efectos de dimensión mayor. Autores como Cooper¹³⁴ encuentran en este principio una manera distintas de representar y de pensar el movimiento -problema no resuelto, para muchos, en las ciencias sociales-, puesto que son las partes, con su sugerencia de transitoriedad e incompletud, las que nos dan la idea de lo que puede definirse como movimiento. Las totalidades no se mueven, las partes sí, sugieren lo no-completo, como ya hemos mencionado, la cual genera la idea de movimiento en la medida en que marca una tendencia hacia una posible complitud o totalidad.

No obstante, a pesar de la opinión de Cooper, el principio de heterogeneidad que vindica el cyborg parece estar más relacionado con la exaltación del acontecimiento frente al tiempo como mecanismo de inteligibilidad de nuestros procesos cotidianos que con el movimiento *per se*. Para argumentar tal aseveración, recordemos una sentencia un tanto críptica de Hegel: "Devenir verdad lo verdadero es el devenir otro de sí."¹³⁵ Teniendo en cuenta que el punto de partida de la reflexión hegeliana es la experiencia, nuestro enunciado aceptaría una traducción del tipo: la verdad es

133 Fisher, citado en Cooper (1995b: 213).

134 Cooper (1995).

135 Citado en Hyppolite (1973).

cambio, pero el cambio no es sólo desplazamiento, sino que es también transformación, transformación radical. Conversión en otra cosa, llegar a ser otro. La aseveración de Hegel, de este modo, se refiere a la aparición de algo novedoso en la experiencia, a la emergencia, al acaecer de las cosas. Tiene que ver con esos ángulos mínimos, a partir de los cuales se provoca una mínima diferencia que acierta a introducir la novedad en un estado de cosas pre-existente, y que no puede reducirse al nexo causal sin forzarlo o convertirlo en deudor de una categoría metafísica. En otras palabras, hace referencia al acontecimiento y a la forma que le damos a éste; nos permite formular la pregunta *¿qué es el acontecimiento?* La figura del cyborg, a través del principio de heterogeneidad, evoca el acontecimiento de un modo parecido; denuncia lo que Whitehead denomina principio de *localización simple*¹³⁶ (cosas claras, nítidas y bien definidas ocupan lugares claros, nítidos y bien definidos en el espacio y el tiempo) como entidad hegemónica en el pensamiento social institucionalizado. Tal principio lleva a pensar el movimiento como desplazamiento, desplazamiento de cosas definidas y definitivas de un lugar definido y definitivo a otro. Negando, así, la posibilidad de que el movimiento sea transformación, deformación y reformación. Para Whitehead, el movimiento está en el carácter heterogéneo e inacabado de las relaciones mutuas, el movimiento es simplemente la acción de estar "entre". De ahí, que en el principio de heterogeneidad movimiento y creación se confundan. Este primero tiene que ver con la emergencia de la novedad, de la variación, está relacionado con el acontecer, en definitiva. La pregunta que resuena en Whitehead no es *¿qué es el movimiento?*, sino *¿qué es el acontecimiento?*¹³⁷. Se trata, ni más ni menos, que de atrapar el devenir en nuestras explicaciones. El cyborg nos recuerda que las conexiones entre nosotros y con las cosas que nos rodean se dan por todas partes, de cualquier manera y en cualquier momento; y que tal conexión ineluctablemente nos transforma, y vuelve a retransformar, en un proceso agónico sin principio ni final. Somos traducidos sin descanso, traducimos incesantemente. Y el devenir de esas marañas de conexiones y entidades heterogéneas en las que somos traducidos

136 Whitehead (1925).

137 Deleuze (1989).

tiende de manera casi inevitable hacia un resultado o efecto -un estado acabado o un objeto-, pero que es al mismo tiempo un resultado incierto y provisional.

La figura del cyborg, así como la dinámica que parece implementar el principio de heterogeneidad, nos emplaza en el mismo corazón de la problemática que denuncia Michel Serres en su libro *Traducción* hace ya casi dos décadas. De la noción de “traducción” surge sin duda la inspiración del principio de heterogeneidad, y ejemplifica perfectamente los mecanismos y dinámicas que producen esas transformaciones que encarna el cyborg y que a todas luces escapan al sustantivo “movimiento”. En un sentido amplio, la traducción tiene que ver con la transformación de las cosas y, por tanto, de nuestra realidad, y tiene que ver, especialmente con el conocimiento, con los métodos que utilizamos para acceder a esa realidad. No obstante, la traducción tiene otro sentido. Es a la vez la denominación general que el autor concede a los sistemas de transformación y un método de conocimiento:

“Conocemos las cosas por los sistemas de transformación de los ensamblajes que las comprenden. Como mínimo, estos sistemas son cuatro. La deducción, en el área lógico-matemática. La inducción, en el campo experimental. La producción, en el dominio de la práctica. La traducción en el espacio de los textos.”¹³⁸

De ahí, que el acto de traducción, en su sentido más restringido, tenga que ver con el intento de transformar un material inmóvil e informe en un efecto que sea móvil y durable. Es decir, la traducción genera:

"[...] materiales que pueden fácilmente transportarse y pueden retener su forma en ese movimiento[...]"¹³⁹

A pesar de este énfasis en la importancia de la durabilidad de los efectos, la traducción establece una duración que paradójicamente está condenada a no durar, puesto que cualquier mínimo contacto o conexión con otra entidad transformará totalmente ese efecto y lo convertirá en “algo” diferente. Todo efecto es incierto y

138 Serres (1974: 3).

139 Law (1994: 102).

acaba volviendo a ser traducido, modificado. En cualquier momento surge ese ángulo ínfimo que altera un estado de cosas y lo transforma en diferencia. Ese ángulo es inevitable, puesto que puede surgir a partir de la mera yuxtaposición con otras entidades. Por todo esto, la traducción es un acto sobre un flujo, un fluir, y puede ser definida como algo que:

"[...] tiene que ver con verbos, se podría decir que su objeto es intentar convertir verbos en nombres"¹⁴⁰

Y de nuevo, aunque no lo deseemos, tropezamos con la cuestión del acontecimiento. ¿Cómo se da este tropiezo? A partir de esa diferencia posible entre un pensamiento que se arranca a partir de verbos o un pensamiento que se arranca a partir de sustantivos. "Morir", "cortar", "amar"... Estamos ante una especie de vapor incorporal que no es reductible a la cuestión de las cualidades, acciones, pasiones, o causas que actúen unas sobre otras, sino que más bien parece consistir en un resultado, una aparente ordenación total y acabada de esas acciones y pasiones, un efecto de todo ese manojito de causas. Esto parece ser el infinitivo. Participa, aparentemente, de una emergencia que rodea la existencia física, la desborda. El verbo recoge este o aquel acontecimiento. El acontecimiento, durante un segundo, durante un frágil instante, atraviesa esa maraña de heterogeneidad y produce una ordenación, un nuevo estado, una diferencia que es novedad. Algo nuevo. Imposible atraparlo con sustantivos, mejor definirlo con verbos. El infinitivo es tanto el sentido de una proposición, como el atributo de un estado de cosas, la atribución que se puede hacer de un acaecer.

"Los verbos en infinitivo son devenires ilimitados...Los infinitivos no tienen sujetos: tan sólo remiten a un 'EL' del acontecimiento (llover), y ellos mismos se atribuyen a estados de cosas que son mezclas o colectivos [...]"¹⁴¹

Los nombres, los sustantivos, aspiran a enjaular lo que no es más que un mero efecto y pretende hacerlo duradero, intentan que se exhiba cierta resistencia al

¹⁴⁰ Law (1994: 103).

¹⁴¹ Deleuze (1980: 74). La obra de Deleuze representa el intento reciente más llamativo y sonoro de pensar el acontecimiento. Su propuesta es conceptualizarlo a partir de verbos en lugar de sustantivos o definiciones bien delimitadas.

cambio o que se dé cierto aire de durabilidad. Pero esa durabilidad es inevitablemente relativa al incesante devenir de la traducción puesto que movilidad y durabilidad son, a su vez, efectos relacionales. Reconocemos aquí la presencia de la interrelación entre los dos términos del viejo dualismo permanencia-cambio. Y tal interrelación podría ser, sin duda alguna, otra denominación para el principio de heterogeneidad o para la metáfora del cyborg. En realidad, en un sentido estricto no deberíamos hablar de dualismo puesto que permanencia y cambio están inextricablemente entrelazados en una totalidad con sentido. No hay posibilidad de separarlos o de definir a uno al margen del otro. Este punto enfatiza la importancia de ese espacio que delimita la preposición "entre" y su papel articulador. Lo que distingue al principio de heterogeneidad de otros planteamientos es la relevancia que adquiere la naturaleza de las relaciones entre las partes y no tanto la idea de un todo acabado. Las partes no se ensamblan por sí mismas formando totalidades y complitudes, sino que la posibilidad de que se forme el conjunto aparece gracias a la alteridad que surge en sus relaciones. De aquí emerge su definición y su sentido.

4.5) Las promesas del “monstruo”

¡No nos engañemos! El cyborg no es otra versión más del determinismo tecnológico. De hecho, la tecnología no tiene equivalencia alguna con el artefacto o la máquina en esas formas quiméricas. Lo tecnológico, en sus manos, no es más que el conjunto de posibilidades que exhibe un diseño cualquiera, las posibilidades de yuxtaponer y mantener juntas, en un patrón de ordenación, cosas de índole muy diversa. El cyborg cambia la conceptualización que las ciencias sociales tienen de la máquina y de su relación con lo humano y lo social. “Cyborg” es una expresión que remite a determinados ensamblajes, a formaciones organismo-máquina, pero en las que no hay *a priori* una jerarquía causal o teleológica clara. Si se desea, puede afirmarse que es una expresión que habla de estrategias, mecanismos a través de los cuales la vida humana se combina y asimila con los patrones y ritmos de los medios históricos (ritmos y velocidades industriales, velocidad de la comunicación,

procesos ergonómicos, científicos y económicos...). La lógica del cyborg no es, en modo alguno, la lógica de la máquina que tan bien ha descrito Canguilhem. Exhibe una lógica que requiere, tal vez, nuevas conceptualizaciones. En ella, ni los sujetos humanos ni los objetos materiales o noológicos entre los que viven los primeros son ya concebibles en su singularidad, aislamiento o al margen de las formaciones o sistemas dinámicos, polimorfos, dentro de los que aparecen, desarrollan su actividad y definen su identidad. Todas las cosas y todos los individuos surgen y desaparecen incorporando, ensamblando, o siendo ensamblados por otras entidades o estructuras que surgen, se desarrollan o se desintegran en torno a él y difundiéndose a través y gracias a ellos. Ahora, el pensamiento social carece de criterio formal para establecer el límite entre la máquina y lo orgánico, ambos forman una totalidad simbiótica y, así, como tal, debe ser analizada.

El cyborg podría ser la categoría más acabada de una línea de pensamiento que arrancaría en el estructuralismo con algunos temas referidos al individuo y su identidad, se prolongaría con el postestructuralismo y su tema estrella sobre la muerte del sujeto, y sería el objeto privilegiado de la postmodernidad. La metáfora del cyborg reivindica identidades abiertas, facilita afinidades, reconoce el valor generativo y productivo de la diferencia. Habla, en definitiva, de fragmentación. Curiosamente, ésta ha sido la marca de la realidad social para algunos autores que no son sospechosos de comulgar con lo postmoderno. Literatos como Baudelaire o sociólogos como Simmel podrían liderar semejante lista argumentado que nuestra realidad vivida es precaria e incluso podría entrecerse en la obra de Weber cuando muestra cómo la secularización genera ámbitos de acción autónomos e independientes. Pero la lección más importante del cyborg reside en acertar a defender que el sujeto no está dado o predeterminado, sino que siempre está en recomposición, siempre está en producción, en nueva creación. La novedad frente a planteamientos postestructuralistas yacería, por otro lado, en el reconocimiento del papel activo y determinante de lo tecnológico posee en esas producciones de identidad. Ya en su *Historia de la locura*¹⁴², Foucault nos mostró cómo la línea que

142 Foucault (1964).

separa la razón de la sinrazón es una construcción histórica, una función del poder de la razón y el instrumento por el que esta razón puede a la vez definirse a sí misma y determinar su identidad. Con las nuevas tecnologías, con los nuevos espacios virtuales sucede algo muy similar, son cruciales para el proceso de reinención de la identidad, pero al mismo tiempo son el mecanismo que da un sentido peculiar a ese proceso. Lo vuelve constante, ilimitado, especialmente acelerado, y, además, deposita en las manos del usuario la posibilidad de ejercer cierto control sobre él. Le permite controlar y decidir acerca de los parámetros que gestionan directamente ese proceso, le permite promover nuevas formas para éste, alterarlo, subvertirlo, el individuo adquiere algún gradiente de participación (por pequeño que sea para algunos) en ese proceso. Esa es la principal diferencia con los esquemas postestructuralistas.

Un corolario de todo esto, la metáfora del cyborg convierte: "[...] la biopolítica de Michel Foucault en una flácida premonición [...]"¹⁴³. El cyborg permite simular políticas, permite recrear configuraciones de saber-poder inesperadas que hacen de su campo de acción algo más poderoso que la biopolítica descrita por Foucault. Por ejemplo:

"el hogar, el sitio de trabajo, el mercado, la plaza pública, el propio cuerpo, todo, puede ser dispersado y conectado de manera polimorfa, casi infinita, con enormes consecuencias para las mujeres y para otros, consecuencias que, en sí mismas, son muy diferentes en gentes diferentes [...]"¹⁴⁴

Las nuevas tecnologías de la información son claves para reconstruir nuestros cuerpos, nuestra identidad. Estas herramientas encarnan y ponen en vigor nuevas relaciones sociales, nuevas configuraciones poder-saber, nuevos "sujetos". Además, ahora, es posible modelar esos mecanismos de poder-saber que producen "sujetos". Afirmar que la tecnologización de la vida cotidiana es inherentemente conservadora o inherentemente revolucionaria sería un craso error. Me atrevería a decir, más bien, que la tecnologización de la vida puede constituirse en otra de "las astucias de las

143 Haraway (1995: 254).

144 Haraway (1995: 279).

artes de hacer"¹⁴⁵ que permite al individuo esquivar las coacciones globales de la cultura urbana, o mejor dicho, desviarlas, utilizarlas y, a través de una suerte de bricolaje cotidiano trazar en ellas, y a partir de ellas una decoración y un itinerario absolutamente particular.

Por tanto, a la pregunta: ¿reproduce el cyborg planteamientos y argumentos postestructuralistas o postmodernos?, responderé ¡no! No se limita a reproducirlos. Los lleva a su forma más acabada, más definitiva. Los estira hasta un límite insorpotable. Muestra la ingenuidad que todavía encerraban.

El cyborg parecería trastocar dos de nuestros metarrelatos más íntimamente arraigados: ése que habla de la necesidad de unidad y el que requiere representación e "interpretación en profundidad". Los cyborgs han adulterado nuestro mundo y nos impiden la posibilidad de experimentarlo como series de partes o como un todo integral. Esta figura reclama conexiones parciales, no busca una identidad unitaria que genere dualismos antagonistas sin final. Si todo está parcialmente conectado, las viejas dualidades mente-cuerpo, animal-humano, organismo-máquina... dejan de representar alguna cosa de nuestro entorno. Y todavía más, ¿sería necesaria la propia representación? Las representaciones evocan lo inmóvil, son un intento de congelar el movimiento. El cyborg habla de conexiones y ensamblajes, es cierto, pero también es un vocero del movimiento. Y del movimiento como transformación y no como desplazamiento. La conexión trabaja en un ciclo de desconexión y reconexión perpetuo. Nos obliga a alterar no sólo lo que pensamos, sino también cómo lo pensamos. Nos impele a un pensamiento de lo fluido y, a su vez a un pensamiento que sea fluido. Pero, ¿cuál es la promesa concreta de esas quimeras salidas de la ficción? Precisamente, la de todos los monstruos, la que vehicula la propia razón de ser del monstruo: definir los límites de lo colectivo en las imaginaciones occidentales. Los monstruos siempre han establecido nuestros límites. Los centauros y las amazonas fueron los límites de la polis griega. Gemelos "pegados" y hermafroditas fueron el límite, en Francia, de

145 De Certeau (1984 y 1986).

un discurso médico basado en lo natural y lo no natural, la "jaula de hierro" weberiana es el límite de la burocracia occidental. El *yonqui*, el negro, el inmigrante, el fracasado... son otros tanto límites que experimentamos cada día. El ruido de nuestra cotidianidad. Efectivamente, los monstruos siempre son ruido de fondo, un eco de lo que hay fuera, de lo que delimita nuestra identidad como grupo. Los cyborgs, su promesa, es precisamente ese exterior del que ellos mismos provienen. Nos traen una política del ruido.

"[...] luchan contra la comunicación perfecta, contra el código único que traduce a la perfección todos los significados[...]"¹⁴⁶

La metáfora del cyborg es una política de la polución, de la contaminación de cualquier intento de narrativa de pureza. De aquí que insistan y se regodeen tanto en la fusión animal-máquina, problematicen un supuesto acoplamiento natural Hombre-Mujer, alteren la estructura del deseo, los modos de producir identidad y las formaciones saber-poder. La forma del cyborg es una realización, una implementación local que cumple una venganza global, puesto que diseños, acciones particulares y localizadas consiguen que "Raza, Género y Capital acaben requiriendo una teoría del cyborg de totalidades y partes"¹⁴⁷ No se trataría, sin embargo, de volver a las teorías totales, sino de empezar a describir y hablar de las experiencias íntimas de las fronteras, de su construcción o deconstrucción¹⁴⁸ y, especialmente, de las posibilidades que poseen de inducir efectos que trascienden su localización y se instalan en ámbitos más globales.

Como decía, contaminar es el propósito cyborg. Lo hace a partir de las posibilidades que abre el movimiento, un movimiento sin fin, de nuevo insisto: un movimiento que es transformación y no mero desplazamiento. No bastaría con reclamar conexiones promiscuas entre cualquier entidad o cosa, esas nuevas conexiones a la larga acabarían como nuevo emblema de la pureza. Habría que pedir un movimiento

146 Haraway (1995: 302).

147 Haraway (1995: 310).

148 También, podríamos retener, para futuras reflexiones, que el cyborg tiene, de manera natural, esa facilidad para pasar de lo local a lo global.

perpetuo en esa orgía de conexiones. Así se conjura el riesgo de lo puro y se abre el problema del movimiento como interrogación por el acontecimiento. Como defenderé más adelante, puede ser un intento de pensar el acontecimiento. De darle forma.

Con los cyborgs, el movimiento impone su presencia de manera absoluta. Hasta tal punto esto es así, que parece que pensar este tiempo, y en este tiempo, es necesariamente pensar el movimiento¹⁴⁹. Lo real, lo que nos rodea, nuestra cotidianidad, tal como la aprehendemos en sus manifestaciones actuales, debe ser relacionada con él, inscrita en él. Como he comentado en el capítulo anterior, el pensamiento social ha intentado no ocuparse de fenómenos alejados del equilibrio, ha tendido a la estabilidad, a la función o a la estructura. En esas condiciones, como veíamos, el acontecimiento se convierte en el intruso que hay que expulsar. Con el cyborg, lo social -en el sentido más extensivo que se le pueda conceder a esta palabra- parece aprehenderse únicamente en estado de fluidez. Es pura movilidad. Constante devenir. Debe ser asido en las estructuras que lo engendran y no en las estructuras que lo fijan y desnaturalizan. Pero esta novedad del cyborg es como un pliegue en el tiempo puesto que se toca, en realidad, con la prehistoria del pensamiento social. Como nos recuerda Balandier¹⁵⁰, ya en su momento el conde Henri de Saint-Simon hizo la elección de aprehender lo social en su puro movimiento, en su abundancia y en su turbulencia. Saint-Simon puede leerse como un giro de ciento ochenta grados respecto a las teorías sociales que le rodean en ese momento: acentúa lo nuevo, lo inédito, volviendo ilusoria cualquier búsqueda de continuidades; lo social es, así, pura transformación y la tarea más urgente para el pensamiento social consiste en el conocimiento y reconocimiento de su originalidad. No es menos cierto que este autor promueve una interpretación evolucionista (y por ella es conocido hoy) y que esto implica necesariamente reconocer un principio de necesidad en el flujo del tiempo. Pero la evolución es provocadora de rupturas, formadora de sociedades (colectivos) cuya diferencia capital (la novedad) debe ser comprendida siempre en sí misma. No hay continuidad identificable con alguna

149 Hay está el ejemplo de la obra de autores como Paul Virilio.

150 Balandier (1993).

forma del progreso. El análisis del colectivo debe hacerse en su mismo devenir. Saint-Simon identifica movimientos de desorganización y reconstrucción, de descomposiciones progresivas que provocan fisuras en el equilibrio y generan tendencias que conducen a otros equilibrios, propone una actitud generativa antes que una interpretación historicista. En tanto que todo colectivo está siempre "en acto" y es el lugar de una "actividad total", presenta temporalidades múltiples en marcha paralela, que ya se conjugan, ya se oponen. Los colectivos pueden tomar conciencia de sí mismos y adquirir, así, la doble capacidad de pensarse y producirse. Y sólo hay conocimiento cierto de las mutaciones sociales, de los tiempos de ruptura y de transición. Esto es, sólo estamos habilitados para lograr conocimiento del paso de una "actividad total" a otra, de la transformación de un "en acto" a otro. Sólo hay saber en las bifurcaciones. El ejemplo y el material empírico del conde es inmediato, lo tiene alrededor. Se impone pensar que la senda que ha inaugurado la Revolución Francesa debe encontrar su salida en una verdadera revolución: la formación de la sociedad industrial. No hay restauración, sino creación. Esta sólo puede alcanzarse si primero se han llevado hasta su máxima expresión todas las incoherencias reveladas en el período revolucionario. Los momentos transitorios son momentos de crisis, de elementos opuestos que coexisten sin duración, la ruptura se producirá impulsada por necesidades imposibles de contrariar y generará una forma social completamente nueva. El desorden interviene como condición de nacimiento de nuevas circunstancias, de nuevas sociedades. Saint-Simon se acerca a una lógica del acontecimiento. Define sistemas o totalidades por el juego de fuerzas conflictivas, fuerzas heterogéneas cuya combinación constituye un equilibrio o desequilibrio. El efecto del conflicto supone el advenimiento de momentos en los que se crea la sociedad.

He mencionado al conde Saint-Simon como prehistoria del pensamiento social y no como filósofo moral. ¿Por qué? La razón es simple: todavía en él persiste la pregunta por lo que constituye o permite que se produzca lo colectivo. Le interesa tanto ese "algo", ese desencadenante que provoca la unidad de una sociedad como lo que, por el contrario, genera sus desgarramientos. En su secretario (Comte,

padre-fundador de la sociología), la pregunta se volverá borrosa. Comte, retiene de su maestro cierta concepción sistémica de la sociedad, pero se preocupa exclusivamente por describirla e integrar el acontecimiento, las bifurcaciones, dentro de un simple movimiento de contradicción, que se produce entre esos sistemas que por acuerdo constituyen la sociedad. O dicho de otro modo, lo social es el resultado del acuerdo de varios sistemas. En su caso concreto propone que tal acuerdo se alcanza entre el sistema que rige la división del trabajo y determina un tipo de organización y clasificación social, el que permite la institución del poder político, el que cimenta la unidad social mediante ideas. Para Comte el desorden es sinónimo de degradación, aunque comparte con Saint-Simon el considerarlo como principal productor del cambio. La contradicción se genera en el interior de los sistemas y ella es la ley de la dinámica social, pero una dinámica que funciona a medio o largo plazo y que obedece, básicamente, al desacuerdo entre las ideas y la organización social. Por tanto, la contradicción se sitúa y obedece a una dinámica que es historia, esencialmente una historia del espíritu humano. Retorno por este camino al punto que abría el capítulo introductorio del trabajo. Vuelvo a la forma proceso. Regreso a una inteligibilidad de lo social como orden, como sincronía para ser más exactos.

Pero retomemos el hilo central de nuestro argumento, el movimiento. Saint-Simon y la metáfora del cyborg se emparentan en la medida en que lo social aparece como una producción continua, agónica, jamás alcanzada, pero que muestra una tendencia a la unificación, un anhelo perenne de complitud. El movimiento provoca la sensación de ir hacia el cierre de una totalidad, es una especie de telos o prolongación hacia una totalización, o en palabras de Heidegger¹⁵¹ hacia lo gigantesco. El anhelo, no obstante, es experiencia del fracaso, de lo que nunca se alcanza y es, por tanto, manifestación del puro movimiento. Lo que queda una vez completado el fracaso es sólo presente, *hic et nunc*. Mero acontecer.

Todavía extraemos otra lección de la lógica que exhiben los cyborgs. Aunque aparentemente prosaica, posee una capital profundidad. *Lo social es algo concreto*.

151 Heidegger (1994).

El adjetivo concreto usado técnicamente por los antiguos alquimistas, equivale a viscoso. Opuesto a fluidos ligeros como el agua, designaba en los laboratorios de estos precursores de la ciencia moderna, los líquidos de consistencia espesa.

"La raíz de la palabra expresa el resultado del crecimiento (crescere) de varios elementos colocados juntos (cum) para desembocar en otro cuerpo" ¹⁵²

En suma, por un lado tenemos que "concreto" en su sentido original se acerca a la dinámica de la mezcla, y que ésta implica una suerte de crecimiento que parece recoger la noción de direccionalidad que mencionaba antes. Lo social es concreto en el sentido más claro y más profundo de esa palabra. Crecimiento de elementos mezclados que producen una nueva realidad. Esa mezcla hace crecer, juntos, elementos diferentes, por ejemplo, artefactos y humanos. Confluencia de entidades dispares que tejen un mosaico, nuevos colectivos que aglutinan con idéntico estatus a sujetos humanos y artefactos. Lo social es mezcla. Mas aún, la raíz de la noción "concreto" acierta a expresar perfectamente el advenimiento del acontecimiento, de esa realidad nueva que surge a partir de la yuxtaposición de otras realidades o entidades y en la que ni podemos establecer un nexo causal original evidente ni un telos definitivo. Las promesas de nuestro monstruo se aglutinan alrededor de la noción de "concreto", de mezcla. Y no obstante, "[...] ¿qué es la mezcla? No lo sabemos demasiado, pero la fabricamos cada día."¹⁵³

152 Serres (1994: 103).

153 Serres (1994: 103).