

CAPÍTULO IV

EXCURSUS

1) EL OBJETO HUMANIZA: LECTURA DE GEORGES BATAILLE

En *2001: una odisea del espacio*, Stanley Kubrick nos ofrece un mito moderno tan poderoso como aquél de Dédalo. [...] Un enorme hueso que yacía en un agujero lleno de agua es súbitamente asido por un primate que se desarrolla rápidamente, lo transforma en un “tomahawk” y lo utiliza para romper el cráneo de un simio enemigo (herramientas y armas, inteligencia y guerra comienzan al mismo tiempo su singladura en este mito masculino). El simio prometeico, estremecido por esta invención y el súbito cambio en las vicisitudes de la guerra, lanza el hueso al cielo; el hueso da vueltas sobre sí mismo y, entonces –de nuevo, súbitamente– se transforma en una vasta estación futurista, que gira lentamente sobre su eje en las profundidades del espacio. De las herramientas a la alta tecnología, millones de años son así resumidos en una bella secuencia cinematográfica.

B. Latour

Hay una filosofía fuertemente inspirada en la obra de Bataille. También hay cierta crítica literaria. Algunos procedimientos ensayísticos y una manera de escribir literatura. Pero no es posible afirmar lo mismo del pensamiento social. No hay nada

parecido a una socio-lógica inspirada en Bataille. Algún día habrá que ensayarla. Su interés radicaría en dos aspectos. En primer lugar ofrecería la primera incursión sistematizada de Nietzsche en las ciencias sociales. En segundo lugar, estaríamos ante un pensamiento invertido. Un pensamiento cuyo punto de partida es el objeto y no el sujeto. Leo de esa manera su *Teoría de la Religión*.

¿Cómo promover un pensamiento original? Invertiendo los términos de nuestras teorías, promoviendo la paradoja y la sorpresa ¿Cómo sortear la condición de humanidad? ¿Cómo huir de la situación de *Anthropos*? ¿A través de qué dispositivos conceptuales, de qué desafío del pensamiento puedo crear, impactar interpretativamente la realidad sin tomar como punto de partida la conciencia? La pregunta que introduce la *Teoría de la Religión* de Georges Bataille es siempre un "cómo", un interrogante por el "camino", y no un "si es posible", un interrogante por la pertinencia del camino. La razón es que Bataille cree firmemente en la posibilidad y en la necesidad de un pensamiento móvil. Móvil para crear, móvil para sorprender e innovar. La pregunta abierta es de procedimiento, no de posibilidad. Ese pensamiento inacabado, en constitución, abierto al cambio, sorprendente por definición, es la mejor manera de sortear la conciencia moderna y su principal esclavitud: su apego al individuo, al individuo aislado. He aquí el problema que impide que la razón social sea algo más que mera repetición.

"No puede haber pensamiento del individuo y el ejercicio del pensamiento no puede tener otra salida que la negación de las perspectivas individuales"¹

El pensamiento en tanto que creación no posee más opción que la de sortear los propósitos individuales, la conciencia del sujeto. Bataille sortea magistralmente ese escollo en una teoría de la religión que arranca definiendo "la humanidad" a partir del objeto. Es decir, fundamentando la escena de Kubrick. El sujeto emerge gracias al objeto, mejor dicho, en la relación que establece el objeto. Es inevitable que la subjetividad se subordine al estado de objetividad. La relación con el objeto no

¹ Bataille ([1948] 1991: 15).

ofrece dudas: es absolutamente definitoria y constituyente. Pero no adelantaré conclusiones. Para aprehender en su totalidad el secreto poder que detenta el objeto en tanto que condición necesaria de "lo humano" hay que esclarecer previamente en qué consiste eso que denominamos "la animalidad". La digresión sobre la religión debe, pues, iniciarse con una teoría de lo animal.

Nada hay más obvio que afirmar que el animal es una de las alteridades de lo humano. Así lo atestiguan multitud de descalificativos y expresiones peyorativas. Contra el telón de fondo que proyecta la animalidad cobra forma la humanidad. Pero no resulta ya tan obvio esclarecer la naturaleza de lo animal.

"Nada, a decir verdad, nos está más cerrado que esa vida animal de la que hemos salido"²

Convivimos con lo animal, pero no comprendemos su cualidad distintiva. Si deseamos entenderla, tenemos que dejar de observar nuestra relación con lo animal y anotar la relación de éste con el mundo. Sólo así aprehenderemos la esencia de la animalidad. Ésta posee un rasgo esencial: está unida a una situación de inmanencia e inmediatez. Inmanencia en su medio. El animal está en el mundo como "agua en el agua". Entre el mundo y el animal no hay distancia. No se reflejan, no se enfrentan. Cada uno es el medio para que el otro se exprese y sea. Inmanencia mutua. Nunca se trascienden.

Habitualmente atribuimos una realidad inferior a las cosas, a los objetos. No obstante su valor es incalculable. Definiendo lo humano, en sus límites, aparece la trascendencia: de las cosas con relación a la conciencia, y de la conciencia con relación a las cosas. La trascendencia es la cualidad que nos diferencia del animal y de su inmanencia en el mundo. La trascendencia anida en el objeto. Proviene de nuestra relación con él. Gracias al objeto lo humano se pone en el mundo como algo "distinto", dotado de "diferencia" y "singularidad". El objeto permite que nos enfrentemos a una alteridad que es el mundo, o lo animal, no importa, a fin de

² Bataille ([1948] 1991: 24).

cuentas son la misma cosa. El objeto, la trascendencia que genera, permite que lo humano se aprehenda como entidad distinguida, como pez en el agua, nunca como agua en el agua.

Como ya he mencionado, la animalidad no es más que un evento inmanencia. Y la humanidad llega con un acontecimiento de trascendencia cuya condición de posibilidad es el objeto. De esta manera, el objeto sólo se da en tanto que hay humanos, es cierto, pero no es menos cierto que éstos alcanzan su posición de humanidad gracias a la trascendencia que enciende el objeto. Éste actúa como una suerte de *clinamen* que introduce un acontecimiento (dis-curso) en el curso o continuidad de la animalidad. Si el animal tiene continuidad con el mundo y con él mismo, es continuidad con lo no orgánico, el objeto introduce una ruptura en ese estado de cosas, un punto de inflexión que produce un nuevo orden de cosas: la humanidad.

El objeto es una posición, establece un juego de relaciones. Tal posición no aparece nunca en el estado de animalidad. Se da cuando los sujetos humanos emplean los útiles. Hay una importante aclaración que debe hacerse: el empleo de útiles permite que la posición del objeto sea, pero lo inverso no es cierto. Es decir, que no es la posición del objeto la que genera que empleemos útiles. Porque manejamos útiles se da la posición del objeto y no porque a priori exista la noción del objeto tenemos el uso de útiles. Esa suerte de presuposición recíproca aparece especialmente desarrollada en la obra de Michel Serres: el objeto se constituye en el colectivo y éste emerge gracias a la circulación del primero.

Sin duda alguna, cuando Bataille escribe “objeto” habla del hueso que deviene estación espacial. Se refiere a un cuerpo sólido, con límites definidos, claros y distintos. No obstante, también se refiere al simio que deviene habitante y constructor de la estación orbital. Por tanto, el objeto es además de cuerpo localizado una posición y una relación. La posición del objeto se constituye y acaba

en la medida en que usamos, perfeccionamos y adaptamos nuestros útiles. Cuando los útiles entran y se acoplan en un proyecto, la conciencia los pone como objetos, como interrupciones en la continuidad con el mundo. Nace así el otro, un no-yo que permite que seamos en la medida en que nos refleja. El útil genera exterioridad, distinción, arranca al sujeto de un mundo en el que está en absoluto decurso, sin subordinación *a priori*, en perfecta simetría.

“El objeto, por el contrario, tiene un sentido que rompe la continuidad indistinta, que se opone a la inmanencia o al fluir de todo lo que es, a lo que trasciende. Es rigurosamente extraño al sujeto, al yo ahogado todavía en la inmanencia. Es la propiedad y la cosa del sujeto, pero no por eso menos impenetrable para él.”³

El útil genera dos relaciones. Una con el sujeto en la que se vuelve exterioridad de éste y lo arranca del mundo; y otra con un resultado. De este modo, el útil conecta al sujeto humano con un proyecto, con una proyección de futuro, arrancándolo, por tanto, de la inmediatez, del *hic et nunc* propio de la inmanencia y de la animalidad. El útil puede catalogarse de verdadero mediador entre el sujeto y el tiempo, el sujeto y la acción o el sujeto y la memoria. La primera relación rompe el fluir de todo lo que es, genera un "puede ser", posibilidad. Abre un nuevo mundo. Funda la realidad distinta que caracteriza a los humanos. La segunda permite que el conocimiento del útil, del objeto, que elaborará el sujeto, a partir de su nueva realidad sea consecuentemente claro y distinto, completamente exterior, ligado a la fabricación y ajeno al fenómeno de la inmanencia. Conocimiento diferente al que detentan los animales de su entorno.

“Este conocimiento exterior es quizá superficial, pero es el único que tiene el poder de disimular la distancia del hombre con los objetos que determina. Hace de esos objetos, aunque sigan estando cerrados para nosotros, lo que nos es más próximo y familiar.”⁴

La posición del objeto genera una esfera, un plano puro de objetos y una lógica con la que abordamos el conocimiento de todo nuestro mundo. Así, poseemos la

3 Bataille ([1948] 1991: 33).

4 Bataille ([1948] 1991: 34).

capacidad de volver útil cualquier cosa, todo lo que nos rodea. Hacemos del mundo un objeto, rompemos su continuidad, aniquilamos su inmanencia. Zambullirnos en esa lógica significa que también ponemos el mundo en una posición de trascendencia. Miramos de tú a tú nuestro entorno, nuestro hábitat, el mundo que habitamos. En ese cara a cara, en esa nueva trascendencia aparece el germen de lo sagrado. El orden de los objetos es vivido como realidad inferior o decadencia. El sujeto y la naturaleza son transformados con la acción del útil. La segunda es sometida al primero, que la fabrica y maneja. La naturaleza es avasallada y despojada de su carácter de inmanencia. Deviene propiedad del sujeto, pero deja de serle inmanente, constitutiva. El sujeto se humaniza al mismo tiempo que se desnaturaliza, que se aleja de la inmanencia del mundo. La naturaleza se le cierra poco a poco. Se vuelve más oscura, incomprensible, inaccesible... De nuevo aparecerá un conocimiento exterior que palie esa distancia. El sujeto humano olvida su origen, reduce lo que le es semejante a una existencia sin propio fin, a una existencia con un fin extraño o ajeno. Al perder la inmensidad inmanente, el sujeto humano se hace extranjero para sí, y hace extranjero al mundo. La consecuencia inmediata que aparece con la irrupción de ese abismo es la posibilidad de lo sagrado. Éste conectará ambas orillas gracias a la acción de ciertos mediadores: dioses, espíritus, rituales... La llegada del plano sagrado sumirá en el olvido la ruptura esencial introducida por el objeto. Generará una nueva trascendencia que enfrentará dos nuevos tipos de realidades: lo profano y lo mítico.

“En la posición de una cosa, de un objeto, de un útil, de un utensilio, o en la de un plano de los objetos (en el que los diversos semejantes del sujeto y el sujeto mismo adquieren un valor objetivo), el mundo en el que los hombres se desplazan es todavía, de una manera fundamental, la continuidad a partir del sujeto. Pero el mundo irreal de los espíritus soberanos o de los dioses pone la realidad, a la que no pertenece, como su contrario. La realidad de un mundo profano, de un mundo de cosas y de cuerpos, se plantea frente a un mundo santo y mítico.”⁵

Pero ambas realidades no se mirarán de frente. Una se devalúa frente a la otra. Una queda atrapada por la otra.

5 Bataille ([1948] 1991: 42).

“El mundo real permanece como un desecho del nacimiento del mundo divino: los animales y las plantas reales separados de su verdad espiritual se reúnen lentamente con la objetividad vacía de los útiles, el cuerpo humano moral se asimila poco a poco al conjunto de las cosas. [...]. Los animales, las plantas, los instrumentos y las otras cosas manejables forman con los cuerpos que las manejan un mundo real, sometido y atravesado por fuerzas divinas, pero caído”⁶

No es aventurado afirmar que el objeto ha desencadenado el juego de trascendencias que hunde el mundo en las brumas de la religión. Primero humaniza al sujeto humano, arrancándolo de la inmanencia básica que es vivir-en-el-mundo. Y más tarde permite la conversión de la naturaleza en cosa y prepara el advenimiento de lo sagrado como puente en el abismo que se abre entre el ser humano y su mundo. ¡Objeto! ¡Culpable! Responsable de lo humano y lo divino.

En este juego de relaciones inmanentes y trascendentes tiene un papel destacado el “sacrificio”. Sacrificar no es destruir, como podríamos creer, su objetivo no es la aniquilación o la extinción de la entidad sacrificada. Todo lo contrario, el acto de sacrificar es un ejercicio que devuelve las cosas, los cuerpos, los dioses, los animales... al orden de lo inmanente. Destruye el objeto. Implica una rebelión contra la relevancia del orden objetual. En el sacrificio se crea y reafirma el ejercicio de poder del sujeto humano. La actualización y realización del poder se da en ese justo momento de la inmolación, pues si del objeto llegó la humanidad, su trascendencia, ahora ésta se reafirma y reconstruye bajo el acto de despojar al objeto de su propia condición de exterioridad. El sacrificio destruye, por otro lado, el principal valor del objeto, la duración.

En Bataille, la posición trascendente del objeto tiene un rasgo peculiar: su duración. Nada, absolutamente nada, adquiere el estatus de posición separada y distinguida o adquiere sentido, más que a condición de imponer o arrastrar un tiempo ulterior. Frente a ese tiempo, algo, cualquier cosa o entidad, se constituye como objeto. En él

⁶ Bataille ([1948] 1991: 42).

se entiende implícitamente la duración. Ésta detenta un enorme valor puesto que desborda el hecho concreto de que un objeto sea destruido o no, consumido o acumulado, fabricado. Especialmente porque abre nuevas temporalidades, tiempos venideros, permite la proyección. Hace que el futuro sea presente, sea real. La duración es una conexión entre el porvenir y lo actual.

“El objeto no es definido como un poder operatorio más que si la duración está en él implícitamente entendida. Si es destruido, como lo es el alimento o el combustible, quien lo come o el objeto construido conservan su valor en la duración, como el fin duradero del carbón o del pan.”⁷

La duración permite que hablemos de un plano común en el que coexisten todas las entidades. Un plano que las iguala: el orden de las cosas, el orden de la realidad. Pero tal orden no tiene nada que ver con la vida, de hecho, la niega. En Bataille se respira un vitalismo esencial. La vida es el bien supremo y colectivo por excelencia. La utopía hacia la que debe tender todo pensamiento crítico. La reflexión, para devenir arriesgada y comprometida debe desvelar los mecanismos de represión de lo vital. Hemos visto cómo el autor arguye que el objeto es el acontecimiento (discurso) que produce lo humano. Del mismo modo, entiendo que es el principio de negación de la vida.

“El orden real no rechaza tanto la negación de la realidad que es la muerte como la afirmación de la vida íntima, inmanente, cuya violencia sin medida es para la estabilidad de las cosas un peligro”⁸

El sacrificio, paradójicamente, devuelve lo vital; permite que durante unos segundos la vida se imponga al orden establecido de las cosas.

Existe en Bataille la sutil formulación de un contrato objetual. El objeto culmina con el advenimiento del orden de las cosas. Éste anula esa realidad íntima de la vida, esa violencia del cambio que la caracteriza. Así pues, el objeto es también paz,

7 Bataille ([1948] 1991: 50).

8 Bataille ([1948] 1991: 50).

contrato, en el sentido clásico, que permite la paz. Ahora es el momento de aclarar que en esta teoría de la religión, el adversario, lo completamente opuesto al objeto no es el sujeto. Éstos son sólo los extremos de una misma dimensión. La ruptura fundamental, la cesura, se produce entre el objeto y la vida.

Como puede observarse, la experiencia del tiempo -la historia y la duración- está íntimamente ligada al objeto. Cuando desaparece éste, se clausura la temporalidad. La duración nos hurta la vida. De nuevo: el sacrificio la retorna.

“Sacrificar no es matar, sino abandonar y dar. [...] lo que importa es salir de un mundo de cosas reales, cuya realidad deriva de una operación a largo plazo y nunca en el instante –de un mundo que crea y conserva. El sacrificio es la antítesis de la producción, hecha con vistas al futuro; es el consumo que no tiene interés más que por el instante mismo. En este sentido es don y abandono.”⁹

La tensión objeto-vida es la tensión sacrificio-producción. El sacrificio se opone a ésta y al poder. Busca restituir el valor del instante frente al orden de la duración o al de las operaciones a largo plazo. El sacrificio es instante, brote momentáneo de vida. En él desaparece el útil y se anula la posición del objeto¹⁰.

En la medida en que el mundo del objeto pone su duración como condición fundamental de su valor y de su naturaleza, el sujeto humano aprende lo que es la angustia, el miedo. Éste aparece desde que entra en el orden de la proyección, de los proyectos. El miedo tiene que ver con dos cuestiones: la falta de realización de un proyecto o sus posibilidades, y la conexión del futuro y sus posibilidades con el presente. El orden de las cosas es el edificio de los proyectos. En su interior sólo angustia y miedo. La experiencia del miedo explica la causa del pavor que

9 Bataille ([1948] 1991: 53).

10 Hay un interesante paralelismo entre las propuestas de Bataille y una tesis de John Berger (1979) que sostiene que burgueses y comunistas sólo tuvieron un enemigo, además común: el campesinado y su relación con la tierra y la vida. El método para combatirlo también coincidió: la historia, la proyección de futuro. Se apropiarán fiestas, se cambiarán calendarios, rutinas, formas de relacionarse, tradiciones... Todo esto se supeditará a los requerimientos de un tiempo de progreso, lineal, a una duración homogénea. Los sistemas burgueses y comunistas no se considerarán triunfantes hasta convertir la tradición en historia, hasta someter el campesinado a los rigores del tiempo.

experimenta el sujeto humano ante el sacrificio. Curiosamente, ese pavor es restituyente, en él nos acercamos, durante un segundo, a la intimidad de la vida, restituye lo vital. ¡Maldito mediador! ¡Pobre sujeto! Aislado en el imperio del objeto, perdido en el edificio de los proyectos. ¿Quién o qué lo rescatará? La respuesta no deja de sorprender: el miedo. El rebullir de la vida aparece en el sacrificio, concretamente en el pavor que experimentamos en el acto sagrado de destruir cosas y entidades. Lo sagrado es como una llama que esconde el vivir. Lo sagrado se opone al objeto, y no tiene nada que ver con imágenes de deidades, espíritus o códigos morales. Lo sagrado está en el instante, que es disipativo por necesidad: se agota en el mismo acto de su goce.

No debemos creer que Bataille desea una recuperación de la inmanencia sin más. En su obra, el sujeto humano no anhela ingenuamente ese estado de animalidad primigenio. ¡No! Eso constituiría un craso error. El goce, el placer, deriva de la posibilidad de que choquen contrarios, fuerzas opuestas. La vida humana, con la carga de su drama, se enfrenta en el sacrificio a la animalidad, a su origen oscuro. De la oposición misma, mejor dicho, de su mera posibilidad se desprende, se atisba lo que puede ser y no es, y el placer momentáneo de esa mirada fugaz. Sin ese contraste de fuerzas, sin tal contradicción, sólo estamos ante el agua en el seno del agua, la animalidad, la ausencia de goce. Aquí reside precisamente la función de lo sagrado: operar como puerta que abre esas posibilidades. El objeto es el *clinamen* que ha dado lugar a un nuevo mundo de relaciones y sentires. El sujeto humano y lo sagrado, a su vez, actúan como contención que evita que la vida retorne a la intimidad de sí misma y no acierte a despertar en el universo. La humanidad es pura contradicción: imposibilidad de ser humano sin ser una cosa o sin cosas, imposibilidad de escapar a los límites de la cosa sin volver a una suerte de dulce sueño animal. Bataille no hace más que explicitar esa paradoja, una y otra vez. Su pensamiento habla de fuerzas enfrentadas, de puras relaciones y de sus engendros. Jamás de esencias.

La fiesta es un intento frágil, precario y momentáneo de resolver tal contradicción. Ella es un espacio físico, simbólico y social que se abre y se goza entre esos dos límites. Un “entre” dos orillas. La fiesta reúne sujetos y objetos, sacrificio de los objetos, ansia de comunión e intimidad, pero la fiesta está regida por normas y pautas. Una sabiduría ancestral que impide que el ansia de intimidad se consuma plenamente, en su totalidad. En ella se aspira a la destrucción, se busca la animalidad, pero hay una saber conservador que ordena y limita ese estrago. La festividad simula la inmanencia. La fiesta aglutina las posibilidades de destrucción, la canaliza y las detiene en el momento oportuno. La amenaza de la desintegración del orden de las cosas y de los objetos está presente, pero encadenada, atada a una realidad externa que es su negación. La resolución no es el retorno a lo inmanente, sino una caricia de éste. Conciliación anhelante. Para Bataille, el principal límite que hay en la festividad es la propia comunidad. Aparece como cosa, objeto. Inscribe la fiesta en una secuencia de proyectos y la integra en su duración, en definitiva, la ritualiza. Subordinada a esa duración de la comunidad, la fiesta no puede durar en sí misma, pierde su temporalidad, el instante, y se convierte en pieza de la temporalidad de la comunidad: deviene rito.

“Esto es lo que la fiesta (el sacrificio incendiario y el incendio) es conscientemente (subordinada a esa duración de la cosa común, que la impide a ella misma durar), pero esto muestra bien la imposibilidad propia de la fiesta y el límite del hombre unido a la conciencia clara”¹¹

Tanto el despliegue de la conciencia humana como la definición de la propia humanidad como condición diferenciada, adquieren la forma de un drama. La conciencia es tal porque se desgaja de la intimidad con el mundo, es ruptura con la inmanencia, pero busca, anhela lo perdido. A medida que se acerca a ello, no obstante, debe perderlo de nuevo para sobrevivir. La paradoja radica en que acceder a una conciencia de la intimidad significa automáticamente la desaparición de la primera y el retorno a la condición de animalidad. La vida está más allá de la

11 Bataille ([1948] 1991: 53).

duración, y estamos condenados a vislumbrarla meramente, en ciertos instantes, en breves segundos.

La teoría de la religión culmina con una conceptualización simétrica del derecho y la moral. El primero define relaciones entre las cosas, las relaciones obligatorias de cada cosa con las otras y las garantiza. Tiene su oscuro origen en el "Imperio" (cosa universal) y fundamenta la pervivencia del orden de las cosas, es decir, aspira a delimitar el suelo y los límites de la realidad. El derecho debe combatir la vida y la inmanencia para adquirir ese privilegio. El mecanismo que despliega el derecho para ser garante del orden de las cosas es la fuerza exterior, la coacción externa al sujeto humano: códigos, leyes, policías, ejércitos, jueces... La moral actúa como un doble del derecho, garantiza el orden de las cosas con un mecanismo de ejercicio de fuerza interior. Construye, modela la conciencia humana¹².

Derecho y moral delimitan necesidades universales de relación. Puntúan la relación que debe establecer cada cosa con todas las demás. En este plano global, la ciencia aparece como la estructura de la cosa en el sentido de que sanciona el orden de las cosas. La razón científica hace que todas las cosas se igualen, se vuelvan idénticas. Esa es su virtud más profunda. La razón científica es la culminación de un proceso genealógico que arranca en la sociedad arcaica. En ella, la producción está subordinada a la destrucción improductiva. El ejemplo más llamativo es el *Potlach*. La ordenación militar de las relaciones típica del imperio sustituye el orden arcaico. En el orden militar, la producción se subordina a un crecimiento del imperio que se despliega hacia lo universal. El imperio tiende a ocuparlo, su límite de derecho es el mundo, *de facto* otro imperio. Finalmente, en el orden industrial que sobreviene tras el imperio se libera completamente la lógica de la producción, desaparece toda pequeña búsqueda de inmanencia y el objeto colonizado cualquier tipo de relación, lo reduce todo.

12 Maffesoli (1992) invita a considerar la moral como el doble especular de la política. El fundamento de tal tesis es sin duda alguna un desarrollo de la propuesta de Bataille.

La razón científica caracteriza ese orden industrial. Ella proporciona la condición de una conciencia clara y distinta, plena y reflexiva, es cierto. Pero por esa misma razón afianza el orden de las cosas, combate la búsqueda de intimidad y destruye lo sagrado. Con la ciencia, la conciencia alcanza su máxima determinación, y, por tanto, el objeto alcanza su máxima definición. Toda la vida es reducida al orden de lo real. Mundo e individuo se tornan completamente reales. Ajenos definitivamente a la inmanencia, alejados para siempre de la vida. La producción y el objeto ocupan el primer plano, detentan la máxima autoridad.

Siempre habrá, no obstante, un resquicio, por diminuto que sea, por donde se cuele la vida, la intimidad con el mundo. Ese es el mensaje esperanzador de Bataille. La vida siempre se salva. No obstante, no hay que buscar el umbral de tal salvación en el más allá sino, más bien, en el más acá. En los pequeños gestos de placer y exceso de nuestra cotidianidad: una carcajada, una copa, una mirada... Todo el orden de las cosas, toda la duración de la realidad se filtra, se vacía en ese instante fútil. Instante de disipación. Negación del objeto y de la diferencia. La producción fluye, por fin, hacia fuera. Volvemos sin saberlo al instante del sacrificio. Regresamos al sentido del *hic et nunc*. Intimidad con el mundo y conocimiento distinto no pueden coincidir. Existen de manera opuesta y enfrentada en el tiempo. Uno pertenece al orden la inmediatez y es una respuesta total a una pregunta total mientras que el otro es una suspensión y espera. Estamos ante un principio de intensidad que enfrenta el principio de realidad. Que pretende poner lo útil al servicio de lo inútil. Un instante de inutilidad es como un agujero por el que se vacía toda la utilidad que le precede. En ese instante se condensa toda la duración previa. Los pasos dados hasta ella se destruyen. El instante ínfimo vacía el orden de las cosas. Para Bataille, el instante inútil, la disipación, lo que se agota en el acto mismo de su goce desmantela el vector esfuerzo-producción-cosas. A través del agujero que abre el instante se escapa la realidad, incluso el tiempo. Por tanto, ¡no temamos al instante! ¡No sintamos pavor ante la pérdida del tiempo! En ese agujero se

consumen, se desvanecen los objetos, claros, resueltos, distintos... Pero ¡cuidado! la destrucción del objeto será del mismo modo la destrucción del sujeto...

2) EL OBJETO SOCIALIZA: LECTURA DE MICHEL SERRES

¿Qué es vivir juntos? ¿Qué es lo colectivo? En este momento, me fascina esa cuestión

M. Serres

Un recuerdo de infancia. De otras tierras. Lo evoco con una nueva luz. La calle está inundada de personas. Solas, en grupos. Mirando hacia arriba. Impacientes, nerviosas y sobre todo sudorosas. Rostros conocidos y desconocidos se mezclan. No localizo a mis familiares, aparecen y se desvanecen en una masa de cuerpos. Solamente se escucha un enorme murmullo. Alrededor una multitud. Caótica. Indistinta. Imposible circular entre ella. De repente un susurro. Todo el mundo mira en la misma dirección. Una voz ronca grita. La canción sale del pecho, del estómago, de los intestinos. Las saetas se sufren, no se cantan. La imagen ha doblado la esquina. Debajo: pies, piernas, moviéndose con un ritmo cansino y constante. A su alrededor la multitud se abre, se ordena. Cuando ha pasado, nos colocamos en fila detrás y caminamos todos con el mismo paso. Algunas manos portan cirios. A la primera voz le sucede una segunda. Igual de áspera, sale del mismo sitio. Luego vendrá una tercera, más tarde otra. Y así, antes de su aparición física, la imagen ya alcanza todas las esquinas que jalonan su recorrido. Reconozco los rostros, localizo familiares y desconocidos. Camino. Me muevo de un sitio a otro entre esas personas. La multitud se ha ordenado, es transitable. Se ha tornado colectivo. La estela que deja la imagen es el orden. Su paso arranca de la multitud una colección. Cada vez mayor. Y así llegamos a la ermita.

Serres retoma la tesis de Bataille. El objeto en tanto que posición es responsable de lo específicamente humano.

“El acontecimiento más revolucionario de la historia de los hombres y, probablemente, de toda la evolución de los homínidos, no fue, en mi opinión, el acceso a la abstracción o a la generalidad en y por el lenguaje, sino más bien el sustraerse al conjunto de relaciones que mantenemos en la familia, en el grupo, etc., y que sólo conciernen a ellos y a nosotros, que dio como resultado un acuerdo, posiblemente confuso pero repentino y específico, a propósito de una cosa exterior a ese conjunto. Antes de ese acontecimiento no había más que la red de relaciones en la que nos hallábamos sumergidos irremediabilmente. Y, de pronto, aparece una cosa, algo, fuera de la red. Los mensajes que circulan ya no dicen: yo, tú, él, nosotros, vosotros, etc., sino: esto, aquí está. *Ecce*. He aquí la cosa misma [...] La hominización consiste en este mensaje: he aquí el pan, no importa quién seas tú o quién sea yo. *hoc est*, esto es, en neutro.”¹³

La relación con el objeto abre una dimensión que nos separará para siempre de las sociedades animales. No obstante, el objeto es responsable de mucho más. Los objetos detentan movimiento. A veces imperceptible, infinitamente lento. Otras, completamente evidente. Ese movimiento arranca colectivos de la mera multiplicidad. Entre otros, los humanos.

Si bien la reflexión de Bataille encuentra su punto de partida en una definición de la animalidad, Serres arranca de un problema diferente. Su primera pregunta tiene que ver con la complejidad, con la multiplicidad. La segunda con el orden. ¿Cómo es posible el orden? En toda su obra nunca deja de sonar el eco del interrogante de Leibniz: ¿por qué hay algo en lugar de nada? Multiplicidad y orden. Ahí tenemos la tensión genética. Para Serres, la multiplicidad, el no-orden no es una excepción, constituye la norma. El orden, excepcional, proviene de una serie de transformaciones, siempre locales, del desorden. Esas transformaciones pueden encadenarse, combinarse, juxtaponerse, unirse unas con otras y generar precarios

13 Serres (1977: 156).

estados de orden global. Espejismos que hacen creer en la primacía o privilegio del orden sobre el desorden.

El mecanismo de inteligibilidad propuesto por Serres es completamente deudor de la obra de Rene Girard¹⁴. Recordemos los rudimentos de la teoría del chivo expiatorio. Durkheim¹⁵ propone que la fiesta vivifica y renueva el orden cultural. La fiesta es la repetición de una experiencia fundadora, reproduce un origen. A través de la celebración festiva la sociedad brota, renace. Girard recoge este argumento pero mostrando que toda teoría de la fiesta exige una teoría del sacrificio. En cualquier celebración se revive una crisis sacrificial, de un tipo u otro, que requiere esclarecimiento. La violencia ritual es creadora y protectora. ¿Qué crea? ¿De qué protege? Crea el lazo social. Establece el acto social por excelencia que delimita los contornos del colectivo y aleja la sed de venganza. Protege contra el círculo vicioso del rencor y la venganza. Violencia recíproca que destruye la comunidad. Un agravio, un robo, una muerte, un insulto... implica que los miembros de la familia-clan del afectado desplieguen un acto de venganza. Éste a su vez exige venganza de los familiares del individuo ahora implicado y así sucesivamente, hasta destruir los lazos de todo el colectivo. Hasta impedir su reproducción. Contra esa violencia, ruido primigenio, el rito sacrificial supone cierta economía de la misma. El sacrificio impide que la violencia sea recíproca. En el rito aparecen dos sustituciones. En primer lugar, la sustitución de los miembros de la comunidad por una única víctima, y, en segundo, la sustitución de la víctima sacrificable por una víctima propiciatoria o chivo expiatorio, habitualmente un animal, un icono o un símbolo. El animal se interpone entre padre e hijo, entre miembros de diversas familias, evita el contacto directo, evita que se precipite en violencia originaria. El icono reúne a su alrededor la diferencia de criterio. De hecho, acaba con la diferencia. Introduce lo indiferenciado. No se trata de transgredir las diferencias, o de borrarlas. Más bien hay que incorporarlas, recomponerlas de manera original. El icono no representa nada en absoluto. Sencillamente reconstituye. Une en la misma cofradía nuevas y viejas

14 Girard (1972, 1978 y 1985).

15 Durkheim ([1912] 1982).

generaciones, familias ricas y pobres, vecinos y extranjeros, campesinos y guerreros... El rito sacrificial se orienta hacia la paz. El chivo expiatorio desentraña el acontecimiento fundador del colectivo. La fiesta revive, se asienta en ese rito sacrificial originario. El colectivo se refunda una o varias veces al año. En ese sacrificio, simbólico, está a salvo. El ritmo que puntúan esas refundaciones establece la temporalidad del grupo.

Pues bien, en la propuesta de Girard tenemos que la masa se gira sobre un único punto, mira en la misma dirección y gravita sobre un mismo foco. Lo múltiple se subordina a lo local. El chivo expiatorio, en particular, pero el rito y la fiesta en general, constituyen una mediación que recoge y canaliza los esfuerzos, las fuerzas, las actitudes, los pensamientos dispersos de la multitud sobre un punto exclusivo, sobre un espacio o elemento determinado. Ahí nace el lazo social. La masa puede entenderse y medirse con relación a ese punto, a esa palabra o acto sacrificial. Ahí es traducido, domado lo múltiple. Codificado. De repente la multitud puede mirarse y reconocerse. En ese acto. El ritual deviene una suerte de motor inmóvil, de punto arquimedeano en el que se apoya una identidad colectiva. El chivo expiatorio es un operador que codifica lo múltiple y arranca de él lo colectivo. ¿Por qué perdonan los victoriosos *aqueos* a Eneas, héroe troyano, mítico fundador de Roma? Su perdón - no olvidemos que se produce dentro de la ciudad, en los muros de Troya- sacrificio de su sacrificio, permite que la turba enloquecida se ordene a su paso, que se detenga el pillaje desorganizado, que se reconstituya el ejército griego como máquina ordenada.

Pero la tesis del chivo expiatorio es restrictiva. En primer lugar piensa la multiplicidad siempre como multitud de seres humanos. En segundo lugar está excesivamente centrada en el acto sacrificial, y en el sacrificio como acción a partir y contra un ser vivo. Y por último, Girard no escapa al círculo que define ineluctablemente las ciencias sociales: pensar el “nosotros” como colectivo de humanos constituido a partir de lo humano o las relaciones humanas, del sujeto y de su problemática.

Serres acepta el importante papel que posee la descripción de operadores en nuestras teorías. El operador es el elemento que produce diversidad en un sistema, hace posible las traducciones y las substituciones, crea diversidad, declinaciones, introduce estados nuevos en el sistema. Sin embargo, se enfrenta al problema de pensar lo colectivo a partir del objeto y no del sujeto. Busca el operador entre los objetos, en esa masa de relaciones con las cosas que teje y caracteriza nuestra cotidianidad.

Y si ésta posee un rasgo distintivo, ése es lo múltiple. Para Serres, lo múltiple no hace referencia exclusiva a una masa de individuos o de relaciones entre éstos. La multiplicidad es sencillamente un conjunto indefinido, sin elementos o límites que lo determinen. Localmente no está individualizado, globalmente no aparece sumado. No es un agregado, ni una suma. No es discreto. No tenemos idea alguna de lo que es. Lo sentimos, lo vemos, sufrimos algunas de sus conexiones aquí, algunas de sus relaciones más allá... Manejamos sólo información fragmentaria de esa multiplicidad. Un pedazo ahora, una porción después... Nos enfrentamos a jirones. Normalmente disponemos de un poco de información sobre ella. Más experiencial que racional. Más epidérmica que cerebral. Ni manejamos información total ni nula. Si hablásemos de información total o nula, estaríamos ante alguna suerte de unidad: un concepto o una caja negra, una evidencia o simple ignorancia, razón o locura, preguntas o presupuestos... En cualquier caso estaríamos ante excepciones. El concepto o la nada constituyen anécdotas. Lo múltiple no es una cuestión epistemológica o metafísica. Es lo que circunscribe el conjunto ordinario de nuestras situaciones, nuestro objeto más común, lo más cercano en nuestro día a día. ¡Sentir lo múltiple, lo colectivo con sus bordes inasibles! Ahí tenemos el agua, el mar, las dunas, los bosques, nuestros trabajos, los días, el poder, el diluvio, la vida, el fuego...¹⁶

¹⁶ Como recuerda Deleuze (1980), la palabra "multiplicidad" podemos emplearla como adjetivo o sustantivo. Bajo el primer uso decimos una multiplicidad de números, una multiplicidad de prácticas sociales, una multiplicidad de normas, etc. Con el adjetivo múltiple pensamos un predicado que ponemos en relación de oposición y complementariedad con el predicado "uno". Lo uno y lo

De repente, algo pasa, en sus dos principales acepciones: *algo acaece* y *algo se mueve*. No importa, ambos eventos son uno y el mismo. Un árbol recibe la furia de la tormenta, una gota de agua se desvía de su cauce, una oveja nace negra, una actividad en el trabajo cambia, llega una información... Un algo, un *aliquid*, pasa y se transforma lo múltiple en colectivo. Su movimiento lo codifica, es decir, genera individualidades, unidades. De repente, lo múltiple se observa en ese algo, se mide, en él se concentran posibilidades. Y esa desviación en lo múltiple, ese ángulo de diferencia, *clinamen*, no es ni necesariamente un sacrificio ni acaece exclusivamente en el reino de las relaciones humanas. Como he mencionado, es el paso fugaz de un *aliquid*, la estela de un transcurrir. En el caso de las multitudes humanas, su codificación más básica se da a partir del objeto, del pasar de alguna cosa. Si algo soslaya Girard es que en todo sacrificio o celebración ritual hay un objeto o varios, que circulan rápidamente por el colectivo o infinitamente pausados en los cuerpos de los festejantes. En cualquier caso ahí están, omnipresentes. La máscara conecta hombres y mujeres, humanos y dioses, yuxtapone animales y sujetos humanos. El tatuaje nos ubica en la tierra, el cordero conecta al padre con el hijo, el cetro me hace único, me individualiza. La violencia primigenia, la cadena que establece la venganza, no es alejada por la violencia secundaria del rito sacrificial; por el contrario, es rota literalmente en la conexión entre individuos que genera la circulación del objeto. Es cierto que la fiesta repite y recrea un acto más básico, más ancestral. Pero no es exactamente el del brotar sin más de esta o aquella sociedad. Recrea la circulación de objetos. Y ésta, la codificación del colectivo humano gracias

múltiple, algo es uno o múltiple, y aún la multiplicidad aparece como única y múltiple. Sin embargo, cuando utilizamos el sustantivo nos alejamos de la tensión uno-múltiple y aparece la necesidad de distinguir entre tipos de multiplicidades: agua, dunas, fuego, etc. En otras palabras, la noción misma de multiplicidad implica un desplazamiento del modo de pensar: a la oposición dialéctica de lo uno y lo múltiple la sustituye una reflexión sobre las cualidades de la multiplicidad. Este es el ejercicio que realizó Bergson ([1889] 1991 y [1907] 1973). Diferenció entre una multiplicidad cuantitativa, que no cambia de naturaleza al dividirse, que no posee virtualidad y que es actual y discreta, la llamó objeto; y una que es cualitativa, que cambia de naturaleza al dividirse, posee virtualidad y se actualiza creando líneas de diferenciación que corresponden a sus diferencias de naturaleza, a ésta la denominó sujeto. En este uso del sustantivo y en tal teoría de las multiplicidades tiene su punto de partida Serres. Con la salvedad de que elimina la diferenciación entre la cualidad cualitativa-cuantitativa y discreta-continua. Toda multiplicidad es conceptualizada como lo que cambia de naturaleza al dividirse, incrementarse, ganar volumen, conexiones, relaciones, etc.

a la llegada del objeto como posición. La fiesta revive un origen más general: nuestra escisión de la animalidad o, en otras palabras, el inicio de la historia del sujeto.

“El objeto en cuanto tal, casi independiente de nosotros y casi invariable respecto de la variación de nuestras relaciones, es lo que separa al hombre de los mamíferos.”¹⁷

“Existimos como hombres por la palabra... existimos como hombres desde el alba por otra cosa que la palabra, por la cosa justamente, irreductible al verbo. El sujeto nace del objeto. La estatua sucede a la piedra tal cual, ésta anciana, ésta otra reciente, porque el objeto comienza una historia que el sujeto, constituido por él, continuará...”¹⁸

Para Serres, los colectivos están existencialmente determinados gracias a sus relaciones, pero definidos por el paso de un objeto. El “nosotros” nunca es la mera suma de yos. Ni más que la adición ni, por supuesto, menos. “Nosotros” es una expresión que sólo se alcanza con el paso, con el movimiento del yo. Y el sujeto acaece cuando pasa el objeto. Cuando me toca, en la piel o en la distancia, me vuelvo sujeto. El movimiento de ese objeto y el conjunto de marcas, de contactos, de yos que establece, permite emerger un “nosotros”. No importa que hablemos de un bastón de mando, una corona, una espada, un código legal, piedras sagradas, etc. La relevancia de los mandamientos no reside en su contenido sino en la piedra en la que están inscritos. Su posesión hace poderoso a Moisés, su viaje en el arca permite que una multitud de esclavos se identifique como pueblo. La colectividad sólo se conoce a sí misma, y se da por objeto a sí misma, su ruido, sus relaciones, sus calles, su gloria, su poder, su política, su odio... La colectividad ¿es alguna cosa? Ella vive fuera de cada uno de nosotros, en el grupo, entre nosotros, de manera que la podemos situar en función del sentido que damos al pronombre de la primera persona del plural. Las ciencias sociales la han aprehendido como animal, biológico o mecánico, como hogar, humano o divino, y como misterio. Serres propone pensarla a partir de los objetos que anidan en su corazón.

17 Serres (1991: 156).

18 Serres (1987: 207).

Insisto, porque en el corazón de todo colectivo hay un objeto. Éste es responsable de que el colectivo no sea una multitud y de que aparezcan sujetos. No obstante, las características definitorias de todo objeto como entidad sustantivas no están dadas *a priori*, se generan y se establecen de manera recíproca en esa circulación del objeto. Al mismo tiempo que emerge el colectivo aparece el objeto como tal. Así, el autor menciona un objeto que es en realidad una entidad ambigua, un cuasi-objeto. Su característica es que circula a través del colectivo. Marca al sujeto. El cuasi-objeto es múltiple en el espacio, móvil en el tiempo, inestable, fluctuante. Tiene que ver y genera prácticas específicas. Se convertirá en objeto circulando en la multiplicidad, a medida que emerge el colectivo. Emergencia de una tensión paralela, lo colectivo y el objeto. No hay antagonismo, oposición, entre humanidad y animalidad, entre humanidad y naturaleza. La distinción básica se produce entre el colectivo y el objeto. Ambos se miran cara a cara, son interdependientes, necesarios el uno para el otro.

“No hay objeto sin el colectivo. No hay colectivo humano sin el objeto. Las relaciones en el corazón del grupo constituyen su objeto. El objeto moviéndose en una multiplicidad constituye al grupo. Dos actividades complementarias: el cuasi-objeto se convierte en objeto, lo disperso en grupo.”¹⁹

“No existe colectivo humano sin cosas; las relaciones entre los hombres pasan por las cosas, nuestras relaciones con las cosas pasan por los hombres.”²⁰

Hasta tal punto esto es así, que la pérdida del objeto devuelve al grupo al estado de multiplicidad, de violencia básica, al estado pre-humano. Por ejemplo, el animal político es literalmente un animal. Es el que subordina todo objeto a las relaciones entre los sujetos. Deviene otro mamífero entre los mamíferos, se convierte en un lobo entre lobos. Así, Serres recuerda que la intuición de Hobbes –el hombre es un lobo para el hombre- no es exactamente una metáfora, sino el índice exacto de la

19 Serres (1983: 70).

20 Serres (1991: 79).

regresión a ese estado que precede a la emergencia del objeto. Estado en el que no hay exterioridad a las relaciones de la familia, el clan, el grupo de amigos, etc.

El cuasi-objeto es el operador que explica cómo lo múltiple se traduce en un colectivo. Es un mediador entre dos estados. Análogo a la preposición, generadora de inflexión y declinación en los verbos y nombres, su actividad altera las condiciones de un estado e introduce novedad. Puede ser tan nimio e insignificante como pequeñas éstas. Se compromete en operaciones minúsculas. E igual que la propia preposición no tienen género, no tiene plural. Es invariable, pero lo cambia todo a su alrededor. Si la preposición, al declinarlo, adapta el lenguaje al mundo y conecta hechos, cosas y palabras, el cuasi-objeto extrae de la masa una realidad y conecta la globalidad absoluta del todo con el lugar, con el espacio de lo concreto, con la singularidad. Permite explicar por qué hay algo en lugar de nada.

No obstante conviene aclarar una cuestión. El objeto no es una mera herramienta heurística o un simple dispositivo de inteligibilidad. El objeto puede conocer, genera conocimiento. Éste no es un privilegio exclusivo del sujeto. Recordemos el mito de Sísifo. Camus²¹ lo ha estudiado a fondo. Nos fascina por su eterno retorno. Por la posibilidad de generalizarlo y convertirlo en metáfora de la condición cognoscente del ser humano. ¡Sísifo, condenado a cargar la piedra! ¡Una y otra vez! Condenado a lanzarla, recogerla y volverla a cargar. Pero ¿en qué radica la condena del Titán? En la piedra misma. Sísifo resigue la estela, la trayectoria que deja la piedra. Una y otra vez. Su condena es conocer exclusivamente ese movimiento. El eterno retorno no está marcado por el esfuerzo del héroe. Todo lo contrario, aparece delimitado por la senda que deja la piedra. Cualquier desvío en la misma arrancaría al Titán de su pena. ¡Pobre Sísifo, condenado al saber que proporciona una única piedra, un único objeto! ¡El objeto conoce! El ejemplo favorito de Serres es el fútbol.

21 Camus (1942).

En el fútbol hay dos elementos básicos: los jugadores y el balón. Ambos inmanentemente relacionados. Dependientes. Ambos se mueven. Pensamos que los primeros mueven, manejan al segundo. Lo lanzan, lo sostienen, lo envían, lo pasan, no lo tocan con las manos... ¿Qué sería del balón sin los jugadores? Una pieza absurda.

“Un balón no es un objeto ordinario, puesto que es lo que es sólo si un sujeto lo sostiene. Más allá, en el suelo, no es nada; es estúpido; no tiene ningún significado, ni ninguna función ni ningún valor. El balón no juega sólo...”²²

Sin embargo, es posible mirar el terreno de juego desde otro ángulo: el balón mueve a los jugadores. Su posición cambia con el pasar de éste. Crea sus relaciones, sus distancias y posiciones. En su trayectoria el equipo queda definido en una posición concreta y actual. Es más, en esa trayectoria cada equipo se reconoce y se representa a sí mismo. Hace lo mismo con el adversario.

El balón por sí mismo carece de sentido. No posee, no proporciona ni gana significado alguno. Ahora bien, en vuelo, pasando de pie en pie, de mano en mano, de cabeza en cabeza, teje un colectivo, define de hecho dos grupos, los detentadores de su posición y lo que carecen de ella. Además, organiza los cuerpos de los jugadores, que se mueven con relación a su camino, a una anticipación del mismo o como efecto retroactivo de su paso. El balón es una suerte de tierra ubicada en el centro del universo, con los cuerpos de los jugadores orbitando a su alrededor. Los miembros del colectivo lo son en la medida en que se convierten en alguna cosa con relación al vuelo y al movimiento del balón. Observamos el juego de los jugadores, observamos como sus cuerpos son actos participatorios ocasionados por el pasar de un objeto, dependientes de ese objeto. Es más, cada jugador obtiene su identidad porque el balón lo pone en relación con los otros gracias a su posición respecto al balón o a la trayectoria que éste marca. Así, cada jugador, su identidad,

22 Serres (1980b: 225).

no es más que un modo de actividad que el balón abre o clausura. Es la chispa que trae al ser un posible juego de actividad.

“Uno es antes o después, pasando lejos o hacia el balón. El cuerpo del jugador es un lazo material entre dos fases del paso del balón, como una preposición en una sentencia. Ni sujeto ni objeto, sólo el significado de un pasar. Un mediador.”²³

Consideremos durante un instante un caso especial de relación con el balón. Su posesión. Si el jugador lo mueve a su alrededor, es torpe, un mal jugador, individualista, sólo un “figurín”. El balón no está en el campo para disfrute del cuerpo, para su posesión sin más. Más bien sería lo contrario: el cuerpo es el objeto del balón. El sujeto se mueve por y alrededor de ese sol. El jugador habilidoso, el que juega a fútbol, se reconoce en el individuo que lo sigue, lo acompaña y lo sirve. El balón es el sujeto del cuerpo, sujeto de cuerpos, y un sujeto de sujetos. Jugar a football es convertirse el atributo del balón, ser su sustancia, devenir su trayectoria. El juego es colectivo, no necesita personas, sólo grupos. El colectivo se genera a medida que circula el balón, ya lo he mencionado. Es sujeto de la circulación y los jugadores son sólo estaciones. Tienen una disposición, esta disposición se mueve, cambia a medida que circula el balón. Este es un centro de referencia, alrededor de él, de su movimiento, las estaciones-jugadores se van ordenando y reordenando. Hay disposiciones estratégicas iniciales, esquemas previos, es cierto, pero multitud de bifurcaciones aparecen cuando se mueve el esférico. Los delanteros se articulan en función de su desplazamiento, toda la defensa se organiza alrededor de la posición de éste y su proximidad o lejanía de su área y de la contraria. Su circulación hace aparecer distribuciones de colectivos, así como individualidades, individualidades que pueden ser objetos o sujetos. El que lleva el balón es la ofensiva, el atacante y, por añadidura, la víctima de la defensa, el objeto de su acción defensiva (violencia). Para su propio equipo, el portador del balón es el sujeto (sub-jectum), está sometido a la recepción del balón. Éste marca como objeto o

23 Serres (1980b: 226).

sujeto, según la ordenación, según el colectivo desde el que se mira al portador. Construye un "nosotros" y delimita un "yo".

De esta manera no debe extrañarnos que Serres afirme que el balón hace posible la subjetividad. Es el medio por el que los sujetos son marcados como tales. Si preguntamos ¿qué es un balón? La respuesta no tiene relación con un origen, génesis del juego, ni con un final, poseerlo para vencer. La solución está en la relevancia que tiene en nuestra vida el "entre", los espacios medios que nos circundan. El balón es un tercero, ni tú ni yo, ni aquí ni allí. Ni mío ni tuyo. Es el espacio que hay en medio, el espacio contra el que la relación es posible. El espacio que se abre con su pasar. Precede a los dos primeros, a los dos equipos, a los jugadores enfrentados en el campo, a las dos aficiones... No pertenece a la asamblea de las personas ni a la de los símbolos-significados-cultura, es extraconversacional, pertenece a la de los objetos, pero contra ella como telón de fondo se definen las otras dos. El tercero excluido en nuestras ciencias sociales.

Recuperemos el partido de fútbol. Describirlo parece sencillo. De hecho, cada semana se comentan centenares. En la prensa, en la radio, en la televisión. Todo el mundo conoce sus normas, las que rigen su desarrollo, y sus objetivos, los que marcan su finalidad. El partido es un proceso que se despliega en el tiempo siguiendo esa normatividad. Pero con estos elementos apenas tenemos información de lo que acaece en el terreno de juego. No accedemos a esas mil ordenaciones y combinaciones de jugadores que durante el tiempo del encuentro se dan provocando efectos tan importantes como la victoria o la derrota.. Esas combinaciones son patrones de ordenación fluidos, cambiantes, móviles, emergen y se desvanecen a lo largo de noventa minutos. Los comentaristas deportivos saben muy bien todo esto y, por esa razón, optan por otra estrategia de descripción, más topológica, menos normativa. Buscan cartografiar movimientos. Retransmiten los encuentros a partir del balón. Saben que alrededor del balón el equipo fluctúa rápidamente, como una llama. Alrededor, a través suyo, se mantiene un núcleo de

organización. El balón es el centro descentrado del sistema. Es el *vinculum* esencial. La presencia de éste es el conocimiento del objeto, el saber producido por la cosa.

Vuelvo a las líneas que abren este capítulo. La imagen sale de la iglesia, en el centro mismo del pueblo. Atraviesa la calle más rica y la más pobre. Se mueve por la periferia. Se detiene siempre en las mismas esquinas. Las que poseen imágenes similares incrustadas en las paredes. Finaliza su recorrido en la cima de una colina, en una ermita. Ha atravesado terrenos de ganado, huertas y olivos; el pueblo y varios cortijos. Su movimiento conecta el interior y el exterior, el centro y la periferia, riqueza y pobreza. Personas jóvenes y viejas le cantan. Personas emigradas hace años han venido a presenciar su paso. El vínculo conecta generaciones. Individuos huidos y residentes de toda la vida. Su trayectoria ofrece el hilo esencial para entender la historia del pueblo y de sus gentes. La historia de sus calles y de su crecimiento. Su ubicación original y su desarrollo. Las múltiples prácticas de su economía y el alcance de su influencia. Los que han disfrutado de fortuna y los que han tenido mala suerte. Los lazos sociales se objetivan.

“La única diferencia que podemos señalar entre las sociedades animales y las nuestras reside en el objeto. Nuestras relaciones, lazos sociales, serían etéreas como nubes fueron aquellos contratos firmados exclusivamente entre sujetos. De hecho, el objeto estabiliza nuestras relaciones. Para una inestable banda de mandriles, los cambios sociales estallan en cada minuto [...] El lazo social sería borroso e inestable si no fuese objetivizado”²⁴

El *vinculum* que traza la imagen es diferente al marcado por el balón de fútbol. Radicalmente opuesto, añadiría. Es más estable, repetitivo, con escaso margen de variación. Lleva cientos de años delimitando el mismo pasar. Estereotipado, prácticamente invariante. Siempre conectando los mismos puntos, idénticas estaciones, generando tras de sí una ordenación ancestral. Esa diferencia no es azarosa. Tenemos un objeto religioso y un objeto lúdico. Analizar su diferencia implica llevar a cabo una genealogía de los objetos.

24 Serres (1982b: 87).

Efectivamente, Serres sostiene que los objetos poseen genealogía.

Existe una relación casi lineal entre un cuasi-objeto, una práctica social concreta y un objeto. El primero siempre implica a la segunda. Hasta tal punto esto es así que el autor sostiene que la historia de las relaciones humanas es la historia de la sofisticación de los mecanismos con los que progresivamente se oculta la relevancia que tienen los objetos en el interior del grupo o colectivo. Las prácticas sociales que pone en marcha el cuasi-objeto son soluciones al problema del orden social. Es decir, extraen de la multiplicidad un principio de orden que distinga un colectivo. Su reiteración hasta la saciedad producirá en el corazón del grupo un objeto. Éste estabilizará las relaciones sociales y las hará duraderas. Incluso opresivas. De nuevo la imagen. Su recorrido es la memoria ancestral del nacimiento del colectivo y de los distintos elementos, posiciones y ubicaciones geográficas que lo integran. Es cierto. Pero no es menos cierto que esa trayectoria reproduce y mantiene vivas ciertas relaciones diferenciales entre los miembros del grupo. Recuerda quién ha tenido fortuna y quién está atrapado por la pobreza. Rememora ordenaciones asimétricas y posiciones de sumisión.²⁵

Pero ¿cómo definir exactamente ese cuasi-objeto que deviene objeto al mismo tiempo que emerge el colectivo? He señalado que Serres lo denomina “objeto ambiguo”, imperfecto, no acabado de hacer, en formación. Tal definición la hemos dado sin prestar demasiada atención al hecho de que todo cuasi-objeto está implicado necesariamente en una tensión. El otro polo de ésta es invariablemente un “cuasi-nosotros”. Sabemos que es el correlato de un cuasi-nosotros y que con la aparición del “nosotros” pierde su prefijo y se vuelve simplemente objeto. Para

25 En un magnífico ensayo, Sánchez Ferlosio (1986) nos recuerda que *mientras no cambien los dioses nada ha cambiado*. Lo interesante del texto reside en que el cambio no sólo se relaciona con aspectos simbólico-culturales, sino, también, con la coreografía de gestos y conductas físico-pragmáticas que componen los rituales con los que todavía hoy rendimos culto al dios de la guerra, al de la economía... En nuestro caso, podemos afirmar que mientras no varíe literalmente la trayectoria, el circuito de la imagen nada habrá cambiado en cientos de años.

proporcionar una definición más precisa, atendamos ahora a ese otro extremo de la tensión. Ese “nosotros” que poco a poco emerge, muestra que el cuasi-objeto es más que una cosa o un fenómeno relacional. Es, de hecho, un contrato, más un lazo que un cuasi-ego, una cuerda, que ata, que liga. Los cuasi-objetos son contratos. ¿Para qué establecerlos? ¿En qué radica su sustancia?

Son contratos que protegen de la espiral de la venganza individual, violencia primigenia. Serres plantea que hay tres soluciones universales al problema de la violencia.

“¿Conoces un grupo humano sin religión, guerreros-cazadores o intercambio?”²⁶

Tres contratos originales sobre los que se edificarán todos los demás: la religión, el comercio y el ejercito. Tales soluciones se convierten en universales sociales cuando en cada una su cuasi-objeto deviene objeto. En la primera tenemos que la circulación de fetiches permitirá que aparezcan objetos sagrados como iconos o imágenes. En la segunda, el movimiento de mercancías se estabilizará en el dinero y en los bienes. En la última, los desafíos, las apuestas que circulan se estabilizan en las armas.²⁷ Lo sagrado nos protege de la violencia global, el ejercito de la violencia externa e interna del grupo, y el intercambio permite que nuestras necesidades circulen por canales concretos que impiden la colisión constante de intereses.

“Lo que he denominado *universales sociales* es la solución al problema de la violencia primitiva”²⁸

26 Serres (1982b: 88).

27 Los tres contratos originales que menciona Serres, religión, ejercito y comercio, responden al esquema tripartito que Georges Dumézil estableció en su historia de las religiones. Identificó tres tipos de funciones sociales: soberanía, guerra y producción. Su traducción en la mitología griega, por ejemplo, correspondería a Júpiter, Marte y Quirino. No obstante, bajo diversos nombres y en diversos lugares la tríada sería constante en las religiones, relatos, y filosofías de las comunidades y pueblos de origen Indo-Europeo.

28 Serres (1982b: 87).

La solución más antigua es la religión, sobre ésta se levanta el ejercito y finalmente la economía.

Un punto casi mítico para localizar la aparición de la primera: Roma, y los rituales de las Vestales. Éstas danzan formando un círculo sobre el fuego. Mantienen la mirada fija en éste, esconde un secreto, sólo lo conoce el Sumo Pontífice. El secreto se deposita en objetos que acompañan al fuego, que a veces lo sustituyen, que ubican también en el centro de la danza. El Sumo Pontífice posee el secreto de tales objetos, puede verlos tal y como son, puede conocerlos. El objeto sagrado canaliza la mirada de las bailarinas, las ordena de alguna manera. Detrás de su círculo, el resto de la población se ordena en círculos sucesivos. El movimiento del objeto volverá a canalizar nuestra mirada y volverá a ordenarnos. Abrirá el círculo, generará pasos entre las distintas concentraciones, lanzará el círculo hacia fuera, lo abrirá al exterior. Cualquier atisbo de violencia debe esperar a que éste pase, subordinarse a esas operaciones. O mejor aún, canalizarse en las mismas, pasar de círculo en círculo hasta proyectarse hacia fuera del grupo, hacia otros grupos, hacia otras tierras. La violencia debe estar bendecida o sucumbir. Sobre estos circuitos, sobre este esquema de miradas ordenadas de dentro hacia fuera, aparece la exhibición de otro objeto, las armas.

“Al contrario de lo que comúnmente se supone, las armas están fabricadas más para ser presentadas, como en una muestra, que para luchar con ellas”²⁹

Las armas matan, asesinan. Pero esencialmente congelan la violencia, detienen la batalla o la acaban. Cualquiera que utilice un arma traza una relación visible uno-a-uno. Una relación de desafío. Esa relación es peligrosa, es libre y atómica, puede conducir a la guerra de todos contra todos. Así aparece la institución militar, sus códigos de iniciación, sus paradas ordenadas, su subordinación al orden sagrado-político en la mayoría de los casos. Sobre el esquema trazado por la institución militar emerge la economía. En las redes militares circula el dinero, los habitantes de

29 Serres (1982b: 88).

Roma no asisten a los bailes de las Vestales, se llevan ofrendas a sus templos, se proporciona vino al héroe militar, se pagan impuestos al estado. La circulación de estos bienes genera nuevos circuitos, nuevas ordenaciones. Permite que aparezca el *Censo* romano. La población es inventariada por primera vez. La violencia del grupo se proyecta y canaliza en los circuitos del dinero, éste sustituye la venganza primigenia.

Sobre estas soluciones aparecen otras más recientes. Por ejemplo, el contrato social, el derecho y la ciencia. Tres tipos de asociación que se igualan en su acta contractual, entre ellas y con las antiguas. Pero la relación con los objetos las distingue entre y con las previas. El objeto está ausente en el primero. ¡Novedad del individuo moderno! Presente con cierta dificultad en el segundo (algunos códigos militares permiten castigar animales y cosas, algunos juicios han otorgado personalidad jurídica a ciertos objetos), y aparece fragmentado en el tercero. El objeto, *a priori*, determinante en la actividad científica es constituido y reconstituido sin pausa en los dispositivos tecnológicos que determinan tal actividad.

La elección de Roma como punto de partida para esta breve genealogía no es azarosa. Si bien Foucault³⁰ en sus últimos trabajos documenta la emergencia del sujeto, tal y como lo aprehendemos en la actualidad, en ciertas prácticas localizadas en Grecia, Serres localiza la emergencia del objeto en Roma. Roma construye el objeto como posición.

“Atenas, con su luz, introduce la geometría en la senda de lo universal. Jerusalén, a través de la interpretación, introduce la historia en la universalidad del tiempo. Pero será en Roma, dos mil años más tarde, donde se adjudicará la física. El objeto finalmente libera su significado.”³¹

Otra vez el culto de Vesta y sus danzarinas, las vestales. El fuego contemplado por las vestales está en el centro de un círculo, más tarde será un templo. El fuego

30 Véase Foucault (1976, 1984 y 1994).

31 Serres (1983: 61).

ilumina. Pero al contrario de lo que ocurre con la metáfora de la luz en Grecia, escapando de la caverna, buscando el origen del *logos* y del *nomos*, el fuego de las vestales no atraviesa el círculo, el templo, es un secreto, una luz velada. Si el fuego sale fuera, debe volver al centro a través de espejos cóncavos. Las danzarinas se mueven en círculo para evitar que esa luz salga fuera o para devolverla al centro. Crean ese foco, ese punto con sus movimientos. Los rayos de luz y el fuego no se desbordan hacia el exterior, eso lo hará su secreto. Por el contrario son concentrados. Escondidos en el centro del círculo. El culto de Vesta es un culto de lo cerrado, de lo oculto en lo invisible, de un universo que se cierra sobre sí mismo, que condensa en su centro las condiciones de su inteligibilidad. Es un culto del velo. La vestal es virgen, conserva intacto el himen. En el centro del círculo está el secreto, lo arrojado ante nosotros, un *ob-ject*. El objeto está ahí, lanzado. Es negro, silencioso, pero al mismo tiempo pleno de luz, atañe a un observador. Es de hecho una posición. Autocontenido, sí, pero esencialmente colocado ante nuestra mirada. Espera que se desvele su contenido. Esa búsqueda marcará el significado de la palabra “conocimiento.” Igual que se buscará poseer la vestal, arrancarle su condición virginal, se buscará poseer el secreto. Descubrir la luz de esa posición oscura. Por esa razón y a partir de ese momento, nuestra relación con los objetos quedará glosada tristemente por la guerra y la propiedad.

Hasta aquí he mostrado cómo el objeto codifica la multiplicidad, le arranca colectivos. Genera su propio conocimiento, posee genealogía y un origen cuasi-mítico. Es el momento de plantear la pregunta *¿qué es el objeto?* Daré al lector varias respuestas, algunas ya se han adelantado. En primer lugar el objeto aparece como nuestra condición antropológica. Nos aleja de las sociedades animales. Establece una diferencia que está más allá y más acá de las diferenciaciones al uso que acentúan el aspecto comunicacional y el simbólico. En segundo lugar tenemos que el objeto es un estabilizador o atractor. Condensa nuestras relaciones, permite ralentizar su tiempo, protege contra el cambio. Congela la llama de lo relacional, es un núcleo que organiza y ordena, una fuerza de atracción. Es en ese sentido que

Serres afirma que en lugar de objetos deberíamos hablar de creodas, rutas de cambio estabilizadas.³² El objeto es también mera trayectoria, simple pasar. Pero que genera efectos. Así, podemos afirmar que es más un contrato que un sólido inerte. Un lazo, un vínculo, una cuerda que nos ata o conecta. Sí, pero la pregunta persiste, quizás con otro aspecto. Con el siguiente: *¿cuándo miro esta silla, aquel coche, ese lápiz, el otro papel... que observo?* La respuesta es sencilla: una llama helada por tiempos diferentes. Una trayectoria congelada, un movimiento infinitamente lento, una relación pausada que escapa a mis sentidos, una conexión ralentizada con otras personas. Tal vez una conexión global. Porque no deberíamos olvidar que existen objetos-mundo: artefactos en los que al menos una de las dimensiones, tiempo, velocidad, energía... alcanzan la escala del globo. Hay objetos-mundo militares, económicos, técnicos. Pensemos durante un instante en la lata de un refresco o en el plástico que envuelve nuestra pasta dental. Arrojadlos en una playa podrían sobrevivir al planeta. Su tiempo desborda el de la Madre Tierra.

3) LA COSA 'CO-LIGA': LECTURA DE UN EXTRAÑO TEXTO DE HEIDDEGER

¿Cuándo y cómo llegan las cosas como cosas?

M. Heidegger

En un capítulo anterior he revisado el acercamiento que hace Heidegger a la noción de objeto. *Ser y Tiempo* era la principal obra que fundamentaba ese tratamiento. En ella se muestra que la objetividad es una dimensión que se alcanza cuando las

³² "Según el *Diccionario de genética y citogenética* de R. Rieger, A. Michaelis y N.M. Green, editado por Alhambra, 1982, una creoda es una ruta estabilizada de cambio, esto es, una trayectoria extendida en el tiempo de un sistema que, si en algún momento diverge de su ruta, tiende a cambiar de tal modo que retorna a una sección posterior de la trayectoria. Los sistemas que tienen esta capacidad se llaman homeoréticos" (Domènech y Tirado, 1998).

cosas devienen útiles. El *Dasein*, frente a las cosas, aparece inevitablemente unido a esa operación de transformación. Por tanto, en esta obra asistíamos al dramático proceso de conversión de la cosa en objeto. Quedaba, no obstante, suspendida la pregunta por la posibilidad del camino inverso. En un texto bastante posterior titulado precisamente *La cosa*³³ se responde tal cuestión. En esta ocasión, Heidegger deja a un lado el interés por el objeto y se interroga por la esencia misma de la cosa. Pregunta por la “cosidad” de la cosa. El escrito es extraño y difícil de interpretar. Prácticamente desde un primer momento aparece salpicado de referencias y giros poéticos. Por esta razón no suele ser mencionado en los comentarios y exégesis habituales. Como explicaré al final de estas páginas la presencia de la poesía no es azarosa, cumple una función importante.

La primera sorpresa del lector llega cuando Heidegger inicia el texto preguntándose qué es la distancia. A renglón seguido afirma que habitamos una época en la que ésta prácticamente ha sido suprimida, relegada al olvido. Sin embargo, “cercanía”, “lejanía” y sus derivados, marcadores básicos de lo distante, permanecen inalterados. Los seguimos utilizando. Poseen todavía valor. Operan como comunicadores de cierto sentido. Nada parece haber cambiado en ellos. Aparentemente vivimos en la uniformidad de la indistancia. Sin embargo, esos marcadores indican que hay cosas, de hecho, que “las cosas” siguen igual de lejos o igual de cerca. No nos hemos movido ni un centímetro para acercarnos o distanciarnos de las mismas. Es cierto que hemos eliminado la distancia con y de los objetos. Que la realidad, que todas las realidades están más cerca. Pero permanece el abismo que nos separa de las cosas. Del mundo. La razón es que no aprehendemos la esencia de éstas. Ahí reside nuestro problema: en la esencia de la cosa, en su inaprehensión. Se impone, en buena lógica, responder con urgencia el siguiente interrogante: ¿en qué consiste “la cosidad” de la cosa? En la respuesta nos jugamos la cercanía con el mundo.

33 Heidegger (1950).

Las cosas, de manera intuitiva y en un primer golpe de vista, se diría que son algo autónomo. Mejor dicho, una posición autónoma que caracteriza su estar en sí. Kant se referirá a esta condición como *noúmeno*. Es decir, un objeto cuyo “en sí” indica que ha perdido la calificación de su prefijo “ob” (enfrente). Por tanto, objeto sin relación con el representar humano. Todo esto indica que no debemos confundir o mezclar “cosas” y “objetos”. La cosa es susceptible de devenir objeto, por supuesto. No obstante, eso sólo acaece cuando la ponemos ante nosotros. Ya sea en la percepción inmediata o en el recuerdo, esa operación detenta como condición imprescindible el establecer una relación. Sin esa relación, de la multiplicidad seres humanos y cosas no emerge el objeto (ob-ject, ante-puesto). Heidegger argumenta que “la cosidad” de la cosa no reside ni en su carácter objetual ni en su posible condición autónoma. Además sería absurdo negar la siguiente evidencia: muchas cosas están ahí porque han sido emplazadas. Es decir, fabricadas. El carpintero construye la mesa que utilizo para escribir estas líneas, el panadero hace el pan que compro cada mañana, el zapatero mi calzado... Habitualmente producidas a partir de materiales preparados *ex profeso* para ello, las cosas, muchas cosas, adquieren su estar-en-sí gracias a ese emplazamiento.

Si es cierto que hay cosas autónomas, no es menos cierto que la autonomía de la cosa no dice absolutamente nada sobre su condición “cósica”. No habla. Esa autonomía es puro silencio. De hecho, Kant responde a esa evidencia vinculando el *noúmeno* con el sujeto a partir del fenómeno. Requirió una vinculación para no manejar dos realidades ajenas entre sí. De un modo parecido, el estar-en-sí de la cosa en tanto que emplazamiento tampoco acerca la solución de nuestro enigma. El emplazamiento sólo remite a la objetualidad, a una posición en relación con un sujeto. Las manos vuelven a estar vacías. Poseemos exclusivamente una relación. Se escabullen sus términos. Puesto que este modo de estar-en-sí proviene directamente del ser humano, no abandonamos la mera dimensión de lo ante-puesto, de la utilidad. Tenemos nuestra propia condición humana. Nuestras posibilidades. Pero nada sabemos aún sobre la cosidad de la cosa.

“El estar-en-sí es aquello a lo que apunta el producir. Pero incluso de este modo el estar-en-sí sigue siendo pensado a partir de la objetualidad, a pesar de que el estar enfrente de lo producido ya no se fundamenta en el mero representar”³⁴

La condición de ser producto o producido no constituye lo propio de la cosa. Éste no es fabricado o no aparece en la producción. De hecho, la desborda. Podría recurrirse a la apariencia, al aspecto o a la imagen para definir la esencia de la cosa. No obstante, esa cualidad no es más que un efecto secundario del colocarse o ubicarse frente al que la ha producido. Es una emergencia de las posiciones que genera esa relación. Según Heidegger, buscar la cosidad de la cosa en su aspecto o en su origen fabricado es una característica de nuestros tiempos. La ciencia es un buen ejemplo. Al ceder a esa tentación, anulamos la cosidad, transformamos la cosa en objeto, no admitimos su estatus ontológico y las reducimos a meras “nadas”.

“La ciencia anula la cosa-jarra en la medida en que no admite las cosas como lo real decisivo. En su zona, la de los objetos, el saber vinculante de la ciencia ha aniquilado ya las cosas como cosas mucho antes de que hiciera explosión la bomba atómica.”³⁵

De este modo, si algo caracteriza nuestra modernidad es el olvido permanente de la cosidad de la cosa. Heidegger llega incluso a afirmar más. Sostiene en algún momento del texto que, de hecho, no estamos en una situación en la que no se permite que las cosas se manifiesten como tales, sino que estamos en un momento en el que las cosas todavía no se le han aparecido nunca al pensar como tales cosas, exhibiendo su esencia.

Para investigar y seguir la pista de ésta, el autor ofrece un ejemplo, casi un *exemplum crucis*: “una jarra”. La jarra recibe, acoge fluidos. Ese “acoger”, esa acción esencia. Transfiere esencia. Y ese acoger no se desliga, a su vez, de lo que es acogido: agua, vino... En definitiva, no se distancia del líquido que recibe. Cuando éste es acogido por la jarra ambos se copertenecen, forman una unidad. Romper

34 Heidegger (1950: 145).

35 Heidegger (1950: 147).

esa unión es lo propio del proceder científico. Es el primer paso hacia lo objetual. No obstante, se acoge para verter en algún momento, ya sea dentro de unos instantes o transcurrido mucho tiempo. Y el verter, esa nueva acción, también esencia. En el verter el líquido se conecta con otro recipiente o con otra persona que lo recibe. En ese instante se copertenecen quién recibe el contenido de la jarra, el mismo contenido y la propia jarra. En sentido estricto, estamos ante una cadena casi infinita de copertenencias. La jarra es de barro, ha sido fabricada por el alfarero, en un horno, con fuego y viento, tal vez con ayuda de sus hijos... Todos estos elementos también están copresentes y copertenecen a la jarra. Además, el líquido puede ser vino o agua. En el agua está el manantial, en el manantial el roquedo... en el vino demora la uva, la vid... la tierra; también la consagración, el divino consagrado, la libación... Heidegger afirmará osadamente que en la esencia de la jarra moran tierra y cielo, mortales y divinos. Es decir, un mundo.

Esa imagen poética adelanta que la esencia de la cosa, su cosidad, es curiosamente el coligar, el reunir.

“Este coligar simple y múltiple es lo esenciante de la jarra”³⁶

La cosa reúne, colecta. La cosa vincula lo vivo y lo inerte, lo natural y lo artificial, lo increado y lo fabricado, lo que es de este mundo y lo que proviene de otros mundos que hemos inventado. De hecho, cuando encaramos una cosa, la miramos, la sufrimos o la sentimos, estamos ante un efecto metonímico de la realidad. La cosa es una especie de desgarrón que abre una totalidad. No obstante, aunque parezca paradójico, esa ruptura no quiebra, cose, funde y conecta. Sin ella sólo la indiferencia, el tono amorfo de lo ajeno. En la cosa permanece vinculado lo humano y lo divino, lo natural y lo cultural. Es más, *la cosa permite que se abra al ser esa vinculación*. Dicho de otra manera, el vínculo deviene al ser, acontece, gracias a la cosa. En eso reside la cosidad de la cosa, su esencia. La cosa sería el modo propio del acaecer de ese vínculo. Sin la cosa jamás se manifestaría ese vínculo.

36 Heidegger (1950: 167).

Heidegger afirmará que asegura la permanencia de la Cuaternidad de los Cuatro (mortales y divinos, tierra y cielo). Permite que moren juntos.

El mencionado significado (co-ligar, reunir) ya está en el sentido originario de la palabra *thing*, común al alemán e inglés. Tiene que ver con “el asunto”. En su sentido clásico la palabra refería una reunión para tratar de una cuestión que está en liza, un litigio. Según Heidegger, puede traducirse perfectamente por “lo que está en cuestión”. Todavía, en la actualidad, “cosa” se utilizaría en varias lenguas como sinónimo de “asunto”. La cosa, su cosidad, en tanto que aquello que concierne, en tanto que asunto, es lo que nos co-liga. A todos. Entre nosotros y con el mundo; con la naturaleza y con lo creado por nuestras manos o mentes. Si bien el objeto me ante-pone, es decir, me objeta, me interroga, me pone “fuera de él” y por añadidura fuera del mundo, la cosa me ata a él. “Lo concerniente”, “lo que atañe” es la esencia, la realidad de la cosa. Un centro en el que se condensa el mundo. Como puede observarse, si el objeto tiene la habilidad de instaurar una relación trascendente y de total exterioridad, la cosa instituye relaciones de inmanencia, habla de lo que es común.

Me arriesgaré a complicar todavía un poco más mi lectura. El texto de Heidegger describe cómo la cosa saca algo de la nada. De aquí que hace un momento afirmase que ésta es una paradoja: un desgarrón que cose. Es decir, sus páginas son una lección sobre cómo la cosa reúne la indiferencia de una multiplicidad de elementos en un algo. La cosa es el *clinamen* que arranca del caos una forma, que convierte lo múltiple en *aliquid*. La cosa desgarrar. La indiferencia, la multiplicidad, el caos, la suma de ajenos. La cosa teje. “Algo”, un mundo. Eso leo cuando Heidegger escribe:

“Cada cosa hace permanecer a la Cuaternidad llevándola cada vez a un morar de la simplicidad del mundo.”³⁷

37 Heidegger (1950: 174).

La cosa reúne la Cuaternidad y despoja a cada uno de los cuatro elementos de su peculiaridad. La cosa extrae diferencia de la indiferencia. La cosidad de la cosa reside, por tanto, en su carácter de operador.

Hasta aquí las ideas contenidas en el escrito sobre la cosa. En otros trabajos³⁸, Heidegger añadirá una nueva dimensión a todo lo dicho: el lenguaje. Con él quedará completamente definida “la cosidad” de la cosa y establecida la diferencia con el objeto.

La idea fundamental es que el lenguaje procura el ser de la cosa. No obstante, el pensamiento no es un movimiento hacia las cosas mismas mediante el lenguaje entendido como instrumento o herramienta de representación. A las cosas mismas se llega en el lenguaje y reflexionando sobre el lenguaje. Esta reflexión no es un análisis de la relación entre el lenguaje y la realidad. Tampoco es una indagación sobre la propiedad o impropiedad de la lengua en el momento de describir las cosas. Ni mucho menos estamos ante una investigación sobre un aspecto del ser del individuo. La reflexión sobre y en el lenguaje es la forma básica y primordial de la experiencia de la realidad misma. En el lenguaje se abre el mundo, el lenguaje da el ser a las cosas, el verdadero modo de ir a éstas es ir a la palabra. Las cosas son cosas en ella, que las nombra originalmente y las hace accesibles. El ser cosa de la cosa ni es la simple presencia de que habla la metafísica, ni tampoco la instrumentalidad comentada en el segundo capítulo. Su esencia es coligar. Hemos visto que el mundo se extiende en cuatro direcciones: mortales y divinos, cielo y tierra. Las cosas las conectan, permiten la cuadratura de los cuatro. Pero las cosas son cosas en el lenguaje. La palabra hace cosa a la cosa.

Veamos. El aparecer de la cosa como simple presencia temporoespacial está derivado. Vinculado con una mentalidad objetivante que, a su vez, no es más que un modo histórico de determinar qué es la instrumentalización que el Dasein realiza

38 Heidegger (1950, 1952, 1959).

frente a las cosas. Esa instrumentalidad no es el verdadero modo de ser de éstas. Se dan así en una esfera de inautenticidad. La cosidad de la cosa, repito de nuevo, es permitir que moren juntos cielo y tierra, mortales y divinos. Y la cosa permite esto no como presencia o instrumento sino como “algo” que acaece en la palabra poética y cuya cualidad es hacer presentes y coligar las cuatro mencionadas dimensiones. La lección es sencilla: hay que escuchar el lenguaje en su primordial condición poética. Eso no implica que debamos remitirnos inmediatamente al lenguaje de la poesía o que el pensamiento se reduzca a la función poética. Más bien todo lo contrario, lo que hay que interrogar es el carácter fundador y creador de la lengua. Lo que acontece en el lenguaje. La senda está abierta para H.G. Gadamer y su hermenéutica filosófica³⁹.

El proyecto esbozado no pretende en absoluto animar un nuevo idealismo. Heidegger, entiendo, no reactiva la oposición entre “ideas” y “palabras”, por un lado, y el ser concreto y material de las cosas, por el otro. El lenguaje, en tanto que espacio y momento en el que se da el acontecer del ser, no es una propiedad espiritual ajena y enfrentada a la dimensión material del mundo. Tal cosa significaría mantenerse dentro del viejo proyecto metafísico. En los escritos hasta ahora mencionados y en otros posteriores a *Ser y Tiempo* mantiene una opinión explícitamente crítica con ese proyecto y presenta su pensamiento como una suerte de superación del mismo. De hecho, algunos autores han valorado tal propuesta como la definición de una ontología negativa⁴⁰. No hay distancia entre la palabra y la cosa. Forman parte de un mismo tejido. Sí, tal vez, primacía de la primera sobre la segunda en la medida en que se afirma que la cosa acaece en la palabra. Pero primacía no significa en ningún momento que la primera pueda o deba ser reducida a la segunda. Podemos acercarnos a esa ontología negativa como si se tratase de un intento de superar la tensión idea-materia. Como si estuviésemos ante una de las

39 Gadamer (1960). Esto explica la importancia que la estética y la obra de arte tienen en la discusión que inicia Gadamer con esta obra.

40 Es el caso de la lectura que hace G. Vattimo de la obra de Heidegger.

primeras propuestas para sortear la dualidad entre lo discursivo, lo centrado en la palabra y el significado, y lo no discursivo, lo que está fuera del *logos*. No obstante, no es menos cierto que Heidegger no proporciona mayores indicaciones de la dirección y forma que debería adquirir esa propuesta. Sus escritos no aciertan a resolver positivamente el problema. Exclusivamente marcan una dirección. ¡Diminuta luz en la noche oscura!

TERCERA PARTE:
EL ACONTECIMIENTO

CAPÍTULO V

EL ACONTECIMIENTO

El mundo es un mundo de acontecimientos.

G.H. Mead

Para juzgar un acontecimiento no hay que orientarse por una meta final ubicada fuera de dicho acontecimiento y que le dé su medida, hay que apreciarlo por sí mismo, como un resumen o una sinopsis de toda la existencia.

G. Simmel

La mañana nos trae noticias del globo, y aún así somos pobres en historias dignas de mención. Esto se debe a que ya ningún acontecimiento viene a nosotros sin haber sido asesinado por la explicación.

W. Benjamin

1) PRIMERAS SOCIO-LÓGICAS DEL ACONTECIMIENTO

1.1) Otra mirada sobre G.H. Mead

Esto plantea la duda general en cuanto a si puede aparecer algo nuevo. Prácticamente, es claro, la novedad se da constantemente, y el reconocimiento de ello recibe su expresión, en términos más generales, en el concepto de emergencia. La emergencia involucra una reorganización, pero la reorganización introduce algo que no existía antes.

G.H. Mead

Hace un momento evocaba un recuerdo de infancia. Ligero; incauto he afirmado que lo hacía con una nueva luz ¿Acaso se puede recordar de otro modo? ¿Se recuerda el pasado? No. Desgraciadamente se recuerda el presente. Aunque parezca una fácil paradoja, la memoria no tiene que ver con la conservación sino con la novedad. Huye de la repetición y coquetea con la diferencia. Recordamos desde lo nuevo. Esto se debe a que el acontecimiento es la principal cualidad definitoria del presente. Así nos lo recuerda Mead.

Permítaseme recoger una afirmación suya:

“Cuando alguien recuerda sus días de infancia, no puede rememorarlos tal y como fueron sin las relaciones con las que esa persona se ha transformado; y si pudiese, es decir, si pudiese reproducir la experiencia tal y como se dio, no podría usarla puesto que esto implicaría no estar en el presente en el que ese uso debe tener lugar. Una serie de presentes posiblemente existentes como presentes nunca constituirán un pasado”¹

¹ Mead (1932: 30).

El pasado está infinitamente cerca pero infinitamente lejos. El problema no es el tiempo, si así fuese se solventaría con sencillez. Bastaría con redefinirlo. La dificultad estriba en “lo novedoso”. ¡Verdadera maldición del presente! Para esclarecer ese carácter de la realidad Mead distingue entre dos tipos o dimensiones de la socialidad. La primera, la más conocida, enfatiza el papel que tiene la intersubjetividad y la comunicación en nuestras vidas. Hace referencia a las “relaciones con las que esa persona se ha transformado”. Es una socialidad sincrónica que entiende que dentro de una situación cada parte está condicionada por todas las demás. Diferenciación y cierta ordenación son sus características. Afirma que “somos” gracias a la interrelación con los otros.

“Pero la socialidad tiene una segunda dimensión, la que hace referencia a la determinación de la naturaleza de un objeto por las naturalezas de otros objetos pertenecientes al mismo sistema [...] Un sistema puede posiblemente ser tomado en un instante, y el carácter social del miembro individual sería, en ese instante, lo que es debido a las relaciones mutuas de todos los miembros.”²

La segunda dimensión de la socialidad es más básica, más fundamental que la primera. Tiene que ver con el cambio, con una transformación o ruido de fondo que permite que la vida sea lo que es, que el mundo gire y no se agote. Generaliza el significado de la palabra “social” hasta convertirlo en la característica de todo el curso del desarrollo natural. Es diacrónica y tiene que ver con la emergencia de novedad y el devenir del acontecimiento.

“La socialidad es la situación en la que el acontecimiento nuevo está tanto en el orden antiguo como en el nuevo del que su advenimiento es heraldado. La socialidad es la capacidad de ser varias cosas al mismo tiempo”

“Por otro lado, un objeto puede ser miembro de dos sistemas divergentes sólo en un ‘transcurrir’ en el que su naturaleza en un sistema conduce a la transformación que su paso a otro sistema conlleva [...] Al referirme a la socialidad he enfatizado el transcurrir en la emergencia del viejo sistema al nuevo, enfatizando el hecho que en este transcurrir la emergencia yace en ambos, y es lo que es porque conlleva el carácter de ambos al mismo tiempo.”³

2 Mead (1932: 77).

3 Mead (1932: 49 y 80).

Tal dualidad es más profunda que las tensiones entre el “yo” y el “mi”, el “Self” y el “Otro”, lo “inteligible” y lo “sensible” y la “comunicación” y la “no comunicación”. Corresponde a una clara diferenciación entre elementos fijos, limitados, atrapados en un momento presente y el puro devenir, sin medida, telón de fondo que permite que la realidad se actualice como novedad constante. Perpetuo flujo. Estamos ante la tensión sustancia-acontecimiento puesto que:

“El acontecimiento es siempre lo que deviene.”⁴

La primera dimensión es en realidad una consecuencia de la segunda, una anécdota, una restricción, si así se desea. La definición general de socialidad presupone que la emergencia, la creación y la novedad es social. ¿Por qué? Porque todo cambio impacta en una situación presente que al momento se torna pasado y, por tanto, los elementos de toda situación primero presente y luego pasada aparecen implicados irremediabilmente en sistemas de inteligibilidad simultáneos. En la emergencia siempre aparecen afectados una pluralidad de sistemas, de distintos puntos de vista, y su consecuencia es que el mismo objeto está en diferentes sistemas a la vez. En el fugaz instante del cambio, el objeto transcurre de lo viejo a lo nuevo gracias a su relación sistemática con ambas estructuras y, además, posee el carácter que adquiere debido a esa pertenencia plural. Sostener el carácter social del universo no es más que afirmar eso: que el acontecimiento recién llegado está tanto en el viejo orden como en el nuevo que se anuncia. La socialidad, por tanto, en su formulación más básica no es más que la capacidad de ser varias cosas al unísono. En el transcurrir que va de un pasado a un futuro, el objeto, relación o entidad presente es tanto lo viejo como lo acaecido, y esa situación se sostiene y afecta, por supuesto, a las relaciones que detenta con todos los miembros del sistema al que pertenece.

No obstante, la socialidad implica algo más. Desborda una formulación de simple doble militancia. La irrupción del acontecimiento no debe entenderse como una estela de novedad que pertenece a varios sistemas. Su advenimiento conlleva un

4 Mead (1932: 21).

ajuste en toda la pluralidad de relaciones en las que aparece. En otras palabras, su presencia en una situación cambia el presente y el pasado. Se altera el *hic et nunc* y, a su vez, esa especificidad se refleja sobre el “antes”. En suma, el acontecimiento implica inevitablemente reajuste. Y precisamente ese proceso de reajuste en el que el objeto nuevo se mantiene en su novedad y aparece como detentando un pasado es la socialidad.

La emergencia implica un proceso de reajuste en la nueva situación que esta trae. Nuevos objetos, nuevos enunciados, sentires y afectos entran en relación con los viejos. Las condiciones determinantes del transcurrir establecen las condiciones bajo las que sobreviven, y los viejos objetos entran en nuevas relaciones con los recién llegados. El mundo deviene un mundo diferente gracias al acontecimiento. Diferente en su presente, en el pasado y en su futuro. Para Mead, la socialidad reside precisamente en ese “entre” que el acontecimiento permite aparecer y que separa y conecta al mismo tiempo lo viejo y lo nuevo, el antes y el ahora.

“El mundo ha devenido un mundo diferente gracias a lo advenido, pero identificar la socialidad con el resultado es identificarla meramente con el sistema. Es más bien al estado entre el sistema viejo y el nuevo a lo que me estoy refiriendo”⁵

Afirmaba hace un momento que esta dimensión de la socialidad es más esencial que la primera porque permite entender que el evento comunicativo e intersubjetivo es posible gracias a que pertenecemos a varios sistemas al unísono. El *Self* se anuncia como organismo consciente en la medida en que puede pasar de su propio sistema a los de los otros, y puede, así, “en el pasar” ocupar plenamente tanto su propio sistema como el de los demás, su momento presente y el pasado, el presente y el pasado de los otros. Esta es la condición que le permite jugar varios roles.

Mead afirma varias cosas que merece la pena destacar. En primer lugar sostiene que el devenir es el carácter básico de la realidad. A continuación que éste trae el acontecimiento. Por definición emergencia de novedad. Por último, que ésta

⁵ Mead (1932: 47).

inmediatamente cambia la estructura de las cosas, de la realidad. A veces el cambio es microscópico, otras apreciable, y pocas institucional. Pero siempre está ahí, presente como la condición básica de la vida. El corolario de todo esto es que vivimos en un presente cuyo pasado y cuyo futuro son simplemente la extensión del campo en el que sus tareas pueden realizarse, es decir, del presente. Tanto el pasado como el futuro sólo adquieren sentido y realidad en la medida en que están conectados con alguna condición de éste. El pasado está determinado por el presente y nunca al revés.

“Ni somos criaturas de la necesidad de un pasado irrevocable ni de ninguna visión tenida en el Monte”⁶

El futuro se despliega a partir del sistema presente-pasado. Y, en definitiva, la formulación del tiempo depende plenamente de la emergencia que permite que existan acontecimientos diferenciados gracias a los cuales la temporalidad se puntúa y adquiere sentido.

Tenemos por tanto que la socialidad emergente está ligada ineluctablemente al presente. No obstante, la palabra “presente” no debe inducir a confusión. Éste no es una unidad de tiempo fundamental y primera a partir de la cual se despliega grandilocuentemente la flecha de la temporalidad y de la historia. El presente es sólo una unidad de devenir. Es el punto, momento o instante en el que algo acaece, es decir, se da a la realidad. Es, en definitiva, el acontecer en tanto que novedad o diferencia. Lo que ha sido y lo que puede ser se actualizan perpetuamente en ese instante. Así, no debe extrañar que el autor afirme que la realidad está en el presente y en ninguna otra parte. Que lo real es el presente y que las condiciones antecedentes nunca determinan “el qué” de lo que ocurrirá. Todo acontecimiento es nuevo y, en tanto que nuevo, trae consigo una perspectiva diferente, una cualidad que organiza el mundo, implica una historia y un futuro preñado de posibilidades abiertas. He ahí una teoría pragmática del conocimiento: la experiencia es el referente último de todo saber y éste no tiene nada que ver con realidades

6 Mead (1932: 90).

antecedentes o ulteriores, sino que, más bien, está relacionado con la dirección que adquiere una experiencia en un presente por definición novedoso, que implica creación y que actualiza tanto un futuro como un pasado. El tiempo, así como cualquier significado o posibilidad gravita alrededor del presente. He ahí la novedad de Mead: su definición del presente.

Como he apuntado, el presente es el estatus de cualquier objeto en su actualización, en su acaecer, y es el locus de la realidad. Nada es real si no es con relación a un presente. Lo que marca a un presente es su devenir y su desaparecer. En el acontecimiento sólo hay pasar, discurrir. Un presente no es una sección de la dimensión temporal de una realidad que transcurre uniformemente. Su principal referencia es el acontecimiento que emerge, es decir, el advenimiento de algo que es mucho más que el proceso que lleva a él y que por su cambio, continuidad o desaparición añade a la aparición de un posterior transcurrir un contenido que de otra manera no tendrían. Dado un acontecimiento emergente, sus relaciones con procesos antecedentes devienen condiciones o causas. Esa situación es un presente. Marca y selecciona lo que ha hecho posible su peculiaridad. Crea con su especificidad un pasado y un futuro. El presente pone el pasado y pone el futuro, lo hace cada presente. El pasado en la medida en que aparece con el presente, es la relación del acontecimiento emergente con la situación de la que aparece, y es el acontecimiento el que define esa situación.

¿Significa tal cosa que el pasado pierde importancia para Mead? En absoluto. Es clave para entender qué es el tiempo. En este autor, la teoría del tiempo no está basada en requerimientos del conocimiento o la verificación sino en lo que significa ser “pasado” y especialmente en el papel de la emergencia y la novedad. Así que recuperemos la pregunta: ¿qué estatus asignamos al pasado? Su naturaleza no hay que buscarla en el contenido de lo que “ya ocurrió” cuando ese pasado fue presente, ahí no encontraremos cualidad alguna, solamente vacío. El pasado de un acontecimiento no es el antecedente del presente. El carácter distintivo del pasado reside en que es revocable e irrevocable. Lo emergente, cuando aparece, siempre

se basa en el pasado, pero por definición, antes de que aparezca no se desprende del pasado. Es condicionante, pero no invariante. En tanto que condicionante del presente, el pasado debe tener un carácter determinado. Expresa la condición establecida a la que el presente debe conformarse y sin la que no podría haber tenido lugar. No obstante, el presente, dado el carácter del acontecimiento, siempre es en algún sentido novedoso, abrupto, no completamente determinado por el pasado desde el que adviene. El presente siempre introduce cierta discontinuidad. En el momento de la ocurrencia de la emergencia, ésta no se sigue del pasado. Pero una vez ocurrida la emergencia, reconstruimos la experiencia en función del pasado y, a la vez, alteramos nuestra interpretación y concepción del pasado en función de la emergencia de la novedad. El resultado es que eliminamos el aspecto de discontinuidad del estatus del presente. En tanto que condición del presente, el pasado varía cuando varía el presente y nuevos pasados advienen gracias a la novedad que introduce el presente.

El pasado irrevocable es el pasado de un presente dado, que se explica por su ocurrencia. Sus condiciones determinantes están actualmente determinadas en el presente con el que se relaciona. Pero cuando un nuevo presente adviene, sus condiciones determinantes, es decir, su pasado, devienen necesariamente diferentes. En la experiencia nuevos objetos advienen continuamente y un nuevo presente reorienta las condiciones establecidas de un viejo orden a la luz de los nuevos descubrimientos. Sí, el pasado es esa orientación de las condiciones establecidas con relación al *datum* del presente. Cuando aparecen acontecimientos, éstos se tornan parte de las condiciones determinantes que ocurren en los presentes reales. Incluso la declaración del pasado en el que lo emergente apareció está inevitablemente construida desde el punto de vista de un mundo en el que lo emergente es un factor condicionante y condicionado.

El pasado en sí mismo no es un pasado total. Siempre es parcial. Y la relación con el presente es empírica. Cuando la emergencia aparece y llega una nueva perspectiva del pasado, también se instala una relación presente-pasado diferente,

una relación que es un hecho natural en la nueva situación, aunque podría no haberse dado nunca en el viejo orden. Esa relación es completamente real y la perspectiva pasada que genera es el pasado absolutamente real de ese presente. El pasado está en el presente, se abre con él. Cuando un proceso histórico está teniendo lugar, la organización de las fases condicionantes del proceso es el nuevo elemento que no es predecible y que sienta la escena para un pasado que lleva a ese producto. Lo que diferenciará, según Mead, a un acontecimiento de otro es un devenir que afecta la naturaleza propia del acontecimiento. La relación entre acontecimientos proporcionará la estructura básica para el tiempo.

Tenemos, en suma, que toda referencia está siempre en el presente. Que pasado, presente y futuro pertenecen a un pasar que atañe a la estructura temporal a través del acontecimiento. Pasado y futuro son los límites del presente y están determinados por las relaciones condicionantes entre el acontecimiento y su situación. Y, tenemos, por añadidura que la duración del tiempo no es otra cosa que el continuo deslizamiento de un presente en otro. Para Mead, el análisis de ese “transcurrir” implica obviamente el descubrimiento de los acontecimientos. Sin embargo, éstos no son sólo partes de ese pasar, tienen carácter de unicidad, poseen identidad distintiva. El tiempo sólo adviene a través de la ordenación de ese transcurrir gracias precisamente a la unicidad de los acontecimientos. La relación de cualquier acontecimiento con las condiciones precedentes establece una historia, y la unicidad del acontecimiento hace que esa historia sea siempre relativa a éste. Todo el pasado está en el presente como la naturaleza condicionante del transcurrir, y todo el futuro arranca del presente en tanto que acontecimiento único que proyecta un conjunto de posibilidades. Cada acontecimiento por el que resulta fácil diferenciar un transcurrir debe tener un carácter único que no puede ser exclusivamente resuelto con la explicitación de las condiciones bajo las que acaece. Es necesario trazar la red de relaciones en las que está inmerso en un corte sincrónico, que le afectan y que a su vez son afectadas por él.

En ese complejo de relaciones también están presentes los objetos. Ya he comentado la importancia que éstos tienen en el pensamiento social de Mead. Ahora desearía destacar su papel con relación al acontecimiento. Si el mecanismo de la sociedad humana está constituido por un conjunto de *Se/ves* encarnados que asisten o se apoyan unos en otros en sus actos cooperativos, éstos son posibles gracias a la manipulación de las cosas físicas. La función ordinaria de los objetos comunes es mediar la acción colocando en el rango de la selección de la conciencia determinadas alternativas. Sostengo, por tanto, que existe en Mead la intuición de que *los objetos son fuente o generadores de novedad. Provocan aconteceres.*

Ya hemos visto que la naturaleza distintiva del objeto físico, su tener un interior, no es un carácter que revela nuestra experiencia. El cuerpo, nuestro cuerpo, es conocido como objeto físico sólo en su relación con cosas físicas. E inversamente, gracias a esto, conocemos el interior del objeto. La experiencia de resistencia que generan los objetos físicos pauta la referencia externa necesaria. Al empujar y resistir las cosas, el organismo puede atender a su propia actividad como idéntica en tipo con la de la cosa sobre la que actúa. La acción y reacción son fuerzas iguales pero opuestas. Así, al resistir la cosa y empujar nosotros nos comportamos hacia ella como ella se comporta hacia nosotros. El interior de la cosa física es lo que encontramos en la experiencia de contacto que tenemos con ella. Pero esa relación con el objeto siempre es fuente de novedad. Transforma continuamente la experiencia presente, el pasado y abre un mundo futuro de potencialidades y posibilidades de acción que depende exclusivamente de ese horizonte de objetos. De este modo, aparece en Mead una interesante relación entre el control y los objetos. Si reconocemos que la experiencia, el presente, es un instante en el que continuamente se perfila un futuro, los objetos existen en la naturaleza como patrones de nuestras acciones. El objeto de la percepción es el futuro existente del presente. El objeto da forma a la experiencia y controla su expresión. La visión del objeto distante no es sólo el estímulo para moverse hacia él. Es también, en el cambio de los valores de la distancia, un control continuo del acto de acercamiento. Así, los contornos del objeto determinan la organización de nuestra acción. La propia

existencia del objeto asegura su control sobre nuestra experiencia. Aparentemente estamos ante una noción trascendente de control. El objeto desde su exterioridad controla mi experiencia. Sin embargo esto no es así. El objeto puede provocar un acontecimiento. Éste redefine el presente, el pasado y el futuro. Pero como hemos visto, esa redefinición implica la generación de nuevas relaciones, conexiones directas y diferentes a las previas que emanan desde el presente hacia el pasado y el futuro. Sería algo así como que el “antes” y el “después” cuelgan del “ahora”. Pues bien, una vez el objeto ha redefinido todo el campo de acción inyectando una novedad en el mismo, el curso de posibilidad que se dirige hacia el “después” se desprende de manera lógica y natural del presente. Es inmanente al mismo. Así, la noción de control que estamos manejando es más una cuestión de control inmanente que de relación de exterioridad.

El problema de la novedad y la emergencia, en definitiva, del acontecimiento, fundamenta la conocida distinción que hace Mead entre el “yo” y el “mí”. Más que dos definiciones enfrentadas o complementarias del *Self* son dos fases de un mismo proceso constituyente, tal tensión sitúa ante una función que conecta hábilmente lo nuevo y lo viejo, la situación y la reacción, lo establecido y lo novedoso. Para aclarar este punto sinteticemos uno de los ejemplos que desarrolla Mead.

De nuevo un partido de fútbol. Un jugador lanzará o no el balón a algún otro miembro de su equipo gracias a la exigencia que le presentan esos otros miembros del equipo. El conjunto contrario como totalidad (“otro” generalizado) es la persona que existe inmediatamente para él en su conciencia. Conoce y posee las actitudes de ellos, sabe lo que ellos quieren, intuye lo que traman, y cuáles serán las consecuencias de cualquier acto que él realice, y, por supuesto, ha asumido la responsabilidad de la situación. Pues bien, la presencia del conjunto de esas series de actitudes organizadas constituye ese “mí” contra el que reacciona como un “yo”. Pero ni él ni ningún otro jugador sabe de antemano cuál será a ciencia cierta dicha reacción, o su curso. Quizás haga una jugada brillante o cometa un nefasto error, quizás entusiasme al público o lo desagrade, o tan sólo provoque indiferencia. La

reacción a esa situación, tal como aparece en su experiencia inmediata, es incierta y ello, precisamente, es lo que constituye el “yo”.

“El ‘mí’, he dicho, presenta la situación dentro de la cual tiene lugar la conducta, y el ‘yo’ es la reacción a tal situación.”⁷

Situación y reacción. Las reglas de juego. El “yo” se lanza, se proyecta, constituye, de hecho, la definición del futuro. El “mí” se proyecta desde el presente hacia atrás, hacia el pasado. La reacción del “yo” es para el autor algo completamente incierto mientras que las actitudes de los otros que adoptamos constituyen algo que existe de manera absoluta e indudable. Ahora bien, una vez el “yo” despliega su incierto curso de acción, se ejercerá un efecto transformador irreversible sobre el “mí”. Hasta tal punto esto es así, que Mead mantiene que el “yo” de un momento dado será el “mí” del momento ulterior. Resulta imposible acceder inmediatamente al “yo”, es pura reacción. Sólo puede ser asido como “mí”.

“Gracias al yo decimos que nunca tenemos conciencia plena de lo que somos, que nos sorprendemos con nuestra propia acción”⁸

El “yo” es una reacción ante las actitudes de los otros, el “mí” es la serie de actitudes organizadas de los otros que adoptamos en una situación determinada. Las actitudes de los otros constituyen el “mí” organizado y luego... reaccionamos ante ellas como “yo”. El “mí” explica el punto de partida en toda acción y el “yo” la novedad que aparece en la misma. Su novedad y su gestión. Permite, también, analizar cómo esa novedad entra en la definición previa del mundo que poseo y cómo altera y reconstituye a ésta. La tensión “mí-yo” es dinámica, inmanente y autoconstituyente. Nos permite entender el paso de una realidad a un acontecer y viceversa.

“De modo que el “yo” aparece en realidad, experiencialmente, como una parte de un “mí”. Pero sobre la base de esta experiencia, distinguimos al individuo que hace algo, del “mí” que le plantea el problema. La reacción entra en su experiencia sólo cuando tiene lugar [...] Ese

7 Mead (1934: 293).

8 Mead (1934: 202).

movimiento hacia el futuro es el paso, por así decirlo, del ego, del “yo”. Es algo que no está dado en el “mí”.⁹

Para Mead, el “mí” proporciona la forma del “yo”, y éste aporta la novedad con su acción. El “yo” genera la sensación de libertad e iniciativa. Así, se entiende que si bien el “mí” representa una organización definida de la comunidad, presente en nuestras propias actitudes, la reacción simplemente sucede. No hay certidumbre alguna sobre ella. “Mí” y “yo” están separados, pero deben estar juntos, son partes de un todo: de mi experiencia. El “yo” reacciona al “mí”, pero también lo provoca puesto que lo desafía y lo altera. La tensión “mí-yo” se constituye en una función que aclara el aspecto creativo de la experiencia y la aparición de la novedad. Una conexión entre el ser y el acontecimiento. No obstante, la diferencia entre ambos términos no es ficticia ni pedagógica. Son términos no idénticos: el “yo” no es calculable bajo ningún aspecto. Sencillamente acontece. Se presuponen recíprocamente y se afectan una vez la experiencia o la acción ha concluido.

“La persona es esencialmente un proceso social que se lleva a cabo, con esas dos fases distinguibles. Si no tuviese dichas dos fases, no podría existir la responsabilidad consciente, y no habría nada *nuevo* en la experiencia”¹⁰

1.2) Gabriel Tarde y la lógica de lo social

Mantengo que sólo detalles de los acontecimientos humanos contienen sorprendentes adaptaciones; que el fundamento de esas armonías que son menos evidentes en un dominio más vasto aquí se hace visible claramente, y que cuando nos movemos de un grupo social pequeño, cerrado y unido como, por ejemplo, la familia, la escuela, el taller, la iglesia rural, el convento o el regimiento, a otro como la ciudad, la provincia o la nación menos completa y sorprendente se torna esa

⁹ Mead (1934: 204).

¹⁰ Mead (1934: 205).

solidaridad. Del mismo modo, hay generalmente más lógica en una frase que en un discurso, y más en un simple discurso que en una sucesión o grupo de discursos; hay más en un rito especial que en toda una religión, en un punto de la ley que en un código legal completo, en una teoría científica particular que en todo un cuerpo de ciencia; y hay más en una simple tarea ejecutada por un trabajador que en la suma total de sus realizaciones.

G. Tarde

Conocemos bien a Gabriel Tarde. Como pionero de la denominada microsociología y como pionero de las polémicas que fundaron el pensamiento social a finales del siglo XIX.¹¹ Los rasgos que suelen señalarse hacen referencia a una socialidad confusa, inestable, cambiante. Basada en la diferencia. Inasible. Emanando del choque de fuerzas espasmódicas. Fundamentándose en cimientos oscuros, misteriosos, que desbordan la comprensión humana.

“Físicas o vitales, sean mentales o sociales, las diferencias que eclosionan en la clara superficie de las cosas no pueden proceder más que de su fondo interior y oscuro, de esos agentes invisibles e infinitesimales que se alían y luchan eternamente y cuyas manifestaciones regulares no deben hacernos creer en su identidad, de igual manera que el silbido monótono del viento en un bosque lejano no nos debe hacer creer en la semejanza de sus hojas, todas dispares, todas diversamente agitadas”¹²

No obstante, la propuesta de Tarde es menos misteriosa y más interesante, dicho sea de paso, de lo que se desprende de esta caricatura. He argumentado que Mead más que organizar su pensamiento a partir de la experiencia, como tendemos a

11 En Delgado (1999) se hallan unas interesantes páginas vindicando que la impugnación que habitualmente se realiza de Durkheim, uno de sus grandes rivales, en favor de Tarde comete la injusticia de soslayar que el primero fue plenamente consciente de que la sociedad humana se asienta en múltiples factores de impredecibilidad, y que la vida social como sistema de funciones estables y regulares, de formas sociales cristalizadas, se erige sobre una vida colectiva compuesta de corrientes, energías y flujos en perpetuo estado de movilidad que difícilmente condensa ningún precepto de moral o legal. Si bien esto es cierto, convendría recordarle a Delgado el papel que estos elementos juegan en las explicaciones sociales de Durkheim. Como he intentado argumentar en el primer capítulo, esa vida colectiva, esa masa de acontecimientos es expulsada y relegada a un lugar secundario en los mecanismos de inteligibilidad que debe utilizar la sociología. Tal cosa no ocurre en el trabajo de Tarde, que hace de esa ebullición el centro de sus explicaciones.

12 Citado en Prigogine y Stengers (1988).

creer que propone todo buen pragmata, lo hace a partir de una noción de “presente” que recoge la dinámica que impone en nuestra cotidianidad el devenir de una perpetua y constante emergencia y novedad. Es decir, su pensamiento gira y es posible gracias a un sol llamado “acontecimiento”. Su finalidad: entenderlo. Con la obra de Tarde sucede algo similar. Lanza una propuesta que arranca del acontecimiento. Como hemos leído, de la diferencia, de la diversidad, de la innovación. No se trata de aceptar y definir la continua creación. El desafío es desarrollar un pensamiento social que arranca del acontecimiento y requiere explicarlo. El lance es entender por qué hay “algo” en lugar de “nada” o de lo “mismo”.

Para Tarde, la actividad científica no es esclava de un método que establece relaciones causales estrictas. La ciencia se asienta más bien en la constatación de tres condiciones: la repetición de ciertos fenómenos, la oposición de éstos, que implica destrucción y creación, y la adaptación. Toda ciencia es general, es decir, considera lo individual como repetido o como capaz de repetición indefinida. La ciencia es la coordinación de fenómenos atendidos desde el punto de vista de su repetición. Pero esto no significa que la diferenciación no sea un modo esencial del proceder del pensamiento científico. La diferenciación permite que se creen objetos diferenciados que operan como “tipos”. Es más, la repetición es posible gracias a la aparición de éstos. Un objeto-tipo permite que se pueda hablar de repetición. Si un objeto singular detenta alguna característica del objeto-tipo, diremos que el primero es una repetición del segundo. La pura singularidad no permite la actividad científica puesto que no permite que se hable de repetición. Pero los fenómenos de destrucción también interesan al proceder científico. Todo objeto-tipo puede ser anulado o aniquilado por un opuesto, por un evento de oposición. Pero aquí no acaban las constataciones generales de la ciencia: a veces, los fenómenos de oposición no conducen al exterminio de uno de sus elementos, sino que generan estados de adaptación o armonía, producciones creativas en las que los opuestos conviven en nuevos sistemas. El universo no se abre gracias a la mera concatenación de causas-efectos sino estableciendo leyes que gestionen y

gobiernen esa estructura triádica. Encontrar una función que explique la articulación de esos tres elementos hace científica cualquier práctica o saber, incluido el pensamiento social. Los hechos que manejamos pertenecen a la sucesión regular de repeticiones-oposiciones-armonías. Articular esos momentos permite pasar de la constatación u observación de acontecimientos minúsculos como esos rituales que realizamos cada día a la formulación de grandes fenómenos como las instituciones sociales, experiencias que también sufrimos en nuestra cotidianidad. Y contrariamente a las propuestas en boga en su momento, permite que no se expliquen los fenómenos más cotidianos y más pequeños gracias a un todo ya postulado o formulado *a priori* sino que los parecidos observados en el todo se expliquen a partir de la unión masiva de actos elementales y minúsculos.

“Esta concepción se encuentra, en realidad, en el extremo opuesto de la noción unilineal evolucionista y del señor Durkheim. En lugar de explicarlo todo por la supuesta supremacía de una ley de la evolución, que impele a los fenómenos colectivos a reproducirse y repetirse por sí mismo indefinidamente y en cierto orden –en lugar de explicar, así, los hemos más pequeños por los más grandes y la parte por el todo- explico los parecidos colectivos del todo a partir de la masa de actos elementales minúsculos –lo más grande por lo más pequeño, el todo por la parte. Esta manera de entender los fenómenos está destinada a operar una transformación en la sociología similar a la que implicó en matemáticas la introducción del cálculo infinitesimal.”¹³

El pensamiento social está inundado de autores que han concedido capital importancia al papel de la repetición. Aristóteles la utilizó para comparar formas de gobierno, Vico asienta su propuesta en la supuesta existencia de unos ciclos de antigüedad, Montesquieu menciona la similaridad que existe entre ciertas civilizaciones desarrolladas en el mismo clima, el sistema hegeliano-marxista buscó una ley histórica para el devenir del ser y también el evolucionismo hizo uso de la repetición para mostrar que un único camino evolutivo iguala y rige todas las culturas. Pero para el autor, tales tentativas son problemáticas. Las tres primeras confinan los hechos sociales en una noción de repetición basada en analogías, elementos superficiales o anecdóticos y, sobre todo, basan su noción en la existencia de elementos que aparecen de manera masiva en diferentes situaciones

13 Tarde ([1898] 1991: 48).

sociales. Las dos últimas, por el contrario, no sucumben a estos errores, sin embargo pecan de soberbia al pensar que es posible encontrar una única constante que marque el fenómeno de la repetición. Es y debe ser un camino exclusivo y unívoco. Sin embargo, la repetición no resiste tales corsés, ésta se constituye continuamente como una red de rutas con multitud de intersecciones, bifurcaciones, derivaciones y cambios de sentido.

Esto es así porque vivimos en un océano de deseos, creencias, motivos y propósitos que pasan de individuo en individuo, nos atraviesan, nos conectan, nos constituyen y nos diferencian incesantemente. El substrato sobre el que aparecerá posteriormente la vida social se forma cuando se producen acuerdos pequeños, minúsculos, azarosos entre esas mentes y voluntades. Queda por explicar cómo se dan tales acuerdos.

“Este diminuto acuerdo de mentes y voluntades, que forma la base de la vida social, incluso en tiempos de conflicto [...] mantengo que no se debe a herencia orgánica, que asegura el nacimiento de hombres bastante similares unos a otros, ni a la mera identidad del ambiente geográfico, que ofrece recursos muy similares a talentos bastante parecidos; sino más bien al efecto de un proceso de imitación que, arrancando de la posesión de una simple idea o acto, pasa a sus vecinos, luego a otro, etc.”¹⁴

Tenemos por tanto que ese acuerdo irrumpe gracias a la imitación. Hay esencialmente dos tipos de imitación. La primera tiene que ver con la imitación de estados en un mismo individuo, es la imitación interna o hábito. La segunda es la imitación entre individuos. El grupo espera ante un semáforo. Mirando el cielo, el asfalto y los automóviles. Despistado. Estamos ante la unión azarosa de personas. De repente, una de ellas mueve una pierna y se coloca en el asfalto, inmediatamente el grupo la sigue. Si cruza la calle, el resto cruzará también. En ese gesto han dejado de ser un conglomerado fruto del azar para devenir colectivo. La imitación es acción en la distancia, de una mente sobre otra, de un cuerpo sobre otro, de una acción sobre la que se da más allá o más acá. Es básicamente un lazo social. Los procesos de imitación conectan y unen a las personas. *La imitación es un*

14 Tarde ([1898] 1991: 39).

operador que extrae de la masa indiferenciada un colectivo. Es un criterio para definir el grupo.

Es importante aclarar dos puntos. En primer lugar que la imitación no es un hecho social. Es más básica, más fundamental que éste. La imitación es previa a la socialidad. Prepara el suelo sobre el que está puede agarrar y desarrollarse. Confundir la imitación con una de las características de la socialidad constituiría un craso error que no permitiría entender el papel que juega el acontecimiento en la propuesta de Tarde. Cualquier hecho social es imitativo, esta afirmación es una característica invariante. Pero el fenómeno imitativo no es social. Es pre-social.

“La característica que no varía en todo hecho social, sea el que sea, es que es imitativo. Y tal característica pertenece exclusivamente a los hechos sociales. [...] De esta manera, el dominio de la imitación va más allá del de la socialidad, y no puede ser una característica especial del último”¹⁵

La imitación en el ser social es completamente análoga con lo que sería la herencia en la vida orgánica o la vibración en los cuerpos inorgánicos. Análoga pero con diferencias. Sus elementos distintivos, no obstante, son los siguientes: i) rompe las barreras del tiempo y del espacio, la imitación desborda el *hic et nunc*; ii) establece un vínculo productivo entre el inventor y el imitador, producción que en función de la primera característica se puede dar en un tiempo y espacio distante; iii) es rápida, ágil; iv) cuando se da, lo hace en un completo estado de desarrollo o acabado, se produce en estado completo o no se produce y v) por todas estas características se la puede considerar memoria social. En segundo lugar, hay que aclarar que la imitación es posible gracias a la variación, a la novedad. Se produce imitación cuando adviene un acontecimiento. Siempre se requiere una innovación para que los demás la imiten. La innovación aparece cuando algo ocurre y constituye una combinación de acciones, conductas o actitudes que permanece fuera de la dimensión social hasta que es imitada, emerge el suelo de la socialidad y posteriormente cristaliza y se torna repetición en el tiempo y el espacio. Para Tarde toda repetición emana de alguna innovación. Cuando la repetición se generaliza se

15 Tarde ([1898] 1992: 80).

convierte en el estado normal de las cosas y hasta que no emerja un nuevo acontecimiento no será posible otro fenómeno de imitación. Tal dinámica, por supuesto se produce incesantemente, de manera agónica. Puesto que la variación a escala microscópica siempre está acaeciendo. Es una constante.

La imitación nos hace sociales. Es el umbral por el que se cuele la socialidad. Y la imitación es posible gracias al acontecimiento. Éste es tan importante que Tarde considerará que toda invención tecnológica detenta en el pensamiento social un valor similar al que tendría el descubrimiento de un vegetal o mineral desconocido en la biología o la aparición de un nuevo tipo de movimiento o energía en física. Cada invención es un nuevo comienzo. Lo trastoca todo, obliga a una reclasificación. Implica un repensar el presente y el pasado. Se reorganiza completamente nuestra realidad social.

El estatus que posee el acontecimiento en la obra de Tarde le permite criticar las definiciones de la noción de “sociedad” de corte economicista, legalista y las que apelan a lazos religiosos o morales. Cualquier elemento de conformidad o unión que detentamos o detectamos en una sociedad, formándola, constituyéndola, se produce poco a poco, de improviso y se extiende por imitación. *A priori* su consistencia es frágil, con posterioridad condensará y devendrá algo estable. Así, los lazos económicos, legales y religiosos-morales están, de hecho, más allá de la socialidad. Constituyen un estado, un orden de las cosas. Un medio en el que puede o no darse la socialidad en tanto que fenómeno imitativo de una innovación. La socialidad es la pura capacidad de imitación. Los anteriores lazos son más bien societales. Medios ya instituidos. La imitación es pre-social pero no emerge en el vacío. Aparece en medios ya constituidos. Y en su medio precisamente. Porque la imitación se cuele en las instituciones, las leyes, las ideas, el arte y la literatura. Brota del suelo que representan las relaciones entre las personas y tal vez, con tesón, alcance a generar alguna transformación en ese medio. En Tarde se despliega una realidad doble, superpuesta. La contingencia del acontecimiento y el fenómeno de creación que implica y la sociedad o fenómenos societales, una suerte de realidad automática,

incluso un tipo de irrealidad o sonambulismo que requiere del primero para recibir la energía y el aire fresco que traen lo diferente y lo diverso.

La tesis de Tarde será muy general: todos los parecidos de origen social que se observan en la sociedad son fruto, directo o indirecto, de diversas formas de imitación. Hay, evidentemente, un fenómeno de imitación simple, pero también hay imitación por tradición, por moda, por simpatía, por obediencia, por educación, por placer...¹⁶

No obstante, existen interferencias entre los fenómenos de imitación. Hay eventos de oposición entre éstas. Y no son una anécdota. Son tan frecuentes como la propia imitación. De hecho, la textura del tejido del mundo está hecha de oposiciones rítmicas. Oposiciones que se repiten con regularidad. Oposiciones que se imitan. El movimiento de toda ciencia, en su búsqueda de un hilo que articule eventos de repetición, oposición y armonía, se desplaza de la observación de oposiciones superficiales, groseras a la constatación de oposiciones más sutiles, profundas y menos evidentes. Así, esa textura de nuestra realidad se convierte en una suerte de condición para el progreso. Ya en el terreno concreto del pensamiento social, la oposición social fundamental hay que buscarla en la duda que persigue al individuo. En absoluto estamos hablando de las dudas que recoge Shakespeare en la mente de Hamlet. Nuestras dudas son pequeñas indecisiones cotidianas, pesares infinitesimales, pequeños, anodinos, casi desapercibidos, pero que ahí están, siempre presentes, insoslayables.

La oposición no es lo inverso de la repetición. Tampoco es diferencia. Es un tipo de repetición que habla de dos cosas, entidades, ideas, afectos... que son mutuamente destructivas en virtud de su propia similaridad. Los opuestos son las dos caras de una misma moneda. No se oponen como seres, grupos o categorías divergentes, sui generis, sino como tendencias, fuerzas o direcciones idénticas pero encontradas. Lo

¹⁶ El desarrollo minucioso de esta tesis y de sus consecuencias constituye el tema del libro más conocido de este autor, me refiero a su obra *Las leyes de la imitación* (1903).

inverso de una repetición no es ni más ni menos que otra repetición puesto que cada una es una pura singularidad. Las grandes disensiones sociales, la guerra, la competición, la discusión..., son ontológicamente idénticas a esas dudas nimias de nuestro día a día. No detentan una cualidad especial que las diferencie. Sencillamente constituyen la acumulación o el eco de ritmos de oposición que nacen en ese suelo. La oposición genera que los fenómenos sociales nacidos en la imitación se intercepten, choquen, se crucen...

El universo de Tarde está constituido por elementos diversos, cada uno tiene su individualidad y su propia ambición. El punto de partida es el acontecimiento y la explicación que ofrece al pensamiento social responde a cómo se expande la homogeneidad y no la diversidad puesto que ésta se halla supuesta como ignición de todo lo que ocurre en nuestro universo. Esta apuesta contrasta fuertemente con la socio-lógica durkheimiana que ofrece un universo formado por elementos similares en el que resta por explicar cómo se produce la diversidad. Ahí tenemos la famosa ley de la diferenciación social. El evento de oposición podría sonar a cierto hegelianismo. Nada más lejos de la realidad. La oposición no es en absoluto contradicción. Como he mencionado, la oposición es repetición de un “algo” similar pero con direcciones enfrentadas.

La oposición no deja de poseer un carácter extraño en la obra de Tarde, casi misterioso. Casi instrumental. Se la caracteriza más como un puente entre la repetición y la armonía que como un fenómeno singular *per se*. Para ser rigurosos, es entendida como “ritmo” al servicio de la expansión de la repetición.

“Concluimos, por tanto, que la oposición en sus dos grandes formas, revela y acentúa aún más claramente su propio carácter auxiliar e intermediario. Como ritmo, está exclusivamente al servicio directo de la repetición, y al servicio indirecto de la variación, desapareciendo cuando ésta aparece.”¹⁷

Quizás su sentido pleno aparece en la última sentencia de la cita. La oposición se desvanece cuando llega el acontecimiento. Al advenir, las fuerzas idénticas pero

17 Tarde ([1898] 1991: 143).

encontradas que implican un evento de oposición se bifurcan, derivan, se mezclan... en una singularidad diferente, integral, proporcionan algo nuevo al orden de las cosas. Propician una relación que antes no estaba ahí y que reconfigura la realidad. La oposición es el *clinamen*, el mínimo gesto que trae un nuevo estado al sistema, que abre una nueva situación en la que la dirección opuesta de esas fuerzas pierde todo su sentido.

A esta nueva situación Tarde la llamará indistintamente armonía o adaptación. Nunca síntesis. Aunque su aspecto lo sugiera, la adaptación no es exactamente la síntesis de una tesis y una antítesis o la solución o un estado de problemas, o el tercer momento que desborda, supera y asimila a los previos. Es sencillamente una combinación, un ensamblaje en el que conviven los opuestos con un nuevo sentido, lejos de la oposición, ajenos a éste. Estamos ante una nueva situación en la que se han creado lazos novedosos, pactos imprevistos, contratos que integran la antigua lucha. Distintas ataduras que nos ligan de una manera antes no sospechada. Estamos ante una nueva comunidad. Lo ajeno y extranjero, lo uno y lo otro, se reúnen para operar con un fin común, con y como medios comunes, adquiriendo una definición distinta gracias a ese nuevo objetivo.

La distancia con la sociología convencional es notable. Ésta, para encontrar y delimitar regularidades, cierto orden y una lógica, se ha alejado progresivamente del detalle, de los detalles. Parecía que éstos sólo nos acercaban a lo irregular y revelaban lo imperfecto. El pensamiento social requería fundar la coordinación social en algún hecho general, que explique a priori el sentido de ésta. Exterior. Siempre busca en esa posición una cuerda que re-ligue desde fuera. En un ejercicio que recuerda las distribuciones neoplatónicas de la realidad, traza un eje vertical en el que las particularidades descienden, se desprenden hacia abajo desde el hecho general. Además lo pequeño no es más que lo general pero reducido de tamaño. En la obra de Tarde se invierte ese proceder. Como muestra la cita que abre este apartado, los detalles de los acontecimientos revelan esas maravillosas

adaptaciones o armonías en las que conviven los opuestos. Muestran ese fabuloso estado en el que no hay oposición, sólo vida.

“Ahora hemos demostrado o, más bien señalado (puesto que no hay tiempo para un examen detallado), que la evolución de los hechos sociales, invirtiendo el orden de las ciencias sociales, consiste en su paso gradual de una multitud de pequeñas armonías a un número menor de armonías mayores y, más tarde, a otro más pequeño de armonías todavía mayores...”¹⁸

Y así de manera indefinida, frente a la mencionada ley durkheimiana de la diferenciación social, aquí tenemos una ley de incremento de unificación. La primera puede formularse como una parte de un proceso mayor: la ley de armonía o adaptación. La segunda, desvela claramente que el tema de Tarde es la variación.

El autor plantea una especie de pensamiento social minimalista. ¿Dónde está lo social? En lo pequeño. ¡Búscalos en el detalle! ¡No olvides ningún detalle! Además, el detalle es susceptible de análisis científico, puede huir de la mera especulación, de la bella literatura. Lo minúsculo no es insignificante, posee cualidad ontológica. Y lo que es más importante: es heterogéneo.

“Pero todavía, en una multitud de formas, aunque en una escala cada vez más pequeña, el mismo error siempre aparece, es decir, el error de creer que para obtener regularidad, orden y lógica en los fenómenos sociales, debemos alejarnos de los detalles, que son esencialmente irregulares, y alcanzar una posición que permita obtener una visión panorámica del efecto general; que la fuente y fundación de cada coordinación social es algún hecho general del que descienden gradualmente los hechos particulares; en resumen, que el hombre actúa pero una ley de la evolución lo guía [...] En una palabra, todo indudablemente empieza con lo infinitamente minúsculo; y podemos añadir que probablemente retorna más pequeño; esto es su alfa y omega.”¹⁹

La originalidad de Tarde reside en ese punto. Su explicación hace inteligible cómo se expande universalmente una variación. Ahí tenemos el principio de inteligibilidad del mundo social. Su lección. Las tensiones habituales del pensamiento social -lo macro y lo micro, el individuo y la sociedad, lo universal y lo particular- se desdibujan

18 Tarde ([1898] 1991: 169).

19 Tarde ([1898] 1991: 160 y 205).

y su lugar lo ocupa la relación repetición-variación. La realidad social arranca con la variación, no es una cualidad *a priori*, exige producción. Se asienta en un sustrato más fundamental, previo: el acontecimiento.

No deseo finalizar este apartado sin volver al papel que la tecnología tiene para Tarde. Las innovaciones tecnocientíficas e industriales añaden capas de verdad a nuestra realidad. Son medios de actividad que generan nuevas relaciones, proponen armonías. La tecnología detenta la capacidad de producir acontecimientos, por tanto la tecnología posee la propiedad de abrir el umbral de la socialidad. Fuente especial de acontecimiento, introduce diversidad, afecta lo minúsculo. Estamos ante una noción de técnica que desborda la idea de mero útil. La tecnología es por derecho propio fuente de ensamblajes que agrupan a hombres y máquinas en determinados estados de armonía. Es incluso memoria materializada.

“Después de que el trabajo de un simple hombre ha sido reemplazado por una división de trabajo entre varios, frecuentemente ocurre que una nueva invención provoca que todas las partes de la operación sean ejecutadas por una simple máquina. En este caso, la división del trabajo y la asociación de tareas entre hombres juega meramente el papel de medio término entre la asociación de ideas en la mente del primer autor de la producción y la asociación de dispositivos en la máquina. Aquí el feliz pensamiento no está encarnado en el grupo de trabajadores sino materializado en las piezas de hierro y madera.”²⁰

No obstante, no cedamos a la tentación de creer que la tecnología genera adaptaciones o armonías perfectas. De hecho, en la obra de Tarde la armonía es meramente anecdótica y pedagógica. No hay perfectas adaptaciones como no hay perfectas oposiciones, sólo una miríada de posiciones intermedias. Entre ellas siempre impera una diferencia de grado. La tecnología es curiosamente un elemento que añade matices a esas diferencias, a esos grados. El autor invita a navegar por un perpetuo espacio medio, línea fronteriza que obliga a un reiterado empezar desde “el medio”. En su páginas cobra completo valor un pensamiento del “entre”.

20 Tarde ([1898] 1991: 168).

1.3) Breves notas sobre el pragmatismo

¿Es posible aproximarse al pragmatismo prescindiendo de la mediación que ofrece la obra de Rorty? ¿Hay lecturas que soslayan su filiación hermenéutica? En esa línea tenemos dos notables propuestas: el trabajo de Ramón del Castillo y el de Hans Joas.²¹ El primero invita a centrar nuestra atención en lo que supondría el pragmatismo de novedosa rehabilitación praxiológica de lo cotidiano y su ámbito de acción. El segundo concede identidad diferenciada y propia al pragmatismo a partir del tratamiento que realiza del concepto de situación (abierta) de acción y de su carácter creativo inmanente. Tal peculiaridad constituiría, además, el punto de partida para el análisis de los condicionamientos sociales que realizan los autores adscritos al pragmatismo. La lectura que ofrece Joas de los escritos de Ch. Peirce, W. James y J. Dewey no pasa por enfatizar el papel de la noción de voluntad, ni por la rehabilitación de una teoría del conocimiento o la verdad, ni por la noción de sentimiento, ni por las estructuras de simbolización y comunicación, sino precisamente por el papel que juega en esos autores una teoría de la acción social, ya sea personal o colectiva, una socialidad completamente activa, y una conceptualización de la acción como evento ineluctablemente encarnado y situado. Para Joas, la categoría “acción” es primordial a la hora de entender la profunda originalidad e innovación que implica el pragmatismo en el pensamiento social. Sus propuestas amplían la teoría de la acción gracias al reconocimiento y formulación de una dimensión completamente “creativa” irreductible que aparecería en todas las situaciones de conducta humana.

“Sostengo que el pragmatismo americano se caracteriza por su comprensión de la acción humana como acción creativa. En este punto la comprensión de la creatividad contenida en el pragmatismo es tan específica, que se centra en el carácter situado de la creatividad, en la libertad situada del ser humano. Precisamente es esa acentuación del carácter situado lo que atrae sobre los pragmatistas la repetida acusación de que su teoría es una mera filosofía de adaptación a las circunstancias dadas”²²

21 Castillo (1995) y Joas (1992).

22 Joas (1992: 4).

En otras palabras, el pragmatismo gravita alrededor del problema del acontecimiento. Y en cierto sentido, pareciera que eso es inevitable. Recordemos que *pragma* etimológicamente tiene varias acepciones procedentes del griego: cosas, hechos, asuntos o acciones. *Pragma* no indica que los sujetos se adaptan perfectamente a las restricciones y requerimientos de una situación dada, sino que señala como éstos se enfrentan a la emergencia de novedad, a cursos de acción posibles, alternativos, a veces excluyentes, a problemas que les salen reiteradamente paso; y la solución a ese estado de cosas no viene determinada inequívocamente por estructuras cognitivas, históricas o sociales. Requiere creatividad, improvisación. Implica la generación de algo nuevo en la realidad. ¡Sorpresa y originalidad!²³

“Es la situación la que presenta tales caracteres. Nosotros estamos confusos porque la situación es intrínsecamente dudosa. La situación no es dudosa sólo en sentido subjetivo.”²⁴

Evidencias: Hay que retener de Peirce varias cuestiones. En primer lugar la noción de “abducción” en la lógica de la ciencia para explicitar el papel que juega la creación de nuevas hipótesis en el progreso científico. En segundo lugar el hecho de que su filosofía de la naturaleza parte de un curioso interrogante: ¿cómo es posible que emerja lo nuevo en la naturaleza? Finalmente, debemos tener presente que el lugar que ocupa la creatividad artística en un mundo dominado por la ciencia y el darwinismo es fundamental y casi redentor. De James hay que destacar su idea de que la “capacidad de elección” hay que concebirla como una función clave para la supervivencia del organismo humano en su entorno y que tal idea opera en ese autor como mecanismo que soslaya el conflicto que se produce entre una creencia, de corte religioso, en el libre arbitrio y cierto naturalismo determinista típico de un momento dominado por el darwinismo. En cuanto a Dewey, debe señalarse el énfasis que puso en la dimensión estética de toda experiencia humana. Si existe un interrogante que atravesase y unifique su vasta obra, éste tendría que ver con la

23 Las líneas que siguen revisan muy libremente la lectura que ofrece Joas del pragmatismo. Constituye más bien una pauta de inspiración. La selección de citas, no obstante, es completamente personal. Si aparecen forzadas, descontextualizadas o sobreinterpretadas... es una responsabilidad que asumo completamente en solitario.

24 Dewey (1958: 106).

posibilidad de conferir sentido que se experimenta en el mismísimo momento de la acción.

En los tres casos asistimos al intento de desarrollar un mecanismo de inteligibilidad que dé cuenta de las soluciones creativas que despliegan y actualizan los individuos en situaciones problemáticas. Creación, experiencia y acción cotidiana se erigen en la tríada que estructura sus trabajos. El pragmatismo, de este modo, antes que una legitimación del sistema económico y político norteamericano o una teoría del significado²⁵ constituiría una filosofía de la vida en su sentido más amplio. Un pensamiento de la creación y de las posibilidades que tiene o deja de poseer la emergencia de lo novedoso.

“Se supone que las continuidades o conexiones son extrañas a la experiencia; son subproductos de dudosa validez. Una experiencia, que es estar expuesto al entorno, sufrir y luchar por controlarlo en nuevas direcciones, está preñada de conexiones.”²⁶

“En cierto sentido la estatua estaba allí desde la eternidad. Pero había otras mil diferentes además de ella... precisamente así es el mundo de cada uno de nosotros, aunque puedan ser diferentes nuestras maneras de contemplarlo, está todo concentrado en el caos primordial de sensaciones que da la simple materia al pensamiento de todos nosotros indiferentemente.”²⁷

“[...] que el pensar no significa estados transcendentales o actos introducidos repentinamente en una escena natural previamente constituida, sino que las operaciones del pensar son respuestas naturales del organismo (o algo que se deriva artificialmente de allí), y que constituyen el conocer, en virtud de la situación de duda en que se presentan y en virtud del ejercicio de la búsqueda.”²⁸

Joas sostiene que el pragmatismo es una teoría de la creatividad situada. Su punto de partida es el deseo de intentar superar los dualismos cartesianos. Peirce, por ejemplo, argumentó que la supuesta duda con la que Descartes pretende que se

25 Las primeras lecturas del pragmatismo insisten en este hecho. Véase por ejemplo Thayer (1981), una importante revisión histórica de esta corriente. Rorty, de hecho, supone una continuidad con tales interpretaciones.

26 Dewey (1958: 23).

27 James (1907: 310).

28 Dewey (1958: 331).

29

inicie toda filosofía no es más que un astuto artificio. Sólo hay que constatar que en cualquier situación en que nos encontremos, por muy problemática que ésta sea, por mucha indecisión o interrogantes que genere, nunca estamos ante una duda completa. Nunca estamos desnudos de prejuicios, creencias, supuestos, ideología... Muy al contrario, tales elementos son nuestro ropaje habitual. Comenzamos siempre a pensar y dudar desde el acervo que constituyen esas entidades y categorías. En una situación natural, no artificial o intelectualmente edificante, no se nos puede ocurrir colocar entre paréntesis ese bagaje puesto que es el substrato que nos constituye como sujetos morales y pensantes. Estamos anclados en situaciones reales, preñadas y circunscritas por esos materiales. Resulta una entelequia aspirar a hallar un punto cero desde el que levantar el edificio de nuestro pensamiento. Puesto que es imposible la duda básica, general, total, tampoco es posible el máximo escepticismo que impele a remontar el vuelo y acercarnos a la verdad a partir de sucesivas representaciones, cada una de ellas progresivamente más perfecta. De este modo, para los pragmatistas la verdad no tiene que ver con la expresión correcta o incorrecta de la realidad sino con un incremento de poder de acción frente al entorno. James, en esa línea, formula un criterio de verdad por referencia a resultados de la acción dados de facto. La verdad no es, tan sólo acontece.

“La verdad acontece a una idea. Llega a ser cierta, se hace cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber, el proceso de verificarse, su verificación. Su validez es el proceso de valid-acción.”²⁹

Por su propia naturaleza, la acción sólo es difusamente teleológica. Dewey y Mead, por ejemplo, exploran el juego infantil como modelo de acción que se ejecuta y sigue con escasa presión por alcanzar fines inequívocos ulteriores. En el juego, la inteligencia creativa es definida como la superación de problemas de acción mediante la invención de nuevas posibilidades prácticas. Objeción habitual contra el pragmatismo: semejante posición implica encadenar la conciencia al instante, algo parecido a lo que ocurre en los juegos de los niños/as muy pequeños. ¡Sí y no! Un

30 James (1907: 158).

31

camino para responder esa objeción está en la dialéctica que Mead establece entre el “yo” y el “mí”. En cualquier situación, aunque el fenómeno se observa con mayor claridad en las nuevas, problemáticas y que requieren soluciones a ciertos problemas, el presente abre, despliega una temporalidad que se extiende desde ese punto inmediato hacia atrás, activando un pasado, el “mí”, un conocimiento acumulado, y hacia delante, proyectando un futuro, trazando posibles cursos de acción. Es decir, para el pragmatismo, y ahora generalizaré la explicación, los actores crean sobre soluciones pasadas. Ante nuevos problemas de acción, activan rutinas más o menos firmes sobre las que varían, derivan, bifurcan... en suma, improvisan una novedad. Generando efectos que incluso seguirán trayectorias lejanas y ajenas a la conciencia de los actores. Las nuevas soluciones, a su vez, modificarán y alterarán las antiguas. Las redimensionarán. Es decir, el presente cambia pasado y futuro, adapta y produce su propia conciencia, situada, plenamente actual. Esto no significa ni que se produzca una conciencia única y permanente ni que se ancle de una vez para todas en un instante eterno, invariable. El cambio de la situación es el cambio de la conciencia. Y lo contrario también es cierto. Puesto que la solución a una nueva situación problemática no sólo actualiza viejas rutinas, también las transforma. Devenir perpetuo e impertinente. Lo cierto es que estamos ante el mismísimo flujo o *continuum* de la vida. Ebullición que tiene que ver con el cambio y la inestabilidad.

“[...] la metafísica clásica resulta del intento de protegerse del riesgo con el que vivimos la existencia cotidiana mediante una filosofía de la necesidad y de la estabilidad separada del tiempo.”³⁰

Cualquier corte o sección de ese fluir es artificial y conduce a escisiones como la que muestra el pensamiento social entre el individuo y la comunidad, la voluntad y la situación. De hecho, las nociones que maneja de individuo, sujeto o actor aparecen como un efecto de anulación de ese *continuum*. Efecto de negación, afirmará Peirce.

“El hombre individual... es tan sólo una negación”³¹

30 Dewey, citado en Joas (1992: 296).

31 Peirce (1987: 87). Cito la referencia del volumen en castellano. La mayoría de traducciones en castellano que hay de su obra son compilaciones de escritos extraídos de los ocho volúmenes que conforman sus *Collected Papers*.

En semejante marco los debates sobre la subjetividad, la intencionalidad o la motivación se transforman. Mejor dicho, dejan paso a una reflexión sobre las formas de manifestación de la creatividad del individuo o del colectivo en una situación concreta.³² En ella, el significado de intencionalidad se aleja del que plantean las teorías de la acción racional o la metafísica de la subjetividad. Ahora, la acción ya no consiste en la realización más o menos adecuada de unos fines o propósitos prejuzgados -establecimiento de motivaciones como acto de la conciencia que acaece al margen de los contextos de acción- sino que resulta de la reflexión situada sobre las resistencias que encuentra un comportamiento, orientado en múltiples direcciones, y cuyo punto de partida es un instante presente que despliega esquematizaciones prácticas definidas como temporalmente anteriores a esa reflexión. Es más, el curso de una acción no se establece de una vez por todas. Por el contrario, lo más habitual es que se genere una revisión continua, constante y constructiva del mismo. Los fines y propósitos no se ponen en la situación de manera previa e independiente de la situación particular en la que se perseguirán. El establecimiento de todo objetivo se teje con los hilos que proporciona la existencia de los medios disponibles para alcanzarlo.

Así, el orden social no puede definirse a partir de un consenso o comunión normativa. La única definición que admite es la de constituir una especie de pacto o contrato tácito, alcanzado en el curso de la situación misma, que tiene que ver con la capacidad de un colectivo para resolver problemas o desarrollar una vida feliz. Dado que con relación al éxito o fracaso en la resolución de problemas no encontramos un criterio único, válido para todo el mundo y todas las situaciones, y que se sustraiga al influjo de las definiciones establecidas por los afectados por el problema, ese pacto se retrotrae al consenso de los miembros de la sociedad en la valoración de las diversas soluciones posibles. No obstante, no hablamos de un consenso que se estabilice en o por sí mismo. El pragmatismo se refiere a una fase intermedia entre el continuo emerger de problemas no anticipados y su solución, creativa y novedosa.

32 Dentro de este giro puede leerse la obra de James (1902) *Las variedades de la experiencia religiosa*.

Ese contrato engendra la naturaleza misma de la realidad. Completamente dependiente de una comunidad, de sus problemas y de su creatividad.

“Así el origen mismo de la concepción de la realidad muestra que esta concepción implica esencialmente la noción de una comunidad, sin límites definidos y capaz de un aumento definido del conocimiento”³³

Distinguir entre una socialidad creativa y otra puramente normativa, implica pensar la sociedad como fuente o medio de inspiración y realización, y alejarse de las conceptualizaciones que insisten en su papel restrictivo y coactivo. La acción de los seres humanos no responde a impulsos o normas. Si así fuera, el problema del pensamiento social sería muy simple, y estaría resuelto hace tiempo. La acción, por el contrario, es una suerte de trazado en un continuo proceso de elaboración y disolución de fronteras entre sujetos, colectivos, situaciones, otros cursos de acción, temporalidades... En suma, el pragmatismo es una reflexión sobre el acontecimiento. Sobre la creatividad humana y especialmente sobre su carácter eminentemente arriesgado. Peligroso. Incierto.

1.4) Apéndice: Teoría de la acción creativa

La lectura que hace Joas del pragmatismo se ha convertido, recientemente, en el fundamento para una reconstrucción de la teoría de la acción³⁴. Similar a la que en su momento llevaron a cabo autores como Jürgen Habermas, Anthony Giddens, James Coleman o Pierre Bourdieu. Su novedad: la creatividad. Joas reivindica la dimensión creativa como un elemento esencial para entender la acción. El tema central del libro es la defensa de que un tercer modelo de la acción debería sumarse a los dos modelos dominantes, es decir, la acción racional y la normativamente orientada. Ese modelo enfatiza esencialmente el carácter creativo de la acción humana.

³³ Peirce (1987: 84)

³⁴ Joas, H. (1996).

La creatividad suele definirse a partir de tres metáforas: expresión, producción y revolución.

Joas no pretende recuperar una dimensión soslayada en el pensamiento social. Se trata más bien de argumentar que hay una dimensión creativa en toda acción humana que posee una carga definitoria básica.

Toda percepción del mundo y toda acción en éste está anclada en una creencia irreflexiva en la auto-evidencia de ciertos hechos y en el éxito de algunos hábitos. Sin embargo, tal creencia, y las rutinas de acción que incorpora, repetidamente es defraudada, desmentida, desmantelada. El mundo se revela cargado de novedad, una emergencia que desborda todas nuestras previsiones. Nuestra percepción continuamente lidia con inesperados y diferentes aspectos de la realidad, la acción debe aplicarse en diferentes puntos del mundo o debe reestructurarse continuamente. Tal reconstrucción es un logro creativo. Si se tiene éxito al reorientar la acción sobre las bases de esa percepción cambiante y continuar con ella, algo nuevo llega al mundo, un nuevo modo de acción que paulatinamente puede generar raíces y devenir una rutina irreflexiva.

Su propuesta reemplaza el esquema teleológico medio-fin por el concepto de situación. Pero una noción de situación que huye de su comprensión como mero campo neutral de actividad y desarrollo de acontecimientos. Ella misma es el acontecimiento. Nuestra percepción de la situación ya incorpora un juicio sobre la validez de ciertos tipos de acción y la imposibilidad de otros. La acción propiamente dicha cesa cuando entran en juego procesos guiados por normas y valores generales y vuelve a abrirse en cuanto la situación es re-estructurada por la aparición de algún elemento que cambia su definición previa. Así, el curso concreto de la acción debe determinarse constructivamente de situación en situación y está abierto a una revisión constante de una manera que implica la concretización, la actualización de ciertos valores.

El reverso de la acción creativa es el hábito. Mas no se oponen como la noche y el día sino que son partes de un continuum. El hábito no se entiende si no se incorpora en episodios de creatividad y viceversa. Los hábitos de cualquier actor incorporan respuestas creativas y ésta siempre ocurre contra el telón de fondo de hábitos preestablecidos. La acción creativa no es otro tipo de acción humana, sino una dimensión de la acción social. El individuo entra en una situación con un conjunto de hábitos, creencias, predisposiciones, relaciones establecidas con otros individuos, etc. En una palabra, el individuo está experienciado. Pero la situación también tiene historia, no es mero presente. La situación y los elementos que la componen no son simples preceptos puesto que llegan a nosotros transportando denominación y relatos de sus interacciones previas con otros humanos. Señales de otras relaciones. Las cosas transportan las huellas de sus encuentros con otros agentes. A pesar de esas marcas, el nuevo agente altera el mundo, produce una creatividad situada ya que como mínimo siempre escogerá una de las muchas posibilidades o cursos de acción implicados en la situación. Es decir, redirigirá el pasado, lo recreará, y preparará un futuro.

2) SOCIO-LÓGICAS DEL ACONTECIMIENTO

2.1) El giro molecular

La sociedad no es entonces, por así decirlo, ninguna sustancia, no es nada concreto por sí, sino un acaecer

G. Simmel

Simmel pregunta: ¿cómo es posible la sociedad?³⁵ Es un acaecer. Primera dimensión de la respuesta. Sí, pero el interrogante inquiere, además, sobre las condiciones que permiten esa emergencia. Segunda dimensión de la respuesta. Para hablar de tales condiciones reformulamos la pregunta. ¿Cómo? A partir de las propuestas de Mead. Recordemos que su noción de socialidad tiene que ver con la de ser varias cosas al mismo tiempo. Así, la cuestión ahora es: ¿cómo es posible la experiencia de ajuste entre varios sistemas?, ¿cómo aparece el compromiso entre diversas situaciones? O en palabras de Serres: ¿cómo paso del cruce de desplazamientos que soy, del movimiento incesante de momentos que vivo al "nosotros"?

La nueva pregunta está en el corazón de un pensamiento social molecular. ¿Por qué utilizar el término "molecular" en lugar de hablar de "microsociologías" o "micrologías", denominaciones mucho más al uso? Para evitar un riesgo. La segunda denominación acepta una definición según la cual nuestro foco de atención en la tensión individuo-sociedad, agencia-estructura, se desplaza del último término de la ecuación al primero. Es decir, los actores individuales se convierten en constituyentes básicos, elementales, en puntos de partida para cualquier elaboración teórica. Paso obligado para el pensamiento social. "Molecular", por el contrario, como recuerdan Guattari y Sacks,³⁶ hace referencia a un punto de partida constituido por unidades esencialmente plurales y heterogéneas. El momento fundacional hace referencia a una masa de técnicas minúsculas incorporadas, encarnadas, enredadas, ensambladas. Desaparece todo concepto idealizado de actor social o situación. El orden social, la sociedad, es definido como combinación de diferentes técnicas heterogéneas que producen una interminable variedad de estructuras complejas. Simples actos moleculares ejecutados rutinariamente en combinaciones localmente organizadas generan productos caracterizados por su complejidad. La unidad básica de análisis no es en modo alguno una agencia o actor típico e ideal, o un *Self* que aspiramos a definir, sino más bien una masa, una

35 Véase el capítulo I.

36 Guattari (1976) y Sacks (1992).

multiplicidad de técnicas más o menos estructuradas, de prácticas, a través de las que las actividades, definiciones, explicaciones y usos del orden social se ensamblan y producen efectos más o menos duraderos, más o menos precarios. Tampoco es la situación o contexto, en tanto que nociones estereotipadas y presupuestas *a priori*, el punto de partida. No se formula el vector continente-contenido como mecanismo de inteligibilidad privilegiado. Todo lo contrario, lo interesante del giro molecular es su explicación de la elaboración del contexto gracias a la acción, despliegue o movimiento de alguno de estos recursos moleculares. De este modo, la agenda de trabajo del giro molecular gira alrededor de una tarea principal: desempaquetar las secuencias o series moleculares constitutivas de las ordenaciones sociales.

El análisis conversacional de Harvey Sacks sirve como ejemplo paradigmático. Su principal reivindicación consiste en desplegar un pensamiento social rigurosamente científico que produzca descripciones formales basadas en la observación y análisis de los “detalles de los acontecimientos actuales”³⁷ y su asunción más básica es que los actos elementales de cualquier actividad social y cultural son inteligibles exclusivamente en referencia a las estructuras o patrones coherentes de explicación y descripción que esos mismos actos generan. Así, la sencillez con la que observamos un objeto y además sabemos que es también un objeto para los demás es más una cuestión de pertenencia que de cognición y percepción. Las personas habitamos una matriz social, nos movemos en un medio cultural, no como cuerpos pasivos que absorben información sin más, sino como “miembros” cuyos actos de explicación-descripción contribuyen al ensamblaje y conexión de las actividades ordinarias organizadas naturalmente. En este caso, la palabra “miembros” es algo más que una metáfora. Es la descripción de una situación en la que somos literalmente los órganos de superficie de un permanente producción molecular más básica, más elemental. Ese *topos* molecular, lo que Sacks denomina habitualmente “técnicas moleculares”, que posibilita y genera los mencionados ensamblajes y permite que emerjan realidades más complejas, es conceptualmente diferente del

37 Sacks (1992).

substrato que constituyen los conjuntos de creencias conscientes o inconscientes que habitualmente manejamos. En él no existe la implicación de un simple agente que razona o no dirigiendo y gestionando la acción. En su lugar, los actos constituyentes se producen en la medida en que aparecen ensamblajes completamente actuales que los conectan en secuencias con increíble celeridad. Como moléculas en una cadena orgánica. Inferencia y cognición son operaciones implicadas en esos actos sólo como efectos secundarios o reconstrucciones analíticas que pretenden prescribir la producción de los ensamblajes particulares de determinados actos. La velocidad del ensamblaje desborda cualquier esfuerzo de razonamiento abstracto sobre él. Al igual que ocurre en la biología molecular, el agente incorporado en una actividad que no es más que un eslabón en una larga cadena de acciones sociales es el heredero natural de los constreñimientos que establece la historia de la cadena. Como eslabón en tal cadena no es más que un depósito de los propósitos, valores, objetivos, formas de razonamiento, modos de justificación, etc que ésta establece y despliega. El agente no tiene necesidad de consultar reiteradamente un modelo, ya sea complejo o sencillo, o alguna teoría de la práctica cuando actúa, ya que la acción se torna relevante gracias al lugar histórico que detenta en la cadena.

Conviene insistir, no obstante, en un par de cuestiones. Como ya he mencionado, los eslabones o unidades moleculares de tal cadena no se identifican con ningún agente, sujeto o *Self* sino que son acciones constituyentes que pueden, o no, estar ejecutadas por múltiples agencias. De hecho, la propia noción de agencia o individuo sólo adquiere sentido *a posteriori*, sobre el desarrollo de tales actos. No estamos ante una entidad cuyas cogniciones y emociones están formadas por un conjunto de representaciones microscópicas del orden normativo de una sociedad entendida como todo que guían y marcan la acción social. Nuestro individuo es más un “dividuo”, descomponible en una serie de técnicas moleculares que tejen el cuerpo social. O dicho de otra manera, el individuo es una glosa de tales técnicas. Además, la historia de la cadena no preexiste al acto o acción del mencionado eslabón, muy

al contrario, ésta se despliega *in situ* con la actualización de éste. Coexiste con su desarrollo, emerge, también, a partir del acto.

En el análisis conversacional que propone Sacks, la concepción de unidad no proviene de ninguna representación teórica de la totalidad impresa en la unidad molecular bajo la forma de un sujeto definido previamente o de alguna noción especial de desarrollo histórico o temporal. En su lugar, un ensamblaje o conjunto de operaciones heterogéneas generan una suerte de marco de instrucciones que produce tanto la forma de la unidad como la complejidad, el orden y la totalidad. Simples actos moleculares ejecutados rutinariamente en combinaciones organizadas localmente generan productos más homogéneos y complejos. Lo molecular encierra lo molar. Este extenso fragmento de Sacks lo muestra perfectamente:

“No hay una adecuación necesaria entre la complejidad o simplicidad de la maquinaria que necesitamos para construir un objeto y el valor de complejidad o simplicidad que muestra ese objeto. [...] Proporcionaré una analogía. En la revisión de un libro intentando describir la producción de oraciones en lengua inglesa –en resumen, una gramática- el revisor observa que la gramática, a pesar de no ser mala, tampoco es muy acertada puesto que oraciones que cualquier individuo de unos 6 años es capaz de producir rutinariamente no son descritas adecuadamente por personas que son obviamente científicos enormemente brillantes. Del mismo modo, las actividades en las que participan las moléculas rápidamente, rutinariamente, no han sido descritas por científicos enormemente brillantes. Así que no debemos preocuparnos por los cerebros que esas personas no tienen, sino por los objetos que parecen requerir. Nuestra tarea consiste, en este sentido, en construir sus cerebros.”³⁸

Pero el análisis conversacional no es más que una de las socio-lógicas que forman parte del giro molecular. Junto a los trabajos de Sacks también se pueden mencionar, entre otros, autores como E. Goffman o M. DeCerteau, la alternativa etnometodológica o las filosofías de F. Guattari y T. Negri.

Obviamente, son enormes las peculiaridades que hacen distintiva cada una de estas propuestas, así como son abismales sus diferencias. Su comentario detallado desbordaría los propósitos de este trabajo. Además, mi interés es otro.

38 Sacks (1992: 200).

Concretamente quiero enfatizar rasgos comunes. Ésos que permiten señalar un cuerpo para un pensamiento social molecular. En ese sentido mencionaré tres características que seguramente ya se intuyen en el breve comentario que he realizado sobre las propuestas de Sacks.

l) El punto de partida de estas socio-lógicas es lo que acontece. Lo que es sorprendido en el momento justo de ordenarse, afirmará Delgado.³⁹ Por tanto, la unidad de análisis es el acto molecular en palabras de Sacks, la situación o el momento según Goffman.

“Por lo tanto, no los hombres y sus momentos, sino más bien los momentos y sus hombres”⁴⁰

Ese cambio en el sentido de los términos que propone Goffman consiste literalmente en una revolución. Para Deleuze⁴¹ señala incluso el sentido estricto que posee la revolución científica moderna: relacionar los momentos no con los instantes más privilegiados, tal y como haría una historia de las mentalidades, una filosofía trascendental o una sociología estructural, sino con un instante cualquiera, con instantes anónimos; y observar no lo que resalta excepcionalmente de lo común sino lo que se separa normalmente de lo ordinario. De este modo, la noción de momento sintetiza hábilmente una característica esencial de la vida social, a saber, la de estar situada y ser descriptible, pero del mismo modo, la de ser estructuralmente problemática, la de abrirse completamente a los malentendidos y a juegos diversos de interpretaciones en función de marcos y contextos plenamente contingentes. Los momentos y sus individuos apunta directamente a la cualidad emergente y frágil de la realidad social, a su definición como acontecer. Apunta a una vida social que reiteradamente nos compromete, nos implica por el mero hecho de vivir.

“Comprometerse en el mundo es, entonces, implicarse en un juego de circunstancias cualesquiera, responder a ellas y ser susceptible de dar cuenta de ellas y estar aferrado por el sólo hecho de exponerse”⁴²

39 Delgado (1999).

40 Goffman (1988: 15).

41 Deleuze (1987).

42 Joseph (1998: 117).

Lefebvre⁴³ ha elaborado una “lógica de los momentos” para entender e intervenir nuestra cotidianidad. Su modelo es la “fiesta”. El momento festivo muestra que esos acontecimientos son formas de nuestras prácticas sociales, poseen sus reglas, sus puntos clave, sus riesgos, sus mecanismos de intensificación... El momento, en definitiva, trae su mundo, nos atrapa en un universo propio. Esos momentos no constituyen meras circunstancias, detentan una duración con idiosincrasia, se desprenden del *continuum* que es la vida social y establecen su realidad. En nuestra vida cotidiana se mezclan, se separan, se interceptan. Intensifican el rendimiento vital de ésta, su capacidad de comunicación, de información y de gozo. A pesar de su interés, el modelo no sirve, es excesivamente restrictivo. Se asienta en una dicotomía entre momento privilegiado y momento sin interés. Entre la fiesta y la no-fiesta. Reproduce ese estado intelectual que denunciaba Deleuze. No obstante, la definición, por ahora, es plenamente aceptable, interesante. Sólo tenemos que extenderla a todos los momentos de nuestra vida. Aunque parezca una tarea excesiva.

La noción de momento o situación recuerda que el pensamiento social molecular exhibe lo que Tarde denominó sociomorfismo: en cualquier cosa, en cualquier instante es posible definir una sociedad.⁴⁴ Cada momento es una sociedad plena, con total derecho, en sí mismo. Dotado de una lógica inmanente y auto-organizativa al margen de cualquier contexto que no sea el que él mismo produce. Auto-referencial. Exhibe sus dinámicas particulares de conflicto, consenso, intención, voluntad...

El momento aparece siempre como un *plus*. Al respecto Simmel ha escrito:

“Cada vez que se produce un agrupamiento de partes, cada vez que se juntan personas para la realización de una tarea común, que comparten un mismo sentimiento o una misma manera de pensar, cada vez que la distribución de las posiciones de dominación o de subordinación se expresa claramente, cada vez que comemos juntos o que nos arreglamos para otros –en cada uno de estos impulsos de fenómenos de síntesis, el mismo grupo

43 Lefebvre (1985).

44 Citado en Joseph (1998).

experimenta más sociedad que antes. No existe la sociedad en tanto tal, es decir la sociedad que sería la condición de emergencia de esos fenómenos particulares.”⁴⁵

Todo momento es un añadido, un “además” de otro momento. Momento sobre momento, un pliegue de un momento previo con identidad propia, si se quiere con estas palabras. El momento es la medida y la escala de sí mismo. No está integrado en una totalidad superior más significativa, es vulnerable y limitado, incompleto y abierto. Siempre requiere apoyo, siempre está al borde de la ruptura. En ese flujo la sociedad no aparece como un dato previo. Encontramos únicamente un piélago de movimientos y tejidos que animan totalidades, agrupaciones precarias, que igual que aparecen se desvanecen. No hay sociedad como tal, sólo espasmos que acercan o separan los diferentes momentos y permiten que cada uno se ensamble con los otros, viva para los demás, a veces contra “el otro” y casi siempre con “los otros”. Así, el carácter complejo de nuestras sociedades no se reduce a la imbricación y a la superposición de complicados juegos de normas. La significación, el sentido, el habitar de nuestra cotidianidad se produce y reproduce en la medida en que se corrige y alteran las situaciones en lo que poseen de cristalizado, de rígido, para facilitar que emerjan nuevos momentos. En la medida en que nos liberamos del orden comunicativo esperado o convenido aparece el momento novedoso y así la mismísima vida social. Requerimos ese “extra” de sociedad que menciona Simmel, ese *plus* que añade algo nuevo, algo inventivo, para hablar de realidad social.

II) Una realidad que emerge y es definible en el curso de la acción. Lo importante en este pensamiento social molecular no es afirmar que sus objetos están determinados o son determinantes, que son previos o constitutivos del orden estructural, lo importante es mantener y mostrar que son constantemente emergentes, exigen que reiteradamente se los reactive, se los presente y represente. Esas actividades situadas poseen una materia, verbal y no verbal, constituida por complejas interacciones. Simmel, por ejemplo, ya adelantó que la unidad para definir la realidad social no es el individuo sino la acción recíproca. Vuelvo a insistir. Ésta ni implica la presuposición de ciertos actores o agencia ni

45 Simmel (1908).

supone simetría de los interactuantes en la acción misma de interactuar. La acción recíproca es una emergencia localizada, y su pertinencia y sentido también está localizado. Hay reciprocidad de interacción entre jefe y subordinado, entre orador y público, profesor y alumno... Es más, hablamos de relación amo-esclavo porque hay una serie de técnicas moleculares que interactúan y definen esos extremos de una relación.

La acción recíproca de este pensamiento social molecular invierte el modelo clásico, de corte estructural-funcionalista, de interacción. Recordemos que ésta posee los siguientes elementos: i) dos o más unidades que interactúan; ii) un código que estructura tanto la orientación de esas unidades como la propia interacción; iii) un proceso relativamente ordenado y descriptible del acto de la interacción; y iv) un medio claro y explícito para la interacción. En este modelo todas las unidades son exteriores, incluso el propio código que regula la interacción es externo. Esto implica necesariamente que cualquier análisis que desee esclarecer esa acción de interacción requiera una operación doble. En primer lugar analizar lo que ocurre dentro de las unidades y, en segundo lugar, analizar lo que ocurre en el exterior, entre las unidades. Tenemos por tanto dos ámbitos o momentos ajenos de acción: la decisión y la comunicación. Tenemos, si se quiere, las bases para distinguir entre Psicología y Sociología como ciencias especiales. El corolario del modelo es que la socialización únicamente se entiende como proceso de adquisición, de normas, papeles, reglas de juego... En definitiva, interiorización microscópica del universo macrosocial.

Para explicitar la mencionada ruptura recordaré cómo relacionaba, en los años cuarenta, Wright Mills⁴⁶ lenguaje y pensamiento social. De entrada, proponía que el lenguaje, tal y como había sugerido Wittgenstein, actúa coordinando actividades y acciones más que expresando, representando, integrando o regulando ciertas proposiciones. A continuación, tenemos que una de las palabras estrella de las ciencias sociales, “el motivo” debe analizarse de un modo inverso a cómo se ha

46 Mills (1964 y 1968).

hecho hasta ese momento. Los motivos no son fuente subjetiva de acción y motores conductores del desarrollo de la misma. Por el contrario no son más que actos de lenguaje. Estos actos se inscriben en un vocabulario o juego de lenguaje disponible para los actores sociales en determinadas situaciones y que permite mostrar e interpretar conductas. 'Motivo' sólo es la denominación, el nombre que asignamos a una situación con consecuencias. Es un recurso que desplegamos para llevar a cabo una descripción. No es una manera de responder una pregunta acerca de lo sorprendente de la acción, de lo inaudito del acontecer o de las alternativas que posee un curso de acción al presentar una excusa o una justificación. Tampoco hace referencia a elementos en los individuos. Es una manera de imputar causas escogiendo las palabras adecuadas, pero, especialmente, es una forma de volver inteligible una situación concreta. El motivo aparece, se hace presente como consecuencia y para las consecuencias situacionales anticipadas de una conducta para la cual se plantean preguntas. Se torna realidad psicológica por reconstrucción a partir de una pregunta cuyo sentido y condición de posibilidad es deudor de una situación determinada.

La propuesta de Mills convierte las actividades situadas en actividades susceptibles de descripción y explicación por parte de los propios participantes. Y, por añadidura, los hechos sociales y los de lenguaje se vuelven indesligables. El lenguaje deja de ser un vehículo para expresar o comunicar de un sujeto a otro, de una situación a otra, y se convierte en aparato que abre, actualiza y define la presencia de esa situación. Desaparece, por tanto, la exterioridad entre situación y actores, entre actores y entre código, situación y actores. La definición entre esas tres entidades se vuelve mutua y constituyente. La situación social no es ya, por tanto, algo dado y aproblemático sino que es una práctica, interminable y agónica, en la que los participantes son capaces de producir reglas para definir y coordinar actividades, hacer inteligible la propia situación y comunicarla a los demás. El estudio de tales procedimientos constituye el análisis de los métodos (etnométodos, dirá Garfinkel) que utiliza la gente cotidianamente para reconocerse como habitantes del mismo

mundo, participantes de un momento compartido y establecer relaciones y acciones. La acción recíproca se ha tornado inmanente.

El análisis que hace Mills de la noción de “motivo” conduce directamente al corazón de la propuesta etnometodológica y del análisis conversacional. Dos enfoques que recuperan el acontecimiento como forma exclusiva de lo social. Ya lo hemos visto en el caso de las propuestas de Harvey Sacks. Permítaseme unas breves notas sobre los etnometodólogos. Recuperan en su trabajo un contexto de acción inmediato, elaboran informes de realizaciones que se dan en situaciones inmediatas, y, por tanto, renuevan el interés por la emergencia, por la producción de algo nuevo en el mundo, por los cambios de régimen en el orden de las cosas.

“Los estudios etnometodológicos analizan las actividades cotidianas como métodos de sus ejecutores para hacer esas mismas actividades visibles-rationales-y-relatables-para-todos-los propósitos-prácticos, es decir, ‘explicables’, como organizaciones de las actividades comunes del día a día”⁴⁷

Los actores implicados se ayudan, por supuesto, de precedentes, pero éstos no constituyen en sí mismos una razón suficiente para provocar una acción. El material que precede, ese “algo” que ya está dado está condenado a ser traducido, ajustado, reconfigurado, recreado, reinventado, amoldado a la nueva situación, al momento inmediato de la acción. Prácticas e interacciones locales arrancan acontecimientos no planeados, no previstos por los participantes, inteligiblemente ajenos al momento previo o a lo ocurrido durante la interacción. Resumamos las características de la *accountability* postulada por Garfinkel: i) las actividades sociales están ordenadas, no son azarosas, son recurrentes, repetitivas, anónimas, significativas y coherentes; ii) tal orden es observable, el orden de las actividades sociales es público, su producción no es en modo alguno un asunto privado sino público; iii) ese orden observable es ordinario, es decir, las características de las prácticas sociales son banales, fácil y necesariamente atestiguadas por alguien que participa competentemente en esas prácticas; iv) este orden observable y ordinario está orientado, los participantes en las actividades sociales ordenadas las orientan en el

47 Garfinkel (1967: vii).

sentido de otras actividades y al hacerlo contribuyen al desarrollo temporal de tales actividades; v) el orden observable, ordinario y orientado es racional, las actividades sociales ordenadas dan sentido a aquellos que saben como producirlas y apreciarlas, tales actividades son analizables y predecibles; vi) este orden, observable, ordinario, orientado y racional es susceptible de ser descrito; y vii) la descripción genera inteligibilidad y otro momento o situación sobre la situación previa.

Producimos momentos sobre momentos. Y nuestra realidad social sólo es definible sobre esos cursos de acción. No está aquí ni allí, ni más allá ni más acá. Está sobre y en el movimiento de la acción.

“El punto de vista etológico no nos permite remontar del comportamiento ritual a la estructura social y a las creencias fundamentales en las que evolucionan el actor y el testigo, sino que nos conduce del comportamiento hacia el curso de acontecimientos situados que aquel expone”⁴⁸

La afirmación de Goffman no debe extrañar. Su obra crece sobre este pensamiento social molecular. En sus trabajos observamos cómo los ritos de interacción cotidiana, los lugares públicos de encuentro y presentación, los actos de conversación... aparecen como formas intermedias de socialización situadas entre dos extremos: las rutinas más comunes y estereotipadas del lazo social y el arrebató, la pulsión efervescente de las masas, el acuerdo unísono y la anomia. En ese “entre” que abren tales prácticas, aparece la socialidad fundamental de nuestras vidas. Poblada de formas banales, nimias, insignificantes, en ellas se conjugan intensidad y tensión, incidente y liberación, política e identidad. ¡Pequeñas veneraciones de la vida cotidiana! Si tales prácticas realizan las creencias, el objeto de éstas, su imagen, no debe buscarse en absoluto en el interior del individuo, la imagen está difusa en el curso mismo de la acción. Cuidar esa imagen significará para el autor realizar exitosamente un trabajo de figuración, es decir, desplegar una línea de acción coherente y en función de “los otros” implicados en la misma: el público. Desplegar una mala figuración o papel, por el contrario, significará quedar

48 Goffman (1976).

definido por un curso de acción incoherente, que romperá o neutralizará la relación con esa inteligencia exterior. Aquí aparece el significado del enfoque dramático. Ciertamente alejado de las lecturas habituales de Goffman. Al respecto el autor escribe:

“Las representaciones normales de la vida cotidiana no son ‘interpretadas’ ni ‘puestas en escena’ en el sentido en que el actor conoce por anticipado exactamente lo que va a hacer y lo hace únicamente a causa del efecto que esto puede tener. Aquellas de sus expresiones que se consideran como indirectas se le ‘escapan’ particularmente”⁴⁹

En el enfoque dramático no tiene demasiado sentido preguntarse por el verdadero autor que se oculta bajo las máscaras, ni sancionar las convicciones expuestas comparándolas con posibles creencias subjetivas. El individuo no es una entidad calculadora que representa en función de sus intereses particulares, más bien es una estructura dependiente que desempeña sus dependencias. Un eslabón en una cadena. Un individuo frente a un público. La dramaturgia es un recurso metodológico que permite a Goffman escapar del subjetivismo y de la intersubjetividad a favor de cierto situacionismo. Invita a analizar los momentos, ese acontecer en que el lazo social se hace visible, y con él sus participantes. Así, el individuo *per se* deja de ocupar el centro de la reflexión social para dejar paso a la acción y a su curso. Se invita a intuir una suerte de interobjetividad en la que es desarrollada e interpretada la acción.

Es sumamente interesante y reveladora la lectura que Joseph⁵⁰ hace de la obra de Goffman. En ella ha puesto de manifiesto que es muy importante entender que jamás existe interacción en la que los implicados no corran un importante riesgo de estar incómodos o sentirse humillados. Es un principio constante en los trabajos de Goffman que afirma una especie de principio de vulnerabilidad fundamental de la vida social. Así, la amenaza de la locura atraviesa toda la concepción de la realidad social que tiene el autor. Aparece en sus libros como algo más que una simple metáfora, como algo que va más allá de la figura del recluso y de la experiencia del

49 Citado en Joseph (1998: 60).

50 Joseph (1998).

asilo: detenta la función de recordar, al mismo tiempo, la importante vulnerabilidad que posee nuestra vida pública y la naturaleza normativa que poseen los medios sociales ordinarios. Sobre esa fragilidad y sorteando las rigideces de lo instituido crece la socialidad. Descifrar esos procesos y emergencias requiere que observemos como se encajan territorios y regiones de significación, se mezclan lo material y lo inmaterial, lo visible y lo virtual, se componen índices e interpretaciones, marcos y reglas... Ahí tenemos expuesta la tarea de Goffman, la tarea de un pensamiento social molecular.

Como se puede comprobar, éste ofrece una imagen completamente performativa de lo social. Se opone a lo que algunos autores han denominado la imagen ostensiva.⁵¹ Lo social en ostensivo se caracteriza, en primer lugar, por asumir la posibilidad de detectar las propiedades típicas y fundamentales que sostienen la unidad de una sociedad. En segundo lugar, por entender que esas propiedades son puramente sociales. Y finalmente, por presuponer que los actores se mueven en lo social, entran en la sociedad, que ya está presente y predefinida, constituyendo su principal función restringir sus posibilidades y el curso de su acción. Por el contrario, la definición performativa sostiene que es imposible establecer propiedades *a priori* que sean peculiares y distintivas de la vida en sociedad, aunque, en la práctica se haga. Además, postula que los elementos que componen lo social son de una gran variedad y heterogeneidad y que el lazo social puede tener propiedades extra-sociales. Finalmente, tenemos que son los actores implicados en la ejecución y realización de la sociedad los que definen qué es social y qué no, tanto en sus todos como en sus partes, tanto en su aquí y ahora como en su después o mañana. Dado que lo social es un acto performativo, la tarea del pensamiento social es seguir y esbozar esos aconteceres.

Un riesgo para acabar. El peso explicativo que tiene el lenguaje en esta socio-lógica es abrumador, a veces determinante. El lenguaje constituye, de hecho, un operador privilegiado para establecer interacciones o determinar qué es o qué no es una

51 Definición habitual en los trabajos de Bruno Latour.

interacción válida y aceptable. No es cuestión de negar la relevancia del lenguaje en nuestra vida social. Pero afirmar que la vida social es lenguaje o conversación encierra un problema ancestral. Bourdieu⁵² lo ha captado con inusitada claridad: intentar convertir la sociedad, la vida social, nuestra realidad cultural en un texto es sólo el producto de una ilusión óptica, la que genera el conocimiento científico cuando se opone al modo de conocimiento práctico. Fue un sueño propio de la ciencia el convertir la naturaleza en un texto matemático. Analizable, repetible, transformable, comunicable. Ese sueño lo repiten las ciencias sociales. Imaginamos que leemos la vida, que la interpretamos, que la desciframos, en su totalidad, como si de un simple libro se tratase. De manera más general, lo tenemos expuesto aquí:

"[...] Se trata sólo de una entrada entre otras a la cultura, y además una entrada abierta de para en par, pero no deberíamos dejarnos engañar por la amplitud del camino de palabras que nos lleva al interior de la sociedad. Si parece que nos conduce directamente al corazón de la cultura, esto no es más que una ilusión óptica basada en la creencia popular del logocentrismo occidental. La mayor parte de la experiencia social se encuentra más allá de las palabras."⁵³

III) El acontecimiento tiene política. Se ha denunciado hasta la saciedad el compromiso que ciertos pensamientos sociales adquieren con el *status quo* imperante en su momento histórico. El estructuro-funcionalismo sería un buen ejemplo. No obstante, el carácter político de tales propuestas no debe buscarse exclusivamente en la legitimización más o menos acertada que se establece de un orden social. Ésta más allá. Se halla en el compromiso que un pensamiento adquiere con el cambio y sus condiciones de producción. Hasta hace bien poco, el cambio significativo era pensado como cambio molar que o bien provenía de arriba, cambio institucional, o bien emergía desde abajo, cambio revolucionario. El giro molecular, por el contrario, entiende que la transformación significativa es precisamente el cambio molecular. Ni aparece arriba ni viene de abajo. Permea toda la dimensión del cuerpo social, ocurre en cualquier parte, de cualquier manera y con múltiples formas y genera ecos y efectos molares que pueden subvertir ese cuerpo.

52 Bourdieu (1977 y 1980).

53 Hastrup & Hervik (1994: 8).

Cualquier movimiento social, agrupación política o ideología antes que pedir un acuerdo doctrinal o programático general debe dotarse de herramientas que despierten esa ebullición microscópica que sentará las condiciones de posibilidad de cualquier transformación social.

“Lo esencial es, por el contrario, que todo movimiento se revele capaz de desencadenar revoluciones moleculares irreversibles y de asociarse en luchas molares limitadas o ilimitadas (sólo el análisis y la crítica colectiva pueden decidirlo) en el terreno político, sindical, de defensa de los derechos generales de las comunidades...”⁵⁴

Para definir esas herramientas no hace falta dirigir la mirada hacia la actividad intelectual e ilustrada de cierta *intelligentsia*. Basta con observar qué sucede en los momentos de nuestra cotidianidad. En ellos ya aparece el germen transformador. Anidado en los detalles y su lógica de producción. DeCerteau⁵⁵ ha definido ese análisis como “ciencia de la singularidad”. Un pensamiento de la relación que conecta los objetivos, motivos y propósitos de nuestra cotidianidad con acaeceres particulares. El escrutinio de los detalles es la única herramienta que mostrará la lógica de estas actividades ordinarias.

Una relación determina, establece sus miembros o estaciones, y siempre es exterior a éstos.⁵⁶ Cada individuo no es más que un lugar (locus) en el que una incoherente y contradictoria pluralidad de determinaciones relacionales interactúan. Su análisis revela modos de operar o esquemas de acción –ritos de interacción en Goffman, técnicas moleculares en Sacks, etnométodos, dispositivos en Deleuze... En ellos y a partir de ellos la cotidianidad continuamente se inventa a sí misma, se crea y re-crea. Asistimos a una suerte de invención oculta. Obviamente no se produce en el vacío. Adviene siempre en terrenos ya ocupados por sistemas de producción totales (TV, comercio, etc.). Este inicio aparece siempre en un intersticio, en un “entre” de esas totalizaciones. Su mera emergencia las torna precarias y enfrentadas a un posible cambio. Para caracterizar ese peligro inminente de creación y continua

54 Negri y Guattari (1985: 121).

55 DeCerteau (1984).

56 Deleuze (1953).

realización, DeCerteau ha utilizado la metáfora de la enunciación. ¿Por qué? Porque en esa analogía el producto del habla (enunciado) adquiere un segundo plano con relación a la actividad de producirlo. Recordemos que la enunciación⁵⁷ presupone: i) una realización del sistema lingüístico a través de un acto de habla que actualiza algo de su potencial (el lenguaje se abre y se vuelve real sólo en el acto de habla; ii) una apropiación creativa, siempre nueva, de este sistema; iii) establece un presente, éste es la fuente del tiempo, organiza la temporalidad, crea un antes y después, y es la existencia de un ahora que glosa la presencia del mundo; y iv) pone o abre un contrato con el otro en una red de lugares y relaciones. Pues bien, nuestras prácticas cotidianas operan de un modo similar. Los momentos o acontecimientos de nuestro día a día son creativos. Su creatividad está constituida por una multitud de operaciones que permiten subvertir, apropiarse y cambiar campos ya organizados, totalidades ya establecidas, dispositivos previos de reproducción sociocultural. Procedimientos minúsculos, moleculares que colonizan y transforman infinitesimalmente mecanismos de poder. Esa masa de técnicas se articula y describe a partir de sus detalles. Son un tipo de formas clandestinas, dispersas, multiformes y fragmentarias, relativas a situaciones y detalles, que generan novedad. Permiten que lo nuevo llegue a la realidad, permiten que el acontecimiento se dé. Constituyen múltiples formas del *clinamen*, operadores del cambio. La transformación dura un segundo, dos, tal vez tres, quizás tenga eco y resuene, con suerte se articulará con otras transformaciones y provocará un efecto más visible, más global.

Como hemos visto, el acontecimiento remite a operaciones sin ideología o institución pero que conforman ciertas reglas, despliegan cierta lógica con efectos políticos. Tanto el análisis de la conversación, como los trabajos de Goffman o la etnometodología describen un tipo de arte del uso o bricolaje. Líneas de devenir que trazan reglas e intereses, pautas y deseos que no están determinadas ni capturadas por el campo o terreno en el que se desarrollan. Cada momento tiene su

57 La analogía se establece en todo momento con las propuestas de Benveniste (1966).

especificidad o mezcla de éstas. Es un “hacer” que no es reductible a una lógica mayor. Encontramos equivalencias metafóricas en expresiones como “invadir”, “engañar”, “leer”, “hablar”, “desear”, “vender”, “pasear”. En suma, en el verbo en infinitivo. Veremos más adelante como para Deleuze, esa forma recoge el tiempo del acontecimiento. Su acción y sentido. Estas líneas de devenir conforman una suerte de antisistema, antipoder o antidisciplina. Detentarían como características los rasgos que he mencionado anteriormente: i) parasitan otros campos, aparecen en un “entre” sistemas; ii) son multiformes y fragmentarias; iii) son relativas al momento y al detalle de éste; iv) se insinúan en dispositivos cuyo modo de uso ellas mismas constituyen; y v) carecen de ideología o institución.

Su poder transformador es básicamente la subversión.

DeCerteau ha explicitado esta labor de zapa a través de la tensión que existe entre una estrategia y una táctica. La primera hace referencia a un cálculo o manipulación de relaciones de poder que se torna posible tan pronto como un sujeto con voluntad y poder (negocio, ejército, ciudad, prisión, institución...) es identificado y aislado. Ese cálculo postula un lugar que es delimitado como propio y que sirve como fundamento, como materialidad, desde la que las relaciones con una exterioridad se establecen y gestionan. Toda racionalización estratégica presente, antes que nada, distinguir su propio lugar (lugar de voluntad y poder) de un “ambiente” sobre el que ejercer poder. La estrategia es sobretodo un esfuerzo por delimitar el propio lugar. La ruptura entre un lugar determinado como propio y otros que no lo son conlleva varios efectos que hay que remarcar. En primer lugar, delimitar “algo” como propio o propiedad es un triunfo del lugar sobre el tiempo. Dominamos la temporalidad a partir de la fundación de un lugar autónomo. Desde aquí se capitaliza toda ventaja, se adquiere independencia respecto a la variabilidad de la circunstancia. En segundo lugar, habitualmente se gestionan los lugares, tanto el propio, el centro del que emana la relación de poder, como los que constituyen la alteridad a dominar a través de la mirada. La estrategia establece un lugar desde el cual un ojo transforma fuerzas extrañas en objetos, que pueden ser medidos, evaluados y controlados.

Todo lo que caiga en el ángulo de visión será transformado. Poder ver es poder predecir. Pre-decir, pre-hablar. Sí, derrotamos al tiempo leyendo el espacio. Y este es el último efecto remarcable. La estrategia es relativa a discursos, ideas, conceptos. Transforma la circunstancia del acontecimiento en historias, en narrativas que se pueden leer. Ese es el efecto del conocimiento y su principal poder. Por el contrario, la táctica es una acción que admite una descripción lógica pero caracterizada por la ausencia de un locus propio. Ninguna delimitación de una exterioridad la dota con la condición necesaria para la autonomía. El campo de acción de la táctica es el campo del “otro”. Se despliega en un terreno impuesto y organizado por la ley de un poder extraño, ajeno. Es acción que no dispone de los medios para mantenerse a sí misma, para mantenerse en la distancia, en posición de retirada o espera. Su posición siempre es la del movimiento. Es una maniobra en el campo de visión del enemigo, en su territorio. La táctica nunca tiene la posibilidad de conceptualizar al adversario como un todo, en una localización, visible, ubicado en un espacio objetivo. Opera con acciones aisladas. Genera acontecimientos. Si la estrategia deposita sus esperanzas en la resistencia que el establecimiento de un lugar ofrece a la erosión del tiempo, si su victoria es conquista del tiempo, la táctica usa el tiempo, toma ventajas de las “oportunidades” que aparecen y depende de ellas.

“Debe constantemente manipular los acontecimientos para convertirlos en oportunidades. La debilidad debe continuamente girar hacia sus propios fines fuerzas extrañas. Esto se logra en los momentos exactos cuando éstos combinan elementos heterogéneos (de este modo, en el supermercado, la ama de casa confronta datos heterogéneos y móviles –lo que tiene en el refrigerador, los sabores, los apetitos, y preferencias de sus invitados, la mejor compra y su posible combinación con lo que ella ya tiene en casa, etc.).”⁵⁸

Lo que gana la táctica a duras penas se puede mantener. Carece de lugar lo que le obliga al movimiento permanente. Es, como he dicho, puro movimiento. Movimiento que no es desplazamiento sino transformación, puesto que tienen que aceptar las oportunidades ofrecidas por el momento. La táctica es un arte de la debilidad, es relativa a actos y acontecimientos, yuxtapone elementos diversos, heterogéneos, para

58 DeCerteau (1984: xix).

producir una situación nueva, el marco de “algo” ya establecido, y carece de percepción de la totalidad. Su potencia, su capacidad de generar efectos, en definitiva, su poder reside en su carácter mutable, cambiante, en poseer diferentes ritmos y duraciones, en su plasticidad y en su capacidad de síntesis y conexión de elementos heterogéneos. No opone resistencia, se mezcla. Contamina. La táctica no se pre-ve, por tanto, no se pre-dice, no se conoce previamente. Huye de la proyección, carece de futuro. Es puro presente. Fragmentaria, carece de entereza. La táctica hace referencia a un conjunto de procedimientos que producen sin capitalizar.

Ni sólida ni fluida, su naturaleza es eólica. Como el viento obedece a una única ley de trayectoria errante, atraviesa el espacio sin ocuparlo, abandonando el trazo de su paso. La táctica es un cálculo del azar y de lo impredecible. Es *metis*,⁵⁹ una suerte de inteligencia práctica, un modo de operar basado en el fragmento y la debilidad. Establece una lógica de la disipación. Su victoria sobre la estrategia consiste en inocular un movimiento browniano en su territorio. La mera aparición de ese movimiento es ya una situación nueva para el sistema. Es una transformación, su cambio, su devenir otra realidad. La indeterminación es la fuerza de resistencia. No una fuerza opuesta a otra, o una razón frente a otra, exhibiendo sus armas, midiendo sus capacidades, sino una evasión de fuerza y razón, inoculación de un movimiento ajeno al sistema. Por tanto, la táctica también establece una lógica de la difracción. Disipación y difracción, ahí se contemplan dos movimientos para el pensamiento social molecular. ¿Existe un término que recoja ambos movimientos? Sí: *poiesis*. Concepto que nos recuerda que tanto la disipación como la difracción

59 Latour (1994) recuerda que hay dos mitos griegos especialmente relacionados con el calificativo *metis*: Dédalo y Ulises. Concretamente son calificados de *polymetis*, diestros en ingenio. Detentan un “saber-práctico” que nada tiene que ver con el camino de la razón y el conocimiento científico. Relacionados con los ingenieros y los artesanos, ambos personajes muestran que la acción práctica está continuamente mediada tanto por intereses bastardos o imprevistos como por artilugios y artefactos. Dédalo construye el laberinto del Minotauro, Ulises el caballo que traerá la destrucción de Troya. Ambos son expertos en maquinaciones. En ellos la acción siempre es una desviación de la línea recta, un ingenio bello y peligroso, una intersección entre las potencialidades del cuerpo humano y la tecnología. Una frágil línea que separa la vida de la muerte. Dédalo y Ulises nos enseñan que la palabra “acción” remite ineluctablemente a la trayectoria de un método de agregación.

son las condiciones del orden del “hacer”, de esa re-creación artesanal. Y lidiamos con su lógica. Castoriadis lo ha expresado así:

“Hacer, hacer un libro, un niño, una revolución, hacer sin más, es proyectarse en una situación por venir que se abre por todos los lados hacia lo desconocido, que no puede, pues, poseerse por adelantado con el pensamiento, pero que debe obligatoriamente suponerse como definida para lo que importa en cuanto a las decisiones actuales”⁶⁰

Recordemos un hecho conocido. La etnometodología ha sufrido durísimas críticas. Se la acusa de idealismo ramplón; subjetivismo; de ignorar el papel del poder en la interacción social; de ignorar, más globalmente, el peso que los factores institucionales ejercen sobre las explicaciones-descripciones que hacen los actores del orden social; de “aprender mucho de nada”; de olvidar el papel de la historia en la acción social, o de plantear un mundo donde sólo pululan iniciativas prácticas individuales. Un mundo sin constricciones estructurales de ningún tipo. La lectura atenta de los trabajos de Garfinkel desmiente la práctica totalidad de tales acusaciones. Pero del anterior conjunto de críticas se puede inferir una sensación que me gustaría retener. Pareciera que un pensamiento social molecular nos lanza a una realidad caótica, imprevisible y azarosa. Lo podemos expresar de la siguiente manera:

“Nos encontramos frente a materiales numerosos y heterogéneos y a ópticas fluctuantes —a menudo, las diversas estructuras del movimiento no sólo son celosas de su singularidad, sino que a veces parecen abrirse sólo para luchas defensivas, para el reforzamiento y la afirmación permanente de esa singularidad. Además, sus lógicas se presentan según matrices múltiples y cambiantes...”⁶¹

Y claro, en esa situación aparecen ciertas premuras e interrogantes más o menos acuciantes: ¿es posible articular máquinas de lucha que generen efectos más o menos duraderos y visibles?, ¿acaso sigue siendo pertinente tal pretensión?, ¿cómo generar una política del acontecimiento que no sea puramente especulativa o mero fruto del azar?, ¿el ejercicio político que propone nuestro pensamiento social molecular queda relegado al eco o resonancia global que provocarían la agregación

60 Castoriadis (1974: 150).

61 Negri y Guattari (1985: 122).

de ciertas operaciones moleculares imprevistas? Nos enfrentamos, por supuesto, al problema de generar recomposiciones que asuman la conflictividad y el posible antagonismo de las dinámicas de singularización. Que respeten su riqueza y sus múltiples líneas de desarrollo. Tenemos que lidiar con un peculiar escollo: la subversión depende por entero de la ley que debe ser transgredida, opera completamente en su campo de despliegue y en su sintaxis. Eso significa que no es posible definir un punto de exterioridad en el que anclar la resistencia. Toda lógica articulada sobre la naturaleza de la táctica antes que sobre la de la estrategia, es una lógica cimentada en situaciones y voluntades ajenas que no desafían directamente al ejercicio de poder. A lo sumo lo soslayan. Aparentemente, esa realidad nos desarticula políticamente.

Evidentemente no dispongo de una fórmula universal. Pero sí que imagino algunas claves que ayuden a entrever las respuestas a las anteriores preguntas.

Este apartado se abre con comentarios que plantean que los movimientos de acción social, las propuestas políticas y los grupos ideológicos en lugar de perseguir el consenso doctrinal general con vistas a provocar un gran cambio social –la Gran Noche del sistema capitalista- deben atender a las lógicas transformadoras que se abren en los momentos o acontecimientos. Esas lógicas tienen que ver sobretodo con el detalle, con su ínfima y constante variación. Por tanto, la lección es atender a la creatividad. Las máquinas de lucha deben buscar la invención y la creación perpetua. En ese sentido, Negri y Guattari, por citar un ejemplo, entienden que la política del acontecimiento gira alrededor de una recomposición permanente de la praxis y la subjetividad. Para ellos, organizar significa, básicamente, actuar sobre sí mismo, en cuanto colectividad singular, construir, reconstruir continuamente esta colectividad en un proyecto multivalente de liberación. No en referencia a una ideología central y dirigente, sino dentro de las articulaciones de lo real, de las posibilidades establecidas por el acontecer y de las situaciones puntuales y concretas. Un segundo ejemplo: Michel Foucault y su ética-estética o cuidado del sí. Anuncia el mismo principio, la producción incesante de subjetividad. Un último

ejemplo: DeCerteau. Para este autor, los relatos, las historias, los discursos y textos oficiales, que censuran e idealizan, es decir despolitizan, son utilizados, apropiados, habitados y reciclados en la masa de pequeñas prácticas que desplegamos en nuestra cotidianidad. Esto los torna una especie de material de segunda mano que provee a los ciudadanos/as con las oportunidades para manipular políticamente esa materia que opera como credibilidad instituida, circula y objetiva la vida política misma. Así, el estatuto ontológico de esos relatos no hay que buscarlo en el terreno de la verdad o la explicación, sino más bien en el de un movimiento ideológico constante inscrito en un campo de juego político *per se*.

Es decir, generalizando la propuesta de este autor: la práctica es política. Porque genera organización. Porque despliega un trabajo ontológico. El no disponer de una exterioridad al campo del poder para sostener el ejercicio de resistencia antes que un problema deviene una ventaja. El punto de apoyo tiene que ser inmanente a la acción y éste sólo puede pasar por el ejercicio constante de la creatividad, por la producción perpetua de novedad. Por la apertura del acontecimiento. Ahora generalicemos la propuesta de Negri y Guattari: la creatividad es una máquina de guerra, contra lo establecido; las máquinas de guerra deben articularse con esa pretensión: dadas unas condiciones promover la generación de novedad, de un momento diferente sobre esos momentos. Vuelvo a un punto anterior, las máquinas de guerra son ante todo un asunto de *poiesis*.

Más adelante intentaré una generalización todavía mayor y argumentaré que la política es ontología, y que tales máquinas de guerra deben responder a un principio: el exceso ontológico. La política del acontecimiento pasa por la producción de nuevas realidades, por traer nuevas relaciones al ser, por amontonar las ontologías, por no dejar espacio para la purificación y la preeminencia de alguna de ellas. Argumentaré que el exceso ontológico subvierte gracias al análisis y constitución reiterada de *haecceidades*.⁶² El término designa modos de individuación

⁶² Creo que el concepto aparece en los trabajos más recientes de Garfinkel y en la obra de Deleuze y Guattari. Hasta que Quine (1987) publicó *Quiddities*, Garfinkel hablaba de *quiddity* para referirse a ese “qué”, concreto y particular, que aparece e interviene en la organización y producción

que no pasan por la persona, el sujeto, la cosa, la sustancia o el cuerpo. Una estación, una primavera, una canción... poseen su individualidad, no se confunde con nada y no pasa por la fundamentación de una cosa o sujeto. En esos modos de individuación todo es relación de movimiento y de reposo entre sus partes, poder de afectar y de ser afectado. Son parcelas arrancadas a la multiplicidad. En tanto que

de orden e inteligibilidad en nuestras actividades cotidianas. Ese “qué olvidado” en el pensamiento social es la clave para acceder a una nueva dimensión de la realidad social, la que tiene que ver con la producción actual y ordenada de nuestro registro interaccional. Desgraciadamente, Quine puso de manifiesto que el concepto tenía que ver con esencias o cuasi-esencias, con la provisión genérica de propiedades correctamente formuladas para ciertas clases de cosas o relaciones que permiten explicar la producción de orden de manera estable y universal. Obviamente, el interés de Garfinkel se halla en la antípoda de tal proyecto y rechazó el concepto.

“Los estudios etnometodológicos no estaban buscando *quiddities*. Buscaban *haecceidades*, exactamente la pura determinación: exactamente el aquí, exactamente el ahora, lo que precisamente está más a mano, quién justamente está aquí, el tiempo preciso que esta reunión nuestra tiene, lo que nuestra reunión local puede hacer en el tiempo exacto que necesitamos...” (Garfinkel and Wieder, 1992: 203).

Haecceidad sustituye a *quiddity*. El énfasis se pone en el fenómeno de orden producido localmente, de manera natural y descriptible, con cierto significado, lógica y razón. Como producto de las *haecceidades* inevitables de nuestro día a día. Producto de una sociedad en la que “sus miembros, estando entre cosas organizacionales, saben, exactamente de esas cosas que están entre ellas, que los preceden y que estarán allí cuando ellos se marchen, grandes recurrencias de la sociedad ordinaria, producidas, observadas y observables, local y descriptivamente, en y como un ‘ensamblaje de *haecceidades*’” (Garfinkel and Wieder, 1992: 203).

Algunos ejemplos de *haecceidad* son los productores de significado pronominales o indexicales, por ejemplo *aquí* o *este lugar*. Términos que pueden utilizarse sin determinar la representación de un lugar que les proporcione un nombre o imagen singular. En otras palabras, términos que no detentan deuda alguna con el esencialismo.

En los trabajos de Deleuze y Guattari (1980) el concepto detenta un sentido no muy lejano pero cargado con una profundidad de corte filosófico. Designa la producción de singularidades de lo real. Los autores, de hecho, se hacen eco del análisis que realizó Heidegger de la obra de Duns Scoto. Este escolástico denominó *haecceitas* a la característica que las cosas tienen de ser esto-que-ahora-está-aquí. Lo que determina que un punto sea singular en el tiempo y el espacio. La singularidad de lo real es un camino para que Heidegger dinamite el pensamiento hegeliano. Para Hegel el singular constituía una pura nada, no aportaba sustancia alguna al pensamiento y sólo recibía significación cuando era trasladado al medio homogéneo de los conceptos, o sea, a un medio universal. En Heidegger la forma de la individualidad, *haecceitas*, saca siempre a la luz una determinación originaria de la realidad existente. El concepto proporciona movilidad, libertad, desborda todo universalismo, incluido el histórico y recupera el placer que produce la sorpresa de lo producido, de lo mostrado, de lo abierto *in situ* por el mundo. Tanto en la obra de estos filósofos como en Garfinkel se mantiene ese interés por la libertad que otorga el misterio de lo singular. Y se piensa que la producción de éste obedece a una lógica propia, local, particular e incorporada en la mismísima singularidad. Describir la singularidad es describir su producción. Estamos ante una pasión y una lógica del acontecer. ¿Qué es la individualidad de un acontecimiento? Su *haecceidad*. Retengamos un último aspecto de este concepto, más adelante lo recuperaremos:

“A veces se escribe *ecceite*, derivando la palabra de *ecce*, ‘he aquí’. Es un error, puesto que Duns Scoto ha creado la palabra y el concepto a partir de *Haec*, ‘esta cosa’.” (Deleuze y Guattari, 1980: 310).

Parece ser que la singularidad, el acontecer de ésta, se relaciona de alguna manera con los objetos. O es considerada directamente una cosa, o se apoya, depende, de alguna cosa, en su sentido más

esto es así son inseparables de un procedimiento u operador que las arranca de ese caos y las determina como este o aquel modo de individuación. La *haeccidad* recoge conjuntos de relaciones, se compone de líneas. El operador que la produce también la transforma. El modo de individuación es asimilable al acontecimiento. Con una complicación. Entiende el acontecimiento como movimiento de un estado actual a uno virtual y viceversa.

En suma, el giro molecular no desarbola nuestras posibilidades de impacto político. Más bien las intensifica. Le añade nuevas formas. Las muestra bajo otro prisma. Las sobredimensiona.

2.2) Lo social a la sombra de Dioniso

Dionisos, el dios de “las cien caras”, el dios de la versatilidad, del juego, de lo trágico y de la pérdida del self, proyecta su sombra sobre nuestras sociedades. Ya no prevalece la presencia de un Apolo celestial, luminoso y racional, sino más bien la de una figura terrestre, en la que la oscuridad y la ambivalencia tienen su lugar.

M. Maffesoli

El mundo está lleno de formas, lleno de mímicas, lleno de caras; desde todas partes llegan a nuestros sentidos los signos de las formas, de los colores, de las atmósferas.

P. Sloterdijk

Dos trabajos con idéntica temática. Dos textos con el mismo título. En ellos, Simmel y Schutz abordan la constitución de lo social a partir del extraño y del extranjero. La

material. Argumentaré más tarde que, por tanto, los modos de individuación pasan o están ligados a objetos.

novedad de su pensamiento reside en que no basta con que exista un tercero incluido-excluido para que lo social sea definible. Además, debe aparecer. Necesita manifestarse. Llegar. Ser visto, oído, olido, anunciado. El extraño-extranjero debe llamar a las puertas de la ciudad. Ponerse ante nosotros. Actualizarse. No es suficiente con sea pura potencia o virtualidad. Su ausencia requiere devenir presencia para más tarde, de nuevo, ausencia a partir del sacrificio. Por esta razón, Simmel y Schutz ofrecen un nuevo camino para pensar lo social: el mito de Dioniso sustituye a Apolo. El lazo social se crea y recrea a partir del torbellino que genera el recién llegado. Previamente: la nada, la calma... el orden. O sea: Apolo⁶³. Pero lo esencial en ese momento creador no es la existencia de un telón de fondo sobre el que proyectar la relación. Tal telón siempre ha estado. En los mitos, en la religión, en lo imaginario, en lo simbólico o en el lenguaje. La clave para entender ese origen es ahora la presencia actual del extranjero. Su advenimiento material. Su acontecer. *Por lo tanto, lo social no tiene nada que ver con el orden. Más bien se sitúa en el extremo opuesto. Proviene del desorden. De un acontecer fundador.* Aparece tras el establecimiento de una parcela o gradiente de novedad en lo ya establecido. Es definible tras un acto de creación. Si queremos mirar de frente el fenómeno de lo social, tenemos que enfrentarnos al acto creativo.

63 Sobre el mito de Dioniso puede consultarse el excelente trabajo de Marcel Detienne *Dioniso a cielo abierto*. Dioniso es el más nómada de los dioses del panteón griego. Su casa no está en ningún sitio, su reino no conoce capital y, por tanto, carece de fronteras.

“En Argos, Lesbos, Eleuteria, Olimpia, Tasos y Delfos y Orcómeno, y hasta en la isla misteriosa de los bordes del Atlántico, allá, y más allá todavía, Dioniso surge, salta, danza, agarra, desgarrar, hace delirar. Entrelazando en el arco iris de sus apariciones los colores afines de la sangre manante y del vino espumoso.” (Detienne, 1986: 12).

Dioniso es el placer. De ahí que se le represente con una copa de vino o incluso con forma de vid. Dioniso es un vagabundo. Así, también se le asociará a los caminos. Pero, por encima de todo esto, Dioniso es contagio. Y su llegada es motivo de *epidemias*, sacrificios y fiestas en las que se realiza una danza extática. Sólo los dioses migratorios tendrán derecho a las *epidemias*. Los demás reciben epifanías, regulares, programadas, cada una en su tiempo, sin sorpresas para la deidad o para el fiel. Dioniso es el dios que viene. Aparece, se manifiesta. Se hace reconocer. No está en casa o santuario alguno; llega por todas partes. Ora se manifiesta en una gruta. Ora en la luz de un templo. Ora en un barco o en la cabeza de una mujer. Ora no aparece. ¿Cuál es el principio unificador de su actividad, cuál es su modo de acción? Su advenimiento. El misterio de Dioniso es su acontecer. Su sustancia el puro acontecimiento.

Michel Maffesoli ha desarrollado un pensamiento social que lleva hasta su último extremo ese postulado. Su propuesta se jacta de ser una sociología dionisiaca.⁶⁴ Cuatro elementos la caracterizan: definir lo social a partir del mito de Dioniso, una reflexión sobre el neotribalismo, su noción de temporalidad y su recuperación del concepto de potencia frente al de poder. En las páginas que siguen mostraré cómo la cualidad de “acontecer” que define al mito de Dioniso proporciona inteligibilidad a esos elementos y los articula en un todo coherente.

Lo social y Dioniso

Del mismo modo que apresuradamente afirmamos que el individualismo está agotado, moribundo, debemos reconocer que lo social necesita renovarse. Y su renovación detenta dos sentidos. Requiere ser repensado. Los esquemas al uso hasta el momento han demostrado una ineficacia sorprendente en la intelección de los fenómenos que constituyen nuestra cotidianidad. Y exige volver a ser nuevo para existir, para poseer actualidad. La condición de su existencia es su continuo renuevo. En este punto, es necesario distinguir entre varios conceptos. En primer lugar, tendríamos “lo social” en tanto que referencia a una relación casi mecánica entre los individuos. Herencia de un pensamiento positivista y que en su sentido más amplio designa una totalidad que funciona como un universo físico regido por leyes mecánicas ajenas al mismo. En segundo lugar, “lo societal” como característica esencial de “el-vivir-en-común”. Noción que designa no tanto una totalidad como una aprehensión holística de cierta realidad. Y, por último, “la socialidad” como realización de lo societal. Es decir, expresión cotidiana y concreción puntual y continua de nuestro vivir-en-común.

Las ciencias sociales han tendido a reducir la socialidad a lo social y, por añadidura, han soslayado sistemáticamente el problema de lo societal. El positivismo es responsable directo de ese ejercicio. Se defina como se defina tal corriente, su imperio ha radicado en someter cualquier fenómeno a la razón, a una única razón. Su titánico esfuerzo ha residido en desplegar todos los detalles que tienen que ver

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

con la vida en común sobre una única e idéntica dimensión. El intento ha fascinado, por supuesto. Se auguraba la constitución de una ingeniería social. Se soñó con una sociedad transparente en todos sus más pequeños rincones.

“Concebir la vida en sociedad *more geométrico* tiene su grandeza y se comprende muy bien que en su impulso general esta ambición despierte entusiasmos legítimos”⁶⁵

No obstante, desde el primer momento, la cotidianidad se revela como una *terra incógnita*. Si algo la caracteriza es la irracionalidad. Su resistencia a la geometrización. Lo social en sus múltiples definiciones y diseños, en sus diversas planificaciones y estructuraciones, exhibe siempre una extraña erótica. Un secreto misterio que tiene que ver con la experimentación colectiva, con lo afectivo, con lo estético y lo lúdico que sistemáticamente desborda las anteriores esquematizaciones. Lo social parece detentar un *humus* inarticulable y proteiforme que desafía con descaro la razón geométrica. Weber, por ejemplo, lo denominará en sus ensayos sobre teoría de la ciencia “el *hiatus irrationalis*” presente en todas las formas sociales, sin distinción de cualidad o tamaño. Ese *hiatus* impide que ante un fenómeno concreto cualquiera, se efectúe un movimiento de regresión causal exhaustivo para aprehenderlo en toda su realidad. Tan sólo poseemos el consuelo de destacar las causas a las que cabe imputar, en cada caso particular, los elementos esenciales de un devenir. Dado que siempre estamos ante la particularidad de un fenómeno, el problema de la causalidad no se refiere tanto al establecimiento de leyes, como a la definición de conexiones causales concretas y locales. El problema no es averiguar en qué definición o categoría incluimos el fenómeno en cuestión como ejemplar relevante y distintivo, sino esclarecer en qué constelación de eventos y acontecimientos puede imputarse como resultado. Es decir, no es posible clasificar, no hay sentido en las taxonomías, de ellas sólo se infieren fenómenos muertos o inexistentes, tan sólo nos queda hipotetizar qué acontecimiento se halla en el origen de éste o aquél fenómeno, qué alteración del orden de las cosas da cuenta del problema analizado.

65 Maffesoli (1985: 37).

El problema metodológico con que se topa Weber es sencillo: en nuestras manos lo social se desborda, cambia, conecta con otros fenómenos. Hay una suerte de heterogeneidad mundana que no permite ningún saber definitivo, absoluto y completo. El pensamiento social se enfrenta a un ser-conjunto difícil de reducir a dimensiones analíticas manejables. Hay un sobrante en nuestra cotidianidad, un residuo que obliga a cambiar nuestros esquemas de estudio de lo social. Una vitalidad que no permite ser reducida por las palabras y los algoritmos. Maffesoli describe esa resistencia retornando al vitalismo, pero ahora aplicado a nuestro ser-social

“El vitalismo brota por todos los poros de la piel social, no puede ser reducido a la unidad de la razón”⁶⁶

Las situaciones sociales, o sea, el objeto de estudio del pensamiento social, se arraigan en lo concreto y en la inmediatez, es decir en la diferencia. El principio de identidad es obsoleto para aprehender ese estado de cosas. La insignificancia de la vida cotidiana lo desborda. Cada mínimo detalle es un diferenciante que obliga a transformar las categorías identitarias que establece el juego científico. Cada situación, cada forma social es una composición de elementos heterogéneos que se articulan entre sí en dosis variables. La vida social no es más que una mezcla de *sapiens* y *demens*. La ideología, sea del tipo que sea, por poner un ejemplo, forma parte del acto fundador de una sociedad, pero es la vida la que triunfa en su desarrollo. ¿Cómo? En absoluto replegándose sobre uno mismo o exacerbando cierto hedonismo, como han indicado ciertos autores al intentar describir nuestra actual realidad. Por el contrario, lo hace desplegándose sobre los demás. Acentuando el gesto anodino que es el pasar por la calle, o por el mercado, o comprar, o tomar un café, o hablar... Todos esos gestos estructuran una vida considerada insignificante pero que es el residuo en torno al cual se expresa el intercambio social. Es el residuo que resiste toda formalización. Los gestos que proceden de un ser-conjunto, que son su causa y efecto, y que rebasan categorías metafísicas como la de subjetividad o político-económicas como la de individuo.

66 Maffesoli (1996: 65).

Retorno al inicio de este apartado: el pensamiento social se enfrenta al acontecimiento. Y *a priori* está derrotado.

“Lo propio del acontecimiento es que se produce de forma inesperada, cosa que hace muy difícil su captación a través de una lógica lineal, a partir de un causalismo unívoco.”⁶⁷

Para Maffesoli, el anterior residuo es la parte dionisiaca de nuestra realidad social. Persiste en toda la trama social como un hilo invisible. Dioniso es lo fecundo de la cotidianidad, la vida inextinguible, que se re-nueva en cada acto. No es una esencia, ni es exclusivamente social; es mucho más y mucho menos: la matriz que posibilita lo social. Su forma irreductible. Es lo que afirmamos al enunciar que lo social necesita re-novarse. Además, como ya se sospechará, la fuente de esa renovación está en el instante, en el aquí y ahora de un gesto y una forma. Verdaderas expresiones del acontecimiento. En otras palabras, la renovación es el advenimiento de Dioniso.

“Aquí es donde debemos introducir un corte epistemológico importante, el que consiste en abandonar una lógica dirigida hacia lo lejano, una lógica histórica, donde las causas y los efectos se engendran de una manera inevitable y segura, y estar, por el contrario, atentos a una lógica del instante, que se interesa por lo que se vive aquí y ahora.”⁶⁸

Recogiendo todo lo expuesto propongo *aprehender la socialidad a la sombra de Dioniso como salida de sí o éxtasis*. Es decir, la socialidad sería la producción de pura diferencia. Su locus: lo cotidiano, el aquí y ahora. Su material: lo heterogéneo. Mejor dicho, lo concreto, la mezcla, lo viscoso. Posición intermedia entre purezas, entre lo sólido y lo líquido, entre definiciones acabadas, entre motivos claros y coherentes, entre intenciones bien establecidas.

Tal definición se aleja de la tradición marxista que entiende lo cotidiano como un espacio caracterizado por la alineación, la reificación y el fetichismo de la mercancía. Nos ubica, por el contrario, en la senda de una reivindicación de lo anónimo y lo trivial

67 Maffesoli (1996: 74).

68 Maffesoli (1996: 75).

como materia básica y fundamental para la reflexión social⁶⁹. Y puesto que la formalización está condenada a fracasar en su intento de inteligir las situaciones cotidianas, puesto que están atravesadas por un torbellino de vitalidad que las arrastra ineluctablemente al cambio, ¿qué herramienta se utilizará para analizar ese devenir, qué aproximación pondremos en juego si no deseamos renunciar a su análisis? Maffesoli apuesta por devolver a las formas un papel predominante en el pensamiento social, insiste en el desarrollo de un *formismo*. El juego de las formas permite medir la eficacia y el transcurrir de lo anodino y lo minúsculo. Destacar, desde un punto de vista epistemológico y fenomenológico, el cambio cualitativo frente al cuantitativo y a la continuidad. Frente a la formalización que cristaliza la vida en sociedad en un momento y esquema dado, la lógica de la forma genera una dimensión en la que el cuerpo, la apariencia, la imagen, la conjunción de opuestos, el rechazo de los idénticos, la anécdota adquieren valor. Todo su valor. Esta suerte de pensamiento social formista levanta acta de una fenomenología presente en la actitud estética de la vida corriente y sería una buena herramienta para aproximarse al mencionado devenir. La forma, esa estetización continuamente presente en la cotidianidad, permite entender por qué hay algo en lugar de nada, permite inteligir cómo lo heterogéneo convive en armonía.

“La forma es, pues, una manera de tomar nota de la pluralidad de los mundos, tanto en el nivel del macrocosmos general, del cosmos social como del microcosmos individual, y manteniendo al mismo tiempo la cohesión necesaria para la vida. Así, sin reducir a la unidad, que es lo propio del racionalismo, la forma favorece la unicidad, mantiene unidas cosas disparatadas. Para decirlo con otros términos, en un mundo de contrastes permite tener una idea de conjunto, la de la organicidad que une, subterráneamente, todos los fragmentos de lo heterogéneo.”⁷⁰

Como puede observarse, reflexionar a partir y sobre la forma posee una incidencia social, pero también gnoseológica. La forma remite a un principio sencillo: atenerse a la cosa misma, no buscar indefinidamente aquello a lo que podría remitirnos un hecho, un fenómeno o una situación. Obviamente, la cosa misma remite a lo

69 Diversos autores pertenecen a ese río que sería la tradición preocupada por el detalle. A título de ejemplo, mencionaré sólo las propuestas de Walter Benjamin.

70 Maffesoli (1996: 113).

particular, a singularidades, pero como nos recordaba Weber en su comentario metodológico, también a conexiones. Cualquier fenómeno es al mismo tiempo la cristalización de la complejidad de un mundo y entidad explicativa y productora de novedad en otras constelaciones en las que pueda articular ciertas relaciones. La forma postula ese doble juego. Frente a la formalización que ofrece un universo pleno de soluciones y certidumbres, el formismo plantea problemas y ofrece condiciones de posibilidad para responder a los mismos. Atendiendo cada situación o fenómeno como una singularidad. Sin abstracciones.

El formismo es un acto revolucionario en el sentido astronómico del término. Coloca en un primer plano lo que hasta el momento estaba soslayado o era sólo un residuo proscrito. La Ilustración y más tarde el positivismo se aterrorizó ante las formas y legó un rechazo absoluto de la apariencia, del espectáculo. Olvidó que la forma permite el ser, abre su paso. El fenómeno condiciona la existencia. Como ya apuntó Spinoza, cualquier *determinatio* es condición básica para la vida. Cualquier determinación, por dolorosa que sea, marca límites en una multiplicidad, en un campo homogéneo y extrae de la indefinición la relación, es decir, la vida. Por tanto, no habría fondo sin forma. Esto se aplica a la existencia social, y, en ese sentido, el formismo destaca la dimensión generativa que estructura la vida en sociedad. Remite a un vitalismo subterráneo. A una corriente de acontecimientos, a un desorden que produce orden. Así, la forma, al mismo tiempo que capta lo precario de los rituales cotidianos, puede reconocer en ellos su eficacia. Respeta lo trivial de la existencia, lo minúsculo, y también su potencia creativa. No hay que buscar en ella significado alguno, pero sí sentido, orientación, direccionalidad. El significado aparecerá más tarde, en el terreno de la formalización. No detenta finalidad religiosa, política o económica; no expresa imperativos categóricos o axiológicos. Acepta y recoge la apariencia como tal. Si bien el formalismo conceptual busca significados en todo lo que observa e infiere razones y motivos que luego somete a diseños geométricos, el formismo sólo erige configuraciones que engloban valores múltiples y a veces antagónicos, se enfrenta a un vaivén sin fin, a la inclusión incesante. Se convierte por necesidad en una especie de impresionismo, puesto que está obligado

a destacar el valor de los colores, el sentido de los trazos, la compleja arquitectura que enlaza anécdotas y detalles, el ambiente intenso, abigarrado y barroco de lo cotidiano. No aspira a enunciar qué es un objeto, sino tan sólo cómo se deja ver. La forma in-forma de una carga de sentido sin finalidad o significado previo.

Al igual que en el mito de Dioniso, la vida social existe cuando se deja ver y toma forma. Cuando acontece. Cuando se actualiza en una forma concreta. Si la llegada de Dioniso a la *polis* permitía la reunión de sus habitantes, del mismo modo, la forma reúne, agrega, genera una unidad que respeta, no obstante, la autonomía de cada elemento. Estamos ante una sinergia que permite, propiamente, hablar de vida social.

En suma, el formismo es el intento de acceder a esa centralidad subterránea que garantiza el perdurar de la vida en sociedad. Tal centralidad no debemos confundirla con lo social. Éste es erigido sobre ella, es la conclusión, un resultado. Como hemos visto, la vida se expande hacia el exterior y vivifica la creación gracias a los detalles y las formas. Pero también permanece en una abstracta profundidad, inabarcable, operando como un ritmo secreto, como el pulso de la sociedad. A esa corriente se la puede denominar socialidad. Ésta nos recuerda que el estar-juntos se basa en lo estético y lo afectivo. La socialidad se organiza alrededor de ese residuo erótico, poético, gracias a ese flujo de acontecimientos subterráneos. Para Maffesoli, Dioniso es un mito adecuado para inteligir la relación entre lo social y la socialidad. Ese vagabundo llama a las puertas de la ciudad de improviso. Su llegada parece un acontecimiento anónimo, pero estructura y regenera la comunidad gracias al torbellino de confusión que despierta. Dioniso recoge el carácter elusivo y efervescente de la socialidad ya que es un dios que está y no está. Siempre aparece, pero sin anunciarse. No sabemos cuando irrumpirá en lo establecido. Su efecto es perceptible cuando acontece, cuando toma forma. Así, la socialidad es algo inorganizado pero sólido. Es una energía o corriente no formada que está ahí. Se actualiza con la forma. En la abstención, el silencio, la astucia, la risa, un paseo, el respirar, un saludo.. De ella depende el querer vivir de toda comunidad. Al igual

que ocurre con la comunidad emocional weberiana, esta centralidad subterránea sólo tiene existencia *en praesentia*, con una forma. Es local, no dispone de estructura organizativa estable y aparece en la inmediatez de nuestra cotidianidad. De este modo, podemos afirmar que el aliento primero de una sociedad no viene dado por un proyecto común, orientado, hacia el futuro o el pasado, sino por una pulsión que es resultado del *estar-juntos*. No tiene un fundamento moralizante. Sí, por el contrario, uno estético.

Para acabar de perfilar la relación entre lo social y la socialidad retomemos la diferencia que establece Kant entre “trascendental” y “trascendente”. Decía hace un momento que Dioniso es un dios extraño. Su acción, su efecto requiere de su presencia. No puede actuar en la distancia. No detenta potestad para generar efectos desde el Olimpo. No puede mezclar planos. Debe ser visto, oído, tocado, oído... requiere aparecer en el mismo plano que habitan los seres humanos. Dioniso no es una deidad trascendente, es más bien trascendental. Tal noción no alude a lo que supera todas las experiencias y está más allá y en relación de exterioridad a las mismas. Por el contrario, hace referencia a lo que las precede y permite su desarrollo y conocimiento. Trascendental es un horizonte, una condición de posibilidad. La socialidad es trascendental en tanto que precede a lo social. Así, el vitalismo propuesto por Maffesoli no es trascendente, puesto que no alude a una fuerza o plano que anima desde su exterioridad lo cotidiano. Su vitalismo es pura inmanencia. El humus sobre el que adquiere sentido nuestra realidad social.

Neotribalismo

La preeminencia del acontecimiento en nuestra realidad social se traduce en una experiencia cotidiana inmediata: el neotribalismo.⁷¹

⁷¹ Maffesoli comparte con autores como David Harvey (1988) o Fredric Jameson (1990) la tesis de que existiría un punto de crisis y fractura en las sociedades modernas que permitiría afirmar que existe algo denominado “sociedad postmoderna”. Pero hasta aquí alcanza todo parecido. El análisis de esa sociedad exige una re-invencción paralela de nuestras herramientas conceptuales. Utilizando una expresión de Bauman (1993), la singularidad de Maffesoli residiría en intentar elaborar un “pensamiento social postmoderno” para aprehender nuestras condiciones sociales postmodernas.

Habítamos un mundo eminentemente tribal. Su principal característica es una búsqueda obsesiva de comunión, de comunidad. Entre el neo-tribalismo y el tribalismo habría, no obstante, importantes diferencias. El segundo se distingue por constituir un cuerpo fuertemente estructurado, con miembros o grupos que ejercen control. Agencias gerontocráticas, hereditarias, militares, alianzas de matrimonio y deber... todas ellas son entidades instituidas con poderes efectivos de inclusión y exclusión que gestionan el tráfico de y sobre los límites del grupo. Establecen efectivamente esas fronteras y las patrullan. La pertenencia o no a la tribu pasa obligatoriamente por el establecimiento de alguna relación con tales agencias. Las tribus de nuestro momento poseen una forma diferente. De entrada, para ser rigurosos con la propuesta de Maffesoli hay que afirmar que poseen múltiples formas. Se constituyen a partir de multitud de actos individuales de auto-identificación. Rechazan reconocerse primordialmente a partir de un proyecto político. Por lo tanto, carecen de una finalidad o “telos”. Su principal razón de ser es la preocupación por un presente vivido colectivamente. Sería absurdo negar que soslayan cualquier agencia de poder y control. Sin embargo, éstas detentan un poder ejecutivo limitado y carecen de control sobre la captación o destierro de los miembros de la tribu. Emergen puntualmente y operan generando la sensación del estar-juntos. Más allá de esto se torna discutible su capacidad de acción. Habitualmente, esas tribus se disipan tan rápido como aparecen. La pertenencia es relativamente fácil de revocar y está divorciada de obligaciones a largo término. Esta inclusión no exige rituales de paso o procedimientos de admisión o reglas de autoridad y puede disolverse sin permiso o aviso. Las neo-tribus existen sólo por la decisión individual de jugar o desplegar las banderas simbólicas de la alianza tribal. Se desvanece una vez que las decisiones son revocadas o recae la determinación de sus miembros. Se preservan gracias al desarrollo de ciertas capacidades de seducción. No sobreviven a este poder de atracción. No posee garantías apodícticas. Si resulta posible hablar de un momento presente diferenciado de un “ayer”, o si es comprensible referirse a nuestro tiempo con el prefijo “post”, es gracias a semejante transformación de la realidad cotidiana. De nuevo el mito de

Dioniso. Encaramos un movimiento que da cuenta de su advenimiento. Del privilegio del acontecimiento.

“En concreto, permite dar cuenta del paso de la polis al tiaso, o también del orden político al de la fusión. Mientras que el primero privilegia a los individuos y a sus asociaciones contractuales y racionales, el segundo pone el acento en la dimensión afectiva y sensible: por un lado, lo social, que posee una consistencia propia, una estrategia y una finalidad; por el otro, una masa en la que se cristalizan agregaciones de todos los órdenes, puntuales, efímeras, y de contornos indefinidos”⁷²

“Para utilizar de nuevo una metáfora, ahora corrientemente admitida, dicha agregación se halla en la base del tribalismo que caracteriza a las sociedades posmodernas”⁷³

El neotribalismo no describe una unión propiamente dicha, sino un revoloteo, un vaivén de un grupo a otro. Esto ha permitido que ciertos autores se refieran a nuestra actualidad como el tiempo de la atomización y el narcisismo.⁷⁴ Pero nada más lejos de las propuestas de Maffesoli. Si bien es cierto que las nuevas tribus se caracterizan por la fluidez, la dispersión y las convocatorias puntuales, no es menos cierto que están preñadas de valores. Implican un re-encantamiento del mundo. Volveré más tarde sobre este punto.

Afirmaba hace un momento que las neotribus poseen una existencia transitoria y en permanente fluir. Resulta sumamente interesante observar cómo la tesis de Maffesoli transforma implícitamente esas agregaciones en pura especulación de sus integrantes. El máximo punto de atracción del nuevo tribalismo, su clímax, su máxima potencia de seducción se despliega cuando todavía residen en el reino de la esperanza, cuando son puro proyecto o ensoñación. En el movimiento de la esperanza a la práctica comienzan a perder fuerza y a desvanecerse. El neotribalismo encaja perfectamente en el concepto Kantiano de comunidad estética –mera promesa, mera esperanza de unanimidad que trae la comunidad al ser. Lyotard lo ha expresado con las siguientes palabras:

72 Maffesoli (1988: 134).

73 Maffesoli (1996: 118).

74 Véase Christopher Lash (1979).

“El tipo de consenso implicado por tal proceso, si es que hay algún tipo de consenso, no está en ninguna forma de argumentación sino que es más bien algo elusivo y alusivo, provisto con una forma en espiral de estar vivo, combinando tanto la vida y la muerte, siempre permaneciendo *in statu nascendi o moriendi*, manteniendo siempre abierto el tema de si existe actualmente o no. Este tipo de consenso no es en definitiva nada, excepto una comunidad borrosa.”⁷⁵

Las neotribus existen en el compromiso manifestado simbólicamente por sus miembros. En ellas no aparecen poderes ejecutivos permanentes capaces de coaccionar su constitución y convertirla en sumisión a unas reglas establecidas previamente. Siempre en *statu nascendi o moriendi*, pero nunca en *statu essendi*. Traídas al ser por los rituales de sus miembros, no persisten más allá del poder de atracción de esos mismos rituales. Su mantenimiento descansa en un despliegue afectivo y no en el respeto de una norma. Dependen del éxtasis y la intensidad que ponen sus miembros. Existe sólo en el proceso y momento de la producción. No llegan ni a imágenes, mejor hablamos de postulaciones. Vida efímera, vienen al ser en un instante, constituyen mero acontecer.

El neotribalismo subvierte el esquema de reflexión de la modernidad. Esa es su principal fuerza heurística y atractivo. La transforma en un esquema rígido y mecánico. La modernidad se apoyó en una noción de lo social que era el punto de partida y de llegada de toda una constelación de categorías que marcaron distintivamente a las ciencias sociales durante dos siglos. Esas categorías aparecen relacionadas con lo social de manera similar a la relación que hay en un juego de muñecas rusas: poseen entidad diferenciada, pero no dejan de ser el cuerpo mismo de tal noción. Recordaré brevemente esa lógica.

Cualquier persona que inicie unos estudios de ciencias sociales, inmediatamente debe enfrentarse a la tensión individuo/sociedad -denominada a veces: dualidad individuo-grupo, agencia-estructura, naturaleza-sociedad, etc. No entraré a discutir las formas en que se ha intentado solventar o articular tal tensión, lo que deseo

75 Lyotard (1992: 32).

retener ahora es que esa dicotomía pone en juego entidades que están finalizadas y completamente orientadas: se presupone que se puede definir y aprehender el individuo y se entiende que es delimitable algo denominado “sociedad”. La finalización de esas categorías, en última instancia, plantea que lo social no es más que puro orden. Proviene del orden, se dirige a éste y su análisis remite a descripciones casi-geométricas. Un orden que exige de cada persona y de cada cosa su delimitación, más o menos estable, en un lugar, a su vez también fijo. En tanto que manejamos entidades finalizadas, resulta sencillo delimitar cadenas y tramas de filiaciones que conectan el individuo a la sociedad y que permiten nuestro movimiento como analistas de un nivel a otro. Pero a su vez, semejante tensión entre categorías finalizadas se apoya en una estricta lógica de la identidad. La sociedad está resuelta en individuos, cada uno de los cuales es un átomo que se cierra y se agota en su mismidad. Son idénticos a sí mismos. Mónadas, partículas autocontenidas. El corolario de esa lógica es sobradamente conocido: la ilusión de un individuo dueño de sí y dueño de su historia. ¿Cómo opera este esquema? En primer lugar, separa y distancia a los individuos en la medida en que los agota en sí mismos. Éstos se vuelven ajenos, extraños entre ellos. Por tanto, en segundo lugar, topamos con juegos de relaciones de absoluta exterioridad. Finalmente, los individuos se traducen en entidades abstractas con algún propósito u objetivo a realizar y cuyo contenido es un camino a seguir de forma aislada. En este escenario, lo social acepta una única definición, el contrato, como acuerdo, como dispositivo exclusivo para reunir el conjunto de las partículas aisladas. El pacto encierra otra virtud, convierte “lo político” en una dimensión esencial del análisis social. La posibilidad del contrato hace de lo político un tema fundamental de nuestras ciencias sociales. Y por añadidura, el contrato convierte lo social en *pro-jectum*. Proyección a lograr, proyección para cambiar... Cualquier comunidad que se establezca bajo el palio de tal lógica es comunión de intereses dentro de un proyecto. Es solidaridad mecánica, de individuos racionales entre sí, y de sus juegos de relaciones con el Estado. Un Estado cuya función básica es la supervisión de ese *pro-jectum*.

A la lógica de la identidad, Maffesoli opone una lógica estética o una ética de la simpatía recuperando un concepto de M. Scheler.

“Al elaborar su ética de la simpatía, M. Scheler se esfuerza por mostrarnos que ésta no es ni esencial ni exclusivamente social. Sería como una forma englobadora o, por así decir, matricial. Es ésta la hipótesis que yo voy a formular a mi vez”⁷⁶

La tensión individuo/sociedad es sustituida por el par tribu/masa. Por el continuo vaivén entre ambos términos. En este caso, manejamos entidades no orientadas y no finalizadas. La masa es autosuficiente, sin fines, y las tribus, como ya he mencionado, poseen diferentes formas, no reconocen ningún proyecto y el presente es su sentido. El fenómeno del neotribalismo opera a partir de una lógica de la identificación y no con una lógica de la identidad. Los individuos se mueven de un grupo a otro, y en cada uno de ellos habitan una máscara, en ocasiones similar, en otras parecida, habitualmente distinta. Nunca se agotan en ninguna de ellas, a pesar de que la identificación en cada caso sea, por supuesto, total y completa. Muy al contrario, podemos decir que el individuo siempre es un exceso, un “algo más” en la medida en que habita sin problemas distintas máscaras, deambula por diferentes grupos y viaja con sencillez de su tribu a una masa y viceversa. La comunidad emocional pasa a un primer plano. Ella provee con el fundamento y sentido último de la tribu. Su definición es conocida. La tenemos, por ejemplo, formulada con mucha claridad en la obra de Weber. La comunidad emocional se caracteriza por: i) su aspecto efímero; ii) el remitir a una composición de contenido cambiante; iii) el hacer referencia a inscripciones locales, manejo de espacios y símbolos conectados al lugar; iv) implicar ausencia de organización, y v) alcanzar su consumación en la más absoluta cotidianidad. Es completamente inmediata a nuestras vidas.⁷⁷ La emoción compartida es el vínculo de la tribu. Esa simpatía que diría Scheler⁷⁸ que es primordial para la vida en común. Remite a un sentir común inestable y abierto. Cambia en cuanto hay alguna alteración en la composición de los miembros de la tribu, es cierto, pero no es menos verdad que suscita incesantemente el

⁷⁶ Maffesoli (1988: 139).

⁷⁷ Weber (1944 [1921]).

⁷⁸ Scheler (1928).

conformismo de éstos. La comunidad emocional de la tribu pone el dato del “estar-juntos” como algo inmediato, ajeno a mediación alguna y extraño a lo social con sus formas consistentes y ordenadas estratégicamente. El crecimiento de las tribus es espontáneo. Se asemeja a un flujo de devenir del querer-vivir-juntos. Sentido último e inmanente del sentimiento y la experiencia que se comparte en la tribu. Las tribus pueden tener objetivos o finalidades, pero eso no es esencial. Lo único relevante de la tribu es su propio devenir como tal. Igual que crecen, se deshacen en masas.

Permítaseme completar la primera definición de socialidad -a la sombra de Dioniso. Ésta es ante todo pura inmanencia. Una corriente subterránea, informal, que garantiza el perdurar de la vida en común. Es un aura borrosa, indefinida, ambigua. Funda ese estar-juntos en movimiento que hay debajo del neotribalismo y permite que de la masa surja un colectivo, una agregación. La socialidad tiene que ver con un relativismo del vivir, de las normas, los objetivos y los sentires de la vida. Tiene que ver con la densidad, viscosidad y espesor del dato mundano, del dato local, contextualizado, atrapado en un momento y en un sitio. Si lo social requiere una lógica de la identidad que separa, produce exterioridad, construye una historia contractualmente, distingue y privilegia la experiencia del espacio interior, la socialidad se instala a partir de una estética que une y prima la participación, premia la empatía y la apertura al otro.

La temporalidad de las neotribus

Dadas sus características, las neo-tribus no poseen historia. Están imposibilitadas para constituirla. Su tiempo es el propio del acontecimiento. Es decir, el instante, la eternidad del mundo.

El gran monumento que el siglo XIX y la primera mitad del XX nos ha legado es la historia. La historia con mayúscula o minúsculas, con cualquiera de las formas que se le desee otorgar y caracterizar. Una historia dirigida, lineal, circular, transformadora, gnóstica... El rasgo peculiar de este monumento es su privilegio del tiempo como mecanismo de inteligibilidad de todo tipo de fenómenos. Como ya

mostrara M. Foucault⁷⁹, hay un momento, que se puede datar en el siglo pasado con mayor o menor precisión, a partir del cual todas las cosas aparecen atravesadas por la historia. Por doquier se impone el mito de la metamorfosis. O sea, se tiende a pensar que cualquier cosa, a partir de sus cambios y transformaciones aprehendidas como totalidad, nos revela su sentido y significado. Así, no es de extrañar que autores como Serres se acerquen a la historia como una de nuestras últimas ideologías. Como un discurso que no admite resquicio para la duda o crítica.

"[...] no hay fenómeno, ni estado de cosas, ni orden de cosas de los cuales no sea posible hacer la historia, de derecho y demostrablemente. Ese gesto siempre es positivo, nunca es falsificable."⁸⁰

El pensamiento social no permanece ajeno a la hegemonía de ese mito. Cualquier cambio sólo es aprensible sobre los parámetros que establece el tiempo. Toda diferencia se sucede en y gracias a este último.

"El cambio es inseparable de la dimensión temporal. No necesariamente el sistema de tiempo en el que vivimos, pero tiempo no obstante."⁸¹

Instalándose en una definición del tiempo netamente newtoniana, es decir, asumiendo que la temporalidad es algo ajeno a las cosas y sus relaciones, lo social es entendido como un objeto en perpetua peregrinación. Lo social se desplaza sobre el flujo temporal y se transforma en y gracias a él. El Tiempo organiza ese viaje y lo prepara para su aprehensión. La existencia de cualquier otra dimensión que colabore en esa comprensión se formula desde la asunción de que sólo la temporalidad es fértil y transformadora mientras que todo lo demás está sometido al imperio de la continuidad. Por ejemplo, la dimensión de la espacialidad es formulada en términos generales como un aspecto contingente antes que fundamental en la acción humana y la transformación social. Por otro lado, el tiempo, nuestro tiempo, además de ser homotético se caracteriza por definir el futuro como dimensión que se abre y ensancha frente a un pasado o tradición que es pura estrechez, un corsé que no nos deja respirar.

79 Foucault (1966).

80 Serres (1980: 85).

81 Nisbet (1981: 12).

Pero ¿qué ocurre cuando desaparece ese futuro, cuando pensamos sin la categoría del *pro-jectum*, en definitiva, cuando prescindimos de semejante temporalidad? Pues que tornamos a la versatilidad de la vida social, a la socialidad, en definitiva. Y esa versatilidad se constituye sobre la tradición antes que sobre la temporalidad. La tradición remite a una secuencia de actos de exclusiva supervivencia. En cada acto se actualiza la tradición en su completa totalidad o no, perdiéndose, en este caso, elementos que la definen como tal. La tradición está poblada de rituales y ritmos. En los primeros, la tensión y extensión hacia el futuro tiene menos importancia que la intensidad que reviste la repetición. Lo importante es performar el aquí y ahora, el instante. Discursos, acciones y situaciones quedan desprovistos de propósito alguno, valen por sí mismos en el momento de su ejecución, se disipan en el acto de su goce y se consuman cuando se realizan. El segundo, el ritmo, se encarga de imponer ligaduras al movimiento. Su despliegue contiene el flujo de las cosas. El mundo no se abre ante la temporalidad sino que se cose en los pliegues de los ritmos. Sostiene al colectivo, lo mantiene atado, agarrado como conjunto. La tradición es responsable de que en el neotribalismo la experiencia temporal se viva como un continuo comenzar. El tiempo se fragmenta. Se parte siempre de un momento cero, la tradición es una nebulosa que incide pero no determina los actos de inicio y agotamiento, de supervivencia de la tribu. Puesto que la temporalidad no sobrevive al instante, la *performance* o actualización de la tribu está estrechamente unida al sitio de su acaecer, a su localidad. De hecho, podría afirmarse que la experiencia temporal no es más que la cristalización, el agónico intento de formalizar el espacio en una experiencia que desborde los límites del mismo. El neotribalismo, con su temporalidad puntual y su eterno presente, supone una vindicación del espacio como in-tensión. La espacialidad se torna dato fundamental en la tradición y en su actualización. Conceptualizarlo como in-tensión en lugar de hacerlo como extensión posee varias implicaciones. En primer lugar, el espacio adquiere vida por sí mismo, al margen de las miradas externas. En segundo lugar, se convierte en un dato del colectivo, implica a las tribus y no al individuo, y en el *locus* básico de la emergencia de la tradición. En tercer lugar, no aparece definible en el juego de relaciones que establecen individuos o instituciones, sino que cristaliza en la tensión

“lugar-nosotros”. Instituye y, a la vez, es instituido en tal tensión. Finalmente, por todo esto, puede afirmarse que no es creación o emanación del vivir en común, sino *inmanación*. Absolutamente inmanente a la vida social.

Potencia

Hay un importante desplazamiento en la obra de Maffesoli. Su lógica de la *simpatía* como mecanismo de inteligibilidad del neotribalismo desborda la lógica de la identidad característica del pensamiento social moderno. Si en esta última el problema de la dominación y del poder glosa y permite inteligir toda una fenomenología social que se extiende desde la interacción personal a la producción de normatividad institucional, en la primera, en el tiempo de las tribus, la cuestión más general de la producción de potencia ocupa todo el interés de la reflexión crítica. La temática del poder ha sido constante y ha atravesado el problema de lo social. Ha fascinado durante décadas. Ha despertado pasiones y animado tremendos debates.

“Su fuerza hechizadora y su fascinación se deben a su imposición, a su misma presencia allí donde parece ausente.”⁸²

¿Cómo se determina y define el poder, cuáles son los medios que se aportan en ese ejercicio, cuáles las medidas empleadas en su mantenimiento? Éstas y otras cuestiones semejantes marcaban tales discusiones. Pero resulta que la naturaleza primordial del vivir en común se halla en otra parte. Tiene más que ver con una preocupación por su continua renovación, por su perpetuo deseo de persistir. López Petit lo ha expresado de la siguiente manera:

“Lo social no habla un mismo lenguaje ni hay en la metrópoli un metalenguaje que los unifique. Por eso lo social no es un Otro frente al Mismo. No puede pensarse lo social desde la unificación. Y sin embargo, hay una estructura común que lo sustenta. Una estructura que engloba el pervivir, el sobrevivir, el revivir, y el desvivirse. Esta estructura es el querer vivir.”⁸³

82 Maffesoli (1979: 23).

83 López Petit (1994: 72).

El querer vivir es potencia. O de otra manera: la potencia es querer vivir. La centralidad subterránea, esa vitalidad y efervescencia permanente en la vida en común, esa suerte de economía negra es lo potencial. Último rasgo que contrasta lo social con la socialidad. La existencia puede siempre ser alienada y sometida a un conjunto de efectos provenientes de un poder multiforme, sin embargo, queda, también siempre, un poder afirmativo, una potencia que restaura la solidaridad, la reciprocidad, la pasión por el vivir. La potencia desborda lo instituido y lo político, permite que se regenere y repiense cualquier contrato. No se trata de negar la pertinencia de los análisis sobre el poder y sus efectos estructurantes. Se trata de resituarlos, reubicarlos en un plano más básico que muestra como esenciales transformaciones hasta ahora consideradas contingentes y residuales. La potencia es popular y atañe a la inmediatez del “día a día”. Tiene que ver con la ironía, con risas, secretos, envidias, con el detalle. No debemos confundirla con la mera acción. Más bien recoge combinaciones de actividad-pasividad inesperadas, que no responden a propósitos o razonamientos lógicos. Maffesoli cita a Montesquieu para resumir esto a la perfección.

“El pueblo tiene siempre demasiada acción o demasiado poca. Unas veces, con cien mil brazos trastorna todo; y otras, con cien mil pies no anda sino como los insectos.”⁸⁴

La potencia detenta una sola ley: ¡habrá transformación!

Es demasiado frecuente relacionar la noción de potencia con la posesión de determinados medios materiales. No obstante, ésta, en grado sorprendente, es independiente de elementos materiales, de la acumulación de recursos y de su incremento cuantitativo.⁸⁵ Lo potencial se define más por su labilidad, por su movimiento en tanto que posibilidad. La potencia es apertura, desviación, inflexión en un estado de cosas determinado. Por esta razón el poder sólo la puede preceder. Grandes cantidades de recursos no aseguran que se abra el resquicio para esa bifurcación, mientras que en un ínfimo detalle éste puede advenir. Tampoco es exactamente el extremo opuesto del poder, su crítica o denuncia, su oposición. Si

84 Maffesoli (1988: 101).

85 Tal tesis está en Arendt (1961).

algo caracteriza a la potencia en su relación con el poder es la indiferencia. No choca con el poder, lo desborda. La razón es que mientras el primero se cierra al cambio, la segunda encuentra su naturaleza y actualización en éste.

“Frente a la presión de la morbilidad, que es una parte de sombra de la realidad social, la potencia se afirma como vida, afirma la vida, lucha por la vida: ese combate es lo que caracteriza el dinamismo, lo que Gurvitch llamaba el dinamismo prometeico, capaz de romper las estructuras sociales que siempre tienden a osificarse.”⁸⁶

Semejante caracterización de la potencia es directamente deudora de la noción de *coincidentia oppositorum* de G.Durand⁸⁷. El autor critica fuertemente el principio de identidad que rige la *episteme* occidental y le opone la correspondencia de los elementos de lo diverso agrupados en una totalidad con cierta coherencia. Ese pluralismo ordenado no pretende en absoluto aprehender lo social de manera exhaustiva, sino que prestando atención a la lógica de la tradición capta en el juego de la diferencia, la ambigüedad y lo plural, la deriva y ruptura continua que constituiría la trama del vivir en común.

Acabaré este apartado redimensionando la noción de socialidad. Dado que su principal rasgo es la potencia y la apertura a la creación perpetua, el re-nuevo constante, la socialidad es *poiesis* colectiva. La *poiesis* del colectivo que se actualiza siempre de nuevo como tal colectivo.

86 Maffesoli (1979: 70).

87 Durand (1975).

3) APÉNDICE: ONTOLOGÍAS DEL ACONTECIMIENTO. G. BACHELARD, M. FOUCAULT/G. DELEUZE Y A.N. WHITEHEAD

“Descendamos, pues, al detalle. Entonces hay que rendirse a la evidencia: la contingencia abunda allí... Para nosotros, el clinamen es un hecho experimental.”

G.Bachelard

“[...] sólo en cuanto la iluminación del ser acontece, el ser se entrega al hombre. Pero que el ahí (del Dasein), que la iluminación como verdad del ser acontezca, eso es decreto del ser mismo.”

M. Heidegger

El acontecimiento es lo que desconstruye

J. Derrida

Lukács calificó la obra de Simmel de “impresionismo sociológico”. Y lo cierto es que lo social a la sombra de Dioniso impele, de alguna manera, a esa aproximación. El objeto del pensamiento social se deshace en miríadas de detalles, formas, cristalizaciones precarias que hay que atrapar y describir en el momento de su acaecer. La descripción encierra un único sentido: acceder a esa centralidad subterránea que es la socialidad. De alguna manera, socialidad y globalidad, o mejor dicho, totalidad coinciden. Pero no en su tamaño o dimensión. Más bien en su valor ontológico. Cada detalle es valioso por sí mismo y merece toda nuestra atención. Encierra un mundo, nos abre a la socialidad. Agrupados en conjuntos prefiguran totalidades. Éstas también muestran el sentido de las manifestaciones de la socialidad. El “impresionismo sociológico” deriva la reflexión sobre el acontecimiento

hacia el terreno de la ontología. La razón es que el acontecimiento, núcleo de ese proceder, vincula pensamiento social y pensamiento ontológico.

Vattimo⁸⁸ sostiene la tesis de que buena parte de la filosofía de nuestro siglo presente responde al calificativo de Lukács. En ese sentido, se puede mencionar la obsesión de W. Benjamín por describir minuciosamente las prácticas del París de finales del XIX y la dialéctica de la Ilustración de Adorno e incluso la teoría de la acción comunicativa de Habermas como intentos de definir las características esenciales de la modernización. La filosofía se gira hacia el sociologismo y hacia maneras de hacer cercanas al impresionismo al dilucidar lo que significa el ser con relación a la situación presente, a su situación actual. En la relación ser-actualidad se dirime el significado ontológico del momento presente. Recuperando una expresión de Foucault, se insiste en llevar a cabo una “ontología de la actualidad”. Para Vattimo, semejante giro aparece explicitado por primera vez en Heidegger. Él sería responsable de formular de una manera sistemática y acabada la primera noción epocal del ser. En escritos posteriores a *Ser y Tiempo* la existencia ya no arrojaría ningún género de duda, es algo histórico, nunca un a priori en el sentido kantiano, calificado como lengua histórico-natural.

“Puesto que el ser no se concibe como un dato objetivo que precede a la aplicación de esquemas conceptuales (ya que la pretendida objetividad pre-categorial no está en absoluto dado, sino que está construida basándose en un esquema conceptual, el del cientifismo y positivismo moderno), se podrá hablar de ser sólo al nivel de los eventos en los que se instituyen los modos –variables en el tiempo- según los cuales se estructura la experiencia del mundo de las diversas humanidades históricas.”⁸⁹

Como puede observarse, el ser no es un sujeto o un objeto. Es una apertura en la que los individuos y el mundo, sujeto y objeto, se relacionan. Y me interesa destacar que el ser es pensado como acontecimiento. El ser ya no se da, se arroja, se intuye o se percibe, acontece. El ser es puro acontecimiento. Por otro lado, ese acontecimiento es responsable del tipo de relaciones que se establecen entre seres

88 Vattimo (1980, 1985 y 1994).

89 Vattimo (1994: 70).

humanos y objetos. Los ordena en un mundo, los hace ser, los hace aparecer en la presencia. Según Vattimo, la novedad de este Heidegger reside en plantear que el ser no puede concebirse al margen del ser humano. Lo inverso había constituido la temática de *Ser y Tiempo*. Ahora se arguye que el ser y el “ser humano” se encuentran en una situación de apropiación-expropiación recíproca, y el acontecimiento refleja esa relación. El mundo del acontecer es el mundo que clausura la metafísica. El ser ya no sería una entidad estable ni una simple presencia, sino que se habría convertido en mero pasar. Conviene advertir que el acontecer no sería un simple accidente o una propiedad del ser, sino el ser mismo. El ser es una suerte de iluminación que destella en el acontecer. Éste siempre se da en y por el ser humano. Pero no se trata de afirmar que este último posee iluminaciones, sino que más bien se trataría de entender que la iluminación dispone de él, habla en él.

En definitiva, tras el proyecto de *Ser y Tiempo* parecería que el ser deviene acontecimiento. Ese sería el legado de Heidegger y el desafío que recogería la ontología de nuestro siglo: elaborar una teoría de la existencia presente cuya fuente de información y legitimación fuese la propia condición presente. En ese terreno, la identificación entre pensamiento social y reflexión filosófica no sólo sería posible sino también inmediata. El ser se piensa a partir de su epocalidad o manifestación en el acontecimiento, y éste encuentra su significado en una reflexión sobre las variaciones de las manifestaciones del ser. Si Simmel encuentra en los acontecimientos sociales más nimios o marginales algo esencial es porque son “algo” y no una nada. Revelan una disposición concreta del mundo, son un mundo.

No obstante, semejante condición para el acontecimiento se intuye con fuerza en autores previos a Heidegger. Por ejemplo, en Bachelard. La discusión que realiza del concepto de duración de Bergson instala, tal vez sin mucha conciencia, el acontecer en la posición privilegiada del ser. Permítaseme repasar brevemente tal discusión.

Bachelard⁹⁰ se hace eco de una de las tesis de Gaston Roupnel que afirma que la única realidad del tiempo es el instante. El tiempo es una realidad afianzada en el instante y suspendida entre dos nada. Éste renace, pero para eso debe morir. No puede transportar su ser de uno a otro instante y generar, por tanto, duración.

“El instante que se nos acaba de escapar es la misma muerte inmersa a la que pertenecen los mundos abolidos y los firmamentos extintos. Y, en las propias líneas del porvenir, lo ignoto mismo y temible contiene tanto el instante que se nos acerca como los mundos y los cielos que se desconocen todavía”⁹¹

Carácter dramático del instante. Aislamiento del mismo. El instante con su individualidad no puede conservarse como ser completo. Rompe el ser e impone la idea de lo discontinuo. Si existe el Tiempo, esencialmente es discontinuidad. Bachelard arguye contra la noción bergsoniana de duración. Para este último, poseemos una experiencia íntima y directa de la misma. Es incluso previa a la conciencia. La duración es un fragmento de la vida. El tiempo, en tanto que realidad, debe convertirse en un bloque soldado de pasado y porvenir. La vida, nuestra vida, puede recibir explicaciones instantáneas, pero sólo la duración consigue aprehenderla como tal. El instante, en este esquema, no es más que una ruptura artificial que ayuda al pensamiento sintético de ciencias como la física o la biología. La inteligencia, al no poder seguir lo vital en su devenir, inmoviliza el tiempo en un presente completamente artificial. Una nada que no logra separarse ni del pasado ni del porvenir. La filosofía bergsoniana es una reflexión sobre y de la acción. Ésta es un desarrollo continuo que entre la decisión y la finalidad sitúa una duración original y real. Como el lector habrá intuido, la vida, esa noción que articula el sentido de toda la filosofía de este autor, es contemplada desde fuera y de manera pasiva. Aparece como un caudal que corre por una pendiente, pero en absoluto libre y desbordado. Es conducido por el eje de un tiempo que hace las veces de su canal o cauce. Ese es el sentido de la duración.

90 Bachelard (1932 y 1936).

91 Roupnel, citado en Bachelard (1932: 12).

Sintetizaré. La duración es la realidad del tiempo. Por tanto, el instante es una mera abstracción, carece de realidad. Su creador es la inteligencia.

Este esquema es objetado por Bachelard atendiendo a la condición del instante. Si el instante es una simple cesura artificial tal y como estaría proponiendo Bergson, pasado y porvenir son difíciles, mejor dicho, imposibles de distinguir. Efectivamente, la duración debe entenderse a partir de su unidad indestructible. Y consecuentemente, en cada acto, en cada ademán, se puede aprehender el carácter acabado de lo que se esboza, el fin en el principio, el ser y el devenir en el gesto. Todo esto permitía a Bergson plantear que palabras como “antes” y “después” poseen exclusivamente un sentido de referencia; pasado y porvenir son evolución continua. Si esto es así, ¿cómo puede hablarse de inicio o comienzo de un acto?, se pregunta Bachelard. Toda evolución posee instantes creadores, cómo determinar el principio de éstos, cómo distinguirlos, si el instante es puro artificio. El problema de la duración está planteado: en su buena lógica no es posible dirimir cómo y cuándo se da un cambio brusco, un clinamen, que origine la creación de un acto. Bachelard repite sin cesar que no es posible comprender una novedad sino se localiza en alguna parte una cesura. Discontinuidad que promueva la irrupción de un acontecer.

“[...] lo nuevo en un tiempo uniforme no es el ser, sino el instante que, renovándose, transporta el ser a la libertad o a la suerte inicial del devenir. Además, con su ataque, el instante se impone de una vez por todas, por entero; es el factor de la síntesis del ser.”⁹²

Para solventar esa problemática lo mínimo sería reconocer que junto a la duración el instante es importante, es un “algo”. Se podría mantener, del mismo modo, que el instante tiene cierta duración, que posee su temporalidad, que es una suerte de pequeño fragmento de la duración bergsoniana. Puesto que la novedad la trae el instante, los átomos de tiempo no podrían tocarse. Se mantendrían distantes, ajenos los unos a los otros. El instante reservaría su individualidad y el resultado final sería la formulación de un bergsonismo múltiple: la defensa de una pluralidad de duraciones. Pero ni Bergson hizo el gesto de reconocer en el instante la más mínima

92 Bachelard (1932: 24).

sustancia o condición, ni la pluralidad de duraciones es sostenible en buena lógica. El problema reside en que duración se convierte automáticamente en sinónimo de tiempo. Afirmar que cada instante posee su propia temporalidad es lo mismo que afirmar que se constituye en virtud de cierta duración y, por tanto, volvemos a caer en el esquema bergsoniano que postula la duración como un *a priori* de la vida misma.

Gaston Roupnel había observado en esto una tiranía del tiempo en relación a la vida. Ésta es acto, básico, fundamental. Y el acto es instantáneo, la naturaleza del acto es ser actual. Y la vida es lo discontinuo de los actos. Si la sometemos al fluir de la duración pierde su sentido, su carácter de vivacidad. Deviene entonces función, lógica, anestesia, indistinción... morir.

“Se ha llegado a decir que la duración era la vida. Sin duda, pero cuando menos es preciso situar la vida dentro del marco de lo discontinuo que la contiene y en la forma acometedora que la manifiesta. Ya no es esa fluida continuidad de fenómenos orgánicos que corrían unos con otros confundiéndose en la unidad funcional. Como extraño lugar de recuerdos materiales, el ser no es de suyo sino un hábito. Lo que el ser puede tener de permanente es la expresión, no de una causa inmóvil y constante, sino de una yuxtaposición de resultados fugaces e incesantes, cada uno de los cuales tiene su base solitaria y cuya ligadura, que es sólo un hábito, compone a un individuo.”⁹³

Para Roupnel, el accidente debe ser tomado como principio. Es el origen de toda tentativa de creación. El instante es la realidad, la vida. La duración una mera construcción *a posteriori* sin realidad alguna, creada por la memoria. El instante es un acontecer, dada su condición de accidente. Un *hic et nunc*, lugar y presente, punto espaciotemporal cuyo espesor es previo y define las coordenadas temporales y espaciales.

Bachelard insiste en que es humanamente imposible evitar la pródiga heterogeneidad de la duración. No es pensable el ejercicio de vaciarla de sus actuaciones concretas, de sus efectuaciones, de sus concreciones. Resulta increíble

93 Roupnel, citado en Bachelard (1932: 21).

la propuesta de asirla en su pureza, sin incidentes ni accidentes. Para buscar su homogeneidad, la fragmentamos en porciones cada vez más pequeñas, pero la duración no dura, se limita a vivir, vive. Se actualiza en una multiplicidad de acontecimientos sin los cuales sería una nada. Tenemos presente la corriente, con su multitud de accidentes, en la inmensidad de sus detalles, pero carecemos del caudal. Lo inferimos, lo sentimos, a partir de los primeros, pero nada más. La duración sólo se experimenta a través de sus instantes. El tiempo se entrevé a través de sus accidentes. La duración y el tiempo es un efecto de perspectiva sobre una línea de puntos. Así, resulta que en realidad la experiencia del tiempo es sólo experiencia del instante, aprehendido en su inmovilidad. Y del mismo modo, la memoria sólo guarda instantes, no conserva nada de la sensación de la duración. Resumiendo, la intuición de Bachelard es que el tiempo posee un carácter discontinuo y que el instante, a su vez, detenta una condición puntiforme.

Los instantes están marcados por acontecimientos. Ya lo hemos visto. Pero si el tiempo es una masa de instantes, ¿qué es el pasado?, ¿qué es el futuro? Son evidentemente experiencias secundarias.

“Reconocemos entonces que el recuerdo del pasado y la previsión del porvenir se basan en hábitos [...] Pero ese pasado es sólo un hábito presente y ese estado presente del pasado sigue siendo una metáfora. Y en efecto, para nosotros el hábito no se inscribe ni en una materia ni en un espacio. Sólo puede tratarse de un hábito absolutamente sonoro que, así lo creemos, sigue siendo en esencia relativo. El hábito que para nosotros es pensamiento resulta demasiado aéreo para registrarse y demasiado inmaterial para dormir en la materia.”⁹⁴

El instante es presente. O de otra manera, el presente es puro instante. De hecho, para ser más precisos, habría que afirmar que es puro acontecer. El tiempo real sólo existe en el instante aislado, está en lo actual, en el acto. Emerge a partir del acontecer. Pasado y futuro son definidos como hábitos presentes. Esto es importante. El hábito está ineluctablemente ligado a un acontecer actual. No proviene del pasado ni va hacia el futuro. Arranca del momento presente hacia el pasado y hacia el por-venir. En ese movimiento constituirá las dimensiones de la

94 Bachelard (1932: 48).

temporalidad. También hay que recalcar que para Bachelard el hábito es despojado de cualquier condición material y se convierte en una entidad completamente aérea. No está en la materia ni en el espacio. Por supuesto no está en el tiempo, puesto que él funda en sentido estricto la sensación de temporalidad. El hábito existe al margen del tiempo, al margen del pasado. Es una suerte de solidaridad no directa que se manifiesta en el devenir del ser y que liga los instantes. El hábito siempre es acto, acto restituído en su novedad. En términos estrictos, su indiferencia hacia la materia lo convierte en algo “*exinscrito*”. Es un tipo de ritmo que franquea el silencio e introduce continuidad. Un hábito particular es un ritmo sostenido, donde todos los actos se repiten igualando su valor de novedad, pero sin perder ese carácter de novedad. Hábitos-ritmos: el hábito ajusta actos. El hábito es la voluntad de empezar a repetirse a sí mismo. La repetición del hábito construye instruyéndose. Cada repetición, cada nuevo instante trae novedad. Esa novedad es el progreso. Estamos ante una discontinuidad que se reconstituye permanentemente. Realidad sólo hay una: el instante, el acontecer. Duración, hábito, progreso son agrupaciones de instantes. Ordenaciones. Artefactos creados para intentar aprehender el mismísimo devenir de la vida.

Vuelvo a Heidegger. Su ontología del acontecimiento se extiende hasta alcanzar la obra de M.Foucault y G.Deleuze. El primero vinculará la temática del acontecer con la del discurso y el segundo lo hará con el problema del sentido.

Theatrum Philosophicum y *El orden del discurso*⁹⁵ son los textos en los que M.Foucault aborda explícitamente el problema del acontecimiento. De nuevo, observamos cómo la generación de novedad se establece o llega al mundo gracias al acontecer. El acontecimiento, sencillamente, trae lo nuevo. La propuesta del autor es que los acontecimientos, además, “hacen” discursos. El discurso tiene el carácter de acontecer.

95 Foucault (1966 y 1973).

El azar es la regla que rige la producción de acontecimientos, y eso lo convierte en una categoría temida. Y esa es la razón de su olvido en el pensamiento occidental. Si algo caracteriza al acontecer es su sacrificio ante la estructura. Como vimos en la primera parte de este escrito, el acontecimiento y la serie son conjurados sistemáticamente en el interior del estructuralismo. El problema son las nociones que lleva asociadas: azar, discontinuidad, transformación... Todas ellas desestabilizan la posibilidad de una explicación estructural, todas ellas encierran el germen de una crítica poderosa a la misma noción de estructura. Para acercarse al acontecer, Foucault propone el ejercicio de circunscribirlo, de establecer series diversas, entrecruzamientos divergentes, en definitiva, de cartografiar las condiciones de su aparición, los márgenes del azar, de su azar. Ese ejercicio puede realizarse en el terreno del discurso. Éste es tremendamente informativo. Los discursos remiten al acontecimiento, nos muestran su aparición pero también sus dinámicas.

“[...] no ir del discurso hacia su núcleo interior y oculto, hacia el corazón de un pensamiento o de una significación que se manifestaría en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y de su regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que le da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija los límites.”⁹⁶

En concordancia con esto, propone que cuatro nociones regulen el análisis de los discursos: la de acontecimiento, la de serie, la de regularidad y la de condición de posibilidad. Pero todo esto no son más que condiciones de análisis, reglas casi metodológicas. La pregunta clave sigue sin responderse: ¿qué estatus detenta el acontecimiento? ¿Qué definición le asignamos? La respuesta nos remite a Heidegger y nos presenta a G.Deleuze. El acontecimiento no es una sustancia, no es un accidente, no es calidad, y tampoco es un proceso. No pertenece al orden de los cuerpos, sin embargo no se puede afirmar que sea inmaterial. Precisamente en el nivel de la materia cobra efecto, es efecto. Por otro lado, su lugar parece ser la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación de elementos materiales. Pero insisto, no es acto o propiedad de un cuerpo. Es el efecto o la diagonal de una dispersión material. Siempre que se hable de aconteceres, se

96 Foucault (1973: 44).

hablará de multiplicidades materiales. Así, pues, el acontecimiento tendría que ver con una suerte de materialismo incorporal. Se localiza o entra a través de los intersticios que hay entre apariencia y esencia, de hecho, él se encarga de desestructurarlos. Insiste de manera intemporal y es siempre pura singularidad.

El acontecimiento se refiere, como he mencionado, a la materialidad de los incorporales. Quede claro que pertenece al orden de los efectos. Puede estar perfecta y bellamente producido por cuerpos que entrechocan, se mezclan o se separan. No obstante, ese efecto no está en el plano de lo corporal. Es impalpable e inaccesible. El acontecimiento es un incorporal, sí, que se halla en la superficie de las palabras y las cosas. Es el sentido de una proposición. Está prendido en el verbo. El acontecimiento, ese efecto incorporal, pero no por ello menos real o material, es, en última instancia, lo que vincula palabras y cosas. El puente entre los seres humanos y el mundo. La dimensión en la que se funden y tornan indistinguibles. Y en este punto, sin duda alguna, estoy afirmando mucho más de lo que el propio autor sostuvo. La traición es completa.

El acontecimiento en tanto que incorporal prendido del verbo es una noción que halla su forma más acabada en la obra de G. Deleuze.⁹⁷ Su punto de partida es una idea apenas desarrollada por Platón en *El Sofista*. En este diálogo se establece una distinción entre la copia y el simulacro. La materia de la primera es la idea o el reflejo de ésta, mientras que la segunda, las malas copias, no sólo no aspira a parecerse a un modelo inmutable y acabado, sino que intenta subvertir la relación misma que se da entre modelo y copia. Para el autor, esa dualidad es un rumor de fondo, básico y fundamental, que atraviesa, las típicas tensiones de la metafísica entre ser-devenir, idea-materia, inteligible-sensible, modelo-copia. Su origen está en la diferencia que establece Platón en el devenir mismo. Por un lado habría un devenir que atañe a las cosas limitadas y medibles, que se da en función de la idea, que las atrapa y las limita en el presente, mientras que por el otro existiría un devenir sin medida, loco, desbordado. Éste sería la materia del simulacro. Su habilidad es esquivar la acción

97 Deleuze (1967, 1968, 1973, 1977, 1980, 1987, 1989, 1989b y 1996).

de lo inmutable e impugnar, como he mencionado, la relación copia-modelo. Devenir controlado frente a un devenir loco, incontrolado y paradójico. Esa sería la verdadera tensión platónica.

En la frontera, en el intersticio de esa dualidad aparece el acontecimiento. Deleuze se está inspirando en la doctrina de los estoicos para elaborar esa formulación. Éstos fueron los primeros en distinguir dos dimensiones del ser: el orden de los cuerpos y el del acontecer. Los cuerpos son materiales, están repletos de tensiones, cualidades físicas, relaciones, movimientos de acción-reacción, y se distribuyen en estados de cosas. Los cuerpos se mezclan, son mezclas y causas, materias no formadas. Los acontecimientos, sin embargo, son efectos de esas causas. No corporales, efectos de superficie. No son cosas o estados de cosas, no son cualidades o propiedades físicas. No existen, subsisten o insisten. No responden a la calificación de un sustantivo o adjetivo, son verbos, la pura acción recogida por el infinitivo. No son agentes ni pacientes, son impasibles, no serían seres sino maneras de ser. Para los estoicos, los estados de cosas o cualidades-cantidades no poseen menos ser que la sustancia. Están en su mismo plano. De hecho, el término más fundamental no es el de “ser” sino el de “*aliquid*” (alguna cosa). *Aliquid* es una noción que permite subsumir al ser y al no ser, las existencias y las insistencias. Así, los estoicos llevan a cabo una suerte de inversión del platonismo. Hacen depender la idea de las cosas y permiten que el simulacro, el devenir loco que reprime Platón, aflore a la superficie y ordene la realidad. El acontecimiento irrumpe con la llegada de ese devenir. Es coextensivo con el mismo. Aparecen con esa inflexión que se produce cuando ambos devenires se encuentran.

No obstante, todo esto es demasiado abstracto. Aún no dice nada sobre la condición del acontecimiento en nuestra cotidianidad. A fin de solventar tal laguna hay que recordar el argumento que permite a Deleuze igualar acontecimiento y sentido. Éste pasa por una reflexión sobre la proposición y, por tanto, por una indagación en la relación acontecimiento-lenguaje. Habría tres relaciones distintas en la proposición. La designación o indicación que relaciona la proposición con un estado de cosas

exterior, con un estado de cosas al que se refiere; la manifestación que relaciona la proposición con un sujeto que habla, y la significación que relaciona la palabra con significados o conceptos universales o generales y con las determinaciones de los conceptos desde el orden sintáctico. El orden del habla primaría la manifestación sobre la designación puesto que la intención del sujeto que habla es primera respecto a la realidad externa que se designa y sobre la significación, mientras que el orden de la lengua primaría la significación sobre la manifestación y la designación ya que aquí el objeto no aparece, está ausente. Moviéndonos de la manifestación a la designación, y luego a la significación, tanto el orden del habla como el de la lengua nos atrapa en un círculo cerrado, precisamente en el círculo de lo propositivo. La ruptura de éste sólo puede darse añadiendo una cuarta dimensión: el sentido. La pregunta que, no obstante, hay que responder es si el sentido puede ser localizado en una de las tres anteriores dimensiones. La respuesta de Deleuze es negativa. El sentido no está en la designación puesto que esta relación siempre supone al primero. Hay que instalarse de golpe en el sentido para operar una designación. Tampoco se halla en la manifestación porque las creencias y deseos de un “yo” que habla están fundados en el orden de las implicaciones conceptuales de la significación, además, la permanencia del “yo” se basa en la permanencia de ciertos significados. Pareciera que el último recurso es el significado. Pero no está aquí, ni mucho menos, puesto que la significación presupone una designación irreductible previa. Además, se puede añadir que cuando definimos la significación como condición de verdad, “la condición”, le conferimos un carácter que ya es el propio del sentido, que es ya, de hecho, el sentido. Al hablar de condición de verdad nos elevamos por encima de las posibilidades “verdadero” o “falso” para buscar ese terreno más básico que confiere a la proposición su posibilidad, ya sea de verdad o falsedad. Por tanto, nos desplazamos hacia una especie de cuarta dimensión de la proposición.

El sentido es esa dimensión. Es lo expresado de la proposición. El *aliquid* del sentido no se identifica con la proposición misma, ni con los términos de ella. No es en absoluto el objeto o estado de cosas que designa. No es una vivencia,

representación o actividad mental del que habla, no es ni el concepto ni la esencia significada. El sentido no existe fuera de la proposición que lo expresa, así que mejor lo imaginamos como algo que subsiste o insiste más que existir. Pero no es la proposición, tiene su propia objetividad. Se atribuye pero no es el atributo de la proposición, es atributo de la cosa o estado de cosas. El atributo de la proposición es el predicado, pero el atributo de la cosa es el verbo. El acontecimiento expresado por el verbo. Ese atributo que da el verbo al objeto no es un ser, no es una cosa o estado de cosas, es un extra-ser. Pero en tanto acontecimiento, o se limita a ser expresión del enunciado, mantiene también una relación con el estado de cosas al que se refiere. Tiende un brazo a las palabras y hacia las cosas. Es un “entre” que pasa su corporeidad vaporosa entre el orden la palabra y el de la cosa, sin detenerse en ninguno de ellos, sin quedar reducido a ninguno. Es lo expresado de la proposición y el atributo del estado de cosas. A pesar de que mira al lenguaje y a las cosas no es ni lo primero ni lo segundo. Es un mínimo de ser típico de las insistencias.

Nótese la identificación. El acontecimiento es el sentido mismo. El sentido es lo expresado en la proposición y el atributo de un estado de cosas. Se dice de las cosas, se expresa en las palabras y se atribuye a las primeras. El sentido es el despliegue de una superficie como acontecimiento. El acontecimiento en su despliegue es el sentido. Hay que hacer notar que el sentido es siempre un exceso. Dimensión olvidada de la proposición, se suma al orden de las palabras y al de los cuerpos. El sentido es pre-subjetivo, impersonal, no presupone sujeto, agente o socius. Obviamente no responde a la manifestación de un yo. Por supuesto que el yo es importante en el acto de habla, en el uso del lenguaje o en la comunicación. Pero desde el punto de vista del lenguaje como sistema de significación, es una declinación si se quiere. El sujeto presupone un orden de conceptos, proposiciones, significados y significantes. De todo esto se deriva que el acontecer es previo a la manifestación de un sujeto. Es más, el sujeto es posible en la medida en que se abre un campo de aconteceres pre-subjetivo. Sobre la relación entre el sujeto y el acontecimiento-sentido volveré más tarde.

Estamos acostumbrados a conectar la temática del sentido con los problemas del discurso, del significado, del lenguaje y del habla. Del mismo modo, usualmente igualamos sentido y significado, definiendo el significado como el efecto o resultante de la interacción social y la comunicación. Desde este punto de vista, el sentido no es más que un logro inacabado que implica las habilidades interpretativas de los actores sociales. En este ejercicio el sentido queda atrapado en el lenguaje, concretamente en el concepto. Es reducido a las posibilidades de la significación, subordinado a las reglas del significante y sometido a las implicaciones lógicas de las proposiciones. Así, cuando algo carece de significado afirmamos inmediatamente que carece de sentido. Deleuze deshace esa imagen. El sentido aparece fuera del concepto, fuera de la significación y el significado. El sentido es, de hecho, asignificante. Su naturaleza es el acontecer. Aparece o irrumpe, mejor dicho, a partir de la mezcla de cuerpos y la generación de relaciones. Se constituye como una dimensión previa a las operaciones de interpretación y comprensión. Por tanto, Deleuze está afirmando que es previo a toda acción y comunicación social. No se puede negar que la reducción del sentido al concepto ha tenido enormes implicaciones para el pensamiento social. Lo ha llevado a fronteras impensables. Ha permitido, por ejemplo, una noción de lo social que explica su constitución en términos de razón y racionalidad. Así, J. Habermas puede recoger el testigo dejado por M. Weber y representar toda la historia del pensamiento social como el análisis de un proceso de racionalización que define nuestro pasado y nuestra actualidad. En esa historia, sentido y significado son sinónimos. Y todavía más: la sinonimia no se puede deshacer puesto que se necesita para postular que la “sociedad” existe gracias a la asunción de unas bases racionales que guían el habla-discurso y que la ciencia social es capaz de decodificar. La propuesta de Deleuze rompe ese esquema en la medida en que plantea que es el acontecimiento el que hace posible el lenguaje. O dicho de otro modo, el sentido es previo al significado. Pero hacer posible no significa comenzar. Efectivamente, el autor reconoce que se empieza en el orden del habla. No obstante, éste se organiza y declina a partir de los acontecimientos, de las bifurcaciones que introduce la acción del verbo. Éste no es exactamente una representación de la acción sino un marcador de lo que acontece.

Así, el lenguaje y los actos de habla más que desarrollarse a partir de unas raíces primeras y fundamentales, brotan continuamente, se performan y organizan incesantemente alrededor de estos elementos formadores que determinan el todo y su dirección, es decir, su sentido. El verbo detenta dos dimensiones esenciales. El presente, pertenezca al modo que pertenezca (indicativo, subjuntivo o imperativo), que recoge una relación con un estado de cosas, y el infinitivo, que señala la relación con el sentido, con el acontecimiento.

Retorno a los estoicos, reflexión sobre el orden de los incorpóreos, análisis de la proposición, interés por el sentido... de un extremo a otro de las propuestas de Deleuze resuena el eco de la metafísica de A.N. Whitehead. Último gran pensamiento dedicado exclusivamente al acontecimiento⁹⁸. Con Whitehead reaparece la pregunta que obsesionara a Bergson y mucho antes a Leibniz: ¿qué condiciones requiere la producción de novedad o creación? Su reflexión sobre el acontecer pretende en todo momento establecer una doctrina positiva que satisfaga semejante interrogante.

Las cosas, objetos, ideas, teorías, individuos, ideologías, pensamientos... reales son entidades actuales. No obstante, esa actualidad no está delimitada definitivamente gracias a forma alguna. No hay formas definitivas confinadas para siempre en un orden. Todo lo que nos rodea es acto, y acto creador, inventor. Las cosas están finitas, no son finitas. Cada acto o entidad actual es una gota de experiencia. ¿Cómo se constituyen las entidades actuales, esas gotas de experiencia? A partir de un proceso o vector que se mueve de la indeterminación a la determinación o satisfacción. O sea: arrancando del caos “un algo”. Esa indeterminación es el rumor, el ruido de fondo de la vida, de nuestra realidad. Y el acontecimiento es lo que saca algo de ahí. Por tanto, está condenado a producirse siempre frente o contra ese mar de fondo.

98 Whitehead (1925, 1933, 1938, y 1964).

El acontecimiento es una diferencia sobre la uniformidad del mismo. Éste puede considerarse como un caos o una multiplicidad. El caos es pura diversidad disyuntiva. Un “muchos”. La suma de un “y” más “y” más “y”... Pero el caos no es nada, no existe al margen de una criba, un procedimiento o un operador que hace que surja algo de él. El operador extrae de la uniformidad de la multiplicidad un algo. Genera un desgarrón por el que entra una diferencia. Ese “algo” no se puede identificar exactamente con una unidad. Sería más bien el artículo indefinido, designa una singularidad cualquiera, una singularidad posible. No debemos perder de vista el hecho de que pasamos del “muchos” al “uno” gracias al reverso del caos, la criba u operador. Éste es el responsable de componer series, de producir relaciones todo-parte, de que éste o aquél elemento entre en relación con algún otro.

Ese es, según Whitehead, el primero de los cuatro componentes o condiciones del acontecimiento: la extensión. Tenemos extensión cuando un elemento se extiende sobre los siguientes de tal suerte que él es un todo y los siguientes sus partes. Esto es una conexión de tipo todo-partes, una serie. La segunda condición hace referencia al hecho de que las series extensivas detentan propiedades intrínsecas que entran por su cuenta en nuevas series, generando nuevas conexiones todo-partes. En este momento, la complejidad de las relaciones genera tal laberinto de bifurcaciones, potencialidades y posibilidades que, de hecho, abandonamos la dimensión de la extensión para manejar intensiones, intensidades, grados. Ya no se trata de hablar únicamente de un “algo” que ocupa el lugar de la nada, el ruido o la indiferencia de la multiplicidad, sino de estar ante un “esto” en lugar de aquello, ocupamos la dimensión del pronombre demostrativo. A continuación viene la tercera componente, el individuo. Éste es creatividad, formación de una novedad. No es lo indefinido ni lo demostrativo, es lo personal. Si entendemos que un elemento es lo que tiene partes y es una parte, el individuo es una *concrescencia*⁹⁹ de elementos.

99 La palabra *concrescencia* deriva del verbo latino *concrescere*, literalmente “crecer juntos”. Es la denominación que escoge Whitehead para referirse al proceso por el cual un piélago de cosas adquiere una unidad individual. La *concrescencia* refiere un movimiento por el cual lo múltiple es unificado de una manera especial, produciendo un conjunto de relaciones propio que a su vez constituye el elemento nuevo que esa *concrescencia* añade al universo. No es posible separar, por un lado, *concrescencia*, y, por otro, entidad actual. La segunda siempre es un caso de la primera y ésta es el movimiento propio de la constitución de la entidad actual.

La concrecencia es una prehensión¹⁰⁰. En ella un elemento se convierte en el *datum* para otro elemento que lo prehende. La prehensión es la unidad individual. Cualquier cosa prehende sus antecedentes y sus concomitantes y por contigüidad prehende un mundo. La prehensión va del mundo, del objeto al sujeto, del dato prehendido al prehendiente. Pero lo prehendido es, a su vez, una prehensión preexistentes o coexistente. Toda prehensión es prehensión de prehensión, y así hasta el infinito. El acontecimiento es definido como un nexo de prehensiones. El último componente del acontecer es la “ingresión” o el objeto eterno. Los acontecimientos son flujos, un ir y venir perpetuo, un vaivén incesante. Pero hay algo que permanece en ese transcurrir. Si, como he explicado, las prehensiones son actuales, están actualizadas, los objetos eternos son las puras posibilidades, virtualidades que se actualizan en las prehensiones y que se abren y forman parte de cada acontecimiento. Los objetos eternos realizan una “ingresión” en el acontecimiento. Son inseparables de los procesos de actualización de los que forman parte, pero no están actualizados. Son potencia. Potenciales para el proceso de devenir que está asociado al acontecer. El objeto eterno es un tipo de existencia o realidad que está en todas las entidades actuales por ubicuidad eficiente y positiva. Están en todas partes por esencia, presencia y potencia. Son poderes de posibilidad. Conforman sin definir.

100 Prehensión deriva del concepto filosófico de “aprehensión” y hace referencia simultáneamente al sustantivo “prensión” (acto de prender) y al verbo “prender” (comunicar su virtud una cosa a otra). La prehensión es una forma de relación entre entidades actuales. Supone o no representación. Así, Whitehead afirma que las entidades actuales están constituidas por prehensiones. Es un vínculo, un hecho concreto de relacionalidad. Un tipo de unión. Las realidades se componen de prehensiones o maneras como una realidad capta o prende para sí otras. Por potencia de captura o prensión, distintas entidades quedan subordinadas o coordinadas en otra. De hecho, cada entidad es un tipo de prehensión, un modelo de captura (y capturado). Los tipos de captura son reales, particulares e individuales. La prehensión no es nada al margen de la entidad actual prehendida. Es decir, sólo es en la medida en que está siempre actualizada o ensamblada en una materialidad de elementos actuales. Lo interesante de la teoría de la prehensión es un planteamiento en el que el objeto es siempre previo a la constitución del sujeto. La prehensión por naturaleza indica una apertura al mundo, al entorno, a todo lo que la rodea, y muestra una realidad constituida por capturas, nunca clausuras o representaciones acabadas. Habla de inclusión frente a pertenencia o encierro.

CUARTA PARTE:
LOS OBJETOS Y EL ACONTECIMIENTO.
TEORÍA DE LA SOCIALIDAD MÍNIMA

CAPÍTULO VI

LA SOCIALIDAD MÍNIMA

¡Por más que represento el pormenor de lo que me sucede, mi representación es pobre, abstracta, esquemática, en comparación con el acontecimiento que se produce! La realización lleva consigo un algo imprevisible que cambia todo [...] la moviente originalidad de las cosas.

H. Bergson

Cuidado con los engaños de la lógica, que ciegan ante la labilidad de las cosas, ante su avance dificultoso.

G. W. Leibniz

La vida tiende a lo pequeño, al lugar, pero invade lo global, se propaga. Lo vivo ocupa lo inerte, ocupa el tiempo y el espacio a partir de enrejados flexibles de vínculos entre singularidades menudas y codificadas.

M. Serres

1) LA SOCIALIDAD MÍNIMA: APROXIMACIÓN

1.1) Los objetos y el acontecimiento: Recapitulación

El objeto es distante, asocial y frío. El acontecimiento impensable. Carece de cualquier punto de referencia que permita ciencia alguna. Esa es la lección que lega la razón social. Ésta no es más que un mecanismo de inteligibilidad que detenta una lógica, opera a través de unas categorías, delimita un espacio de enunciación, distribuye sus individuos en el mismo y, por supuesto, establece límites. Fronteras que determinan y definen. He intentado argüir que ellas pasan por excluir los objetos y el acontecimiento del reino de las ciencias sociales. De este modo, en algunas versiones los objetos pertenecen a un ámbito lejano y ajeno a lo social, en otras son un simple espacio vacío o imagen especular del mismo, pero, en todo caso, carente de la vida que anima “el-vivir-en-común”; y en algunas se representan como una suerte de infraestructura, de *humus* sucio, escurridizo y molesto sobre el que se levanta el edificio de lo colectivo. Recuperando el análisis que hace Deleuze del estructuralismo mostré cómo los objetos pueden pensarse de otra manera. Quebrar los límites de su encierro. Salir de su ostracismo. Es más, mostré cómo su acción permite la constitución de series que se articulan en estructuras y en juegos de relaciones simbólicos. El perpetuo transcurrir del objeto sería su secreto. Ese *perpetuum mobile* que se soñó en el barroco. El movimiento eterno que origina toda realidad. Reformularé la lección de Deleuze. Sea, como afirman Whitehead y Bergson, la multiplicidad una diversidad disyuntiva. La suma de un “y” más “y”... Pues bien, el objeto en su movimiento interminable extrae algo del caos. “Un algo: *aliquid*”, para ser más precisos. Saca de una multiplicidad cierta unidad. Recorta y puntúa una zona reconocible, identificable. Genera un sentido, una direccionalidad que posteriormente será significado. El objeto es, por tanto, un operador. Es “el o lo que hace”. Un conjunto de acciones que determinan. Pañuelo, maná, carta, estribillo, corona, espada, ordenador... Objetos que ocupan el cuadro vacío o que organiza

cualquier estructura. Se desplazan y ésta adquiere dinámica. Pero, precisamente, esa dinámica que se despliega con el movimiento hace referencia a un acaecer que antes no existía. Tenemos entre las manos algo nuevo y distinto. La novedad irrumpe. Lo imprevisto permite que distingamos entre “un antes y un ahora”. Sienta las condiciones para que afirmemos ¡ahora tenemos una dinámica! Por tanto, hay cierta relación entre los objetos y el acontecimiento. Éste era inefable. Imposible de dominar en su rebeldía contradice todo postulado de la razón social. No obstante también era inexcusable. Está siempre presente. Deleuze muestra que posee una estrecha relación con la serie. No es en modo alguno la antítesis de la estructura. Todo lo contrario. Anida en su interior y es el motor de la dinámica. Lo he definido como *dis-curso*. Lo importante en este momento es retener que se abre con el pasar del objeto. Es, de alguna manera, la consecuencia más inmediata de la acción del *perpetuum mobile*. Su apertura: su efecto más querido. Si afirmaba hace un instante que la acción del objeto constituye series que, a su vez, se articulan gracias a éste en estructuras, ahora sostengo que el movimiento inverso también es responsabilidad del objeto. Genera un acontecimiento, que desmonta la estructura en sus series, las cuales, del mismo modo, se deshacen en los objetos que las coligan. Orden y desorden simultáneamente. El siguiente esquema representa esa doble acción:

Perpetuum mobile —> series —> estructuras

Objetos <— series <— estructuras <— *Perpetuum mobile*

El objeto presenta cierta calidez, algún tipo de animación. Ésa es la lección que se extrae del segundo capítulo. En el surrealismo el objeto habla. Tiene esa grandeza. Así, es totalmente contraituitivo. En el marxismo, la cotidianidad es la esfera de la reproducción social. Su matriz. Y curiosamente está preñada de objetos. Hasta tal punto son éstos importantes que la definición de esa esfera pasa por su materialidad. Los planteamientos analizados son, por supuesto, deudores de Marx.

Pero establecen una diferencia básica con relación a la frialdad que el objeto detenta en este autor. La noción de “doble confirmación” de Heller recoge magníficamente esa ligera diferenciación. Recordemos que el objeto en tanto que útil afirma la humanidad del individuo. Lo pone frente y sobre la naturaleza. Su dominio nos constituye como colectivo. Y es sólo gracias al papel del objeto que accedemos y derrotamos a la misma. En esa frágil victoria devenimos humanos. No debe extrañar, por tanto, que el objeto aparezca como un conector entre el orden de lo social y el orden de lo natural. Es un límite, evidentemente. Pero un límite que conecta. En esa conexión se encierra una trasgresión más profunda: la potencia de derruir las barreras entre dominios. Si están diferenciados y conectados, también pueden desconectarse y desdiferenciarse¹. La relación conexión-objeto se torna sublime en la fenomenología. El objeto está indisolublemente unido a la conciencia gracias a la intención. Ella es un marcador privilegiado de la conciencia debido al objeto. La conciencia es tal puesto que siempre posee objeto, y, por último, el objeto y la intención se hacen uno en la voluntad de la conciencia. Ese círculo es demasiado claustrofóbico para Heidegger. Sin lugar a dudas el objeto oculta la cosa, impide una comprensión acertada del ser-con-las-cosas. Verdadera condición del *Dasein*. En la psicología social el tema es bastante más sencillo: el objeto o es un útil que adquiere significado, o es un significado que deviene útil. En suma, se mueve en la tensión instrumentalidad-significación. En manos de antropólogos y arqueólogos el objeto se complejifica, se convierte en un verdadero discurso o, en otras palabras, en un sistema estructurado simbólicamente. En esa línea, Baudrillard muestra que el objeto es, en realidad un signo que no señala más que las relaciones que acierta a provocar. Finalmente, Maffesoli arguye que el objeto realiza lo estético y que este nuevo orden objetual introduce esa etapa denominada postmodernidad. En suma, el objeto habita y define el orden de lo simbólico. La tesis de Baudrillard es llevada a su último extremo.

¹ Límites que diferencian y conectan es la temática de buena parte de la obra sociológica de Simmel.

La calidez que posee el objeto en tales enfoques es aparente. Todos ellos están atravesados por una dualidad que estructura la inteligibilidad del objeto en sus discursos. Me refiero a la tensión *objeto-operación*. En las perspectivas expuestas en el segundo capítulo, el objeto está subordinado a la operación que ya lo produce ya le confiere significado. En rigor, esos enfoques analizan y están más preocupados por las operaciones que por el objeto y su acción. No deben confundirse. La operación es exterior al objeto mismo. Le viene impuesta desde otra instancia. Puede desencadenar la actividad de éste, incluso lo puede determinar y configurar, pero su origen está fuera y, por tanto, la explicación del mismo también es ajena al objeto como tal. Veámoslo en algunos ejemplos. En el surrealismo el objeto tomó la palabra, pero lo hizo para hablar en nombre del inconsciente. Inmediatamente éste lo convirtió en su ventana. Mirar un objeto surrealista es en realidad lo mismo que mirar el inconsciente de su autor o de algún colectivo. El objeto está subsumido en las operaciones que dicta y marca el aparato psíquico del artista. En el caso del marxismo ocurre algo similar. El objeto es básicamente ideología, una puntuación ideológica. Enmascara algo, oculta una realidad. ¡La realidad! Es una puerta a una sustancia más cierta y real que él mismo. Con la corriente fenomenológica la subsunción es todavía más evidente. El objeto del mundo externo es reducido al signo que lo incorpora en sistemas de objetivación más generales y dependientes de una conciencia trascendental, en el caso de Husserl, o de unas estructuras intersubjetivas en el caso de Schutz. Lo destacable aquí es que de nuevo será la lógica del signo, sus operaciones, la que establezca el conocimiento que produce y depende del objeto. Más que volver a las cosas mismas, habría que exclamar: ¡volver a las operaciones mismas! El caso de Heidegger no requiere mayor comentario. Explícitamente declara que el objeto oculta una acción más básica que tiene que ver con la esencia de la cosa. El conocimiento certero debe soslayar el obstáculo que representa el primero para acceder a la estructura de la segunda. La Psicología Social incorpora lo objetual en el ámbito de una racionalidad funcional o instrumental, dependiente exclusivamente de unos dictámenes sociales y culturales, o lo incorpora al orden del significado: el

objeto es el significado que tiene para los individuos. Idéntico caso se observa en la antropología y la arqueología. La única diferencia es que ahora el objeto se subsume en una estructura más amplia denominada discurso o sistema simbólico. En cualquiera de estos casos, el ámbito material es reducido al social y simbólico. Acceder al objeto es acceder a las operaciones culturales que lo puntúan. Tanto Baudrillard como Maffesoli no hacen más que incidir en esta brecha. Por un lado disponemos del objeto, por otro de un piélago de operaciones que lo tornan inteligible. Todos los enfoques que aparecen en el capítulo dos desdobl原因 los fragmentos de experiencia en un momento objetual y en otro operativo. El sistema es más perfecto cuanto más facilita la permutación entre tales momentos. Ese es el caso, por ejemplo, de la fenomenología que reduce el mundo exterior a un signo, o el de Baudrillard que disuelve la materialidad del objeto en las operaciones mismas de consumo. Ya mencionemos el marxismo o la psicología social ya hagamos referencia a Heidegger o a la nueva arqueología, aparentemente los objetos despliegan algún tipo de compromiso en la constitución de lo social. Insisto: aparentemente. Lo cierto es que el compromiso está del lado de la operación y no del objeto. Es el signo, el símbolo, el significado, el discurso, la ideología o la funcionalidad las que imprimen forma en la materia social. El objeto es un actor secundario.

Convertirlo en *vedette* de la socialidad es la lección que encierran los programas descritos en el capítulo tres. En ellos la tensión operación-objeto desaparece. Las operaciones provienen de la dimensión objetual y son irreducibles al orden de lo social. El objeto resiste, se disuelve, deviene efecto semiótico... pero siempre mirando en igualdad de condiciones al sujeto. Lo objetual detenta su propio conocimiento.

Las diferencias entre los tres proyectos se sintetizan en los siguientes puntos. El objeto en tanto que alteridad es un átomo, un punto localizable y fácilmente

determinable. Opera principalmente bajo el signo de dos sentidos: la vista y el tacto². Lo objetual es un “otro” que se toca y se ve. Que resiste nuestra acción desplegando la suya. El objeto es un horizonte que define a partir de su lejanía y diferencia. Ésta es la clave, la diferencia. La relación con el objeto siempre se da en ese parámetro. La socialidad con objetos pasa por incorporar los procesos de diferenciación que origina lo objetual en la cotidianidad. En el caso de Mead es especialmente evidente. Tomar el rol del otro, aunque ese otro sea un objeto, e interpretar la experiencia desde distintos puntos de vista es una analogía con la teoría de la relatividad. Eso está bastante claro. Vivimos ocupando diferentes sistemas de interpretación y acción. Es el reino del otro generalizado, de una actitud que permite pasar de una perspectiva a otra, ocupando al pasar cada una de ellas e identificando lo que es idéntico para establecer una diferencia. De hecho, esa es la fórmula que justifica la transición de una a otra. Su sentido. El esquema permanece en el trabajo de Knorr-Cetina y Pickering. La relación entre sujetos y objetos está determinada por la diferencia. Es inevitable y mutuamente constituyente. Por el contrario, el objeto en tanto que mismidad, pertenece al ámbito de lo semiótico. Deja de ser un átomo, escapa del campo de la visión y del alcance de las manos para convertirse en un guión. Es una lectura, una interpretación y una experiencia. La relación entre sujetos y objetos ya no es de diferencia sino que alcanza una dimensión más sencilla y básica: se instala en la mera interacción. En rigor, sólo hay interacciones entre guiones o efectos semióticos. Tanto el sujeto como el objeto se definen por el despliegue de operaciones que posibilitan y el juego de relaciones que dicta tal despliegue. En este programa hay una crítica velada al anterior. Los objetos no deben conceptualizarse como átomos o significados sino como multiplicidades o sistemas de sentido. Es decir, el objeto es múltiple y delimita una direccionalidad para la acción. El problema que encierra, de hecho, el excelente análisis que hace

2 Vista y tacto son sentidos importantísimos en el momento de conceptualizar lo objetual. Su importancia está ya recalcada en *El tratado de la naturaleza humana* de Hume, y hemos visto que es un rasgo común en Mead y Heidegger. El objeto es lo que se da en mi campo de visión y puedo coger, tocar, acariciar con mis manos. Para los físicos (Kastler, 1977) las dos propiedades fundamentales que detentan los objetos en la mecánica clásica son la permanencia y la individualidad. Rasgos asociados directamente al uso de la vista y el tacto.

Mead de las relaciones con los objetos es precisamente ése: el objeto es individualidad y el único sentido que imprime a la acción es el de resistir mi gesto de asirlo. El giro que se aprecia en el segundo programa abunda en tal cuestión. Manejamos relaciones entre sistemas de inteligibilidad, nunca entre individualidades. Es más, eso que denominamos “individual”, “individuo”, no es más que un efecto precario y contingente de las anteriores relaciones. Finalmente, el programa del cyborg radicaliza ese proyecto. Prescinde de átomos y guiones para mostrar el continuo fluir de trazos y huellas. Ni siquiera se relacionan sistemas de sentido. La relación está en otro nivel, en el de los trazos y los ecos. Eso es en última instancia un cyborg. Además, por otro lado, en rigor, hay que constatar que la materia de la relación es la interferencia. Ni diferencia ni interacción básica, cortocircuito. Por esa razón, el objeto muere. Y, por supuesto, también el sujeto. Resulta imposible y falaz determinar en qué punto o momento empieza uno y dónde empieza otro. Lo que a veces denominamos “sujeto” u “objeto” ya no son ni efectos momentáneos de ciertos juegos de relaciones. En el instante mismo de su constitución ya están interceptados o contaminados por su opuesto. Por todo esto, mejor hablar de ecos, huellas, trazos instantáneos que no se sabe muy bien si provienen del pasado o del futuro puesto que carecen de temporalidad. Cortocircuitan, como no, la flecha del tiempo. Pero no importa, puesto que el tiempo debe siempre reconstituirse a partir de tales destellos.

En suma, tenemos átomos y diferencia en el primer proyecto, guiones de actos e interacción, en el segundo, y trazos e interferencia en el tercero. El excursus plantea interrogantes y temáticas que atraviesan los tres proyectos. Su principal interés es mostrar que es posible pensar partiendo del objeto. Al igual que ocurre con el caso de Whitehead, los autores citados en el excursus se atreven a llegar al estar-juntos partiendo de lo objetual. En definitiva, inciden en la materialidad que tiene y sostiene el “nosotros”.

La tercera parte posee un doble interés. Por un lado presenta algunos intentos relevantes de definir el pensamiento social a partir del acontecimiento. Por otro, dos

maneras diferentes de puntuar lo que acontece. De este modo, en un lado hay una especie de tradición o campo de juego que preside Tarde y en el que encontramos las propuestas de Maffesoli, el neopragmatismo y la microsociología. En ella, el acontecimiento es una fuerza misteriosa. Un extraño secreto que o se da o no lo hace, que irrumpe en la cotidianidad, transformándola completamente, o no llega nunca. El acontecimiento carece de materialidad. Es como un gran movimiento cosmológico. Que ahora lo alcanzas aquí, que ya lo pierdes allá... El acontecer es importante en el vivir-juntos, pero éste es una suerte de hálito o suspiro. Depende únicamente de la visita de un secreto dios. Al otro lado, tenemos otra corriente presidida por Mead y en la que aparecen Whitehead, Bachelard o Deleuze y Guattari. En ésta el acontecimiento y orden de lo objetual presentan algún tipo de relación. Están ligados de alguna manera. No obstante, el objeto es sólo un ingrediente del acontecer. Éste pertenece a una dimensión mayor. Es parte de un devenir normal, básico y ontológico que sólo se entiende como *causa sui*. El acontecimiento es un ritmo pautado en lo inesperado, que posee su propia razón interna o inmanente. No obstante, tanto su descripción como su intelección pasa por los objetos. Por una aproximación a su valor.

La tesis de este trabajo se acerca y se aleja de todas las posiciones comentadas en la primera, segunda y tercera parte. Reconoce su interés. Su deuda y la excelencia de los análisis propuestos. Pero desea abrir una nueva dirección: un sentido diferente de reflexión. Plantea que *el objeto, en su actualidad o virtualidad, abre el acontecimiento. Y ese acontecimiento desplegado es la socialidad mínima. El rasgo más básico del vivir-en-común. Dicho con otras palabras: el objeto es el clinamen necesario para derivar un dis-curso*. La relación no es exactamente de causa-efecto, sino de razón eficiente. El objeto sólo abre el acontecimiento, no lo explica ni lo contiene. Además, del acontecimiento no podemos remontarnos directamente al objeto que lo abrió. Los objetos que aparecen en los discursos hasta ahora comentados son completamente actuales. Es decir, están presentes en el mismo momento de su acción o enunciación. Están a la vista, al alcance de las manos, son

legibles, performables, manejables, determinables *in situ*. Incluso la figura del cyborg, en tanto que metáfora, requiere de una imagen que la ata a un *hic et nunc*. Eso es. Están ligados a la posición que delimita el aquí y ahora. En todos los mencionados discursos no se contempla la posibilidad de que existan objetos que no requieren de su actualidad para abrir el acontecer. Objetos que pueden tocar en la distancia, constituir en la lejanía. Pero en este caso, “lejanía” es la huella de una manera de hablar, quiero decir, repito, que individúan sin ser actuales. El problema se evidencia con fuerza en la propuesta de Serres. En ella, el objeto y el sujeto están sometidos a una relación cuasi-física. El objeto en su trayectoria toca y es visto por un sujeto, más tarde por otro, luego un tercero, vendrá un cuarto y así sucesivamente. Cada acto de interacción, como ya expliqué, genera un individuo. Pero el acto de tocarse y verse, de alcanzarse ambas entidades en su actualidad es básico, fundamental. El esquema, como se observa, responde a la física mecánica más clásica. Las leyes de los encuentros, choques y rozamientos están aquí presentes. Sus ejemplos se someten al rigor del cara a cara. Por otro lado, también queda sin explicar la materia, el tipo de relación que se establece. Veamos con más detalle todo esto.

1.2) Los objetos abren el acontecimiento

Desearía llamar la atención del lector sobre los dos siguientes textos:

1)

“Albert Einstein
Old Grove Road
Nassau Point
Peconic, Long Island

August 2nd, 1939

F.D. Roosevelt
President of the United States,
White House
Washington, D.C.

Señor:

Recientes trabajos de E.Fermi y L.Szilard, que me han sido comunicados en un manuscrito, me llevan a esperar que el elemento ‘uranio’ puede convertirse en una nueva e importante fuente de energía en un futuro inmediato. Ciertos aspectos de esta situación creada parecen reclamar la vigilancia y, si es necesario, una acción rápida por parte de la Administración. Considero, por tanto, que es mi deber poner a su disposición los siguientes hechos y recomendaciones:

En el curso de los últimos cuatro meses se ha vuelto probable –gracias al trabajo de Joliot en Francia así como el de Fermi y Szilard en América- establecer una reacción nuclear en cadena en una gran masa de uranio que generaría enormes cantidades de poder y largas cantidades de nuevos elementos como el radium. Parece, actualmente, bastante cierto que esto puede lograrse en un futuro inmediato.

Este nuevo fenómeno podría conducir a la construcción de bombas, y es concebible –aunque mucho menos cierto- que bombas extremadamente poderosas de un nuevo tipo pueden

construirse. Una simple bomba de este tipo, transportada por barco y detonada en un puerto, podría perfectamente destruir todo el puerto junto con parte del territorio circundante. No obstante, tales bombas podrían ser perfectamente demasiado pesadas para ser transportadas en avión.

Los Estados Unidos tienen el mineral de uranio en cantidades moderadas. Hay buen mineral en Canadá y en la primera Checoslovaquia, aunque la fuente más importante de uranio es el Congo Belga. Dada esta situación, usted podría estimar deseable tener un contacto permanente entre la administración y el grupo de físicos que trabajan en las reacciones en cadena en América. Una posible manera de lograr esto sería que usted destinase una persona, de su confianza y que podría quizás actuar de manera oficiosa, a esta tarea. Su tarea debería contemplar lo siguiente:

a) aproximar Departamentos Gubernamentales, mantenerlos informados del anterior desarrollo y plantear recomendaciones para la acción del Gobierno, prestando especial atención al problema de asegurar un suplemento de uranio para los Estados Unidos;

b) acelerar el trabajo experimental que actualmente se realiza con un presupuesto limitado en los laboratorios universitarios, dotándolos con más fondos, si es necesario, a través de su contacto con particulares que tienen la voluntad de contribuir a la causa, y quizás también obteniendo la cooperación de laboratorios industriales que poseen el equipamiento necesario.

Entiendo que Alemania ha detenido recientemente la venta del uranio proveniente de las minas que ha tomado en Checoslovaquia. Que haya tomado tal temprana acción podría quizás comprenderse sobre la base de que el hijo del Subsecretario de Estado Alemán, von Weizsacher, está unido al Kaiser-Wilhelm-Institute en Berlín, lugar en el que se está repitiendo actualmente parte del trabajo americano con uranio.

Su sincero servidor,
[firma de Einstein]"

2)

```

+ _ _ _ _ _ +
|
| 1 ETIAFI20AFI25000000000000000000199807171258GPRED002AFINR0000000000000 |
| 2 SIL |
| 3 EMP011108012238900 011108012248900 |
| 4 RZS 2ARICO S.A. |
| 5 TRA30002175342210110000043453453J 011 |
| 6 FABMA 01199807020111301440000000S000000000000000000000000 |
| 7 ETFAFI20AFI25000000000000000000199807171258GPRED002AFINR0000100000007 |
+ _ _ _ _ _ +

```

El primero es una carta, la misiva que envió Einstein al presidente Norteamericano durante la Segunda Guerra Mundial. La he seleccionado porque muestra muy bien la relación entre los objetos y el acontecimiento. Es, de hecho, el registro de una catarata de objetos y aconteceres. Para empezar habría que afirmar que la carta, una pieza de papel, es en sí misma un acontecimiento. ¿Por qué? Porque generó un *dis-curso* en el transcurrir del mencionado conflicto. Una bifurcación que conduce a otro destino. Inesperado. Novedoso. Este trozo de papel es analizado y entendido por la historia en el acontecimiento que abrió en el conflicto: la aceleración de la investigación militar en energía atómica. Fuera de ese acontecer no es nada. Sólo una pieza de papel, otra carta más. A continuación está el uranio, verdadero protagonista del mensaje. Objeto que abre varios aconteceres: puede devenir en una nueva forma de energía, reclama la vigilancia atenta del gobierno y, tal vez su acción futura, y exige que Einstein se sienta a escribir la carta y comunique sus preocupaciones. Plateemoslo con otras palabras. Sean varias multiplicidades o estados de cosas, es decir, elementos conectados por la conjunción “y”. Está la administración “y” todo lo que tiene que ver con ella, con su funcionamiento, objetivos, deberes, normativas, funciones... También están la energía “y” sus fuentes, búsquedas de recursos, científicos/as implicados, saberes... Y, por último,

tenemos a Einstein “y” lo que hace referencia a su vida y actividad, investigaciones, comunicaciones con otros científicos/as... El uranio es el operador (el que hace) que extrae alguna singularidad de cada una de esas multiplicidades y las conecta en una serie novedosa. Su existir es la operación misma que conecta a la administración con el problema de la investigación en nuevos recursos energéticos y con la vida cotidiana de Einstein. El segundo párrafo de la carta incrementa la complejidad de esta serie. Se implican nuevos países, el problema del poder que genera la reacción nuclear y la definición de un nuevo futuro. Otra vez observamos como el uranio extrae acontecimientos de estados de cosas. En el tercer párrafo aparece la posibilidad de construir armamento militar hasta ahora impensado. La bomba, a su vez, abre otro *dis-curso*: la posibilidad de arrasar ciudades enteras. Y conecta varias series, los elementos necesarios para su transporte... A continuación, de nuevo, el uranio. Esta vez estableciendo la situación precaria de las reservas de los Estados Unidos con relación a otros países y la necesidad de destinar recursos al control mundial de la extracción y venta de ese mineral. En los siguientes párrafos, la conexión de agencias gubernamentales, la provisión de fondos de los laboratorios de investigación. Y finalmente la culminación: el uranio abre la posibilidad de que Alemania gane la confrontación bélica. Es fácil ver que el mineral actúa como el núcleo estructurador de la carta y su contenido. Pero esa acción desborda lo meramente escrito. La misiva llegó al gobierno y generó una serie de actuaciones que condujeron a la construcción de armamento nuclear y su posterior uso.

¿Qué es el uranio? ¿Dónde está? ¿Cómo definirlo? Es un mineral, y algo más. Está produciendo una articulación de entidades hasta ahora impensada. Conectado elementos desconectados. Es significado, y alguna cosa más. Se escurre de las manos de Einstein y genera efectos imprevisibles. Energía para este científico, la victoria total para el gobierno Norteamericano... Es la definición que se prefigura en el fragmento de papel, las relaciones que establece y lo constituyen... Pero siempre admite la definición de “un algo más”. Un gesto que se escapa, que desborda su aprehensión completa. Es un movimiento, una operación, la apertura continua de un

acontecer, de una bruma espesa que relaciona palabras y cosas, significados y objetos, discursos y materialidades. El espacio que se sitúa “entre” tales extremos. Los separa y los conecta. Dicho de otra manera, tenemos cosas por un lado, palabras por otro, un acontecimiento que aparece como telón de fondo de ambas realidades y las funde, y, por supuesto, relaciones definidas gracias a éste. El uranio es una palabra, sí. Es un mineral, de acuerdo. Un significado, múltiple, por supuesto, ya lo he señalado. Una relación y una práctica, evidentemente. Pero es algo más: un umbral. Una apertura. El desencadenante mismo del acontecer, el generador de un *dis-curso*. No debe confundirse, por tanto, ese desgarrón con el acontecimiento que trae. En tanto que operación, se sitúa contra el telón de fondo de lo que ella misma establece: un acontecimiento. Y éste es una suerte de tercera dimensión en la que se conectan y mezclan palabras y cosas, significados, materialidades, relaciones e individualidades³. Insisto, ese diferencial que abre, ese umbral que posibilita la llegada de semejante dimensión es el objeto.

El segundo texto es una matriz de datos. Una codificación alfanumérica típica y habitual. Similar a la miriada que cada día circula entre nuestros ordenadores, entre nuestras ciudades y países. Los códigos han sido extraídos de un programa informático de recursos humanos. El registro está a punto de ser enviado vía módem, a través del sistema R.E.D (Remisión Electrónica de Datos) a la Seguridad Social Española. En él se refleja la relación laboral que una persona ha establecido con una empresa. Las filas 1 y 2 del registro constituyen el identificador del envío, especificando las características clave del mensaje y la contraseña de acceso. La tercera fila contiene la identificación de la empresa, esto es, el tipo de régimen de la Seguridad Social –órgano dependiente del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales responsable de las políticas de protección social- y que en este caso se trata del “Colectivo general, personal de vuelo y estatuto minero” (código 0111). Los últimos doce dígitos de la fila constituyen el número de inscripción a dicho órgano (08,

3 El acontecimiento como tercera dimensión que se extiende entre palabras y cosas, aunándolas en un todo con cierto sentido y posibilidad de significado futuro es el tema de esa gran obra que es *La lógica del sentido* de Gilles Deleuze.

provincia de Barcelona y 012248900, número secuencial). La cuarta fila constituye la razón social o nombre de la empresa, que se indica con el tipo de empresario (2, código que corresponde a “Colectivo”) y la denominación de la empresa (ARICO S.A.). La quinta línea constituye la identificación del trabajador, mediante su número de afiliación (30 corresponde a la provincia de “Murcia”, más un número secuencial de diez dígitos), el tipo de identificador (1, “Documento nacional de identificación”), país (011, “España”) y la correspondiente cifra. La sexta línea contiene los datos de alta o baja en la empresa, especificándose en este caso que se trata de un alta (01), la fecha de la misma (el año 1998, el día 02 del mes 07), el grupo de cotización o identificador del grupo profesional al que pertenece el trabajador (01, “Licenciados e ingenieros”), el epígrafe de accidentes o código que se asigna al trabajador en función del grupo laboral al que pertenece y los riesgos laborales asociados al mismo (113, “Personal de oficina”), el tipo de contrato (014, código que corresponde a los “Contratos de obra o servicio”), y horas laborables semanales que se acuerdan (40). La última de las filas constituye la etiqueta del proceso, identificando la fecha, día y hora del mensaje.

La matriz ha sido generada por una base de datos y acabará en otra. De nuevo tenemos un objeto que abre un acontecer. De una heterogeneidad o multiplicidad inmanejable (empresa más códigos, más registros de la seguridad social, más datos de alta y baja, más deseos de traslado del trabajador, más tipo de contrato, más días trabajados...) extrae “algo” dúctil, asible, manipulable, que generará nuevos efectos y entrará en otras combinaciones en diferentes bases de datos. A su vez, la circulación de la misma tendrá la habilidad de producir otros acontecimientos. Cada vez que se despliegue en una pantalla de ordenador o se registre en un gráfico entrará en relación con otras entidades y articulará más fenómenos... Permítaseme, antes de continuar, un breve inciso.

La relación entre los objetos y el acontecimiento está ensayada, por ejemplo, en la obra de Mead.

“Hay que volver a revisar la distinción entre cosas y acontecimientos. El acontecimiento pasado se solidifica en la cosa de tal manera que se convierte en el presente en las condiciones fijas para los últimos acontecimientos. Una buena digestión, la salud y el estilo de vida son condiciones para las diversas actividades que sucederán en el futuro, y, como tales, constituyen algunas de nuestras más preciadas posesiones.”⁴

He seleccionado este fragmento porque ilustra las condiciones de tal relación. El acontecimiento es algo, *sui generis*, que requiere de los objetos para persistir y puntuar el paso del tiempo. O dicho de otra manera, el objeto solidifica acontecimientos. Gracias a que realiza este ejercicio establecemos, entre otras muchas cosas, una línea temporal. Pero es evidente que objetos y acontecimiento son ajenos.

Más recientemente, la teoría de las catástrofes de R. Thom⁵ ha convertido el objeto en puro acontecer, estableciendo una identificación total entre ambas entidades. En ese sentido, el autor define cuatro transformaciones básicas que constituyen las condiciones de la existencia del objeto clásico tal y como lo conocemos: estático, frío, inerte y ajeno a lo humano. Por el contrario, el autor afirma que la sustancia del acontecimiento en esta teoría (se habla esencialmente de cambio) es también la sustancia del objeto. Su condición. No se ve, sólo se aprecia, sufrimos sus efectos y sólo aspiramos a modelarlo. Por ejemplo, un grano de arena detenta el potencial para desencadenar un corrimiento de tierra. No podemos saber qué grano de arena será el causante ni cuándo ocurrirá el incidente, no obstante, las condiciones que determinan el instante del corrimiento son observables *in situ* en la estructura. Lo mismo se afirma de una gota de agua, un soplo de viento, un plato en el fregadero... En la teoría de las catástrofes, el objeto es, en definitiva, puro acaecer. Imprevisible, incierto, pero productor de novedad. Esa es, de hecho, su definición. Ese potencial no está por supuesto en el objeto mismo. Ni en su significado ni en su materialidad. Reside de manera inmanente en la relación que hay entre los objetos y entre éstos y la temporalidad. Así, Thom explica transformaciones repentinas de estado o forma

4 Mead (1932: 36).

5 Thom (1977).

mediante la figura del pliegue, pliegues muy complejos que permanecen invisibles. La condición de invisibilidad está relacionada con el hecho de que no se destacan contra el telón de fondo que establece lo viejo ni se parecen a éste. Están entre lo viejo y lo nuevo. El pliegue es una figura intermedia. Un tercero inapreciable. No es neutro, no es figura ni fondo, sino que contiene aspectos de ambos. No obstante, no debe identificarse con una condición dialéctica. Esa no es su naturaleza. Es algo así como el lugar de las condiciones inmanentes. El lugar del que emana algún tipo de potencial. Y es éste precisamente el que convierte al objeto en acontecimiento. Las condiciones clásicas utilizadas para definir el objeto se basan en la tensión figura contra fondo, fondo sobre figura. Thom lee esa relación dentro de un marco de referencia diferente. Ya no se trata tanto de afirmar que lo nuevo es diferente de lo antiguo o que es una alternativa, como de mostrar que es algo ligeramente desenfocado. Una tenue difuminación con relación a lo existente. Desplazamiento del conjunto. Lo nuevo y lo viejo se mezclan y se superponen en y gracias al pliegue. Él produce ese difuminado⁶.

Se me objetará, volviendo a la anterior matriz de datos, que la reproducción mecánica encierra sustanciales diferencias con la electrónica. Por ejemplo, mientras que en la primera hay espacio para la interpretación, en la segunda no. Mientras que en la primera existe la posibilidad del cambio, de la novedad y, por tanto, del acontecimiento, en la segunda no. Sólo resta la repetición absoluta. Pero esto no es así. Los sistemas electrónicos no repiten nada. La repetición exige la posibilidad de

6 Si tuviese que realizar la injusta tarea de sintetizar la obra de un autor en una sola idea, sobre Gilles Deleuze afirmaría que es el pensador de la inmanencia. Sus propuestas están atravesadas por la importancia que ésta tiene en tanto que relación acto-potencia(virtualidad). El plano de inmanencia no es más que la abstracción de la relación acto-potencia. La síntesis de tal tensión. Es un absurdo referirse a una potencia sin considerar sus actualizaciones o hablar de éstas sin valorar las potencialidades o tendencias que abren. De este modo, la mismísima noción de razón es redefinida en la obra de Deleuze como el proceso que actualiza tendencias y forma materiales. Si hay una pluralidad en tal noción se debe a que no existe una materia o actos únicos. La distribución de potenciales, el juego de virtualidad que se describe en una materia formada constituye la individualidad. Así, el individuo no es un cuerpo ni una conciencia, tampoco, en sentido estricto, una posición o un hábitus. Es más bien el potencial que tiene de realizar operaciones sobre sí mismo y en su entorno para extraer de ellas "algo", una configuración prolongable. Su capacidad de sacar un *aliquid* de la multiplicidad.

discernir entre el original y la copia. Siempre debe ser posible encontrar un criterio que marque el punto de partida, el origen. No obstante, el fenómeno que abre la matriz de datos en cada ordenador es siempre original, continuamente el primero. La reproducción digital sólo genera originales. Resulta imposible distinguir entre ellos o determinar qué punto es el origen de la serie. La realidad se re-produce, se multiplica hasta el infinito. De aquí que Baudrillard hable de “era de la hiperrealidad”⁷. Cada vez que se despliega nuestra matriz de datos establece un acontecimiento, es un acontecer. Si se desea, el acontecimiento total puesto que establece una novedad sobre la nada, genera un *dis-curso* no ya sobre el transcurrir de un original previo sino sobre la ausencia misma de ese original.

Pero mi tesis no consiste en identificar acontecimiento y objeto. La razón es simple: al contrario de lo que plantea Thom no todo objeto detenta la propiedad de ser un operador. El objeto no se opondría tanto al sujeto, ambos no son más que momentos de un proceso de diferenciación mayor que los subsume y conecta, como a la “estatua”⁸. Ésta es un objeto cuyo potencial de novedad ha sido reducido al mínimo. Congelado. La ausencia total de tal potencia es impensable. Cualquier objeto en un momento dado puede extraer una individualidad de una multiplicidad. Lo hemos visto en el excursus dedicado a Heidegger. Pero la cuestión estriba en que hay muchos objetos dormidos, reducidos a un estado de letargo. La mayoría de objetos que pueblan la cotidianidad detentan ese estatus. Están sometidos a rituales que impiden el atisbo de la más mínima contingencia. Fisher⁹ ha caracterizado esa ritualización de la relación con el objeto como “acto de participación”. En él se establece una masa de gestos, acciones y movimientos que giran, que se dan, que ocurren en y alrededor de objetos. Los cuerpos se mueven sobre ellos, los acomodan y se acomodan. Tales actos se materializan en el objeto mismo. Recogen una particular combinación de cuerpos-partes y atributos del cuerpo. Por ejemplo, una taza acaba presentando una demanda particular de labios, de boca y de manos.

7 Baudrillard (1995).

8 La noción de estatua se encuentra en Serres (1987).

9 Fisher (1978).

Esa combinación establece de manera reiterada una posición fija para el objeto. Obviamente el mundo del objeto es un mundo de participación y de movimiento. Pero los actos de participación tienden a ubicar el objeto en un único vector de sentido. Producen un archivo móvil pero fijo de impresiones. Congelan, detienen la apertura del acontecer. Utilizando el vocabulario heideggeriano diríamos que producen objetos y ocultan o soslayan cosas.

Para aclarar un poco más la relación entre el acontecimiento y el objeto me gustaría poner otro ejemplo. Recordemos los vertidos tóxicos de la empresa Boliden en el río Guadiamar. La acción de esos vertidos generó el "acontecimiento" Aznalcóllar¹⁰. Ahí tendríamos ya un ejemplo de apertura del acontecer gracias a un objeto. Pero deseo detenerme en un aspecto y momento aparentemente mucho menos relevante que el anterior. El vertido se produce el 26 de abril de 1998. Inmediatamente estalla un enfrentamiento entre instituciones políticas. Las asociaciones ecologistas protestan y la prensa comienza a publicar noticias contradictorias sobre el alcance de la contaminación. Después de siete días de reuniones entre distintas administraciones y tras el cruce entre las mismas de graves acusaciones, se acuerda la limpieza de los lodos como principal medida de choque para paliar el efecto contaminante del vertido. El 5 de mayo, prácticamente diez días más tarde, despertamos con el siguiente titular en la prensa: "Administración y ecologistas se enzarzan en una polémica por la eficacia de la limpieza de Doñana" (La Vanguardia). La noticia explica que buena parte de las orillas del Guadiamar está tomada por excavadoras y camiones de transporte que río arriba retiran lodos en el Vado del Quema y en las cercanías de la mina de Aznalcóllar. Trabajan de sol a sol, sin pausa, sin descanso.

En la noticia aparecen recogidas las voces de dos grandes actores sociales: ecologistas y administraciones. Están enfrentados. Para los primeros las tareas de limpieza constituyen un fraude, un acto "de cara a la galería con el fin de aparentar

10 Para un enfoque desde la tradición del pensamiento social de lo ocurrido en Aznalcóllar consúltense Tirado, Rodríguez y Vitores (2000), Causa, Doménech, Rodríguez, Tirado y Torrico (2000) y Doménech, Rodríguez y Tirado (2000).

que se han iniciado los trabajos de recuperación. Según Adena, en la zona donde no hay observadores ni periodistas, la actividad es nula." Para los segundos, se está haciendo lo correcto, a tiempo y en su tiempo. Las polémicas, los argumentos, los actores implicados, sus interpretaciones, sus discursos... constituyen un material privilegiado para las ciencias sociales. Pero hay más material que debe usarse en la inteligibilidad del fenómeno y que queda desplazado en esta colección de datos. Aparentemente es anecdótico¹¹, pero detenta la fuerza de proveer con explicaciones de otra índole, de responder otros interrogantes y de mostrar diferentes dimensiones. Efectivamente, ese material está en la foto de la noticia y en su pie de página. La foto es clara: una excavadora retira lodos. Su pie breve: "las máquinas excavadoras trabajan en la extracción de lodos contaminados en el Guadiamar".

Una excavadora, un objeto, o varios, no importa, también un artefacto técnico. ¿Intermediario o mediador? Preguntarían Serres y Latour. ¿Qué vemos, un objeto o una cosa? Diría Heidegger. Una estructura de carencia, formularía Knorr-Cetina; y Bataille contemplaría un principio de humanidad. Desde mi punto de vista: "lo que hace", un operador. Es clave por varias razones: a) De la multiplicidad administraciones públicas "y" otras administraciones "y" diversos intereses políticos... arranca una singularidad, algo. b) De la multiplicidad grupos ecologistas "y" otros grupos verdes "y" sus intereses... arranca, de nuevo, una singularidad, un acontecer. c) Esa extracción simultánea conecta y articula una serie de actores, permite un tipo de relación entre éstos. d) Permite analizar si ejercen algún papel otros actores no presentes en los medios de comunicación. e) Muestra cómo los distintos actores en lugar de representarse a los demás los traducen: los interpretan, les asignan un valor y unos objetivos que nada o poco tienen que ver con lo manifestado por los receptores y los dotan con una identidad y una posición concreta. f) Permite elaborar

11 Sobre la importancia de la anécdota en la elaboración de explicaciones sociales puede consultarse Fineman (1989). La anécdota es literal y excede el estatus de literalidad al mismo tiempo. Se acerca a la realidad, sea cual sea la definición que demos de ésta. Es abierta, inacabada, sostiene una rica tensión entre lo real y lo producido. Incorpora sin pudor el sello del autor/a. Detenta el poder de marcar un incidente y no agotarse en el mismo, precisamente debido a la huella de la experiencia del anterior. Registra actos y acontecimientos antes que procesos o hechos. Su dimensión performativa es enorme aunque huye del episodio arbitrario.

explicaciones sociales que integran con un papel activo “lo tecnológico”. Sorprendentemente, las excavadoras son algo más que meras herramientas al servicio de una administración o el chivo expiatorio de los grupos ecologistas. Son actores por derecho propio. Y en tanto que actores juegan un determinado papel en la definición de la controversia que se plantea en el titular. ¿Qué papel? ¿Qué juegos de relaciones establecen? ¿Qué realidad social definen? ¿Qué acontecimientos, en definitiva, han abierto?

La excavadora ha ajustado dos multiplicidades. Su aparición en las orillas del río ha finiquitado la polémica sobre el alcance de un vertido tóxico y su limpieza, para convertirse en la manifestación de un profundo antagonismo entre dos concepciones distintas de lo ocurrido en Aznalcóllar. Dos maneras enfrentadas de definir el problema, su alcance, su solución y los actores con voz autorizada para hablar del mismo. También dos visiones del tiempo, del espacio y de la noción de sociedad y naturaleza. Ambas conectadas por un objeto, articuladas gracias a éste en una serie. Estamos ante lo que en otro sitio hemos denominado la serie “economía del ruido-economía del silencio”.¹²

La “economía del ruido” es la bifurcación que introduce la excavadora en el estado de cosas propio de las instituciones políticas. Es el resultado del *dis-curso* abierto por la primera. Posee tres características: la territorialización, la visibilidad y la inmediatez. La estrategia de emergencia desplegada por las administraciones ante los vertidos ha consistido en movilizar decenas de excavadoras para retirar toda la extensión de lodos depositados. ¡Sacarlos rápidamente de escena! Diluirlos bajo la fuerza de la acción de las máquinas extractoras. Eliminar la mancha visible a kilómetros de distancia, a pie y desde el aire, es fundamental para unas instituciones que desde el inicio de la catástrofe están enfrentadas. El uso de excavadoras como solución, de entrada, permite el consenso y palia el mencionado conflicto. Pero las excavadoras suponen mucho más. Aciertan a localizar el problema, que tras su

12 Rodríguez, Tirado y Domènech (2000).

aparición en escena se circunscribe al área geográfica que ocupa la extensión del vertido. El acontecimiento-Aznalcollar no es más que “eso” que ocupa la mancha, y es, especialmente, lo que se ve en ella. Las excavadoras ubican y localizan el problema, lo territorializan. Su territorialización está relacionada con dos fenómenos: la localización absoluta de lo ocurrido y el papel que juega la tierra en la definición de la catástrofe. Efectivamente, las excavadoras definen el problema del vertido como algo que tiene que ver exclusivamente con la tierra: con terrenos, cultivos, pastos, árboles, plantaciones, ganado, especies vegetales, etc. El aire y el agua quedan excluidos de tal definición. Así lo prueba, por ejemplo, la lista de medidas propuestas para limpiar los suelos contaminados y los recursos invertidos en éstas: a) retirada de lodos (1.650 millones de ptas); b) recuperación de riberas (950 millones de ptas); c) "reperfilado" de cauces y márgenes (675 millones de ptas); d) fijación de suelos (675 millones de ptas); y d) depuración de aguas ácidas (600 millones de ptas).

La territorialización permite que la catástrofe se evalúe en función de lo que se observa a simple vista. Una vez retirados los lodos, J.L. García, Consejero de Medio Ambiente de la Junta de Andalucía, declara que “la zona está limpia y preparada para la llegada de las lluvias” o el propio Cesar Nombela, director del CSIC afirmar que “lo peor ha pasado pero tenemos que estar alerta”. Existe lo que cae bajo el alcance de la mirada, lo que no, huye de la realidad. Pero la excavadora también traduce las entidades implicadas, definiendo su identidad y su derecho a opinar. La excavadora es un medio para solventar el problema dado que éste tiene que ver con los contaminantes que se aprecian a simple vista, con los animales que se acercan a éstos, con las personas que realizan las tareas de limpieza, con las administraciones encargadas de las mismas, con los científicos que asesoran en ese trabajo, etc. Ellos, y sólo ellos pueden opinar. Sólo ellos disponen de información de primera mano. Por último, recordar que la excavadora es el control mismo de la catástrofe. La vuelve puntual e inmediata. Controla, o mejor dicho, gestiona el azar. Solventa y combate la incertidumbre. No es de extrañar, en este sentido, el énfasis que han

puesto multitud de políticos al declarar que el azar es el responsable de la catástrofe y que éste está bajo absoluto control. La excavadora territorializa el problema, también lo ata al “aquí y ahora” de su acción.

Desde el mismo día de la catástrofe las organizaciones ecologistas se movilizaron rápidamente, cumpliendo su papel de denuncia y exigencia de responsabilidades y movilizando todos los aliados a su alcance. SEO/Birdlife, por ejemplo, recogió sus propias muestras de lodos y aguas; denunció reiteradamente la contaminación del Parque de Doñana y advirtió que el agua ácida y contaminada había entrado en el interior del Parque por nueve sitios diferentes a través de compuertas mal cerradas. Asimismo, sus miembros recogieron todos los huevos que encontraron de cigüeñuelas, cercetas pardillas y garzas imperiales para que pudieran sobrevivir mediante incubación. Del mismo modo, activistas de Greenpeace recogieron muestras de lodos para que posteriormente fueran analizados por sus propios científicos. Éstos fueron los primeros datos de los que dispuso la opinión pública, no sin recibir recelos y acusaciones de alarmismo por parte de administraciones y científicos del CSIC.

Las excavadoras constituyen para las organizaciones ecologistas un segundo desastre. Se cuestionan la propia utilización de maquinaria pesada, de excavadoras y camiones de gran tonelaje, por su gran impacto ambiental en una zona muy mermada ecológicamente. ¿Qué problema encierra la acción de estos artefactos técnicos? Traducir una definición global del problema en algo local, circunscrito a la mera extracción y transporte de lodos. Ya lo hemos visto. Los ecologistas lo advierten con declaraciones de esta índole:

"con la retirada de los lodos no será suficiente. Habrá que vigilar exhaustivamente la evolución de las sustancias que permanezcan en el lugar contaminado, así como los efectos indirectos sobre las cadenas tróficas"¹³.

13 Ecosistemas (1999), 24/25: 18.

Se define, de este modo, una "economía del silencio". Los ecologistas se apartan de los muros y diques de tierra de las excavadoras. Los vertidos de lodos son una explosión silenciosa que conlleva una "potencialidad destructiva" que no entiende de fronteras, que va más allá de lo que se observa a simple vista y que atiende a una temporalidad a largo plazo. "Lo peor está por venir". De hecho, la contaminación excede al terreno, desborda las fronteras "burocráticas". Las excavadoras conectan con entidades que refuerzan la postura de los ecologistas. Aparecen en escena los metales pesados, pobladores perennes de los diferentes ecosistemas. La visibilidad del vertido que hace patente la máquina, se torna invisibilidad. Los lodos se descomponen rigurosamente en multitud de partículas. Lo que antes era un todo, deviene multitud de singularidades autónomas. Los metales pesados y el proceso de su digestión por parte de la naturaleza se convierten en una pieza clave del entramado de identidades que definen los ecologistas. ¡El lodo no es lo que se ve, su efecto va más allá de lo que afirman las autoridades! Arsénico, cadmio, plomo, etc., de por sí no especialmente contaminantes, ahora aparecerán en su iónica, lo que los torna solubles y móviles. Frente a la inmovilidad de la tierra y su fácil manejo, la zona contaminada se convierte en una nube con miríadas de sustancias contaminantes que esparcen su toxicidad al ritmo de su movimiento. El desplazamiento de los metales pesados en el medio acuático y eólico es el peligro que se cierne sobre la zona del vertido y sobre el Parque Nacional de Doñana. Si la excavadora en la "economía del ruido" territorializa el problema, ahora es el detonante de toda una desterritorialización. El lugar contaminado es más extenso e inespecífico, alcanza el paisaje mismo y se extiende en el tiempo. La desterritorialización es también incertidumbre. Ajena al control evidencia un "peligro oculto": la toxicidad o neutralidad de los metales pesados es diferente en distintos organismos y especies. Su incidencia es imprevisible, el azar domina lo ocurrido. La naturaleza se tomará su revancha silenciosamente. La excavadora, un objeto, convierte la memoria en olvido:

"el mayor peligro de estos lodos es que se viertan en el olvido sin que se haya aprendido la lección".¹⁴

En otro lugar hemos hablado de los artefactos técnicos como de ese "ese ent(r)e olvidado en las explicaciones sociales"¹⁵. Tal espacio no designa un punto o una relación localizable entre dos extremos. Es, más bien, un movimiento perpendicular que parte de entidades habitualmente no consideradas, los objetos, y que arrastra y conecta a las siempre consideradas de una manera inesperada y novedosa¹⁶. Es el espacio del acontecimiento. Abierto gracias al objeto. Muestra que las relaciones sociales también se mantienen a partir de elementos no propios del pensamiento social tradicional. Que los límites de la razón social son precarios. En este ejemplo, una simple excavadora actúa como operador. Es el hilo que genera novedad, complejidad y conecta gracias a ésta distintas entidades en un todo ordenado. Es el verdadero *primum movens* de la acción social.

"lo que acaece *entre* siempre es mucho más que lo que acontece en los extremos, es fuente de complejidad".¹⁷

Los objetos abren el acontecer: son operadores. Operan, hacen cosas. Traducen nuestras intenciones y acciones generando nuevos efectos e interpretaciones. Modifican la materia y forma de nuestra expresión. Tienen significado, ya lo hemos visto. Pero éste no es producido a partir de una asignación más o menos racional, más o menos consensuada o más o menos arbitraria que realiza el sujeto o el contexto. El significado adviene mediante un tipo especial de articulación que cruza los límites que el sentido común establece entre los signos y las cosas¹⁸. Los objetos

14 Ecosistemas (1999), 24/25: 22.

15 Tirado, Rodríguez y Vitores (2000).

16 "Entre las cosas no designa una relación localizable que va de la una a la otra y recíprocamente, sino una dirección perpendicular, un movimiento transversal que arrastra a la una y a la otra, arroyo sin principio ni fin que socava las dos orillas y adquiere velocidad en el medio [...] El medio no es una media, sino, al contrario, el sitio por el que las cosas adquieren velocidad." Deleuze y Guattari (1980: 29).

17 Serres (1980: 67).

18 Latour (1994), en M. Domènech y F.J. Tirado (1998).

aseguran aconteceres, abren ciertas relaciones y presunciones, vinculan actores con ontologías diferentes, los redistribuyen en cadenas de conexiones y causalidades.

1.3) Los objetos en el acontecimiento

El sujeto ha tenido una relación privilegiada con el objeto: la guerra y la propiedad. De aquí que el segundo haya estado en un segundo plano y de aquí que se le haya considerado estéril, yermo y ajeno a los asuntos del primero. Ese combate ha pasado por dos acciones. En primer lugar someterlo a la primacía de la mano y del ojo. En un segundo momento, congelar, aniquilar el acontecimiento que su acción despierta. Volvamos durante un instante al excurso de este trabajo. Recordemos que Serres afirma que Roma inventa el objeto. Hecho de importancia capital. Roma no especula, no habla, nunca conversa o discute. Lucha, combate, conquista, construye y reza. Hace carne, en-carna y se encarna. Roma es pesada, oscura, densa y rocosa. Está atrapada por siete colinas. En cada una un templo. Roma siempre ora. Recoge y acoge religiones y ritos antiguos. Sintetiza Egipto y Grecia. Oriente y Occidente. Roma es ritual. Pertenece al ritual, no al mito. Roma no está en su palabra, en su signo. Está en sus piedras y en las danzas que las rodean. La piedra como centro de esa danza es el objeto. Su invención. Es la cosa de este mundo, la carne de la encarnación, una luz capturada, medida, atrapada en los muros humanos. El círculo de bailarinas o Roma, puesto que es lo mismo, trae el objeto a la tierra, lo saca de su idealidad, lo convierte en la caja negra de lo material. El objeto es la cosa neutral, el velo de la vestal, y el secreto de los objetos es su culto, lo oculto a la vista. Como ya he afirmado, el objeto no es el reverso del sujeto. No se constituye como algo limitado y definido gracias al acto de conocimiento de éste. El objeto está siempre en la noche, es indeterminado. Es decir, yace abierto a un sin fin de posibilidades. Es pura potencia. El ritual intenta aprehenderlo. Lo asedia para conquistarlo. Lo cerca para que no huya. Lo define, lo determina. Genera “estatuas”, como ocurre con los objetos más inmediatos, con los más cotidianos. No

obstante, el secreto se mantiene. El objeto no se abre. Se mantiene cual reserva, plegado, involucrado. ¿Qué secreto detenta? No muestra nada porque la apertura es de otro orden. Abre el acontecer. La danza. Constituye y determina el círculo de bailarinas. Esa es precisamente su secreta acción. Él es responsable del acontecer de la danza misma. Del “darse” un colectivo, de la unión con sentido de un grupo de personas. Pero la relación entre un sujeto-mónada y un objeto, pasivo o activo, es una utopía. El objeto siempre está instituido en y por las relaciones de grupo. Cuanto más se acelera la danza más forma adquiere el objeto, cuanto más se repite mayor es su solidez, cuantas más personas implica, mayor su volumen. Así: el *Im-perium*, la cosa compartida, formada. Roma se funda en el objeto, en el misterio y en el ritual.

El objeto es el detonante del mundo, permite que se inicie incesantemente. La fundación de Roma, del grupo, de la humanidad, de la Tierra, tanto da, como veíamos en el caso de Bataille y Heidegger es, ante todo, el reconocimiento de una relación inconmensurable con la oscuridad del mundo, con su ruido, con su reserva de posibilidades, es decir, con su nacimiento siempre renovado. Y ese orden de cosas queda establecido por el objeto (el ob-ject, lo ante-puesto). Lo lanzado ante nosotros. El objeto nos pone ante el misterio. Nos abre a la novedad.

Aquí llega la definición que manejo: *el objeto es simultáneamente lo que se evade, circula y unifica*. Criba de la multiplicidad, *clinamen*, ruptura, pero al mismo tiempo núcleo de forma, atractor, puesto que estabiliza relaciones y congela átomos alrededor de un punto o momento. Algoritmo, teoría de lo local y de la circunstancia¹⁹. El objeto es una suerte de regla elemental, de instrucción que hace

19 “El sentido obvio y popular de la palabra circunstancia la asimila a un acontecimiento fortuito, improbable o probable; así pues, el tiempo de las circunstancias se asemeja bastante al de las contingencias imprevisibles [...] Sin embargo, este prefijo, circular, puede referirse a bucles reguladores. Finalmente, la raíz del mismo nombre es la misma que la de sistema; estabilidad o invarianza fielmente descritas por la ciencia y el tiempo deterministas: el hielo empujado por el agua desestabiliza los pilares de los puentes. Los meteoros mezclan los tiempos al igual que las circunstancias: así forman pues un sistema. La sincronía (la adición, la suma, la acumulación, el producto, el arabesco, nudo tejido o intercambiador, la composición, la conspiración, sirresis... qué sé

mecánica una operación: *abrir el acontecimiento*. Es el átomo, la forma mínima de la traducción. Ésta no consiste en la representación de lo mismo de una manera diferente o divergente. Es la transformación singular y particular que deviene con el paso de un objeto en una estado u orden de cosas determinado. Es el sentido particular que aparece con ese movimiento. En suma, el objeto es un *modus operandi*. Un nodo que establece lazos entre escalas y niveles, entre dominios de experiencia y conocimiento. Delimita “pasares” y codifica.

En las propuestas de Latour observábamos que los objetos constituyen una especie de masa oscura en las ciencias sociales. Son esa masa perdida que reclaman las explicaciones del orden social. Ellos pueden aclarar cómo éste es estable y duradero tanto en el tiempo como en el espacio. Cómo el poder se extiende más allá de su despliegue local. El autor vindica el papel constitutivo que detentan en la producción de realidad social. No obstante, también, detentan un papel básico en la generación de desorden. Es decir, son motor del cambio y la transformación. ¿Cómo? La razón está en todo lo argumentado más arriba. Desencadenan el acontecimiento y por tanto son fuente de novedad. El acontecimiento surge de los objetos y perece en forma de objeto para otros acontecimientos, pero disfruta de un momento decisivo de autorrealización: es el *dis-curso* que permite que se digan cosas inesperadas, que se aprecie cierta transformación molecular, que exista sorpresa.

Los objetos arrastran consigo la creatividad que impulsa y mueve el mundo: nuestra realidad cotidiana. Actualización de una potencialidad. Por eso afirmaba hace un instante que el objeto es pura *potentia*. Encierra capacidad de transformación. Probablemente, lo más difícil de entender es que el objeto constituye el antecedente del acontecer. El objeto es recibido, ni un modo de recepción ni una cosa engendrada. El acontecimiento se abre, pero no crea los objetos, si acaso los determina. El uranio abre una cadena de realidades: construir bombas atómicas, ganar la guerra, establecer un nuevo orden mundial... Él mismo deviene en esa serie

yo) de estos tiempos, cada uno de ellos muy diferentes, describe la mencionada circunstancia o el sistema tal y como yo lo entiendo.” (Serres, 1994: 94).

un elemento valioso. Sale del ámbito de los minerales para *ingresar* en el reino de las joyas preciosas. El objeto es un ingrediente del carácter del acontecimiento. Y ese carácter no es más que la colección de objetos que son sus ingredientes y especialmente la manera, el modo, en que hacen su *ingresión*²⁰ en el acontecer. Así, en realidad, se puede afirmar que los objetos establecen una base para la comparación de acontecimientos. La demarcación del acontecimiento es factible gracias a los objetos y a su modo de ingresión. Ésta habla de cómo se estructura el acontecimiento en virtud del objeto ingresado. El acontecimiento es puesto que el objeto es. E inversamente, los objetos son lo que son porque el acontecimiento se abre. No hay acontecimiento sin la ingresión de un objeto, ni objetos sin su ingresión en aconteceres. Una posición diferente conduce a planteamientos como los ya referenciados a partir de los ejemplos de Tarde, Maffesoli o la microsociología. En éstos el acontecer es una fuerza cuasi-metafísica que llega al mundo desde no se sabe muy bien qué dimensión ajena al mismo. Soslayan la materialidad que también detenta la contingencia.

20 El neologismo es de Whitehead (1925). El autor considera que el mero ocurrir del acontecimiento constituye la sustancia del devenir, en rigor, de eso que deviene. El contenido de lo que deviene es transferido a un mundo de objetos eternos. Éstos puntúan el carácter del acontecimiento a través de la ingresión que realizan en el mismo bajo el control de un oscuro principio que yace fuera del ocurrir del acontecimiento. Por tanto, mientras la existencia de lo que ocurre se encuentra en el presente, el “qué es” eso que ocurre le es dado al acontecimiento a través del proceso metafísico de la ingresión de los objetos. La obra de Mead *The Philosophy of the Present* admite una lectura en clave de crítica directa a las propuestas de Whitehead. “No puedo ver cómo la ingresión de los objetos eternos en los acontecimientos así determinados puede abrir la puerta a lo contingente [...] No puede haber ninguna novedad en la geometría de una extensión en la que el tiempo es simplemente una dimensión. En nuestros diversos marcos de referencia tropezamos con acontecimientos y toda la frescura de la novedad está en el aventurero. Whitehead localiza la perspectiva del organismo en el mundo con el que trata el científico, y se compromete a abrir la puerta a la contingencia a través de patrones alternativos de objetos eternos que pueden experimentar ingresión en la perspectiva, o intersecciones particulares de sistemas de tiempo dependientes del acontecimiento percipiente. No obstante, esta separación lógica del acontecimiento –la ocurrencia- y de los caracteres del acontecimiento –el qué es lo que tiene lugar- no encuentra ningún reflejo en el objeto científico. Eso qué es el objeto refleja su carácter en su ocurrir. Si hay contingencia en la selección de los objetos eternos, esa contingencia seguramente aparece en el ocurrir. No sólo etimológicamente sino lógicamente la contingencia se adhiere al acontecer.” (Mead, 1932: 43 y 100). Salvaguardar el papel de lo contingente en y a partir de la realidad será el objetivo básico de la discusión sobre el tiempo que llevará a cabo Mead en esta obra.

Volvamos a lo que afirmaba hace un instante: el acontecimiento da cuerpo, sustancia al objeto, pero especialmente le proporciona permanencia. El objeto es un misterio más allá del acontecer. Contra el telón de fondo de lo acontecido se recorta la forma del objeto, se destaca su ser. De este modo, el uranio dibuja, paso a paso, sus contornos a partir de la cadena de acontecimientos que abre en la carta de Einstein. Del mismo modo, las excavadoras de Aznalcóllar se definen gracias a las economías discursivas que abren tanto en los grupos ecologistas como en las administraciones públicas. Resulta del todo punto imposible, definir tales objetos de una manera no borrosa y estable sin esos acontecimientos.

La tesis aquí propuesta tiene como corolario afirmar de manera contraintuitiva que *los objetos ni están situados en el espacio ni en el tiempo. Se sitúan, por el contrario, en un acontecer: el objeto se da invariablemente en la relación de estar-situado-en el acontecimiento*. El clásico eje objeto-espaciotiempo se desvanece y en su lugar aparece la tensión objeto-acontecimiento. La situación, tan relevante para las microsociologías, no deja de expresar una relación entre objetos y acontecimientos. Habría que distinguir claramente entre “localización” y “situación”. La primera expresa la relación entre una porción de materia y unas coordenadas temporoespaciales fijas y finitas. Determina una región estable de la realidad. La segunda, como acabo de mencionar, expresa la relación entre un objeto y un acontecer. Si se hacen coincidir ambos términos, el objeto se torna único y continuo, aparece ubicado en los diferentes momentos de una duración. Es entonces, y sólo en ese momento, cuando hablamos de uniformidad: rasgo básico del objeto físico. La ciencia y el sentido común han considerado que un objeto sólo puede estar en un lugar y en ninguna otra parte. Tal identificación produce lo que Whitehead²¹

21 “Decir que una porción de materia posee una localización simple significa que, expresado en relaciones espacio-temporales, es posible afirmar que está donde está, en una región del espacio finita y definida, y es gracias a una duración de tiempo finita y definida, dejando aparte cualquier referencia esencial a las relaciones de esa porción de materia con otras regiones del espacio y otras duraciones de tiempo. De nuevo, este concepto de localización simple es independiente de la controversia entre las visiones del espacio y del tiempo absolutistas o relativistas. En tanto que cualquier teoría del espacio o del tiempo puede dar un significado, o absoluto o relativo, a la idea de una región del espacio definida y de una duración del tiempo definida, la idea de localización simple

denomina falacia de la ubicación simple. En cambio, si se diferencia entre “localización” y “situación” en el sentido propuesto resulta que cada objeto está localizado en diversas situaciones. Lo ha hecho la literatura y es la actitud del lenguaje, que permite que un objeto esté en varios lugares. Es el caso, también, de las excavadoras de Aznalcollar, situadas en dos aconteceres diferenciados. Rota la falacia de la localización simple, lo importante no es esclarecer qué objeto hay aquí, allá, aparece ahora o más tarde, sino qué modo de *ingresión* realiza en un acontecimiento determinado. En otras palabras, resta entender el objeto como *modus operandi*. La clave es la *ingresión* y ella varía según el acontecimiento.

1.4) La socialidad mínima I

He argüido que la obra de Mead está atravesada por una curiosa, acaso extraña, definición de socialidad. Ella aparece como el rasgo básico y fundamental de ser varias cosas al mismo tiempo. Un objeto, una persona, una idea, una acción... pueden ser miembros de dos sistemas de referencia divergentes sólo con la condición de que se observe un “transcurrir” en el que la naturaleza de estos elementos en el sistema previo conduzca a la transformación que su moverse a otro sistema conlleva inevitablemente. De este modo, el autor habla de socialidad enfatizando la emergencia del paso del viejo sistema al nuevo. En ese transcurrir, la emergencia yace en ambos, y la socialidad es lo que es porque conlleva el carácter de ambos al mismo tiempo. Todo cambio impacta en una situación presente que al momento se torna pasado y, por tanto, los elementos de toda situación primero presente y luego pasada aparecen implicados irremediabilmente en sistemas de inteligibilidad simultáneos. En la emergencia siempre aparecen afectados una pluralidad de sistemas, de distintos puntos de vista, y su consecuencia es que el mismo objeto está en diferentes sistemas a la vez. En el fugaz instante del cambio,

tiene un significado definido perfectamente... Argumentaré que entre los elementos primarios de la naturaleza, en tanto que aprehendidos en nuestra experiencia inmediata, no hay ningún elemento, sea el que sea, que posea la característica de la localización simple” (Whitehead, 1925: 69).

el objeto transcurre de lo viejo a lo nuevo gracias a su relación sistemática con ambas estructuras. La socialidad en su formulación más básica no es más que la capacidad de ser varias cosas al unísono.

De todos modos, como hemos visto, el acontecimiento implica algo más. Desborda la mera doble militancia. Su irrupción no debe entenderse como una estela de novedad que acaba perteneciendo a diversos sistemas o realidades. Su advenimiento implica el ajuste o coordinación de varias multiplicidades. Dicho de otra manera, el acontecer cambia el presente y el pasado. Se altera el *hic et nunc* y, a su vez, esa especificidad se refleja sobre el “antes”. Asistimos a un juego de reajustes. Y precisamente a ese proceso de reajuste es al que denominaré *socialidad mínima*. Socialidad, manteniendo la intuición de Mead, en tanto que presencia de varias multiplicidades y posibilidad de habitarlas por igual. Y mínima porque entiendo que es la producción más básica que aparece en el acontecer. En ella lo nuevo se mantiene en su novedad y al mismo tiempo, impacta, imprime, aparece detentando un pasado. Es participación y ajuste de varias multiplicidades. Es un desgarrón, *aliquid*, que en tanto que diferencia coordina multiplicidades. Y para ser más riguroso afirmaré que éste es en sí mismo el habitar en esas multiplicidades. Es decir, no se trataría de vivir en ésta o aquella multiplicidad gracias a la socialidad mínima, sino que ella es la forma misma del habitar. Puro desgarrarse.

Extiendo así mi tesis: *los objetos abren el acontecimiento, y esa apertura es producción de una socialidad mínima. Ésta es una suerte de acoplamiento o ajuste de varias multiplicidades.*

Lo hemos visto antes en los ejemplos de Einstein, el texto electrónico y el caso de las excavadoras. En cada uno de ellos, el objeto abre un acontecer, pero eso no basta o no es todo a la hora de explicar qué está ocurriendo. El acontecer arranca singularidades de una multiplicidad concreta pero también permite, precisamente

gracias a éstas, que se acoplen en un todo coordinado diversas multiplicidades. Produce, por decirlo así, la mínima homogeneización en un estado de máxima heterogeneidad. Conecta universos aislados o ajenos.

Cuando Mead habla de socialidad se refiere al caso más sencillo de tal reajuste. Un acontecimiento, un *dis-curso* que se produce en una multiplicidad o estado de cosas. Éste implica, en rigor, el ajuste entre dos multiplicidades: el pasado, ese momento del que se desgaja el *dis-curso* y el presente, que cuenta gracias a la novedad advenida. Nuevos objetos, nuevos enunciados, sentires y afectos entran en relación con los antiguos. Las condiciones determinantes del transcurrir establecen las condiciones bajo las que sobreviven, y los viejos objetos entran en nuevas relaciones con los recién llegados. El mundo deviene un mundo diferente gracias al acontecimiento. Diferente en su presente, en el pasado y en su futuro. Y la socialidad reside precisamente en ese “entre” que el acontecimiento genera, separa y articula al mismo tiempo. Dado que llega algo nuevo, tiene sentido hablar de un antes y un después, de un aquí y un ahora, tiene sentido, en definitiva, hablar de un “entre” articulando diferencias. En ese extraño espacio reside la socialidad. Me permito repetir una sentencia de Mead que es muy elocuente:

“El mundo ha devenido un mundo diferente gracias a lo advenido, pero identificar la socialidad con el resultado es identificarla meramente con el sistema. Es más bien al estado entre el sistema viejo y el nuevo a lo que me estoy refiriendo”²²

A ese momento de flexión, al ángulo mismo lo denomino socialidad mínima para insistir en su carácter básico e inevitable. Hace un instante afirmaba que los objetos cobran cuerpo contra el trasfondo de algún acontecimiento. Ahora, elaborando más esa afirmación, tenemos que los objetos al abrir aconteceres producen socialidades mínimas. De otra manera, los objetos siempre se dan en una socialidad fundamental. Ésta articula multiplicidades. Por tanto, no es erróneo afirmar que los objetos constituyen una suerte de “entre”. De “entre” soslayado en las ciencias sociales. Pero esa posición intermedia no es exactamente la suma de otro espacio

²² Mead (1932: 47).

más que habría que añadir a los que ya determinan nuestra experiencia, no es otro lugar más o un lugar a considerar. Es un medio-sitio constitutivo de ésta ya que puntúa la irrupción de novedad.

En suma, el objeto es la llave que abre el acontecimiento, y éste es la mínima expresión de la socialidad. Los objetos traen la condición de lo social.

2) LA SOCIALIDAD MÍNIMA: FORMULACIÓN

2.1) Sobre la multiplicidad

*"In ea vivimus et movemur et sumus."*²³ He utilizado en diversas ocasiones el vocablo multiplicidad. Y lo he definido recurriendo en esencia al trabajo de dos autores: A. N. Whitehead y G. Deleuze. No obstante, la reflexión más importante sobre ésta aparece en la obra de H. Bergson.²⁴ Desearía analizar brevemente los principales elementos de su propuesta.

Su trabajo es una reflexión sobre la coexistencia de diferentes multiplicidades. La multiplicidad no es un conjunto de entidades, cada una idéntica a sí misma y diferente de las demás. Tampoco es algo asimilable al clásico fluir heraclítico. En rigor, la multiplicidad es una manera de pensar que sustituye la tensión uno-muchos. La mayoría de teorías filosóficas y sociales operan combinando lo uno y lo múltiple. Ejemplos conocidos, afirmamos que el *Self* es uno o afirmamos que es múltiple. En éstas siempre basculamos en un movimiento que va de un extremo a otro. La originalidad de Bergson es situarse en la multiplicidad misma y considerar que sólo

²³ Bergson (1911: 131).

²⁴ Bergson (1889 y 1907).

hay relaciones entre éstas. El autor, recogiendo algunas consideraciones de las matemáticas de Riemann, diferencia entre dos tipos de multiplicidades: discreta y continua. La primera hace referencia a magnitudes extendidas cuya naturaleza permanece idéntica después de su división. La segunda tiene que ver con magnitudes intensivas, su naturaleza cambia cada vez que son divididas. Las magnitudes extendidas o discretas están sujetas a procesos de descomposición, en partes, cada vez más pequeñas y numerosas, cada una de las cuales difiere de la otra sólo según su grado. Diferencias cuantitativas que pueden ser representadas. Pero entre las intensidades hay sólo diferencias de naturaleza ya que la división de ésta resulta en segmentos que difieren, a su vez, en naturaleza uno del otro. La diferencia real es ésta, la cualitativa.

La multiplicidad continua presenta la ecuación multiplicidad= movimiento= devenir= diferencia. Ésta opera en y por la diferenciación. Tales multiplicidades son virtuales, internamente diferenciadas y se actualizan a través de diferenciación. O dicho de otro modo, sólo la diferenciación da cuenta de la heterogeneidad cualitativa del movimiento, heterogeneidad necesaria para entender el devenir. Pero ¿por qué movilizar esta ontología de la multiplicidad? Cada vez que imaginamos el movimiento lo hacemos como una relación entre términos actuales, fijados, establecidos y que mapeamos a partir de lo discreto, de multiplicidades temporales, sucesión de presentes y cortes estáticos. Sobre esta base, instantes cuyo ser sólo es el presente, resulta imposible aprehender la verdadera cualidad de éste. El instante sin duración no puede ser el átomo del movimiento puesto que éste presupone segmentos móviles de duración. Tampoco puede entenderse si pensamos que la identidad del cuerpo que se mueve no es concebida como multiplicidad continua. El movimiento real, la transformación real y el cambio requieren que la distinción entre el movimiento (proceso) y el moviente (agente o paciente) se abandone. El movimiento afecta tanto al espacio como al que se mueve. Moverse no es ir a través de una trayectoria que puede descomponerse y recombinarse en términos cuantitativos: es devenir otro de sí. El movimiento implica

un cambio cualitativo. El continuum que representa no se reduce a un conjunto de puntos discretos, a un agregado o a una multiplicidad de éstos. El movimiento no es reductible a lo estático, sólo a otro movimiento. Los movimientos y lo continuo se implican mutuamente. ¿A dónde ir a parar? A la sencilla cuestión de que para Bergson es clave explicar el acontecimiento: el avance creador que es la vida, la llegada de novedad a la realidad. Y esa explicación tiene que ver con el problema del movimiento y de las multiplicidades.

La diferencia entre Bergson y la fenomenología reside precisamente en que la segunda proporciona una primacía absoluta a la percepción natural, esto hace que el movimiento sea relativo a lo puesto. Bergson cambia esa dirección. El punto de partida es un mundo de continuo cambio, de movimiento perpetuo, una realidad de materia en constante flujo sin anclaje en puntos de referencia asignables. En el caso de la fenomenología, la percepción natural y el movimiento implican la noción de un sujeto. En el caso de Bergson no existe esa relación. El devenir, esa ebullición del mundo es pre-humana, precede todo lo humano. Y de hecho lo constituye. La conciencia no ilumina las cosas, al contrario, la conciencia es un punto oscuro, una opacidad en un mundo en el cual la luz fluye libremente. Si la fenomenología pone entre paréntesis el mundo dado (*epoché*) para descubrir una conciencia que produce en éste su sentido y significado, para Bergson el problema es exactamente el inverso: ¿cómo es posible que en un plano caótico aparezca algo, es decir, se realice o actualice alguna cosa, por ejemplo, la conciencia?

Para responder esta pregunta, hay que entender que en la multiplicidad continua aparecen tendencias. Líneas para la diferenciación. Ahora bien, las tendencias son reales no sólo posibles. Tienen la realidad de lo virtual que existe para ser actualizado. Una *X* virtual, por ejemplo, es alguna cosa que, sin ser o parecer una *X*, tiene no obstante la eficiencia, la virtud, de producir *X*. Por el contrario, lo posible no tiene realidad. Lo virtual no tiene actualidad pero es real. Lo posible debe ser realizado, y el proceso de su realización está sujeto a dos reglas esenciales,

parecido y limitación. Lo real debe estar en la imagen de lo posible que realiza. Lo posible representa y se parece a lo real. Lo real sobrevive al aborto de lo posible. En cambio, las reglas de actualización de lo virtual son la divergencia y la diferencia: lo actual no representa o se parece a lo virtual que encarna. La característica de lo virtual es que existe de tal manera que cuando se actualiza se diferencia. Lo virtual no es exactamente una réplica de la noción aristotélica de “potencialidad”. La potencia, en tal doctrina, no posee capacidad creativa en sí misma, toda su identidad, determinación y orientación proviene del acto, de lo que es actual. Tanto la potencialidad como la posibilidad son claramente representables, y éste es el caso tanto si lo real es proyectado como imagen en lo potencial como si éste es comprendido en lo real. Tanto lo actual como lo potencial adquieren su significado gracias o en referencia a una existencia actual. Ahora bien, virtual es asimilable a potencial si se atiende a la etimología de la palabra. *Virtus* indica una tendencia, una línea de actualización abierta e incompleta.

La intuición bergsoniana divide las mezclas según tendencias, es decir, según diferencias reales. Es un método que divide lo actual según sus tendencias o virtualidades que, de hecho, constituyen la razón suficiente de lo actual. Las cosas y los estados de cosas son mezclas y están sujetas a diferencias de grado. Pero esas mezclas actuales son productos de tendencias virtuales que a diferencia de las mezclas difieren en naturaleza y tipo unas de otras. Las tendencias generan problemas, preguntas, nunca respuestas o soluciones, ni mucho menos conocimiento. El problema es su objeto. Las respuestas dependen del planteamiento del problema, de la forma que éste toma. *Aquí está la creatividad*, la inteligibilidad del avance creador que caracteriza la vida, y, por supuesto, la irrepresentabilidad de lo virtual. De este modo, el famoso concepto de duración se presenta como algo virtual. No “es” propiamente algo, una actualidad; deviene, es heterogénea, incompleta y una emergencia perpetua de novedad. La duración es un universal concreto. Es un todo virtual, pero este todo no está nunca dado. Se actualiza diferenciándose. ¿Por qué hay algo en lugar de nada? Esa era la pregunta básica

del autor. La respuesta anida en la potencia que encierran las multiplicidades continuas, en sus tendencias.

Retomando el tema de este trabajo, es necesario recordar que Bergson definirá el objeto como multiplicidad. Pero como multiplicidad discreta. El objeto es lo que se divide y no cambia de naturaleza en ese ejercicio. Es lo que no posee virtualidad o tendencia. Es puramente actual. En efecto, el autor precisa que un objeto puede dividirse de múltiples maneras más esas divisiones, incluso antes de ser efectuadas, ya son aprehendidas como posibles sin que cambie nada en el aspecto total del objeto. Son posibles, perceptibles de derecho. Realizado o no, posible o real, sólo hay actualidad en el objeto. Ni una sola tendencia. Nada de potencia.

No obstante, cuando Bergson habla de objetos se refiere a porciones de materia aislada. No contempla en ningún momento las relaciones que ésta establece y la determinan. Está ahí, arrojada ante el sujeto. En el instante en que el elemento relacional irrumpe, el objeto cambia de aspecto, inmediatamente entra en el terreno de las tendencias y por tanto en el de las multiplicidades continuas. Pero tampoco voy a considerar el objeto como una mera multiplicidad. Eso significaría reproducir la díada uno-múltiple. Bascular de un extremo a otro. El objeto es un *modus operandi* u *operador* relacionado básicamente con el acontecimiento. Y esto remite al segundo punto de discrepancia con Bergson: no considera que la multiplicidad es una abstracción en tanto no se considere el ejercicio o criba que hace que de ella surja algo. La multiplicidad o el caos requiere ese anverso. Whitehead lo intuye al formular el principio metafísico de los objetos eternos como mecanismo de ingresión y producción del acontecer a partir de lo múltiple. Pero de semejante teoría de las multiplicidades es importante retener el juego de relaciones que se establece entre el par actual-virtual, por un lado, y el par real-posible, por otro. Mientras que el segundo remite al plano de la substancia, lo eterno y lo instituido, el primero conduce al ámbito del acontecer, lo imprevisto y lo instituyente

2.1.1) Definición nietzscheana de multiplicidad

“Pero referidos a Dionisos, la risa, la danza, el juego, son los poderes afirmativos de reflexión y de desarrollo. La danza afirma el devenir y el ser del devenir; la risa, las carcajadas, afirman lo múltiple y lo uno de lo múltiple; el juego afirma el azar y la necesidad del azar”²⁵

Habría una definición de multiplicidad organizando buena parte del pensamiento de Nietzsche. Complementa, si se acepta la hipótesis, las tesis de Bergson. ¿En qué consistiría tal concepto? En afirmar que la multiplicidad es la vida, la Tierra. En la ecuación multiplicidad= vivo.

Lo que el nihilismo habría condenado y negado con todas sus energías es tanto lo múltiple como el devenir. Este último sería algo a expiar y reabsorber en el Ser, mientras que el primero algo injusto a juzgar y reabsorber en lo Uno. Por el contrario, la transmutación anunciada por Zaratrústa encontraría su primera figura en la elevación de lo múltiple y el devenir a la potencia más alta. Pero cualquier vida o apropiación de la Tierra no libera la multiplicidad. Como indica Deleuze, es la risa y la carcajada la que alcanza tal función. Es el mensaje de Dionisos.

El agua, el mar, las dunas, los bosques, nuestros trabajos, los días, el mismísimo ejercicio del poder, la lluvia, el fuego... son figuras de lo múltiple siempre que se afirmen con alegría, sin resentimiento y sin categorías reductoras. Dionisos afirma lo múltiple en cuanto múltiple y el devenir como devenir. Muestra que la afirmación misma es múltiple, que deviene y se convierte en ella misma, y que tanto el devenir como lo múltiple son ellos mismos afirmaciones.

¿Significa esto que Nietzsche niega el valor de lo Uno y del Ser?. En absoluto. Éstos adquieren un sentido diferente y se provoca una interesante inversión. Después de la transmutación, lo Uno se dirá de lo múltiple en cuanto múltiple y el Ser del devenir en cuanto devenir. Ese es el giro nietzscheano. No hay oposición, enfrentamiento o

²⁵ Deleuze (1967: 270).

dialéctica. Por el contrario, se afirma lo Uno de lo múltiple y el Ser del devenir. O dicho de otro modo, se afirma la vida como azar. Y puesto que Dionisos es jugador, se afirma además su necesidad. Dicho de otro modo, el acontecimiento se convierte en objeto de afirmación.

2.2) La forma del acontecimiento

La socialidad mínima habla de un ajuste o acoplamiento de multiplicidades. Y éste se produce gracias al acontecimiento que abren los objetos. Pero en sentido estricto estoy afirmando que es el cambio -entiendo que novedoso puesto que cualquier otro tipo de cambio no lo sería en rigor- el responsable de tal aunamiento. Tanto el cambio como el movimiento son absolutamente indivisibles. Como muestra Bergson, si volvemos divisible el movimiento lo convertimos o identificamos con el espacio recorrido, con lo inmóvil. Una vez finalizado el movimiento, que es indescomponible, es factible desmenuzar la trayectoria, pero eso no es el movimiento. Éste es un bloque. Caemos en esa falacia porque habitualmente no es el cambio de posición lo que interesa, sino las posiciones mismas. Pero el movimiento es el paso mismo de una posición a otra, de hecho, el “entre” que hay conectándolas o separándolas. El cambio es un fenómeno del mismo orden, es indivisible. Otro bloque. Un fragmento de devenir. Descomponemos el cambio en estados discretos, secuenciados sobre el telón de fondo del tiempo. Y así se evade siempre la novedad: quedan sólo repeticiones. Intentamos hallar cosas, elementos, ideas, materiales... que están bajo éste. Pero no hay nada: el cambio no necesita soporte. Del mismo modo que el movimiento no necesita un objeto inerte, invariable, que se mueva, no implica un móvil. El cambio no requiere materia que se transforme. Tan sólo su apertura. El cambio indica una relación concreta entre una actualidad y una tendencia. Es una situación, detenta objetos ingresados pero no depende de ellos. El cambio es el acontecer mismo. Es un vector que se desplaza sin descanso entre lo actual y lo

virtual. En el acontecer contemplamos la actualización de una tendencia de la multiplicidad. Es el bloque que conecta lo actual con una tendencia. Su “entre”.

Sobre los pares actual-virtual y real-posible existen algunas ideas que conviene aclarar. Por ejemplo, existe la idea de que lo virtual no es real o la sensación de que lo posible es menos que lo real, y que por esta razón la posibilidad de las cosas precede a su existencia. Pero un examen atento de esta última afirmación muestra que es errónea. En realidad podría afirmarse que hay más en lo posible que en los estados sucesivos de su realidad. A medida que ésta se crea, su imagen se refleja detrás, en el pasado indefinido, mostrando que ha sido siempre posible. Por tanto, lo posible es el espejismo de lo real, se da en el pasado, en un efecto de retrospectiva y se convierte en el pasado de un porvenir, del mañana. Contiene, así, de hecho, la imagen del porvenir. Vuelvo a lo que afirmaba: habría más en lo posible que en lo real. Pero esta afirmación depende de un supuesto: la acción del tiempo. Si prescindimos del mismo y retomamos las relaciones de estos pares de términos obtenemos las siguientes diferencias.²⁶

Lo posible es una imagen o representación de lo real. Ya está constituido, aunque su lugar es una suerte de limbo. Se realizará o no, pero sin que nada cambie en su determinación o naturaleza. Es un real latente, fantasmagórico. Una copia pero sin existencia. Su llegada a ésta no es en modo alguno un acto de creación, nada nuevo-innovador ocurre en su aparecer. La diferencia entre lo real y lo posible es exclusivamente de orden lógico. Lo posible es estático y ya definido. Por el contrario, lo virtual no está nunca totalmente definido. No se opone a lo real sino a lo actual. Es un nudo de fuerzas y tendencias que acompaña a un objeto, un nudo de problemas ligado a un acontecimiento. Es una problematización que reclama solución, es decir, actualización. La solución o actualización de esa tendencia siempre dependerá del conjunto de circunstancias que en cada momento circunscriban al objeto en

²⁶ Lévy (1995) lo ha establecido atendiendo básicamente al trabajo de Deleuze y Guattari, pero también se encuentra en Bergson (obras citadas) y su origen proviene de la escolástica, especialmente de Duns Scoto.

cuestión. Así, la actualización se coproduce, se inventa en cada instante. Si bien la realización acaece, ocurre, deviene como algo predefinido, la actualización exige la creación de una solución novedosa.

Por tanto, el acontecimiento establece dos dinámicas completamente interdependientes. Una acción de actualización y otra de virtualización. Esto significa que vamos más allá de lo afirmado hace un momento, y podemos establecer que la socialidad mínima es un ajuste de multiplicidades en el que se puede determinar tendencias o potencias y actualizaciones de las mismas. Algunos ejemplos. El uranio actualiza un piélago de intereses científico y políticos, pero lo importante es que abre la potencia de construir un armamento que conduzca a la victoria sobre Alemania. Debe quedar claro que esa virtualidad es tan real como la actualidad de los intereses aunados por la carta. La bomba no está construida, la guerra no está ganada, pero son hechos reales. Están allí. En una tendencia. El texto electrónico actualiza una multitud de entidades diversas, con diferente escala –hay instituciones y actores individuales, y don diversidad ontológica –hay códigos legales, intereses sociales, una historia privada...- y presenta la tendencia de gestionar el trabajo y la vida de una persona a centenares de kilómetros de distancia y en un tiempo ya pasado o por venir. Ese texto permite combinar habilidades laborales de diferentes trabajadores en una base de datos, producir nuevos individuos que sólo existen en ella y rediseñar diferentes puestos de trabajo. Todo eso es real, ni actual ni posible, virtual. Las excavadoras de Aznalcóllar abrían dos tendencias diferentes al unísono. Convertían el problema en una solución inmediata y, al mismo tiempo, en un problema futuro. En el primer caso era la potencia que se abría cuando actualizaban un conjunto de administraciones públicas previamente enfrentadas entre sí, y, en el segundo, era la potencia generada al actualizar una compleja red de protestas ecológicas y científicas.

Ahora tiene sentido definir el acontecimiento como lo que conecta un estado actual con un estado virtual o, dicho de otra manera, una actualidad con una tendencia.

2.3) El acontecimiento y la temporalidad

Las excavadoras trabajan de sol a sol. En el norte del río son más rápidas puesto que allí se ha concentrado el material más reciente. Los políticos presionan para que los lodos se retiren antes de que lleguen las lluvias. Éstas implicarían una nueva catástrofe: extenderían la mancha de lodos. Pero nadie sabe exactamente cuándo llegarán y con qué potencia lo harán. Los ecologistas denuncian que miríadas de minúsculas partículas son arrastradas por el viento con cada acción extractora. Denuncian que la contaminación durara centenares de años, tal vez miles. La contaminación pasará a la cadena trófica, en ella adquirirá un nuevo ritmo, contaminará distintas especies vivas y las condenará a la mutación. Los campesinos dudan, no saben cuánto tiempo tardará la tierra en recuperarse, ni sus animales, ni sus vecinos. Las temporalidades se amontonan en Aznalcóllar. Se solapan las biológicas con las climáticas y las químicas. Las reversibles con las irreversibles. Las definidas con las misteriosas.

¿El acontecimiento forma parte del presente o proviene del pasado? ¿Qué tiempo rige en la socialidad mínima? ¿La potencialidad es la definición de un tiempo futuro o es el futuro mismo?

La socialidad mínima ajusta necesariamente diferentes temporalidades. Resulta más básica que el tiempo. Gracias a ésta se define. El acontecimiento es por definición un ahora, un llegar, no posee antes ni después. No dura en el tiempo, sólo es. No detenta espesor temporal. Su *dis-curso* es la condición que pone en marcha el tiempo y la historia. Pasado y futuro están en el presente. Existen objetivamente en él. Contratos legales, empresas, horarios de ferrocarriles, ambición, ansiedad... demuestran que el pasado está aquí, que tiene más que ver con el presente que con otra cosa, y, demuestran, también que el futuro es algo para el presente. ¿De qué manera existe ese futuro en el presente? Obviamente no a partir de la actualidad de acontecimientos futuros, que todavía no han llegado. Pero sí a partir de la actualidad

del acontecer presente que establece como existencia tanto una actualidad como ciertas tendencias. Lo hemos visto en el caso de Mead y se intuía en el de Whitehead. Ahora afirmo que pasado y futuro son dos componentes del acontecimiento. Recordemos que lo actual y lo virtual existen y son reales en igualdad de condiciones. El pasado se immortaliza en el presente cuando llega un acontecer que transforma las condiciones actuales y también las pasadas. Es decir, prende el pasado en su ocurrir. Ahora bien, las formas en que los acontecimientos atrapan lo pasado es siempre diferente y, en consecuencia, la estructura del pasado varía. El futuro es tan real como el pasado y el presente. Siempre se refiere a una actualidad, está prendido de ella. El tiempo deriva del paso de un acontecer a otro. De novedad en novedad se define y adquiere cuerpo. El tiempo siempre es actual, está dentro de la socialidad mínima. Los límites entre pasado, presente y futuro no son claros, así, en rigor, pasado y futuro conviven con el presente. No se despliegan antes y después sino que forman un bloque compacto con este último. De este modo, el tiempo no fluye como una línea, ni de acuerdo a un plan. Más bien se desplaza como una mezcla extraordinariamente compleja. Es un puro desorden, una paradoja. Se pliega, se alisa, se estira, danza como la llama de una vela. Pasa y no pasa. Pasa una porción del mismo y la otra no. En palabras de Serres, no es un flujo laminar sino una turbulencia. Desencadenada por los acontecimientos, localizada en la socialidad mínima. Cada vez que se abre un acontecimiento se pone todo el tiempo. Es como si el acontecer fuese un vector o haz que incorpora su futuro y su pasado. Ambos reales puesto que el primero es virtual y las tendencias no son ajenas al reino de la realidad.

La descripción de una temporalidad requiere más un ejercicio de topología que de geometría. Nuestro operador, el objeto, en tanto que *clinamen* del acontecer también establece conexiones entre estos bloques de temporalidad. Es decir, todas las temporalidades con las que abría este apartado están yuxtapuestas, relacionadas de alguna manera, gracias a la excavadora.

2.4) Objetos mundo y objetos virtuales

He sostenido que los objetos no se definen por su composición, localización o forma. Todo lo contrario. Los ejes de tal definición pasan por las relaciones que el objeto establece con la producción de alguna novedad, un acontecer, y una multiplicidad determinada. Si no aparece generación de acontecimientos no tenemos objetos, manejamos, entonces, otras entidades, ¿tal vez estatuas? Efectivamente, para perfilar los contornos de todo objeto no basta con su diseño tecnológico y su capacidad intrínseca de acción. Debemos ubicarlo en la relación con el acontecimiento que abre y con relación a una distribución caótica en la que opera como criba. Pues bien, hasta el momento, cada vez que mencionaba el vocablo objeto y ponía algunos ejemplos, hacía referencia a entidades completamente actuales: una excavadora, el uranio, un texto codificado, un libro, un ordenador, un automóvil, etc. Además, como mostraba Serres, la acción de éstos era cuasi-mecánica. Se desplazan de localidad en localidad, alcanzando físicamente a otros objetos o sujetos y produciendo colectivos con la trayectoria secuenciada que implica tal movimiento. Ese era el ejemplo del balón de fútbol, sería también el ejemplo del dinero circulando en la obra de Parsons o Simmel, la circulación de la mujer en Levi-Strauss, el movimiento de bienes en Marx, el flujo de los regalos en Mauss o el de las recompensas y castigos en Homans. Todos ellos, esquemas que operan con entidades o mejor dicho, *modus operandis* actuales. El movimiento también es actual. Hasta ahora sólo hemos manejado objetos locales.

El objeto local y actual empieza a formar parte del pasado. Otras variedades conviven con él, con diferentes dimensiones y grado de existencia. Objetos que explotan nuevas dimensiones de la realidad y que devienen tan cotidianos como el primero. ¿Serán acaso su futuro?

En primer lugar, se pueden señalar los objetos-mundo.²⁷ Objetos en los que al menos una de sus dimensiones, tiempo, espacio, energía, velocidad... alcanza la escala del globo. Ahí tenemos ciertos materiales plásticos, el armamento nuclear o los mercados económicos, por citar algunos ejemplos.

El mercado económico resulta un ejemplo importante. Alcanza evidentemente la escala planetaria y toda la humanidad. Además, es un claro ejemplo de generación de ambientes centrados en objetos que estabilizan y sitúan identidades tanto como lo hacen las comunidades o colectivos de humanos. Observando el mercado es fácil entender cómo las relaciones objetuales son categorías y formas de relacionalidad. Estas formas incluyen: a) comportamientos de alto riesgo en relación con ambientes naturales; b) definiciones de la identidad en términos de relaciones objetuales que emergen del análisis de los comportamientos de consumo; y c) adjunciones objetuales como representan los datos bursátiles que acompañan a todas partes a los trabajadores de la Bolsa y otras entidades financieras. Las mencionadas formas de relacionalidad tienen en común las relaciones objetuales que desafían y reemplazan las relaciones humanas.

El mercado es una colección de piezas segmentadas y agregados de conocimiento. Toda una multiplicidad. Cada día son articuladas y ensambladas en distintos medios, la prensa, la acción económica y, sobre todo, las pantallas que pueblan los espacios de trabajo de los comerciales, banqueros y corredores de bolsa. El mercado continuamente se actualiza en esa digitalidad y abre una serie de líneas potenciales de acción. Con una celeridad vertiginosa el acontecimiento se abre y se concluye en esa multiplicidad. Así el trabajo económico siempre es novedoso, siempre está al filo de la sorpresa y continuamente exhibe nuevas maneras de actuar. La novedad es inagotable, constituye su rasgo distintivo.

²⁷ La noción es de Michel Serres, obras citadas.

Este objeto-mundo detenta múltiples pliegues, se extiende sobre todo lo que le rodea. Nunca está completo ni es idéntico a sí mismo. Incesantemente adquiere propiedades diferentes y cambia. El mercado siempre se rehace, cada día, a veces minuto a minuto. Se articula, se maneja, se gestiona, se ensambla. Se despliega como una entidad compleja que continuamente interroga la realidad. Nunca es comprendido del todo, desborda a sus analistas. Su permanente ebullición lo torna un objeto de investigación perpetuo para los economistas. No tiene límites claros. No hay participantes concretos ni definidos totalmente, el número es variable, cambia, indeterminado... El mercado es todo, todo el tiempo. En rigor, es el tiempo. La temporalidad de la hipoteca, la puntuación que ejerce la edición del precio del dinero, los índices bursátiles... Es "otro", colectivo y generalizado. Las pantallas digitales lo actualizan y le confieren modos de expresión. Parece ajeno y extraño, pero atañe a todo el mundo y a todo el globo.

Luego están los objetos virtuales. Entre ellos destacan los anuncios de televisión, las bases de datos, el ciberespacio, los vectores infecciosos de la medicina preventiva, la partículas elementales de la física o los códigos biomoleculares de la nueva biología. Como se observa en esta lista, el apelativo "virtual" no tiene nada que ver con *internet* y la comunicación mediada por computadora. Hace referencia como explicaba anteriormente a la expresión misma de una tendencia o potencialidad. Todos estos objetos, junto a los denominados objetos-mundo, comparten una serie de rasgos. En primer lugar, como veíamos en el caso de los mercados económicos, no tienen leyes internas de coherencia. No son los viejos objetos románticos y modernos con límites claros y definidos. No están ante la vista ni al alcance de nuestra mano. Son más bien una especie de huella o sombra que ora aparece en una placa, ora desaparece. Son vectores de información, campos de fuerza. Cambiantes y no está encarnados aunque pueden tener múltiples modos de expresión o actualización.

La característica más importante que los determina es la siguiente: *en el momento de darse extraen instantáneamente el colectivo de la multiplicidad*. En el caso de los objetos locales veíamos que su circulación, mecánica, seriada, tocando uno a uno diferentes puntos de una multiplicidad de elementos, elementos locales, generaba la colección, la singularidad. Ahora, los objetos que habitan nuestra cotidianidad son capaces de extraer inmediatamente esa singularidad nada más ponerse en el mundo. Pensemos en el ciberespacio. Implica una comunicación muchos a muchos: los mensajes que circulan no son simplemente enviados o almacenados. Ocurre mucho más. La interacción se da en una situación en la que cada participante ayuda a estabilizar o cambiar la situación y el propio medio. Receptor y emisor es lo mismo, el medio es flexible, ordenado por los participantes y explorable. Hay una interacción con la propia situación. Se objetiva un contexto colectivo, el colectivo mismo.

Los objetos virtuales tocan en la distancia, prenden sin restricciones temporales o espaciales. Son una pura tendencia que nos afecta a pesar de su no actualización. Detengámonos un instante en las bases de datos, cada vez más grandes, cada vez más sofisticadas y poderosas. La medicina, por ejemplo, atrapa cuerpos y sufrimiento en ellas. Los hace circular de hospital en hospital, de un laboratorio a la administración de salud pública. Las bases de datos contienen en sí mismas la potencialidad de todo un colectivo, de múltiples colectivos. Arrancan singularidades inmediatamente. Constituyen espacios que cuentan historias, las relatan, las hacen circular. Toda la información que se despliega en las distintas combinaciones que ofrecen constituye una nueva experiencia del lenguaje. Incluyen agentes que no hablan. Simplemente, almacenan, contactan, buscan... Codifican numéricamente, no imitan o representan, y la codificación restringe el significado, elimina ruido y ambigüedad, y produce información rígida. La estructura o gramática de las bases de datos crea relaciones entre partes o posiciones de la información que no existen fuera de la propia base de datos. Tal cosa les permite constituir nuevos individuos, momentáneos y precarios. De hecho, las bases de datos son productoras infinitas de individuos. Cualquier entidad generada por ellas siempre es divisible, susceptible de

ser descompuesta en otras unidades. Re-combinable. Curiosamente, cuanta más información sobre nosotros detenta la base de datos, más libremente nos podemos mover, dentro de ella y en el mundo que nos rodea. En suma, las bases seleccionan, separan, excluye y combinan. Mantienen activa una globalidad, eliminan o borran lo local. Constituye un perfecto objeto-global. Otro tanto se afirma de los vectores infecciosos. La principal divergencia que existe entre éstos y las enfermedades es su localización. El vector es global. En cuanto aparece, todo el mundo es tocado, alcanzado en la distancia. Todos enfermamos sin estar enfermos. Todos devenimos objetos de la medicina. El vector se desplaza. Ya aparece aquí como mañana allí, se da con fuerza ahora y débilmente más tarde. Constituyen un poderoso operador para generar y atar colectivos.

Los objetos virtuales ya no tienen nada que ver con las limitaciones temporales o espaciales. Las desbordan. Son una tendencia que una vez irrumpida afecta inevitablemente a todo el mundo. Tales objetos tienen más que ver con modulación que implica las variaciones constantes de su materia que con una forma o constancia.

Es el tiempo de los operadores globales. Por supuesto, también abren el acontecer. Pero la diferencia más notable con los objetos locales radica en que además de tejer una singularidad y coordinar multiplicidades establecen la axiomática sobre la que la propia colectividad es definida. O sea, se tornan incontrovertibles, evidentes, cuasi-irreversibles. Conquistan toda posibilidad de exterioridad. Tienden a convertir el “afuera” en un sin-sentido. ¿Quién se opondría a ser vacunado contra una infección? ¿Acaso hay mejor impacto publicitario que la televisión? Imposible vivir fuera de las bases de datos, imposible comunicarte rápidamente sin la red, dentro de poco tiempo imposible comunicarte sin ella.

En el caso de los objetos locales, su sujeto siempre es o fue múltiple: regalo, mercancía, propiedad, reliquia sagrada, mujeres, esclavos, abalorios... pero en el

caso de los objetos globales esa situación cambia, su sujeto se unifica. La “información” ocupa todas esas posiciones alternativas. La información es el objeto más evasivo, misterioso, móvil y unificador que hemos conocido. Sostiene unido todo el mundo, pero entendiendo “mundo” en su acepción más genérica, la que atraviesa incluso las diferencias entre especies ontológicas. Nos volvemos sujetos al tomar un lugar en la red global de información. Su reino es volátil -rápidamente pasa de un estado a otro, aparece y desaparece, se mueve a altas velocidades. Extremadamente frágil, como nunca lo fue. Y cada vez circula con mayor autonomía. Evade poco a poco y sistemáticamente nuestros intentos de control.

“Ya no depende de nosotros que todo dependa de nosotros”²⁸

Michel Serres ha descrito este mundo coronado por el movimiento privilegiado de un único objeto en dos magníficas obras.²⁹ Sus claves de análisis se sintetizan a su vez en dos nociones: el trabajo de los ángeles y el trenzado de redes globales.

Ángeles

Hemos visto que el contrato es un arma contra la violencia indiscriminada. Tres tipos de contratos se superponen: la religión, la guerra y la economía. Cada uno de ellos dispone de sus objetos y de sus cuasi-objetos. El cuarto contrato es la información. Lo informacional no es más que otra solución contra la violencia primigenia. Y la información se mueve, es transportada por ángeles.

Ángeles, portadores de mensajes, a veces lo llevan inscrito en el cuerpo, otras lo arrastran con sus manos. Se mueven por todas partes. Su llegada es un signo ambiguo, un acontecimiento, un ocurrir algo no demasiado claro. Es irrupción de novedad, de sentido, pero en modo alguno de significado, éste aparece posteriormente. Son invisibles pero pueden devenir visibles. La economía, el poder, la ciencia, la educación los medios de comunicación, todos esos campos dependen de los mensajes; operan a través de ellos. Pero los ángeles no son una casta de

28 Serres (1992: 171).

29 Serres (1993 y 1994).

seres privilegiados. No debemos hacernos ilusiones: todos nosotros somos mensajeros. Permitimos que la información circule. Los ángeles son obreros del universo. Complejos, caóticos, aventurados, desplazados en pulsaciones arrítmicas, a partir de localidades dispersas, intermitentes, centelleantes se mueven hacia varios ensayos, logrados o fallidos, de tejer sistemas, duraciones. Crean flujos, olas.

El trabajo frío, mecánico, basado en el desplazamiento y manejo de cuerpos sólidos, asentado en la producción de “forma”, dejó paso al trabajo caliente, la era de la energía, el poder de transformar cosas y manejar fluidos. Ahora, en un tercer momento, transmitimos mensajes, desciframos e interpretamos misivas. Habitamos la era de la información. Sus características son la comunicación, la interferencia, la transmisión, la traducción, la distribución y la intercepción. Trabajamos como ángeles, portando una sustancia que rápidamente pasa de un estado a otro, que aparece y se volatiliza, y que tiene alas, sobre todo eso: se mueve, constantemente, sin pausa.

Cambia el trabajo y se transforma el aspecto del globo. Aparece Newtown. Ésta nueva ciudad, global en cantidad y calidad, es capaz de crear conexiones e intersecciones entre todos los espacios, abstractos o concretos, reales o imaginarios, oficinas e ideas, personas y emociones. Hasta ahora los sistemas de transporte –ferrocarril, transporte aéreo, bibliotecas...- conectaban lugares con la misma naturaleza y en la misma dimensión. Eran incapaces de mezclar distintas especies ontológicas. Nuestras comunicaciones, la información, lo conecta todo, cualquier cosa. Frente a la vieja u-topía (ningún lugar) emerge pan-topia (todos los lugares, cualquier lugar). Y hay una nueva materialidad en esta ciudad, fluida, volátil, eólica y móvil.

Redes

Newtown recluta a la humanidad entera. Convirtiéndola, al mismo tiempo, en objeto de la obra de ésta y en su sujeto. El mundo, los artefactos y nosotros somos tejidos

en la misma red. Gigantesca. General. Ésta aparece al unísono como soporte y transporte, plano y comunicación. La misma práctica hace circular la información y su consulta. Es ubicua. Las características de la Red son inesperadas: detenta memoria por su soporte, recuerda por su evocación y transporte, es experta por los sistemas que integra, aprende porque sabe buscar, es flexible y adaptable, imaginativa dada las imágenes que tiene depositadas y las combinaciones que genera, es mimética por sus reproducciones fieles, acumula porque conecta, y es inteligente porque genera información. Es hiperreal. Más real que la realidad, acumula el poder de generar originales.

La Red borra la frontera entre lo local y lo global al permitir que existan juntos, superpuestos, indiferenciados. De hecho borra el rastro de cualquier lugar. Controlar el conjunto de pasos que van de lo local a lo global y viceversa era la condición eficiente de la verdad y del poder. En la Red la situación cambia, la *potestas* reside en la gestión del movimiento mismo. La Red transforma nuestras relaciones con el tiempo. Ella puede negociar con él y hacer, por ejemplo, con la actualidad presente lo que antaño sólo era posible con la historia: contarla y cortarla en pedazos cada vez más pequeños o cada vez más grandes, rehacerla y recomenzarla incesantemente, plegarla y guardarla. El tiempo deja de ser condición o exigencia alguna y se torna materia dúctil con la que trabajar. La Red rompe el principio lógico de que lo que es no puede no ser al mismo tiempo. En ella es pensable y realizable ser y no ser. Permite contratiempos y contracorrientes.

2.5) La socialidad mínima II

La Red hace referencia a flujos, a movimientos más o menos estables, con cierta constancia y duración. El flujo es también global. Se puede describir este movimiento-flujo con la idea de proceso. Proceso: algo pasa, llega, codifica y clasifica. Proceso es un paso, una procesión. El pensamiento social lo hace a menudo. Sin embargo, el paso de un ángel es una fluxión local. Es un acontecer. Igual que la fluxión es el átomo del flujo, el diferencial del proceso es el acontecimiento. El proceso es una suma, multiplicidad de acontecimientos, ordenados bajo un criterio básicamente temporal. Bajo los procesos, poblando sus subterráneos: los objetos, su materialidad, ajustando multiplicidades a veces imposibles, coordinando mosaicos de ideas, entidades, palabras... Produciendo socialidad mínima. La imagino como la dirección "sur" que describen Deleuze y Parnet. De ella provienen las fisuras inesperadas, los cuestionamientos abruptos, las sacudidas que conmueven cualquier ordenación aparentemente estable. ¡El aire fresco, el aire cálido! De esa dirección provienen las líneas de fugas, los puntos de entrada y de escape. La creación.

"Las grandes rupturas, las grandes oposiciones, siempre son negociables; pero la pequeña fisura, las rupturas imperceptibles que vienen del sur, esas no. Decimos "sur" sin concederle mucha importancia. Si hablamos de sur es para señalar una dirección que ya no es la de la línea segmentaria. Cada uno tiene su sur, y poco importa dónde esté situado, es decir, cada uno tiene su línea de caída o de fuga"³⁰

La socialidad mínima es un asunto de copertenencia y distribución. Es el dato más elemental de nuestra realidad y, sin embargo, su tamaño es variable. Si alguna vez hemos gritado ¡todo es social! se debe a la intuición que hemos tenido de su importancia. Ese quantum mínimo de socialidad no se confunde con ésta o aquella sociedad concreta, ni siquiera con prácticas sociales determinadas y contextualizadas. Todas ellas se dan en y a partir de ese aunamiento de multiplicidades que las torna posibles. La socialidad mínima no es un dato

³⁰ Deleuze (1977).

susceptible de ser definido y establecido para siempre. No es imitable ni representable a través de modelos. Difícilmente se representa más allá del intento de capturar un acontecimiento. Y esa es precisamente la clave de su inteligibilidad: es un fenómeno de captura. Mejor dicho, de doble captura, de *sobrepliegue*. La socialidad mínima provoca un fenómeno de encabalgamiento de multiplicidades, las pliega una junto a la otra. Pero en un todo. Ella es un bloque. Siempre aparece “entre” pero detenta su propia dirección y sentido. Es un “entre-dos” caos. Un crecimiento inesperado. Una especie de diferencia de intensidad. *Intermezzo*.

El punto de partida mínimo. Desde ese gesto minimalista se producen enunciados, ejercicios de poder, palabras, conceptos, relaciones entre el sujeto y el objeto, contextos... La socialidad mínima siempre es colectiva, y pone en juego poblaciones, multiplicidades, territorios, devenires, afectos, acontecimientos y, por supuesto, objetos. No está ligada a requerimientos de homogeneidad, es un co-funcionamiento, una simpatía. En ella no hay diferencias entre lo individual y lo colectivo, lo natural y lo artificial, lo segmentario y lo centralizado. Produce una interpenetración de los cuerpos. Éstos pueden ser físicos, biológicos, sociales, verbales, pero siempre son *corpus*. En ella no hay juicio o valoración, sólo conveniencia entre cuerpos. Nuestra cotidianidad y sus sorpresas empiezan a vivir por ese medio, ese centro que es una doble captura. Su única unidad es el co-funcionamiento, la co-participación. Lo importante en ella no son las inducciones, las filiaciones, descendencias o interpretaciones, sólo la alianza, la aleación, el contagio, la conexión, el viento, en definitiva. En rigor, no hay sujeto en ese sobrepliegue, sólo agentes colectivos. Uniones. Agencias distribuidas en cadenas de asociación. Describir la socialidad mínima no es hacer su historia sino establecer las coordenadas de un acontecimiento que le otorga un modo de expresión y de contenido. Es decir, un modo de actualización.

Como argumentaré en el siguiente capítulo, los dispositivos de poder forman parte de esta socialidad mínima y constituyen intentos de congelar el acontecimiento. Pero

la condición ontológica de ésta es la subversión. Por definición es política dado que la sorpresa y el acontecer constituyen su manifestación. De Certeau³¹ ha argüido que es posible definir una ciencia de la singularidad cuyo objetivo consistiría en analizar el carácter vivo y creativo que posee nuestra cotidianidad. Ese análisis pasaría por prestar toda su atención a los modos de operar o esquemas de acción que muestran como continuamente la cotidianidad se inventa a sí misma. Entre otros procedimientos, esa invención se relacionaría con una determinada manipulación y papel de los objetos. Este arte creativo sería una suerte de invención oculta. Se daría en terrenos ya ocupados por sistemas de producción totales y consistiría básicamente en su subversión puntual pero reiterada. Ésta no sería otra cosa que la conexión inesperada y no prevista. Es decir, la producción de aconteceres y la apertura permanente de la socialidad mínima. Para el autor, la reproducción sociocultural se ubicaría exactamente en ese momento. Multitud de tácticas articuladas en los detalles y manejo de los objetos de nuestra cotidianidad operarían como una trama clandestina, dispersa, inasible, como una antidisciplina que deformaría sin descanso la estructura de los grandes sistemas de referencia. Carecería de ideología o institución, pero detentaría ciertas reglas y cierta lógica, insisto: yuxtaponer elementos diversos, heterogéneos para producir una situación inesperada, o sea, conectar lo imprevisto, producir novedad.

He afirmado, hace un instante, que la mejor manera de aproximarse a la socialidad mínima consistía en delimitar las coordenadas de los aconteceres que le otorgan algún modo de expresión y de contenido. En las páginas que siguen analizaré la figura del “cyborg” y la de la “extitución” como expresividad de la misma. Pretendo, de esta manera, conseguir un doble objetivo. Por un lado, esclarecer todavía más los contornos del concepto y, por otro, mostrar que trasciende la tensión micro-macro, las cuestiones referidas al tamaño de su acción y efecto, y que no propone la búsqueda una socialidad con objetos. Efectivamente, la discusión no reside en saber si necesitamos o no un pensamiento social que recupere el papel de los objetos, ni

31 De Certeau (1984).

en definir las formas de una socialidad que incorpore lo material en su formulación. En todo caso, tales interrogantes son subsidiarios de una cuestión más general y básica: ¿es posible un pensamiento social que parta del acontecimiento y aspire a entender la realidad? ¿Es formulable ciencia alguna del devenir perpetuo de la creatividad? ¿Intentaremos explicar por qué hay algo en lugar de nada o de lo habitual? “Cyborg” y “extitución” son dos nociones enfrentadas a tamaña tarea.

3) EL CYBORG COMO “UNA” EXPRESIÓN MOLECULAR DE LA SOCIALIDAD MÍNIMA

3.1) Las coordenadas para re-inventar un concepto

La figura del cyborg es la propuesta de Donna Haraway para integrar los objetos, lo no humano en general, en el pensamiento social. Pero ha cedido a la tentación de entenderlo como mera mezcla de entidades heterogéneas. Probablemente arrastrada por el peso de la literatura. Obviamente, esas mezclas se dan y se han dado siempre. Pero tal evento es anecdótico. Lo relevante es percibir que el cyborg es una figura que saca a flote el papel relevante que detentan las distribuciones de tensión y las composiciones de fuerza.

El cyborg no remite a una esencia o a una figura, sino más bien a una operación, a un *modus operandi*. Y si se desea en otras palabras, a una función. No cesa de combinar, conectar y mezclar. No inventa nada. Ya hay diversas teorizaciones sobre la conectividad y las posibilidades que abre a una socialidad con objetos. Lo hemos visto en el caso de Latour, Pickering, Knorr-Cetina y otros. El rasgo novedoso de esta figura reside en plantear la conexión en una tendencia que se desplaza hasta el infinito. Si tales teorías no acaban de resolver la cuestión general de las relaciones

sin caer en esencialismos es debido a que han buscado mínimos discernibles y han creído que la distinción real entre partes entraña su separabilidad. Por ejemplo, el objeto debe ser un “otro” enfrentado al sujeto, una mismidad que lo copia o debe morir. La combinatoria que se ofrece en las mencionadas teorías es directa y simple. Por el contrario, nuestro monstruo remite a operaciones compuestas, cruzadas, indirectas y mediadas. En ellas, el papel de lo inesperado, es decir, del acontecimiento, es fundamental y determinante. Marca el sentido de la articulación. La inflexión es su elemento genético, es el puro acontecer. La máxima articulación de multiplicidades, la producción misma de socialidad mínima.

Tres nociones son importantes en su definición: la fluidez, prácticamente eólica, la elasticidad y el resorte. Éstas lo alejan de la vieja lógica aristotélica que formula un principio de identidad ($A=A$), de no-contradicción (A es A y no $\text{no-}A$) y de tercio excluido (A es en relación a A y no a B). El monstruo subvierte semejante juego de axiomas. De entrada, aparece como punto de partida y de llegada, se da dentro de otros cyborgs, pero el interior no es una copia en pequeño del mayor, es otro diferente. Una operación nueva. Puede dividirse sin cesar, cada porción, por pequeña que sea mostrará alguna mezcla de elementos o fuerzas heterogéneas. Su materia es por tanto extremadamente fluida, dentro de la caverna siempre hay otra caverna. Esa fluidez lo torna elástico. El cyborg se extiende, se conecta hasta alcanzar tamaños increíbles. La secretaria se conecta a su mesa, a su ordenador-impresora, a su móvil, a la empresa de la ciudad vecina, a la región más próxima... al país más lejano. También se comprime hacia dentro. La secretaria posee un corazón intervenido con un marcapasos, formado por una aleación de plástico y acero, que contiene un material especial para combatir la oxidación fabricado en Taiwan... En tercer lugar, si el cyborg es evidentemente fluido y elástico es debido a que actúa como resorte que lo conecta o desconecta con su mundo circundante. Tal resorte hace del cyborg una máquina pero en absoluto algo exclusivamente mecánico o técnico. Los dos conceptos se diferencian ampliamente. La máquina se abre en el momento en el que hay un fenómeno de consistencia. No es un objeto

inerte, manifiesta cierta vida (sin caer en el vitalismo) puesto que se define como un *sistema de cortes*³². La máquina es un juego o distribución de cortes en diversas dimensiones. Los cortes efectúan extracciones en los flujos o movimientos que tienden a la asociación de elementos, de cualquier elemento. Un criterio para cortar el fluir del lenguaje, el habla, un criterio para cortar la materia, las relaciones con los otros, el sexo... No obstante, el corte no se opone a la continuidad, la condiciona e implica y define lo que corta como continuidad ideal. Toda máquina es como mínimo binaria puesto que está conectada a otra que produce el flujo que es cortado. Las máquinas se engarzan con máquinas. La máquina es un conjunto de vecindad generado por los cortes entre términos heterogéneos independientes. Esa exigencia de heterogeneidad desborda las estructuras, requiere mínima homogeneidad. Por el contrario, la mecánica describe simplemente un sistema de conexiones progresivas entre términos dependientes y con un máximo grado de homogeneidad. Todos de la misma especie, situados en el mismo plano, compartiendo una única temporalidad...³³

La variación. Tal es la condición del cyborg. Su operación.

En los apartados que siguen hay una redefinición, en rigor una reinención de esta figura. El objetivo no es otro que mostrar un potencial que va más allá de la mera transgresión de límites. Más allá de la metáfora del híbrido, ya sea éste una mezcla de máquina-organismo, humano-animal o masculino-femenino.

32 Deleuze y Guattari (1972).

33 Guattari (1992) ha señalado que el uso arrastra a considerar la máquina como algo dependiente, tal vez un subconjunto, de la técnica y que, sin embargo, habría que entender que la problemática de las técnicas depende de las máquinas y no al revés. La máquina es la condición y no la expresión de la técnica. Es un conjunto de interrelaciones independiente de sus componentes mismos. Así, la organización de una máquina no tiene nada que ver con su materialidad. Produce efectos de sentido singulares, aunque indefinidamente reproducibles. Esa característica la diferencia de la estructura. Ésta pone en juego un concepto de totalización que ella misma controla y que es extraño a la primera.

3.1.1) Arqueología

La imagen del cyborg se asocia habitualmente a otras figuras: el actor cultural, el agente social, el propio individuo, su género, su voluntad de acción... Representa la crítica y la subversión de las mismas. Un camino para redefinirlas³⁴. El cyborg es un "otro". El monstruo, la sombra perseguidora. Pero siempre se mueve en el plano de lo individual y sus relaciones, de lo corporal y su potencialidad. Habita la posición-sujeto.

"Una posición-sujeto cyborg deriva de y conduce a la interrupción, a la difracción, a la reinvencción. Es peligrosa y está repleta de las promesas de los monstruos"³⁵

Sin una razón demasiado evidente, cuando abandonamos esa posición y entramos en niveles más complejos o dimensiones más colectivas, el neologismo se transforma. Aparecen vocablos como ciberorganización, cyborganización, etc.³⁶ Parece que la nueva posición exige nuevas nociones para su aprehensión. Pero, en el lance que propongo, mantengámonos en el espacio del sujeto y volvamos a formular las mismas preguntas que hace Haraway: ¿qué es un cyborg?, ¿de dónde viene?... ¿qué promesa arrastra?

Otras respuestas, personales: de una configuración de fuerzas que aparece directamente después de la muerte de Dios y de la muerte del Hombre. Para argumentar esta sorprendente afirmación debo prescindir de los análisis históricos y de las filiaciones etimológicas que rastrean el origen del vocablo "cyborg". Y voy a recurrir a una formulación arqueológica. Y esto es así dado que nuestro monstruo conlleva una tentación difícil de soslayar. Su figura, su porte, sugiere un camino para retomar la arqueología foucaultiana de las Ciencias Humanas exactamente en el punto en que se cierra. Se trataría, pues, de proseguir un trabajo de indagación de

34 García Selgas (1999), por ejemplo, encuentra en la figura del cyborg un dispositivo para repensar la denominada posición "sujeto", para detectar y reconstruir agentes sociales.

35 Haraway (1999: 158).

36 Sobre la definición de tales vocablos puede consultarse Tirado, Alcaráz y Doménech (1999) y Tirado (1999).

las condiciones de posibilidad del espacio por el que y en el que el sujeto irrumpe como objeto de pensamiento social. En este caso, por supuesto, a partir de la muerte del Hombre moderno. Si se analizó esa peculiar reordenación de la red de relaciones que ya preexistían y que dieron lugar al nacimiento de éste, también es analizable cómo es esa formación que da nacimiento a la figura que lo sustituye. El Hombre referido por Foucault, en rigor habría que hablar de una forma-Hombre³⁷, no ha existido siempre; y ya me atrevería a afirmar, sin caer en lo profético, que habita junto a nuevas formas. El cyborg lo está desplazando³⁸.

Recordemos las palabras que hacen famosa y polémica la figura de Foucault:

"En todo caso, una cosa es cierta: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado el saber humano. [...] De hecho, entre todas las mutaciones que han afectado al saber de las cosas y de su orden [...] una sola, la que se inició hace un siglo y medio y que quizá está en vías de cerrarse, dejó aparecer la figura del hombre. [...] El hombre es una invención reciente cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin. Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho, presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena"³⁹

Si la lectura que Deleuze hace de Foucault es correcta, puede sostenerse que la intención de una obra como *Las palabras y las cosas* consiste en esclarecer esas fuerzas con las que entran en relación las fuerzas propias y definitorias del ser humano en una determinada formación histórica, y, por supuesto, a qué resultado conduce tal composición.

37 En el argumento que sigue recojo uno de los principios generales con que Deleuze lee a Foucault: toda forma es un compuesto de relaciones de fuerzas. Así, dadas un conjunto de estas últimas primero habrá que preguntarse con qué fuerzas de fuera entran en relación y, después, qué forma resulta. Debería añadirse en la formulación que las fuerzas constituyen lugares, puntos de aplicación y regiones de lo que pasará a existir. La implicación poder-saber está esbozada. Como observará el lector el principio es eminentemente nietzscheano.

38 Semejante desplazamiento está analizado en Tirado y Doménech (2001).

39 Foucault (1966:375).

Se ha mantenido⁴⁰ que el pensamiento clásico se distingue por su pasión y por el papel central que concede a la idea de infinito. Los textos más significativos del siglo XVII hacen referencia a la distinción de órdenes de infinitud: el infinito en el tamaño, el infinito por sí mismo, el infinito entre límites, el infinito sin causa, representar el infinito... Continuamente ese pensamiento se persigue y se pierde en el infinito. Reiteradamente se queda sin centro y sin territorio, busca reconstituirlo, se angustia y se anima para intentar establecer un lugar finito entre todos estos infinitos, un principio de orden. Pues bien, con el infinito entra en relación el individuo en su cotidianidad, sus fuerzas, limitadas y minúsculas, caducas, condenadas a fallar. Este individuo (con minúsculas) no acierta a dar cuenta de esas potencias infinitas que lo traspasan y lo desbordan. El encuentro, el compuesto resultante de esta finitud e infinitud da lugar a la forma-Dios.⁴¹ Dios es el punto o momento a partir del cual podemos intentar pensar y aprehender lo infinito. Será su representación. La forma-Dios se compone de todas las fuerzas que directamente se elevan al infinito y es, como ya sabemos, el epicentro del pensamiento clásico. Sujeto y objeto se conectará a partir de su mediación, la materia y el espíritu se encontrarán en él. El juego del pensamiento y, en concreto, de la ciencia, consistirá en atrapar ese elemento que no es infinito por sí mismo, pero que puede no obstante desarrollarse hasta el infinito y alcanzar la forma-Dios. Ese operador que traza el camino desde el individuo, local, limitado, condenado, hasta Dios, global e inasible. Ese elemento debe desplegarse en un cuadro ilimitado que recogerá el objeto del saber y que a todos los efectos será la representación misma del infinito. Las ciencias que surgen en esta época son disciplinas generales porque todo lo que es general indica un orden de infinitud, se acerca a éste. Así, no hay biología, sino historia natural, no hay economía política, sino análisis de las riquezas, ni filología o lingüística, sino una gramática general. Las operaciones de este saber y sus anhelos de representación están referidos en la obra de Foucault con la noción de despliegue⁴². El pensamiento

40 Serres (1991) y Deleuze (1987, 1989).

41 Deleuze (1987).

42 Como ejemplo, recuérdense las dos reglas del método cartesiano ya mencionadas. Son un vivo ejemplo de la idea del despliegue y sus potencias.

clásico ex-plica la realidad: la despliega. El despliegue es la operación que permite el movimiento hacia el infinito, formar continuidades, afinidades por secuencia. Desplegar es la condición del saber clásico, el movimiento que desplaza lo finito hacia lo infinito, el hombre hacia Dios. Desplegar es poner seres y cosas en un mismo plano, para ordenar a partir de los ejes de abscisas y coordenadas que lo definen. Ese orden viene de y va hacia Dios.⁴³ El conjunto de los saberes sólo admite una metáfora: el árbol centenario, fuertemente enraizado, que abre su copa al cielo en un crecimiento perpetuo de ramas y extensión.

La modernidad es una mutación en el anterior orden de cosas. La forma-Dios es sustituida por la forma-Hombre. El individuo, finito, medible, entra en contacto o relación con un exterior que ya no es infinito sino, a su vez, finito. Fuerzas finitas topan con fuerzas finitas. La exterioridad del ser humano es tan limitada como lo pueda ser él mismo. ¿Qué ha pasado en ese exterior?, ¿qué lo ha hecho cambiar? La respuesta en términos históricos aludiría necesariamente a los grandes descubrimientos geográficos, la hegemonía de la nueva física galileana, la revolución económica, etc. Para Foucault, no obstante, la respuesta está en otro terreno y alude a consideraciones diferentes. Algo ha interrumpido el despliegue del árbol de la ciencia.

"Alguna cosa interrumpe las series, viene a romper las continuidades, que ya no se pueden desarrollar en extensión"⁴⁴

Las cosas han sido invadidas por la historicidad. Una nueva dimensión, una profundidad irreductible que amenaza los órdenes de representación infinita. A finales del XVIII y principios del XIX la historia entra en las cosas, las aísla y las define en su coherencia propia. Les impone una nueva forma de orden, la implícita en la lógica del tiempo, esto es: la finitud. En su mero devenir las cosas encuentran su principio de inteligibilidad. La pasión por el infinito se vuelve éxtasis de lo finito. El

43 Ejemplo de esa formación clásica es la clínica, que despliega los tejidos en superficies de dos dimensiones y desarrolla en serie los síntomas. Las composiciones de éstos serán infinitas.

44 Deleuze (1987: 151).

contacto del individuo con el mundo que lo envuelve dejará de estar mediado por Dios y, en su lugar, aparecerán categorías semi-transcendentales. Se distinguen por dos rasgos: ocupan la posición divina y son múltiples, no hay una única y unívoca que prevalezca sobre las demás. Concretamente Foucault señala tres: la Vida, el Trabajo y el Lenguaje.⁴⁵ Triple raíz de la finitud que dará origen a la biología, la economía política y el lenguaje. La muerte en la vida, la dificultad y la fatiga en el trabajo y la afasia en el lenguaje, se vuelven límites que no hay que perder de vista, límites que hay que pensar y teorizar. Esta sustitución recibe la denominación de revolución kantiana. Ya no hay generalización en el saber, sino comparación. La figura que recoge tal estado de cosas es ahora el pliegue. Las cosas, los seres vivientes y las palabras se repliegan sobre estas dimensiones de finitud. Las fuerzas del propio ser humano se pliegan en esa dimensión, que devendrá su propia finitud⁴⁶.

"Las cosas son las primeras en recibir una historicidad propia [...] y el hombre se apropia de esta historicidad en un segundo tiempo" ⁴⁷

El saber se repliega sobre la finitud. Que será la finitud del propio ser humano: el mundo se repliega sobre la forma-Hombre. Ésta pasa a ser el punto de referencia de todo conocimiento. Biología, Economía política y Lenguaje buscarán su fundamento último en esa figura. En la búsqueda lo crearán.

"Del hombre, como nudo epistémico, es rigurosamente contemporánea la paradoja que gobierna toda la filosofía moderna: buscar el fundamento en un ser finito"⁴⁸

Y ahora: ¿se ha borrado de la arena, tal y como aventuraba Foucault, el rostro de la forma-Hombre? Sería tentador afirmar que han desaparecido las disposiciones del saber de las cosas y de su orden, las relaciones de fuerza, que dieron nacimiento a la forma-Hombre o, para decirlo más sencillamente, al Hombre en nuestras ciencias, y que en su lugar emerge un sustituto que sería la forma-Cyborg. Sin embargo, el

45 Foucault (1966).

46 Sobre el papel del pliegue en la psicología consúltese Doménech, Tirado y Gómez (2001).

47 Foucault (1966: 357-58).

48 Wahl (1975: 72).

cyborg, de momento, es coexistencia. Las dos formas cohabitan. Conviene tener en cuenta que la transformación que augura el cyborg no implica una simple reconfiguración de elementos que han estado presentes durante mucho tiempo, esto es, los elementos con los que se hace "el pliegue" que forma el sujeto moderno (Vida, Trabajo, Lenguaje). La transformación que augura conlleva un cambio de cualidad e incluso una transformación en la sustancia de esos elementos.

Así, los tres semi-transcendentales que organizaron el saber han cambiado. La biología se ha reorganizado en la biología molecular, la vida dispersa, finita, se agrupa en un único código, el código genético. El trabajo fragmentado se agrupa en las máquinas de tercera especie, cibernéticas o informáticas. El lenguaje a través de la literatura se aglutina alrededor del pensamiento de lo impensable, de la repetición, de la diferencia, de la experiencia de la finitud, de la desconstrucción de lo evidente. La materia y la energía dejan paso a la información. La cotidianidad es entrar en contacto con el silicio, que arrincona al carbono, con los componentes genéticos, que olvidan al organismo, con la agramaticalidad, que olvida al significante. La cotidianidad habla de contactos, no con una elevación al infinito o una finitud propiamente dicha, sino con un finito-ilimitado; entendiendo como tal, toda situación donde un número finito de componentes da lugar a una diversidad prácticamente ilimitada de combinaciones. Esta posibilidad es la promesa del cyborg. Su forma surge de la relación del individuo con un exterior finito-ilimitado. Esta forma es un código que atrapa a otros códigos, los traduce y los reinscribe continua y aceleradamente en nuevas totalidades. Según la fórmula de Rimbaud,⁴⁹ es el hombre-mujer con los animales incorporados (un código que puede atrapar fragmentos de otros códigos); es el hombre-mujer con las rocas o lo inorgánico incorporado (relevancia de la interacción silicio-orgánico en la medicina); es el hombre-mujer con el lenguaje incorporado (las nuevas ciencias, las nuevas tecnologías, por ejemplo, el control numérico que impera en las cadenas de montaje, son una cuestión de escritura y lenguaje). Semejante forma no es Dios ni es el

49 Citado en Deleuze (1987).

Hombre. Tampoco es la mera transgresión de fronteras ya establecidas. Es un terreno propio. La habilidad o posibilidad de actuar, ser y estar simultáneamente en planos diferenciados. La capacidad de ser definido de diversas maneras a través de múltiples posiciones. Parafraseando a Foucault: sería una forma que es mucho menos que la desaparición de los hombres existentes, y mucho más que un simple cambio de concepto o forma.

En opinión de Deleuze,⁵⁰ la fórmula de Rimbaud presenta la nueva forma-Hombre anunciada por Nietzsche. Lo interesante es que tal forma es una especie de “sobrepliegue”. Éste incorpora en una misma operación, en un conjunto de indiscernibles, el despliegue y el pliegue. Es un concepto que refiere momentos de saturación, amontonamiento, una finitud ilimitada en su máxima potencia. Los sujetos humanos y los objetos conceptuales o materiales entre los que viven ya no son concebidos en singularidades aisladas de los sistemas dinámicos, correlativos y multipartitos dentro de los que aparecen. El punto de referencia se coloca en las multiplicidades. El sobrepliegue mostraría un momento de ajuste, de producción de una totalidad o singularidad en éstas. De este modo, entiendo que la forma-Cyborg es más que una figura y una red, es una operación de incorporaciones continuas de cosas, seres y estructuras... en totalidades que surgen, se desarrollan y se pliegan sobre sí mismas reiterativamente hasta la saturación y la redundancia. En ese encuentro entre lo finito y lo finito-ilimitado, el acontecimiento es la regla. Cadenas de códigos genéticos plegadas sobre sí mismas, las potenciales relaciones del silicio, la información almacenada en las máquinas cibernéticas, los contornos de la frase y la dispersión de las palabras en la literatura postmoderna... Todo esto anuncia acontecimientos inesperados. La tensión perpetua de la novedad desplegada en el horizonte. ¿Qué será?, ¿qué es? Es el interrogante perpetuo. Lo nuevo empieza a dejar de sorprender. El sobrepliegue es un acontecer que incorpora acontecimientos. La novedad lo satura y lo hace redundante. Nos acerca, dicho sea de paso, al eterno retorno nietzscheano según una antigua fórmula deleuziana: lo que siempre vuelve,

50 Deleuze (1987).

lo que siempre acaece no es la identidad, sino la diferencia que provoca el mismo volver.

"No es el ser el que vuelve, sino que es el propio retornar el que constituye el ser en tanto que se afirma en el devenir y en lo que pasa. No vuelve lo uno, sino que el propio volver es lo uno que se afirma en lo diverso o en lo múltiple"⁵¹

Un cyborg es un sobrepliegue. Informa sobre saturación, y, especialmente, sobre redundancia: reiteración de aconteceres.

3.1.2) Metáfora versus devenir

En el capítulo tres vimos cómo la figura del cyborg indicaba tentativamente su relación con el acontecimiento. Lo rondaba. Aquí dejaba una pista, allá apuntaba una senda, ora lo incorporaba en su definición ora lo abandonaba en aras de la imagen metafórica. El eterno retorno nietzscheano delimita, sin embargo, la dirección definitiva que conecta cyborgs y aconteceres. El telón de fondo de esa relación es la discusión misma sobre si éste es o no una metáfora.

Metáfora del cyborg, el cyborg como metáfora... Ese calificativo acompaña habitualmente la presentación del monstruo. ¡He ahí la nueva metáfora, la gran representación del siglo que adviene! Pues bien, conceptualizarlo como "sobrepliegue" significa alejarlo de ese terreno. La metáfora es un tropo restrictivo, limita las posibilidades de operaciones que vayan más allá del ámbito analógico.

La metáfora es definida por el *Diccionario de la Lengua Española de la R.A.E.* como un tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita. De un modo parecido, el *Oxford English Dictionary* la define como "la figura del habla en la que un nombre o un término descriptivo es transferido a algún objeto diferente, pero análogo, desde ése en el que es propiamente aplicable. El tropo detenta así dos características: recoger la sustitución

⁵¹ Deleuze (1967: 72).

de un término por otro y referirse a elementos de un reino que se comparan con los de otro. Hay un importante gradiente de trasgresión en la definición, es innegable. Trasgredir es la naturaleza misma de la metáfora. Actúa impropriamente, rompe y viola límites claramente establecidos. Si afirmamos que un cyborg es una metáfora, afirmamos, en primer lugar, que es trasgresión⁵².

Trasgresión con las reglas de juego de la analogía y el representacionismo: sumisión a la presencia e invención de dobles.

"La representación siempre muestra ese carácter, por un lado, de sumisión a la presencia (representar), y, por otro, el de generar un doble del mundo, que aparece como vicario de éste."⁵³

La representación supone la supeditación de lo creado a un supuesto original que no se muestra en cuanto tal, y que sólo lo hace a través de una imagen. Ese supuesto origen funda y fundamenta el sentido de ésta, que no hace más que aludir e invocar la presencia de ese origen (original), insisto, previo y primordial. Se despliegan, así, cuatro elementos que delimitan la operación representacionista: presencia, origen, doble (imagen) y fundamento. La metáfora recoge esa lógica. Pone en relación dos objetos, uno que proporciona su definición y otro que la recibe. El receptor siempre tiene como referencia al primero y la trasgresión que implica el objeto que recibe definición extrae su sentido y potencia del primer objeto. Tal esquema aboca ineluctablemente a un juego infinito de preguntas que buscan esclarecer la relación con el primer objeto, que pretenden sentar el verdadero sentido y el origen de lo trasgredido. ¿Cómo es este objeto?, ¿cómo se estableció la relación entre ellos?, ¿por qué? ¿es duradera?, ¿origen histórico?... Los interrogantes que dominan el espacio de la analogía y la metáfora.

Mientras el vocablo *cyborg* designe una operación metafórica estará condenado a la infinita espiral de preguntas sobre el origen-destino de su representación, el objeto

⁵² Haraway, véanse las obras citadas.

⁵³ Martínez (1987: 193).

que le confiere sentido, su fundamento, etc. Su militancia en el ámbito de la analogía explica su dependencia de las imágenes que hibridan humanos y animales, humanos-animales y máquinas, redes de entidades orgánicas, inorgánicas e intereses culturales, o, de manera más general, seres y cosas. En tanto que metáfora, es una trasgresión vigilada. Sometida a unos límites muy claros. Hablar de cyborgs, en realidad, es hablar de la intersección de unos objetos o entidades vivas que se vislumbran detrás de éste y que aparecen confirmando un punto de referencia último para su comprensión. Esas unidades, a pesar de intersectar, son perfectamente definibles y aislables en su pureza y unidad. Este cyborg es una intersección entre hombres y mujeres; aquél una mezcla de ser humano y animal; el nuevo la relación entre células cerebrales y placas de silicio, la prensa anuncia la conexión entre tejido vivo y muerto... Permanentemente elementos que de manera anecdótica y esporádica interactúan. Se interceptan.

La metáfora del cyborg es una trasgresión. Como indicador de las interacciones mencionadas (inverosímiles hasta ahora), es una suerte de revolución. Ahora bien, sus límites están ahí, fluidos si se quiere, pero permanentes e inhibidores del carácter de sobrepliegue que pienso que posee el cyborg. Para acercarnos mejor a la idea de trasgresión vigilada que en último extremo impone una anulación del acontecimiento vía requerimiento de un límite fundamental productor de sentido, recurro a un argumento bergsoniano⁵⁴. La metáfora del cyborg opera sobre una clásica idea: entender que los conceptos se forman a imagen y semejanza de los cuerpos sólidos.⁵⁵ Constantes, estables y consistentes, volúmenes duros y translúcidos, de bordes distintos y distinguidos. Así son nuestros conceptos. Así es

⁵⁴ Bergson, obras citadas.

⁵⁵ Como he apuntado, es Bergson quien hábilmente muestra cómo los conceptos en la filosofía clásica se crean a imagen y semejanza de los cuerpos sólidos, de los objetos de la física tradicional.

“La inteligencia humana se siente como en casa mientras la dejamos entre los objetos inertes, y en especial entre los sólidos, donde nuestra acción encuentra su punto de apoyo y nuestra industria sus instrumentos de trabajo; nuestros conceptos han sido formados a imagen de los sólidos, nuestra lógica es sobre todo la lógica de los sólidos; por ello mismo, nuestra inteligencia triunfa en la geometría, donde se demuestra el parentesco del pensamiento lógico con la materia inerte” (Bergson, 1907: 489-490).

nuestra conceptualización del individuo, artefacto, actitud, género, sociedad, institución, etc. El cyborg es una noción que llega al pensamiento social con el ánimo de romper esos bordes distintos y uniformes, con el límite lineal perfectamente definido del sólido, con el sistema en equilibrio que se establece entre éstos cuando entran en contacto. Introduce oscilación entre fronteras. Un temblor en los márgenes. Apuesta por la movilidad y el juego en los bordes. Del animal al humano y del humano-animal a la máquina. Entre esas entidades sólo hay conexión. Las barreras entre ellos son artificiales y cambiantes, la oscilación continua. El cyborg exige un pensamiento ajeno a la lógica del sólido. Pero su dependencia de la metáfora limita su capacidad de subversión. Es cierto que estira los límites pero no los borra. Se pueden ver, de hecho. A un lado el organismo y al otro el artefacto, a un lado el hombre y al otro la mujer... Finalmente, el cyborg es homogeneizado y transformado en especie única e identificable. Se elimina, o mejor dicho, congela el carácter cambiante y amorfo que lo definía. Se torna visible lo que "es invisible y ubicuo"⁵⁶. El cyborg sólo puede ser una mezcla de entidades previamente definidas porque es una metáfora. Su sentido último depende de éstas. Deviene, por tanto, un tercer género, el de la hibridación, la intersección del sujeto y el objeto. Los elementos básicos de los que parte el cyborg se mantienen en la imagen del sólido, por tanto, también lo hará su mezcla. Situado en una posición intermedia, como tercer elemento, acotado por los dos anteriores y dependiente de ellos, el cyborg se mantiene en el mismo plano que los anteriores y se acaba convirtiendo en el simple punto de encuentro entre seres y cosas. Es mucho, sí, pero no suficiente.

Si profundizamos en el razonamiento bergsonian, el cyborg abandona el inventario de una epistemología de los sólidos y lo estable.

56 Haraway (1995: 261).

La metáfora del cyborg ha abierto la posibilidad de una lógica de los fluidos⁵⁷. Los fluidos oscilan, cambian, varían, pero siempre dentro de unos bordes, amplios pero infranqueables, nunca se alcanza su trasgresión última, si tal cosa ocurriese, el líquido perdería su totalidad definitoria y se desvanecería. Por tanto, cualquier noción de acontecimiento que se maneje siempre aparecerá limitada. La novedad, el *dis-curso* condicionado por esas fronteras.

Prescindamos durante un instante el objeto-modelo de los sólidos y el de los líquidos, y pensemos en el fuego, concretamente en una llama. La topología de una llama es terriblemente paradójica. Los bordes de la llama varían con tal velocidad que no se puede decidir si están ahí presentes o dónde lo están. De repente se ausenta, se desplaza a otra parte o se representa aquí mismo, y ya no es la misma llama. Continua y discontinua. Es más que inestable y menos que estable. No es un flujo puesto que carece de constante ordenadora. Es fluctuación al azar. La misma llama siempre, pero sin relación con lo que era en el instante inmediatamente anterior. Danza imprevisiblemente. No posee borde, frontera, franja o margen constante. Es puro desvío continuo de su equilibrio. Perpetuamente está bifurcándose, se bifurca hacia un momento nuevo, hacia un terreno diferente. Y, sin embargo, la llama está ahí. Para describir la llama necesitamos una lógica cercana a lo fractal⁵⁸. La danza de la llama detenta otra peculiaridad. Es puro acontecer y se hace inteligible a partir de éste. También es el ajuste y coordinación de varias multiplicidades. Ora fuego y luz ora no fuego y oscuridad, apagada y encendida, calor y frío... La danza de la llama es puro devenir. Sin historia ni temporalidad fija. Atraviesa transversalmente cualquier posible *telos*.

57 En ella abundan la mayoría de estudios sociales y culturales que toman como punto de partida la metáfora del cyborg como agente social. Véanse, por ejemplo, Bálsamo (1996), Bukatman (1993), Cubitt (1998), Gray (1995), Holland (1995), McCarron (1995), Rosnay (1995) y Wilson (1995).

58 La lógica fractal es la manera de actuar y definirse de los objetos fractales. Estos provienen de una geometría (geometría fractal) que Mandelbrot (1987) hizo famosa hace poco más de una década. Fractal (fractua) significa irregular, fraccional y fragmentario. Así, una línea fractal ocupa más de una dimensión y menos de dos, un punto más de una línea y menos de dos, el cambio de escala de medición y observación no respeta la permanencia de las dimensiones, sino que las altera, la complejidad tiene que ser la pauta de la media de un objeto y no la simplificación... Los fractales se suelen caracterizar por los infinitos detalles, la infinita longitud, autosimilitud y su generación por iteración.

Pero si "*cyborg*" no señala una metáfora ¿qué indica? Podría afirmar que es una llama, que es como una llama, pero eso significaría asomarse otra vez al terreno de la analogía. Se requiere un concepto que recoja la lógica de la llama sin necesidad de formular una metáfora. La noción ya ha aparecido: devenir.

La lógica de la llama es un devenir.⁵⁹

El devenir no es evolución, no opera por filiación, semejanza, parentesco o herencia. Es producto del contagio azaroso, del contacto. No hace surgir entidades unívocas a partir de la intersección de otras, sino que engendra transformación mutua entre entidades heterogéneas entre las que establece encuentros y relaciones. El devenir no imita, establece relaciones entre multiplicidades. Es imperceptible, siempre está por debajo de ese umbral de percepción típico del plano de la organización en el que generamos la diferenciación entre las especies o las formas prototípicas de nuestros saberes. ¿Qué implica por tanto el devenir-cyborg o un devenir-cyborg? Implica que no estamos ante una intersección, punto intermedio o encuentro entre seres y cosas, el sujeto o el objeto. No estamos ante conceptos fluidos "entre" o limitados por conceptos sólidos. El devenir cyborg es un movimiento sin pausa, sin freno, con velocidad azarosa que atrapa seres, cosas, sujetos y objetos. Es un acaecer repentino. Es una llama en la cual quedan religados por una misma lógica sujetos y objetos, cosas, seres y definiciones... Es un movimiento que no cesa nunca, tiene diferentes velocidades y diversas intensidades. Sin duda alguna, un individuo protésico puede ser considerado un cyborg. Pero no porque es mitad humano y mitad artefacto, eso es un craso error, sino porque es un acontecimiento, un movimiento que atrapa en una misma coherencia a sujeto y objeto, a lo orgánico y lo inorgánico. De hecho, un movimiento que genera un sobrepliegue porque acumula diferentes dimensiones en esa lógica. Como devenir, los cyborgs no son idénticos, no hay dos cyborgs iguales. Varían en tamaño y aspecto. Son redes que continuamente se articulan y desaparecen. Nuestro individuo protésico no es una

⁵⁹ Deleuze y Guattari, obras citadas.

singularidad aislada, se incorpora o es incorporado por estructuras que surgen, se desarrollan o desintegran, por flujos de los que él continuamente forma parte. No hay espacio o momento vacío en el que se considere como una simple mezcla de carne y metal, de vida y prótesis. Es toda una lógica, un movimiento de incorporación sin fin. Una llama que danza y fluctúa. Una coordinación permanente de multiplicidades. Fluir perpetuo de socialidad mínima.

Haraway sentencia: ¡somos cyborgs!⁶⁰. Su provocación es enorme. Pero creo que se trata más bien de afirmar que devenimos cyborgs. La diferencia de enfoque es importante, no es tan sólo una cuestión de matiz. Sin pausa se da ese devenir. Devenires, en rigor. Y parece que cada uno de nosotros y nosotras es un cyborg distinto, identificable en el tiempo y el espacio; unívoco. Sin embargo, cada devenir-cyborg es propiamente una tendencia novedosa, un devenir diferente. Por tanto, no hay dos cyborgs iguales, y tampoco se mantiene un cyborg idéntico mucho tiempo. Además no hay que olvidar que devenimos mezclas con animales y máquinas, pero también con intereses e ideologías. De ninguna manera, la constancia rige en ellas, cambian reiteradamente, incorporan otros elementos, los pierden, mueren, se generan otras distintas. Es un proceso agónico, sin punto de llegada o salida.

¡Devenir cyborg! He ahí el problema. El devenir-cyborg ejecuta la potencia de incorporar y participar en distintos planos simultáneamente, por tanto, no tiene sentido pensar que él es la mera intersección de elementos de distinta especie y cualidad. El cyborg es un vaivén, entre las cosas y los seres, los lenguajes y los significados, el silicio y el carbono... Un vaivén que aglutina, recoge pliegues sobre pliegues, amontona, hibridiza, mezcla y atrapa. Semejante multitud de planos sobrepuestos, ese exceso de niveles y cosas relacionadas, y otra vez, de nuevo en relación, en un movimiento sin pausa, es un sobrepliegue. La realidad simultánea del pliegue y el despliegue, la actualización al unísono de ambas operaciones.

60 Haraway (1995: 254).

3.1.3) Ahistoricidad

Un corolario se desprende de todo lo anterior: los monstruos no detentan historia. De hecho y de derecho carecen de ella.

¿Posee historia una llama, y su danza? ¿Acaso el devenir no se opone al pasar del tiempo? La llama se enciende y se apaga, nada más. En ella hay exclusivamente transformación, no historia. No hay que confundir cambio con historia. La llama carece de un punto o momento que contenga algo permanente y que sirva como pauta de referencia para escribir su historia. Es o no es, se despliega o se contrae. Tan sólo eso, tales términos. Cuando es, es plenamente intensa en todas sus transformaciones y variaciones, su fuerza es puntual, el acto y la intensidad son una misma cosa, se confunden.

Hay intentos de construir la historia del cyborg. Estos casos se agrupan en tres situaciones distintas. En la primera, hallamos un trabajo de tipo etimológico, que por supuesto se detiene en 1960 en el artículo de Clynes y Kline donde se acuña el acrónimo. En la segunda, tenemos un intento de dar profundidad al vocablo y se buscan y se encuentran cyborgs o antecedentes en la literatura y la mitología. Frankenstein, Hefestios... cualquier imagen que combine dos entidades, ya sean del reino animal, humano o inanimado opera como acertados ejemplos. En la última estrategia encontramos unidos el trabajo etimológico y el de interpretación literaria. En todo caso, ora se plantee de una manera ora se formule según una regla metodológica, lo que siempre encontramos es una reseña histórica de la metáfora, de su representación y del ingenio del autor.

La historia posee dos condiciones de realización. Requiere, por un lado, un objeto perfectamente identificable en el espacio, unívoco, homogéneo en sus componentes. Y necesita, por otro, inscribir en éste una única temporalidad que empieza a desplegarse a partir del momento presente y se extiende hacia atrás

construyendo una senda pasada. La mirada a lo ocurrido será la preparación del por-venir. Semejante identificación, clara y diáfana a partir de un "ahora", constituye el momento de ignición de la historia. Puedo escribir la historia de la locura con la condición previa de identificarla y definirla en el presente. Una inscripción de ese tipo genera un principio de identidad, un "lo-mismo" que se recrea y recorre en el flujo temporal a partir de las transformaciones que sufre. Describir y recoger esas variaciones, resaltar sus apariciones o desapariciones, habilita para aprehender en su plenitud el significado del objeto. De ahí que para entender mejor cualquier objeto nos recomienden su historia. De ahí que cualquier cosa (que sea pensada a imagen y semejanza de los cuerpos sólidos) tenga historia. Por tanto, habitamos una especie de vía sin salida, sin escape de lo histórico.

"La historia es sin duda la última de nuestras ideologías"⁶¹

La historia es nuestro último discurso universal. Y, quizá, el más poderoso que nunca hemos conocido, puesto que no hay fenómeno, ni estado de cosas, ni orden alguno del cual no sea posible hacer la historia:

"[...] de derecho y demostrablemente. Ese gesto siempre es positivo, nunca es falsificable."⁶²

No es cuestionable el gesto global que significa pensar la realización de una historia, la historia de cualquier cosa, sea lo que sea. El desafío aparece, sin embargo, cuando no tenemos en las manos un objeto con límites identificables en el espacio o en el presente. ¿Qué ocurre cuando nuestro objeto posee un presente en el que se forma y deforma a partir de una multiplicidad heterogénea de entidades? ¿Qué sucede cuando ya dejamos de tener un tiempo único? ¿Qué ocurre cuando se constata que el devenir-cyborg es una vorágine de temporalidades?

El cyborg desborda lo histórico, el gesto de historiar. Recordemos durante un instante algún sujeto protésico. ¿Cuál es su historia? ¿Qué temporalidad habita? ¿En qué tiempo vive? Se me responderá que ese sujeto posee la historia de un

61 Serres (1980: 85).

62 Serres (1980: 85).

cuerpo que existió antes que la misma prótesis. Sí, es cierto. Pero además es la historia que sobreviene después de la prótesis. Posee la temporalidad que atraviesa su organismo y el tiempo de degeneración del material de su implante. Pero también, como totalidad, posee una historia y un tiempo global de desarrollo. Coordina varias temporalidades locales y tal vez una única global. Además, no hay que descuidar los tiempos que se generan cuando es integrado en redes, estructuras o sistemas. Los devenires pertenecen más a lo puramente geográfico que a la historia. Hablan de entradas y salidas, orientaciones y direcciones, encuentros y desencuentros, de continuidades por fusión, yuxtaposición... Tienen una relación privilegiada con el medio, con lo inmediato, con el aquí y ahora. Más tarde, de manera secundaria entra en escena lo histórico. De nuevo pregunto, ¿cómo voy a hacer la historia de algo que continuamente se transforma, que establece nuevas relaciones, que genera sin pausa nuevos presentes, nuevas distribuciones de relaciones? Cada cyborg es en esencia un juego de relaciones singular. Si éstas cambian, se transforma la definición. Esto no crea historia. Es un terreno yermo para engendrarla. La historicidad es incapaz de crecer en la mera heterogeneidad o en la mera asociación, requiere un principio de inteligibilidad.

De aquí, una afirmación radical: los cyborgs son ahistóricos. Y no se malinterprete. No se trata de afirmar que están fuera o al margen del tiempo, sino que condensan una multitud de temporalidades incompatibles. Condensan todos los tiempos posibles: lo imprevisible, lo acelerado, lo determinado, lo conexo, lo muerto, lo olvidado, lo continuado, y así todas las definiciones que podamos imaginar de lo temporal. Por otro lado, tal condensación es continua, azarosa, varía, se reconfigura en cada nueva relación que se establece o muere. Para hacernos una idea, imaginemos una red que continuamente crece y decrece, engloba nuevos elementos, los elimina, se mueve, encoge, etc. Esa situación no permite describir génesis lineales ni evoluciones continuas. Antes que historia o historias habría que trazar cartografías, topologías. Si los cyborgs son un mosaico de piezas extrañas entre sí, entonces, es absurdo pensar en una identidad, en su origen; tan sólo

podemos imaginar discordia, disparate, incorporación. ¿Cómo realizar la historia de lo que contiene una multitud de temporalidades extrañas entre sí? Si se intenta, una infinidad de pequeñas historias y temporalidades locales estallan en nuestras manos. Pero, asimismo, esa miríada de historias es susceptible de sufrir el idéntico destino. El cyborg no abandona lo local para ingresar en lo global a través de la historia. Reclama otros dispositivos.

Los cyborgs no son un proceso, son más bien la fluxión del mismo. Los procesos dependen de un tiempo único que controle su desarrollo o despliegue. De una constante o de una variable de aceleración que marque una pauta de repetición. Aunque se admita que un proceso no tiene esencia, a todos los efectos, el tiempo, y por añadidura lo histórico, se convierte en el sustituto de ésta. Un proceso es un algoritmo que delimita un espacio común para las manifestaciones de lo cotidiano, las coloca en el mismo plano: el tiempo. De esta manera, el proceso permite pasar de lo local a lo global, y producir generalizaciones. La esencia deja de habitar en el interior de una unidad, estación o mónada para crecer en una determinada relación de orden: el tiempo. Conocer el proceso es describirlo en su trayectoria temporal. Los cyborgs, por el contrario, ni son mónadas ni se despliegan en el tiempo. Son completamente diferentes entre sí y encierran en su constitución lo heterogéneo. Más que proceso son producción de acontecer. Remiten a la singularidad de una aparición-desaparición. Son emergencias singulares. No representan las figuras sucesivas de una misma significación o uso, no obedecen a una lógica preestablecida o a una teleología invariante. De alguna manera, son un presente perpetuo, sin pasado posible de distinguir, sin futuro que soñar. Cada acontecimiento llena exactamente su tiempo y su espacio, sin exceso ni defecto. Como ya he mencionado en algún momento, el acontecimiento está entre la sustancia y la nada. En inglés resultaría sencillo expresar esta idea, una única palabra: *cyboring*. Un verbo construido a partir del sustantivo que expresa con una declinación (terminación "ing") tanto un sustantivo, un infinitivo y un gerundio. Un tiempo que es capaz de recoger simultáneamente la posibilidad del proceso y del

acontecimiento. Y que para su elucidación requiere de las relaciones que la palabra establece con las que antecede y precede. ¡Encaje perfecto entre el orden del discurso y el de lo no discursivo!

Cada devenir-cyborg es un acontecer. Que atrapa en su bloque otras novedades. Los acontecimientos son siempre diferentes. Al igual que el eterno retorno en Nietzsche, los acontecimientos encierran una ley de singularidad absoluta. Las posibilidades de generalización son precarias o, cuando menos, efímeras. El acontecimiento se opone al proceso porque desborda la lógica temporal. Permítaseme insistir en una cuestión, parece más eficaz la cartografía que la historia en el acercamiento a estos monstruos. Cartografía antes que historia para acercarnos a nosotros mismos en realidad. Porque ellos y nosotros somos el mismo engendro.

3.1.4) Política

Sin metáfora, sin historia, sin punto permanente de referencia... ¿acaso hay alguna esperanza política en el cyborg? ¿O es una nulidad en ese terreno? Para Haraway, la política del mestizaje es la promesa del monstruo. Su capacidad subversiva. Pero ésta va mucho más allá. Desborda el plano moral y el epistemológico. Accede al ontológico. En él instala toda su potencia de compromiso político. Veamos cómo.

En el contexto de su enfrentamiento con las críticas del realismo epistemológico, Gergen escribe:

"El construccionismo no niega que haya explosiones, pobreza, muerte, o, de un modo más general, el 'mundo de ahí fuera'. Tampoco hace ninguna afirmación. Tal como indiqué, el construccionismo es ontológicamente mudo. Cualquier cosa que sea, simplemente es. No hay descripción fundacional que hacer sobre un 'ahí fuera' como algo opuesto a 'aquí dentro', sobre la experiencia o lo material"⁶³

63 Gergen (1994: 98).

Gergen vindica silencio ontológico para el construccionismo social. Es sólo un ejemplo de lo que da de sí el construccionismo en el pensamiento social. Su deseo, sin embargo, se mostrará insostenible. Cuando, por ejemplo, un autor como Ibáñez⁶⁴ elabore la agenda de una Psicología Social diferente, de corte construccionista, incluirá un apartado dedicado a los presupuestos ontológicos de esa corriente. Afirmará que la realidad social es histórica, que detenta una naturaleza de ese tipo. Entrará, por tanto, en el terreno de la definición ontológica, un poco como vimos en el caso de Foucault, afirmando que la historicidad penetra todas las cosas, y contradiciendo el deseo de silencio expresado por el primer autor.

Resulta complicado eludir las afirmaciones ontológicas. Es más, quizá no habría que hacerlo. Quizá lo interesante resida en entrar de lleno y con plena consciencia en la discusión ontológica. Así lo proponen algunas corrientes feministas preocupadas por el papel que juega la ciencia y la tecnología en la definición de nuestro presente⁶⁵. Se trata de un gesto afirmativo y creativo, no hay interés en la discusión sobre los discursos fundacionales, sino en su elaboración, aún sabiendo que es un intento vano, precario y condenado a la no-certeza. Es más bien una cuestión de su valor de uso y experimentación. Puesto que no existe un plano llamado “ahí-fuera” frente a otro denominado “aquí-dentro”, sino que éstos y su diferenciación construyen y producen una realidad con consecuencias muy determinadas, hay que explotar las posibilidades de semejantes construcciones. La experimentación debe ocupar el lugar de la interpretación.

He hablado, en capítulos anteriores, de formas para lo social y, en éste, del cyborg como devenir. En rigor, estoy hablando de ordenaciones, del establecimiento de regímenes de relaciones, de configuraciones del mundo que nos rodea, de redes de materiales y relaciones que crean los sujetos y los objetos que conocemos. Y esto es totalmente un asunto de ontología. El terreno de la epistemología se convierte en una problemática ontológica. O dicho con otras palabras, la problematización de la

64 Ibáñez (1994).

65 Al respecto consúltase Haraway (1995 y 1997) y Harding (1991).

pregunta epistemológica como tal conduce a la apertura de la ontología como campo de acción. Creamos o asistimos a la irrupción de lazos, uniones, colectivos, traemos al ser vínculos, conexiones, totalidades frágiles, formamos realidades y luego las conectamos, hacemos caminos que permiten que las cosas se pongan juntas. Unas al lado de las otras. Durante un instante aparece un patrón de ordenación precario, una realidad, y durante un instante enfrentamos una cuestión ontológica y, por supuesto, política. Nada viene sin un mundo y sin posiciones en ese mundo. La pregunta con la que según Leibniz se constituye la filosofía es: ¿por qué hay algo más bien que nada? La he repetido varias veces a lo largo de este escrito. Y ésta es una pregunta ontológica y al mismo tiempo política. Leibniz no sólo pregunta por el enigmático Ser de la reflexión filosófica, interroga también por el orden del ser que el "algo" establece. De otra manera: *la socialidad mínima establece un terreno al unísono ontológico y político.*

Lopez Petit⁶⁶ ha mostrado cómo la ontología no es un instrumento exclusivamente ideológico y mistificador. La ontología es un espacio de creación y enfrentamiento, un espacio político. Ésta se efectúa en un campo político, y el pensamiento político en un espacio ontológico. Cualquier propuesta política es una ordenación, una delimitación de conexiones y relaciones. Ejemplos de lo afirmado son los trabajos de Deleuze o Negri. En ellos, la ontología es más una caja de herramientas para la experimentación que una pretendida explicación de la realidad de las cosas tal y como son, tal y como aparecen. La ontología permite nuevas formas de pensar, de organizar, de entender, de conectar...

"A finales del siglo XX -nuestra era, un tiempo mítico- todos somos quimeras, híbridos teorizados y fabricados de máquina y organismo; en unas palabras, somos cyborgs. El cyborg es nuestra ontología, nos otorga nuestra política"⁶⁷

Los cyborgs detentan política porque son puro ejercicio ontológico. Redefinen y alteran continuamente los límites de nuestro mundo, de nuestra cotidianidad.

66 López Petit (1994).

67 Haraway (1995: 254).

Posibilitan la irrupción de realidades insospechadas e imprevistas, de nuevos juegos y posicionamientos políticos. Esto es un ejercicio de ontología y es una acción política. La ontología ahora pertenece al devenir cotidiano de los cyborgs, al acontecimiento. Entiendo que, frente al silencio ontológico gergeniano, hay que reclamar un exceso de palabra ontológica. Afirmaba anteriormente que los cyborgs son un “sobrepliegue”. Esa forma aproxima a este exceso de diferencias y entidades contrapuestas que quedan integradas en una misma unidad que transforma, a su vez, el plano ontológico.

En una entrevista afirmaba Lyotard:

"[...] la memoria y la interpretación no cesan de reabsorber el acontecimiento -yo diría que en su brutalidad o crudez- de manera que revele lo que en él hay de anticipación de sentido"⁶⁸

El devenir-cyborg rompe este sometimiento. Libera el acontecimiento. En ese ejercicio abre una situación de resistencia. Como reconoce Luhmann, el control del límite juega un papel clave en el mantenimiento del *statu quo*.

"En este sentido, el mantenimiento del límite significa el mantenimiento del sistema."⁶⁹

Pues bien, el devenir-cyborg desocupa continuamente el orden en la medida en que trasgrede todo límite o lo reconstituye sin cesar. En este juego el orden es desocupado sin celeridad y sin pausa. Necesitamos una lógica diferente a la de las fronteras para intentar acercarnos a una cotidianidad poblada de devenires-cyborgs. Esa búsqueda en sí misma constituye toda una declaración de acción política formulada en lo ontológico. El devenir-cyborg es un “sobrepliegue”, efectivamente. Obliga por lo tanto a enfrentarse con lo múltiple y lo variado, lo fragmentario y lo inacabado. Piensa en lo imposible. Nos piensa en lo inimaginable, formula lo inesperado, trae lo insospechado... ¿Dónde reside ahora la diferencia entre política y ontología?

68 Lyotard (1988: 116).

69 Luhman (1984: 34).

3.2) Cyborgs y objetos

3.2.1) ¡Decidme: ¿Acaso todo es un cyborg?!

Se me objetará que afirmo cosas excesivamente genéricas. Que cuando el cyborg era una metáfora, al menos lo podíamos cazar y describir en los textos clásicos, en la medicina, en la literatura, en el cine... Que ahora se desdibuja, que muestro, en definitiva que todo es un cyborg. Y eso, según un viejo argumento filosófico, es lo mismo que afirmar que nada lo es puesto que la nada tiene al menos tanta materia y calidad como el todo. ¡Severa y corrosiva discrepancia! A esta crítica se puede añadir una pregunta sobre el acontecimiento. Formulada anteriormente, plantea un regreso a esas concepciones cuasi-mágicas del acontecer. ¿Cómo se abre el acontecimiento en el caso del cyborg? Cae del cielo o llega desde el infierno, no importa, en todo caso hasta el momento aparece sin aviso o invitación alguna. Para responder a tales objeciones vuelvo a los objetos. Y comentaré la noción de parásito como teoría de la formación del sobrepliegue o en última instancia de la socialidad mínima.

En las propuestas de Haraway es evidente que todo puede ser un cyborg y que todo es un cyborg. Por la sencilla razón de que la mezcla es una ley universal. La pureza su excepción. Existe una especie de *humus* básico, de depósito esencial cuya naturaleza es la heterogeneidad-pura. ¡Extraña paradoja! A partir de ella sólo es necesario precisar un contexto de interés para el analista y se relatarán las mezclas que se engendran entre máquinas y humanos, las relaciones con sentido que van apareciendo entre éstos, las configuraciones y reconfiguraciones de sujetos y objetos, en definitiva, las hibridaciones y su sentido. Toda entidad (orgánica o inorgánica) es producida en absoluta dependencia con las demás. Ninguna tiene prioridad sobre otra. Nada existe por sí mismo, todo se constituye en ese *humus* de máxima heterogeneidad. En esa suerte de caos primigenio. En lo que respecta al acontecimiento, el solapamiento aparece como modelo de su posibilidad, la

yuxtaposición es el esquema que explica la emergencia de novedad. De hecho, su propia definición de cyborg encaja en este diagrama. En última instancia, constituyen solapamientos de entidades, surgen por intersección de entidades previas. Ya lo hemos visto. Finalmente, el solapamiento en extensión es el operador que permite pasar de la posición-cyborg a la sociedad-cyborg, es decir, de lo local a lo global.

Por lo tanto, en la obra de Haraway existe un énfasis especial en lo local y parcial como punto de partida para la elaboración de todo saber y como sustancia básica de la realidad. Esta exacerbación del aspecto fragmentario de lo local,⁷⁰ ensayo de defensa de la idea de un centro simple del que irradia cualquier sentido o legitimación, admite la consideración de “pensamiento hiperdefensivo” contra la hegemonía de lo global. En lo pequeño está la última barricada, la resistencia básica.

“Se defiende en el átomo, última arma, puesto que lo pequeño es muy resistente, mientras que lo grande es frágil y requiere la paz para sobrevivir”⁷¹

En mi opinión es posible abogar por la posibilidad de síntesis globales precarias. Al redefinir el concepto de cyborg he intentado mostrar cómo es posible esa síntesis, aunque sea frágil, volátil, débil... Por supuesto, no deseo afirmar la prevalencia del orden sobre cualquier otra formulación, no hay orden, pero sí que hay ordenaciones. Hay realizaciones precarias y parciales. Siempre inacabadas, incompletas. En este escrito se ha expresado de dos maneras relacionadas pero distintas. A partir de la noción de lo “concreto” y de la idea de “sobreplicue”.

Respecto al acontecimiento. De alguna manera nace de lo viejo, sin duda. Pero no es una expresión agradable y acertada en tanto que la relación viejo-nuevo presupone la operación de definición de alguna temporalidad y, en rigor, ésta precede al acontecer. Más bien, el acontecimiento es una flexión en un estado de

⁷⁰ Excelentemente expuesta en Lyotard (1989), y tan típica de algunos posicionamientos postmodernos, verbigracia, Jameson (1991) y Shapiro (1992).

⁷¹ Serres (1995: 99).

cosas dado. Sostenía en el primer capítulo que el ángulo que interrumpe esa ordenación o fluir, ese mínimo gesto que rompe la inacabable serie de causas y razones, instauro diferencia. Distorsiona y, en ésta, evidencia que el origen es un problema. El origen bloquea todo análisis en términos de movimientos o acontecimientos. No se trata de empezar o acabar, sino de experimentar "qué pasa en medio" para que surja una diferencia. La actividad de esa región intermedia es el acontecimiento. El acontecimiento es un discurso sobre el límite entre el orden y el desorden, entre lo que había y lo que habrá. Lo he denominado *clinamen*, recogiendo propuestas de Serres, azar local o desvío respecto del equilibrio. Lo real siempre se fragmenta o bifurca, se planta de nuevo, arraiga otra vez en sí mismo para resurgir con reiteración. Nunca se dan por terminados sus re-inicios, sus invaginaciones. Pienso que hay transformación en ese movimiento. Curiosamente, hemos pasado de una concepción energética del movimiento, que supone un punto de contacto o sencillamente que nosotros (los humanos) somos la fuente de éste, a una definición que no busca apalancamiento alguno. Deleuze⁷² pone ejemplos muy refrescantes. Actividades como el *surfing*, el *windsurfing* o el ala delta, toman la forma de entrar en una corriente ya existente. Expresan la acción de ponerse "en" un movimiento ya preexistente. Ya no hay origen como punto inicial, sino una puesta en órbita, una ocupación de un "en medio". Lo básico es entrar en medio, no ser origen ni destino. Y se puede pensar en el movimiento. No basta con decir que los conceptos tienen movimiento, hay que construir conceptos móviles. Ese es el espíritu de mi reconceptualización de la figura del cyborg. Lo racional, en un modelo clásico fue una empresa en que las cosas se acaban, en que tienen un fin y un cierre. Definición y definitivo. Creo que por ello, las formas clásicas de lo social siempre perdían el acontecimiento. La duda (Duo-habere) en Descartes es bifurcación, conducción doble, aparición de dos caminos. Y esto ocurre con el acontecimiento en el resto de formas para lo social. "Hecho", "relación", "estructura" o "proceso" tuvieron que enfrentarse a su bifurcación, el acontecer, y confesaron su

72 Deleuze, obras citadas.

incapacidad de codificarlo reduciéndolo a mera contradicción, simple contingencia, ruido de fondo o sencillamente ignorándolo.

Retomo el hilo de mi exposición central. El acontecimiento se produce en el cyborg de Haraway por yuxtaposición. Y ésta es un gesto azaroso. Inesperado e inexplicable. Sin embargo, hay otro modelo más satisfactorio para pensar esta irrupción. Más materialista, si se desea. Es el caso de los mediadores: la teoría del parásito. Explica cómo se generan los sobrepliegues y muestra cómo concretar las afirmaciones defendidas en el anterior punto.

3.2.2) Teoría del parásito⁷³

Un poco más arriba sostenía que el cyborg no es una entidad o imagen sino una operación. Y que obedece más a una lógica fractal que a un pensamiento de los sólidos. Pues bien, en virtud de esa condición, el cyborg se constituye también a partir de una operación. Operación dentro de la operación, cyborg en el cyborg.

Se narra hasta la saciedad eso de que la relación de un empresario con su empresa está mediada por los beneficios, la de un director de cine con su película por los espectadores, la de un escritor con su obra por la consideración o desconsideración hacia los lectores, los productos aerosoles y sus consumidores por la degradación de la capa de ozono... ¡Hay tantas situaciones de mediación en nuestra cotidianidad! Sin embargo, hemos escuchado mucho menos que la imagen del combate entre San Jordi y el Dragón está mediada por los cadáveres de las doncellas muertas que aparecen en la escena; que la relación entre los genetistas y la investigación sobre el genoma está ora interferida por los mecanismos desconocidos que rigen la vida ora por el prestigio académico y, en ocasiones, por el dinero que pueden proporcionar las posibles patentes; que la relación entre genetistas y genoma está

⁷³ En los planteamientos que siguen fuerza hasta un límite insoportable las tesis de Michel Serres.

mediada por ADN basura; que la vinculación entre el genoma y la medicina está también interferida por las enfermedades genéticas...

Siempre que mencionamos una relación, sea cual sea ésta y su naturaleza es posible delimitar un mediador que la traza. Un elemento que la interfiere a modo de telón de fondo sobre el que se proyecta y extrae sentido. Un tercero ausente pero presente. En definitiva, un parásito. Parásito de esa relación.

El parásito es una infección insidiosa, un invitado y un ruido de fondo, una interferencia. Ser un parásito es comer en la mesa de otro, coger comida, dinero, energía, sustraer cualquier cosa material de su destino. Pero el parásito no es un ladrón o un villano, su huésped no es su enemigo, es su hogar. El parásito puede ser una palabra, un argumento, una estructura, una etimología, un artefacto... El parásito es el elemento que siempre se da en una relación. Es el tercero de cualquier relación. Es lo olvidado y soslayado cuando se habla de relaciones e intercambios. Su verdadera estructura.

El parásito se relaciona con la relación y no con la estación. Siempre está en el canal, incluso puede ser el propio canal. Él media, nunca es inmediato. En su acción, en su movimiento sobre la relación, crea pequeñas inclinaciones, ínfimas desviaciones que conllevan un nuevo orden. Es un operador que inclina una ordenación, la conmueve. Introduce en ella un punto de inflexión minúsculo, una fracción de ruido y ¡ya está!: transforma ese orden en otro. No obstante, el parásito no transforma la ordenación como tal, simplemente cambia su estado. No es una revolución o reforma, es una acción mínima con efectos imperceptibles. Habita lo microscópico y obedece una lógica de modulación. Es decir, la diferencia que genera se anula o incrementa astronómicamente. Conduce a cadenas inesperadas en las cuales pequeñas variaciones generan efectos imperceptibles o grandes catástrofes. Reducir esa alteridad de la mismísima relación es declarar la guerra

contra la propia novedad. Es atentar contra lo doble y la oposición, favorecer que desaparezca lo plural y la transformación.

La noción de parásito encierra un importante descubrimiento: refiere cambio pero al mismo tiempo no interrumpe nada, exhibe continuidad. Es decir, la complejidad transformadora aparece como destino inmanente a cualquier estado de cosas. Inventa algo, domina la relación y la altera desplazándose en diagonal. En su movimiento puede inyectar azar en la regla o ley en el desorden. El parásito es fuente de acontecer. Su razón misma. Y anida en la propia relación. Es más la relación no es definible sin esa figura. Ya sea por acción u omisión ahí está, presente, innegable.

Las estructuras triádicas no son extrañas. Fernández Christlieb⁷⁴, por ejemplo, ha señalado algunas muy conocidas: Nombre-relación-cosa, ego-alter-objeto, sujeto-sentido-referente, sujeto-objeto-conocimiento, sujeto-objeto-intersubjetividad.

En un bello párrafo reconoce que:

"[...] tampoco hay relación entre dos, por ejemplo, entre el nombre y la cosa [...] falta efectivamente, quién diga el nombre, quién establezca la relación, porque de otro modo son dos instancias autónomas y herméticas sin nada que hacer en un mismo esquema [...]. De este modo, cada vez que se establezca una relación entre dos, se produce un esquema de tres."⁷⁵

Siempre somos tres. Principio de la multitud. Invariablemente hay otro invitado. El parásito representa una abstracción o generalización de ese esquema triádico, con la salvedad de que da cabida a algo más que el lenguaje o el conocimiento en la posición que media y posibilita la relación. Como he mencionado, en ella se encuentran símbolos, seres humanos, signos y, por supuesto, objetos.

⁷⁴ Fernández Christlieb (1994).

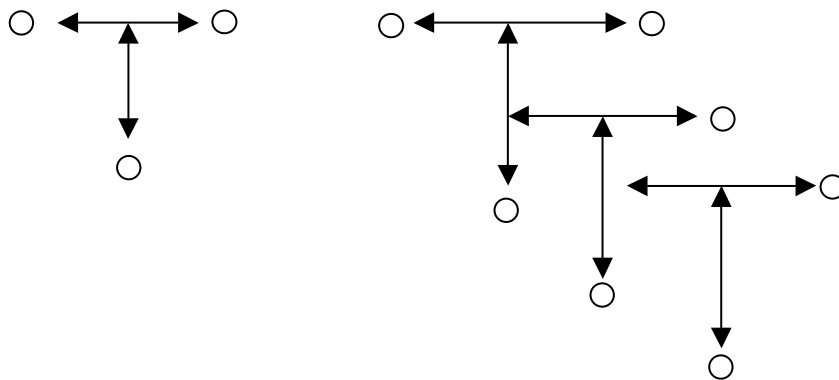
⁷⁵ Fernández Christlieb (1994: 183).

El parásito se constituye en operador que en un movimiento libre hace conexiones, yuxtapone cosas y funda algo. Como la propia palabra indica, para-sito (junto al lugar) apela a una condición fundacional, a la propia acción de fundamentar. Y cuestiona la idea de interacción o relación humana como proceso diáfano, claro e igualitario. Toda relación requiere mediación, sin parásitos, ésta se volvería inmediata y desaparecería. Por lo tanto, el parásito es más fundamental que ella misma. La relación parásita es la forma atómica de cualquiera de nuestras relaciones. Es fundamental en las formas que utilizamos para pensar lo social. El “hecho” consiste en congelar el movimiento del parásito y, por añadidura, “la relación”. Es hacer de la relación parasitaria una cosa, un sólido, donde la novedad o el cambio aparezca de un modo físico, por contacto, choque... El “proceso” convierte el tiempo en el único parásito con carta de autoridad para hablar sobre las cosas, sólo él media con pleno derecho las interacciones y la aparición de las formaciones sociales y las naturales. Finalmente, la “estructura” no es más que la explicitación de que la relación que habita el parásito a su vez está parasitada por un segundo parásito y ésta por un tercero y... La cascada es interminable.

Me detendré un instante en tal cuestión. Desde cualquier pensamiento social basado en una axiomática y sintaxis de “estructuras”, “sistemas” o incluso “redes”, no resultaría nada difícil admitir que la forma básica de lo social es la relación y la interacción. Ese es el caso, por ejemplo, de la teoría del actor-red o la teoría de sistemas. Sin embargo, semejantes sintaxis flaquean a la hora de explicar gracias a qué razonamiento o dispositivo pasamos razonadamente de la relación a la red, estructura o sistema como formas de lo social. De la definición más local a la más global. Las explicaciones no se dan, se supone una especie de mera conjunción.⁷⁶ El parásito, no obstante, actúa como ese operador. Permite pasar sin saltos lógicos

⁷⁶ Una notable excepción a este hecho es el caso de Bourdieu. Las distintas esferas de especialistas que pueblan el terreno-social se relacionan y pueden formar una totalidad en la medida en que todas están atrapadas en una misma lógica general, éste sería un modelo cultural: el que ofrecen las clases cultas. Me gusta especialmente este ejemplo porque muestra un explícito interés por detectar y analizar no tanto los grupos en sí como ese mecanismo u operador que los relaciona y articula en totalidades mayores.

de la relación a la red o a los entramados. De alguna manera, él ya está preñado de tales redes. Una vez el analista establece un punto cero, es decir, una relación que le interesa dilucidar, la descripción del parásito le llevará inevitablemente a una nueva relación, también parasitada, y así sucesivamente. En un abrir y cerrar de ojos estamos dentro de una maraña de relaciones y parásitos, de sujetos y objetos, artefactos e individuos, identidades y colectivos. Estamos dentro de un sobrepliegue, preñado de acontecimientos. El siguiente esquema lo ilustra:



Hasta el momento hemos pensado que la relación pone sus términos y que en su aspecto más básico éstos eran dos. La teoría del parásito afirma lo contrario. En su formulación más elemental hay tres términos. La tríada es la arquitectura esencial de la relación.

Vuelvo a la pregunta inicial: ¿todo es un cyborg? La respuesta es no. El cyborg, en tanto que operación, se define a su vez contra el telón de fondo que esboza otra

operación. Quizá más invisible, mínima y básica. Pero no por ello menos importante. La presencia-ausencia de un tercero excluido e incluido. Sin el trazado de esa tercera figura es imposible delimitar el sobrepliegue que representan los cyborgs. Éstos se destacan contra el fondo, sobresalen entre la heterogeneidad, ajustan y coordinan multiplicidades gracias a ella. La llegada de esa figura, presencia y ausencia al unísono, obliga a repensar la noción misma de lo social.

3.2.3) *El con-trato*

Con la llegada del siglo XX, Simmel edita una obra titulada *La filosofía del dinero*. El libro es una ampliación de un trabajo que un año antes se publica en unos seminarios sobre ciencia política bajo el título de *Psicología del dinero*. La obra nace grande, desbordada desde su mismo planteamiento. En palabras del autor,

"[...] trata de ser una filosofía de toda la vida histórica y social"⁷⁷

Sus contemporáneos la reciben con entusiasmo. Por ejemplo, Weber la califica de excelente análisis sobre el capitalismo, y Mead alaba los esclarecimientos psicológicos que aporta en el terreno de la economía. La obra se recuerda especialmente como un trabajo sobre la diferenciación social, evento que desdibuja bastante el aspecto central de la misma: el dinero. Pero el dinero en su movimiento, el dinero en su fluir. Esa cualidad no es un descubrimiento reciente, algunos de sus coetáneos ya acertaron a manifestarla. Así, Schmoller afirma que:

"Así como Durkheim aporta un punto de vista sociológico-filosófico de la división del trabajo, Simmel trata de lograr un enfoque similar del dinero o, casi podríamos decir, de las formas económicas modernas en su totalidad. Porque va mucho más lejos del dinero, al reunir todo lo que tiene que decir sobre la economía moderna en torno al dinero como centro de estos fenómenos. El problema que pretende resolver es... realmente la cuestión de lo que el dinero y la economía monetaria han hecho de los pensamientos, sentimientos e intenciones de los individuos y de las constelaciones societarias de las instituciones sociales, legales y

⁷⁷ Recogidas en Frisby (1990: 153).

económicas. Su tema es el efecto retroactivo de la institución más importante de la economía moderna -el dinero- en todos los aspectos de la vida y de la cultura.”⁷⁸

Simmel se ha atrevido a hacer lo mismo que Durkheim, pero prestando atención a las cosas más aparentemente externas y triviales. Se ha preocupado de la sustancia interior de la vida, de sus cruces de significado, etc. Ha esbozado una filosofía de la vida histórica y social sin recurrir a la metafísica o a un principio moral (Durkheim) fundacional y organizador. Su trabajo y su recorrido se traza en los recorridos de la circulación del dinero. En su movimiento mismo. A veces entidad material, a veces simbólica. Ya ambas cosas ya ninguna. Sólida y fluida. Dinero que circula y hace circular dinero. Valor que engendra valor. Entidad fractal, en definitiva. Y la novedad: los mencionados recorridos no se trazan desde un pasado mítico que alcanza el presente. Muy al contrario, el *hic et nunc* lanzan invaginaciones horizontales a los detalles más nimios de nuestra cotidianidad y, después, sólo después, se extiende hacia el pasado y el futuro. Posteriormente, llega el tiempo.

Simmel re-escribe su presente y la pregunta por la aparición de lo colectivo a partir de un movimiento. Su trabajo explica la emergencia de un "Nosotros" cuya arquitectura fundacional es la obra de un parásito.

El parásito reanima un pasado mítico. Permite que tenga sentido volver a formular la pregunta con mayúsculas del pensamiento social: ¿cómo es posible lo colectivo? Y escribe un nuevo contrato. Serres ha sostenido en varias ocasiones⁷⁹ que lo colectivo es una caja negra. Vivimos gracias a ella, en ella, por ella y sobre ella. De alguna manera la parasitamos, y no es de extrañar, por tanto, que Hobbes la imaginase con la forma de un animal mitológico: Leviathan.

78 Frisby (1990: 154).

79 Serres, obras citadas.

"¿Nuestro huesped?" No lo sé. Pero sé que estamos en él. Y que ahí está oscuro [...] No entendemos nada del colectivo o del conjunto. Debemos admitir que este arco está lleno sólo de sombras y que solamente un ruido intraducible proviene de él."⁸⁰

El parásito la abre.

Contrato significa originalmente el trazo que aprieta y tira. Delimita un mapa o un juego de cuerdas que asegura, sin lenguaje, un sistema flexible de obligaciones y de libertades por el que cada elemento unido recibe información sobre cada uno y sobre la totalidad. El contrato social es una cuerda que ató un colectivo. Lo interesante de la idea es que no presupone el lenguaje. Basta con un juego de cuerdas. Las cuerdas comprenden sin palabras. El contrato nos prende, agarra en una totalidad. La información que cada uno recibe por su extremidad de cuerda le informa sobre cualquier otro encordado y sobre el estado de todo el conjunto del que forma parte. El lazo corre de un lugar a otro, pero además expresa en todos los puntos la totalidad de los emplazamientos. Permite ir de lo local a lo local, de lo local a lo global, y de lo global a lo local. El más mínimo movimiento en la libertad de un individuo puede repercutir en los límites de las obligaciones del resto. Cada elemento del grupo recibe la información por movimiento, casi mecánicamente. Esa cuerda me une a formas, a cosas, a los demás. Por ella pasa la información, las fuerzas y las leyes. El contrato explica cómo aparece lo colectivo.

Cuando pasan los parásitos, cuando llegan, cuando son pasados, in-forman un colectivo. Y su paso es pura novedad, simple advenir. El "Nosotros" no es la suma de varios "Yos", sino una novedad producida por legalidades, comuniones, conexiones, retiradas, resignificaciones del Yo. *El "Nosotros" no es tanto un conjunto de afirmaciones del "Yo", como un conjunto del conjunto de sus transmisiones que se producen por la circulación del parásito.* Efectivamente, un sobrepliegue, la coordinación de varias multiplicidades. El "Nosotros" es la socialidad mínima.

80 Serres (1982b: 10 y 123).

El parásito permite re-escribir el contrato. Ya no se trata de hablar únicamente de colectivos humanos, puesto que el parásito en su movimiento une todo tipo de entidades y su trayectoria dibuja trazos heterogéneos. Tampoco se trata de apelar a fuerzas humanas (miedo en el caso de Hobbes), o producciones culturales (el derecho en Rousseau como expresión máxima de la voluntad general) para describir la aparición, o mejor dicho, la posibilidad de generar lo colectivo. El parásito apela precisamente al movimiento. Pero un movimiento que es como el vuelo de una bandada de pájaros, como la danza de la llama, como una turbulencia. Las relaciones y las totalidades que genera su paso son frágiles, dependen del moverse mismo, de hecho, estas relaciones y totalidades son formas de ir moviéndose, de generar lugar tras lugar. El parásito es un vuelo que desvela y oculta con su paso lo colectivo.

Me interesa el parásito porque está condenado a producir exclusivamente acontecimientos. Huye de las formas establecidas de lo social. Provoca diferencia significativa, es diferencia que da sentido a lo que vivo día a día. Vivo rodeado de rituales, es cierto, de normas, de hechos sociales, de relaciones, y estoy inmerso en multitud de procesos. Pero en todos ellos siempre encuentro algo diferente, un hálito de desviación. *Aliquid* que hace distinta a la norma del día anterior. Su aplicación, su práctica, cambia de una semana para otra. Lo nuevo entra en ella, una sutil diferencia, una frágil novedad que al día siguiente desaparece, pero que vuelve más tarde. ¿Por dónde entra? ¿Desde dónde? ¿Cómo irrumpe el acontecimiento? Gracias al parásito, y su movimiento, por supuesto. Y a estas alturas el lector ya habrá intuido que el parásito es específico, una suerte de Paso del Noroeste.⁸¹ Hay inviernos que no lo abren, otros sí... pero cuando se consigue el paso siempre es a partir de una experiencia de la cual no se puede deducir una ley global. Lo mismo sucede con el paso del parásito. No porta ninguna ley que reproduzca lo global, ni

81 "El paso del Noroeste hace comunicar el océano Atlántico con el Pacífico, por los fríos parajes del gran norte canadiense. Se abre, se cierra, se tuerce a través del inmenso archipiélago ártico fractal, a lo largo de un dédalo alocadamente complicado de golfos y canales, cuencas y estrechos, [...]. El laberinto global del recorrido se reproduce, cada mañana, bajo la proa del navío, en el paraje local" (Serres, 1980: 15).

para siempre, ni por doquier. Sus producciones son singularidades, una entre otras muchas. He ahí precisamente otra de las pautas del nuevo contrato: carece de leyes generales, y lo que es más importante, carece de esa ley del conocimiento clásico (ley que proviene de la geometría) que hace de lo local un pequeño global, al afirmar que hay un paso directo de lo local a lo global, y viceversa. ¿Cómo describir semejante estado de cosas?, ¿cómo hacer ciencia? Desde luego, la respuesta no es la geometría o las explicaciones geometrizaras. Tampoco su correlato: la lógica de los sólidos. La solución es un principio de topología que permite describir diversidades no métricas, cartografiar sin recurrir a centros simples y estables. *Analysis situs* se denomina en la edad clásica.

Vuelvo a mi recuerdo de infancia. La procesión, una cualquiera. Resulta sencillo describir ese evento. Hay normas que rigen su desenvolvimiento desde hace centenares de años y hay objetivos, motivaciones y propósitos que hablan del colectivo allí reunido. La procesión-acontecimiento será un proceso que se desplegará en el tiempo de acuerdo a una pauta ancestral. Pero hay cosas que se están quedando fuera de la imagen, no acabamos de acceder a lo que ocurre en el terreno, en el paso mismo de la reliquia. No llegamos a las mil ordenaciones y combinaciones de personas que durante el tiempo del movimiento de la imagen se van dando, una y otra vez, como olas que se estrellan contra la orilla, y que provocan efectos tan importantes como un instante de pasión o desdén. Esas combinaciones son patrones de ordenación, fluidos, cambiantes, móviles, emergen y se desvanecen. Obedecen a estrategias y, a su vez, son siempre nuevas, improvisadas. Ese conjunto de transformaciones móviles y frágiles es lo que hace de cada "Paso" un acontecimiento único, irrepetible. Los vecinos del lugar lo saben muy bien y, por esa razón, optan por una estrategia de descripción del acontecimiento detallada, topológica, basada en la enunciación del movimiento mismo. Comentan y describen a partir del movimiento de un parásito: la imagen. La reliquia no es un objeto ordinario puesto que es lo que es si un grupo de sujetos la sostiene. En la ermita, en el suelo, en el almacén... es poca cosa, casi nada, una estatua, un objeto

cerrado al acontecer. Sin sentido, sin valor, sin función. El colectivo se genera a medida que circula. La imagen es el sujeto de la circulación, el parásito, y los individuos sólo estaciones. Tienen una disposición, que se mueve, cambia a medida que circula la imagen. Este es un centro de referencia, alrededor de él, las estaciones-individuos se van ordenando y desordenando. Hay una disposición inicial, un esquema previo, es cierto, pero multitud de bifurcaciones aparecen a partir del movimiento. Se tejen distintos colectivos. Las autoridades se articulan en una ola lanzada hacia delante y el resto de vecinos detrás, alrededor de la posición de la reliquia, tensionando para aproximarse cada vez más. La proximidad genera individualidades. ¿Quién la tocará? ¿Quién le rozará el manto? ¿Quién cantará con voz más desgarrada? Quien lo consiga es el sujeto (sub-jectum), recibe el don del parásito. Se marca como objeto o sujeto, según la posición, lejana o próxima al manto se codifica. Llega el "Nosotros" y el "Yo". Sería posible reconstruir los acontecimientos del "Paso" a partir de otros parásitos. Indudablemente. Re-escribir ese acontecimiento a partir de otros contratos.

3.3) La socialidad mínima III

La posición-cyborg es una operación definida en y por otra operación. En este doble juego vemos que el operador deviene un cuasi-sujeto. Su objeto, el "nosotros" que abre su acción. El sobrepliegue que aparece. La socialidad mínima.

El cuasi-sujeto puede ser un artefacto, un objeto, una idea, un argumento... poco importa mientras ocupe ese cuadro, esa posición. Constituiría un error imaginarlo en su fisicalidad puesto que es más bien un vector, una potencia. No constituye una unidad con relación a un agregado, ni un agregado en relación con una unidad. No es singular, ni plural, ni parte, ni suma. Su dimensionalidad es borrosa. Es una entidad cuyas relaciones con otras son integrales (internas), si el huésped desaparece, el parásito desaparece.

¿Y qué decir de la socialidad mínima que abre? Que en el curso de esta indagación ha aparecido un vocablo inesperado para designarla: *nosotros*.

Antaño, el operador que trazaba con su circulación lo colectivo pertenecía al orden de las palabras. O al menos esos eran los preferidos por los pensadores sociales. Significado, moral, lenguaje, metafísica, normas... por su generalidad, permitían hablar de la formación de lo colectivo desde un punto de anclaje fijo, estático y esencialmente molar. Entre tanto ropaje amplio el operador permanecía oculto. Ahora se hace visible, aparece desde lo local, trazando con su movimiento lo global, y, con su aspecto material, afirma que también puede pertenecer al mundo de las cosas. Que el “nosotros” es un asunto de su incumbencia. Estatua en procesión, dinero, pelota, ficha, el movimiento se hace visible, y con él aparecen colectivos donde tal evidencia es la característica básica del colectivo. Ejemplos de materiales locales, misterios ubicados, no son los únicos objetos que participan en el trazado de ese “nosotros”. Los objetos globales, que tocan en la distancia, gracias a su cualidad virtual reclaman su papel en el nuevo contrato. ¿Acaso los únicos que permanecerán en el futuro? Instituyen el colectivo en el mismo instante de su darse. Elevan el acontecer a una potencia inimaginada.

De repente, la lógica del acontecimiento, el cyborg, su sobrepliegue, la socialidad mínima evidenciada por todas partes. Las multiplicidades son manifiestas y cotidianas. Se impone su ajuste como problema. La principal enseñanza de la operación-cyborg reside en que no se relacionan elementos, cosas, objetos o sujetos, sino series, acontecimientos y devenires. Bloques de intensidad. La socialidad mínima muestra que la interacción es siempre entre *haeccidades*.

Unas palabras finales, a modo de recordatorio: la socialidad mínima no es una cuestión de tamaño sino de intensidad. El cyborg, ligado a la posición-sujeto, la refiere. Pero también ocurre con otras posiciones diferentes, por ejemplo, molares.

4) LA EXTITUCIÓN COMO “UNA” EXPRESIÓN MOLAR DE LA SOCIALIDAD MÍNIMA

No hay totalidad grupal sino totalizaciones en curso.

J.P. Sartre

La figura del cyborg impacta interpretativamente temáticas como la identidad, el género, la subjetividad, el cuerpo o la relación entre lo orgánico y lo inorgánico. Semejante impacto es completamente molecular. Genera una reflexión que va de lo microscópico a lo local. Y ahí se detiene su ámbito de realización. La pasión por lo "micro" constituye una insoslayable revolución del pensamiento social de finales del siglo XX.⁸² No obstante, son posibles e inexcusables los análisis y descripciones de formaciones molares en su aspecto creativo e instituyente. El interrogante no reside en plantear qué diferencia una formación molar de una molecular, sino en qué condiciones son posibles tales descripciones y cómo la primera se despliega a partir de la actividad de la segunda.

La metáfora del cyborg apenas se ha acercado a esas formaciones. Demasiado centrada en la posición-sujeto no encuentra el camino para inteligirlas. Una excepción es el vocablo “cibersociedad”. Describe nuevas alianzas individuo-máquina que producen el paso de una sociedad de la producción, a una sociedad de la información. Tal caracterización, no obstante, además de ambigua es discutible.

82 Sobre esta revolución puede consultarse Knorr-Cetina (1981, 1988 y 1995).

Se puede argüir, en ese sentido, que esa transformación no se ha dado una, sino varias veces en la historia humana.

"¿Acaso la invención de la escritura o la difusión de la imprenta no implicaron una reorganización de la producción y de las relaciones sociales con consecuencias semejantes en la división social del trabajo a las que se cree ver hoy con el advenimiento de una sociedad de los servicios (información)?"⁸³

No es exactamente la sobreabundancia de información lo que define el *hic et nunc*, aunque ésta sea una tesis muy extendida⁸⁴. Más bien, el segundo diluvio tiene que ver con un sobrepliegue de acontecimientos. Acontecer tras acontecer, novedad tras novedad, se amontonan con celeridad. Imprevisto sobre imprevisto. Lo que conviene constatar en nuestra actualidad es el murmullo que provoca la proliferación de máquinas y circuitos, el número elevado de objetos que circulan, el ruido evidente y manifiesto que desprende una multitud de parásitos, que constituyen colectivos inesperados y reconstituyen los ya existentes. Colectivos provisionales, ordenaciones más duraderas... en cualquier caso, formaciones que aciertan incluso a desafiar lo instituido.

4.1) Sobre instituciones

Empresa, escuela, cuartel, hospital, parlamento, sistema empresarial, sistema escolar, sistema parlamentario, ejército... constituyen formaciones denominadas habitualmente "instituciones". En los casos enumerados, y en sus respectivas generalizaciones, el vocablo "institución" no detenta un contenido similar. No obstante, en todos ellos se presenta una serie de características comunes, una suerte de denominador común que explica ese uso generalizado. En primer lugar, habría una generalidad, una positividad común y compartida en un régimen de abstracción. En segundo lugar, una concreción e implementación en condiciones

83 Piscitelli (1995: 211).

84 Tal es la tesis, por ejemplo, de Lévy (1997).

particulares, circunstanciales y determinadas. En tercer lugar, y como resultado de la conjunción de estas características tenemos formas sociales singulares, modos de organización más o menos adaptados a una o a varias funciones.⁸⁵ Por último, referirse a instituciones es referir algo que dura y continua, algo que tiene que ver con la estabilidad.

Los avatares del vocablo son múltiples. Lapassade,⁸⁶ por ejemplo, menciona tres momentos históricos en la comprensión del mismo. El siglo XIX, en el que la institución tendría que ver directamente con el sistema jurídico, la ley y el derecho. El XX, momento en que concepto recibe tal generalización que autores como Durkheim llegan a identificarlo con el mismísimo hecho social. Y nuestra inmediata actualidad, etapa en la que el vocablo se relaciona con prácticas que se implementan en establecimientos especializados y relacionados directamente con dispositivos de saber como la pedagogía, la psiquiatría, las ciencias sociales, la criminología... Desde el terreno más sociológico cobra fuerza una tesis según la cual la institución es un proceso completamente anclado en la cotidianidad. Así, la noción se define como tipificación recíproca de acciones. Tipificación que dará lugar a la institucionalización siempre y cuando la primera devenga en hábitos de las relaciones de determinados⁸⁷. Desde la antropología, por citar otro ejemplo, la "institución" suele designar agrupaciones sociales legitimadas a través de algún dispositivo concreto⁸⁸.

Para el pensamiento social las instituciones son responsables de que este o aquel tipo de acción sea desempeñada por un actor concreto. Además, las instituciones se asocian a dispositivos de control y temporalidad. Por ejemplo, las tipificaciones recíprocas de acciones se construyen en el transcurso de una historia compartida, y las instituciones suelen manifestarse en colectividades formadas por multitud de

85 Este esquema se acerca bastante a la tríada que ofrece Hegel en su dialéctica para enfrentarnos con las categorías: universalidad, particularidad y singularidad.

86 Lapassade (1977).

87 La formulación más conocida de tal tesis se encuentra en Berger & Luckmann (1968).

88 Douglas (1986).

personas. La institucionalización, planteado el proceso en toda su generalidad, se pone en marcha en el momento que una situación social cualquiera retiene cierta continuidad en el tiempo. Este proceso detenta el poder de enajenarse de la acción humana. Así, la institución proporciona al ámbito de lo social la cualidad sustantiva de la objetividad. Las instituciones, sea cual sea su definición, se acaban experimentando como entidades que existen por encima de los individuos concretos y más allá de sus precarias vidas. Curiosamente, se engarcan o no en la actividad cotidiana, se revisten de un estatuto ontológico independiente de la significación humana. La institución es la solución permanente a un problema permanente, y éste, en última instancia, es el significado de la primera. Recientemente, se ha relacionado la institución con el procesamiento de la información y la memoria. Verbigracia, Schotter⁸⁹ conceptualiza las instituciones como máquinas pensantes gracias a que establecen rutinas que canalizan maneras de proceder elementales y cotidianas. El orden institucional engloba la totalidad de la vida social y aparece como liturgia permanente, compleja y sobre todo terriblemente estabilizada. También, se ha considerado que la institución es en última instancia un modelo de inteligencia conectada. Se asienta en el poder de lo rutinario, requiere una jerarquía estable, no opera a tiempo real sino puntuando su propia temporalidad y determina un acceso limitado a la discusión de los contenidos que animan sus procedimientos. Dos aspectos de las instituciones se soslayan sistemáticamente en las anteriores conceptualizaciones.

El primero lo señala magistralmente Castoriadis⁹⁰ al afirmar que lo que mantiene unida una sociedad es evidentemente su institución. Ese plano básico es el orden de lo instituido, pero no debe olvidarse el sentido de instauración y creación que también posee la palabra. Ésta, además de su implicación funcional y ordenadora, muestra una dimensión instituyente y fundacional.

89 Schotter (1981).

90 Castoriadis (1994).

"Tanto en el derecho como en la historia, las instituciones representan la categoría de la duración, de la continuidad y de lo real; la operación de fundarlas constituye el fundamento jurídico de la sociedad y del Estado."⁹¹

Efectivamente, la institución es lo real mismo en el plano social, lo duradero y continuo, pero, del mismo modo, la acción misma de fundamentar. Su acto, atrapado en un concepto. Así, cuando Rousseau instituye el análisis permanente de las instituciones, utiliza el concepto de tres maneras diferentes. En primer lugar, designa una realidad estructural, tópica, que se refiere a normas instituidas, a lo ya establecido. En segundo lugar, recoge un significado singular, morfológico, que se refiere a formas sociales visibles, literalmente palpables, ya sean de origen religioso o laico. Finalmente, denota una cierta dinámica, que refiere un acto fundante: el momento de traer al ser algo nuevo. El contrato social, de este modo, se lee como una investigación que persigue esclarecer quién o qué, cómo y desde dónde, osa enfrentarse a la tarea de instituir un colectivo.

El segundo aspecto aparece en la literatura. Recordemos la utopía crítica que describe Rabelais en Gargantúa. Ésta tiene un nombre: Thélème. Y una forma particular, es una abadía. Su objeto es instituir un dispositivo educativo en el sentido que el humanismo del Renacimiento confiere a la palabra "educación". Por tanto, Thélème sólo puede ser una contrainstitución. Tal es su utopía. Repasemos su axiomática. El primero de los grandes principios de este mito acentúa el rechazo de los muros. Pero materialmente. No debe haber muros edificadas en una contrainstitución. El problema para Rabelais no reside en la comunicación, el poder o la dimensión simbólica, sino en el muro mismo edificado, puesto que implementa una lógica de adentros y afueras. De este principio se infiere que la institución es un espacio singular. Es un lugar clausurado, marcado, un espacio acotado. Rabelais señala establecimientos perfectamente delimitados geográficamente dentro del espacio social. Junto a normas, símbolos, funciones o doctrinas, los muros son parte importante de la morfología de las instituciones. Instituciones "totalitarias" o "totales",

91 Hauriou (1925: 54).

dirá Goffman⁹², porque encontrándose separadas de las normas sociales exteriores, y además fuertemente reglamentadas, encierran una clara analogía con los sistemas políticos totalitarios. Sí, de acuerdo. Pero, también "totalitarias" o "totales" porque representan el proyecto de condensar en un espacio geométrico, delimitado por unos muros, arquitectónico, el concepto de totalidad que constituye siempre la obsesiva aspiración de la racionalidad occidental. O sea, la institución atrapa geométricamente el colectivo. "Nosotros" constituye, en esencia, un problema de edificio. Esencia y edificación, los vectores de la institución.

Sobre el primero vale la pena recordar que el vocablo *institución* es un viejo término cuya etimología describe un equilibrio estable en o sobre una plaza. Espacios contruidos de acuerdo con un plano arquitectónico, cerrado, en él, un grupo tiene la potestad o el deber de reunirse.

"Religiosa, política, judicial, científica... pero también militar, financiera, comercial, industrial, deportiva... la institución tiene su sede en un edificio: templo, catedral, ayuntamiento o capitolio, escuela, palacio de justicia, cuartel..."⁹³

Instituir y edificar. Instituir un colectivo, a partir de una edificación. Edificar para instituir, instituir en la edificación. Las dos caras de una misma moneda. Retengamos esa relación. Creo que éste es el sentido, no necesariamente su significado, de la institución. El edificio coordina una multiplicidad de elementos y series. Personas, valores, normativas, ideología, objetos... se encuentran entre sus paredes. Y en ellas se funda algo. Nace, renace un *aliquid*. El plano arquitectónico, el diseño geométrico. Operadores materiales. Idéntico espacio, idénticas dimensiones para todo el colectivo. Idéntico colectivo. Cualquier persona que quede atrapada en esta tela de araña es definida como parte del colectivo. Los análisis y analistas no cesarán de extender este modelo a la totalidad de la sociedad. O mejor dicho, construirán a partir de ese modelo una determinada idea de totalidad que será

92 Goffman (1968).

93 Serres (1994: 182).

la representación de algo llamado "sociedad". Un importante ejemplo: la genealogía de nuestro presente que propone Michel Foucault

Sobre el segundo vector, se puede afirmar que a todos los efectos la noción de institución es análoga a la de esencia. Efectivamente, esta primera es un mecanismo que congela y vigila la reiteración del acontecer. Le da realidad y lo mantiene. Los trabajos de Goffman y Foucault así lo atestiguan. Pero un repaso histórico al uso que ha recibido el concepto muestra exactamente lo mismo. En Rousseau, por ejemplo, alude a estructuras constitutivas de todo sistema social. Toda institución humana cambia, pero en ese fluir hay un núcleo estable que es fundamento de la ideología misma de la estabilidad. Esa idea rige los postulados de los tradicionalistas del derecho –Maistre, Bonald, Rivarot, Mallet du Pan, Sénancourt... Como defenderá Bonald, existe una revelación perpetua en la sociedad, ésta anida en la institución. En Hegel aparece una doble articulación presidiendo la institución de las relaciones sociales: la materialidad de la realidad finita y el espíritu real infinito. La institución es la instancia fundadora de la sociedad. Es:

“universalidad objetiva: la potencia de la razón en la necesidad, en una palabra, la institución.”⁹⁴

La operación mediante la que se fundan las instituciones es el proceso permanente que hace surgir lo constituido en la historia, eso es: la razón, el saber, la idea realizada. En Hauriou, la institución representa directamente la categoría de la duración, la continuidad y lo real. La acción de fundarlas es el fundamento jurídico de la sociedad y el Estado. Para Renard, la permanencia en la sucesión del tiempo, la unidad del ser en la diversidad de los órganos. Y, finalmente, en Durkheim se asimila a hecho social. Como ya he indicado, éste posee dos propiedades: es coercitivo y exterior al individuo. La institución es una regulación exterior a los individuos y que por tanto es intemporal y está protegida de cualquier cambio abrupto. Como ha señalado Mary Douglas⁹⁵, toda institución se legitima en última

⁹⁴ Hegel, citado en Lourau (1970: 56).

⁹⁵ Douglas (1986).

instancia apelando a una fundamentación específica en la naturaleza o en la razón. Posteriormente facilita a sus miembros un conjunto de analogías con que explorar el mundo y justifica la índole esencial y razonable de las normas instituidas. Así alcanza su forma de identificabilidad en el espacio y en el tiempo, y su aspecto perdurable. La institución siempre se define frente a lo que acontece.

4.2) Prognosis a partir de la institución

Weber cerró el siglo XIX con una genealogía de la modernidad. De clara inspiración nietzscheana. Y, a su vez, cerró esa genealogía con las siguientes palabras:

"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'"⁹⁶

Bastantes décadas más tarde Michel Foucault recoge la estela weberiana y cierra su periodo arqueológico, y quizá el auge del estructuralismo, con una genealogía de la "sociedad disciplinaria".⁹⁷

La genealogía foucaultiana presenta elementos novedosos con relación a la weberiana. Por un lado, los barrotes de la jaula ya no son de acero sino de oro. El poder deja de ser una instancia exclusiva y básicamente coercitiva para devenir fuente de creación y producción. La norma no es restricción, es afirmación y generación. Y, por otro, el objeto de la sociedad disciplinaria no es tanto el avance de una exacerbada y desproporcionada racionalidad instrumental, que poco a poco prevalece sobre el mundo de los valores y la tradición, como, por el contrario, el espíritu de esos especialistas y los corazones de los sibaritas atrapados en la jaula

⁹⁶ Weber (1921: 264-265).

⁹⁷ Foucault (1976: 212).

weberiana. Entre los barrotes se produce el alma, a través de un trabajo permanente y pautado sobre su cuerpo.

"No se debería decir que el alma es una ilusión, o un efecto ideológico. Pero sí que existe, que tiene una realidad, que está producida permanentemente en torno, en la superficie y en el interior del cuerpo, por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se castiga, de una manera más general sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados, sobre aquellos a quienes se sujeta a un aparato de producción y se controla a lo largo de toda su existencia [...]. Más que ver en esta alma los restos reactivados de una ideología, reconocerías en ella más bien el correlato actual de cierta tecnología del poder sobre el cuerpo"⁹⁸

La sociedad disciplinaria es un enorme dispositivo para producir subjetividades. Opera sobre el cuerpo. En el centro de tales dispositivos un edificio, la institución, y un objetivo: congelar el acontecimiento.

4.2.1) ¿Por qué disciplina?

Foucault presenta el advenimiento de la modernidad como un único acontecimiento. El acontecimiento con mayúsculas. Su llegada clausura el pasado y curiosamente también el futuro, puesto que articula las condiciones para que desaparezca la posibilidad de nuevos acontecimientos. Esto se logra a través de la generalización de la disciplina. Su rasgo general. En primer lugar, se constata que la disciplina deja de ser una mera constricción anecdótica y se convierte en un dispositivo.

"[...] tenemos la disciplina-mecanismos: un dispositivo funcional que debe mejorar el ejercicio del poder volviéndolo más rápido, más ligero, más eficaz, un diseño de las coerciones sutiles para una sociedad futura."⁹⁹

98 Foucault (1976: 36).

99 Foucault (1976: 212).

Hay un movimiento de transición desde la disciplina como práctica de bloqueo e interrupción, totalmente centrada en sus funciones negativas (detener el avance del diablo, romper comunicaciones, frenar el deseo...), a la disciplina como mecanismo que juega un papel positivo y productivo que permite hablar en adelante de la utilidad o no de los individuos. En segundo lugar, aparece la ubicuidad de las disciplinas. Las instituciones disciplinarias aumentan, abandonan su posición marginal y empiezan a ocupar una superficie cada vez más extensa en el tejido social. Lo que era una medida circunstancial, un patrón accidental, una métrica singular, se convierte en una fórmula general.

"De ahí, en fin, la doble tendencia que vemos desarrollarse a lo largo del siglo XVIII a multiplicar el número de las instituciones de disciplina y a disciplinar los aparatos existentes"¹⁰⁰

Disciplina en todas partes y para todo el mundo. Efectivamente, las disciplinas no están sólo orientadas hacia aquellos que deben ser castigados, detener el mal no es ya el principal objetivo. La disciplina se coloca al servicio del bien, de un bien general, ahora para todos. Finaliza la distinción de clase, género o estatus en la aplicación de la disciplina. En tercer lugar, hay una nacionalización de los mecanismos disciplinarios. Las instituciones del Estado toman el control de la disciplina, lo que antes era una práctica puntual en los ejércitos protestantes, las escuelas jesuitas o los hospitales marítimos, se convierte en la norma de la acción estatal. El Estado se apropia de la disciplina y organiza una policía centralizada con la misión de ejercer:

"[...] una permanente, exhaustiva y omnipresente vigilancia, capaz de hacerlo todo visible [...]"¹⁰¹

La disciplina alcanza la dimensión del Estado y éste la de la disciplina.

100 Foucault (1976: 214).

101 Foucault (1976: 214).

4.2.2) ¿Por qué sociedad?

En suma:

"[...] extensión progresiva de los dispositivos de disciplina a lo largo de los siglos XVII y XVIII, su multiplicación a través de todo el cuerpo social, la formación de lo que podría llamarse en líneas generales la sociedad disciplinaria"¹⁰²

En *Vigilar y Castigar* dejamos de imaginar la prisión como algo posible gracias a la generalización de las técnicas disciplinarias. Todo lo contrario, hay que imaginar la prisión como la institución que ofrece a la sociedad moderna su auténtica imagen.

"¿Puede extrañar que la prisión se asemeje a las fábricas, a las escuelas, a los cuarteles, a los hospitales, todos los cuales se asemejan a las prisiones?"¹⁰³

La sociedad disciplinaria no refiere un encierro generalizado. Como explicaré en el próximo capítulo eso es un contrasentido en el ejercicio del poder. Puntúa casi lo contrario, la difusión generalizada de las disciplinas. Su lógica la sintetiza muy bien Deleuze.¹⁰⁴ Los diferentes centros de encierro operan como variables independientes. El individuo sucesivamente se desplaza de un círculo cerrado a otro. Cada uno de éstos tiene su propia ley y su propia lógica. En cada ocasión, el individuo, se enfrenta a un comienzo desde cero y si existe un lenguaje común a todos los círculos, a todas esas variables independientes, éste es analógico. Para nuestro individuo, siempre hay normas que aprender, valores que internalizar y hábitos que asimilar. Es un comenzar y recomenzar sin fin. Acabada la escuela llega el cuartel, luego el taller, la familia, cada cierto tiempo el hospital, a veces la cárcel... Cada círculo es una nueva producción de subjetividad.¹⁰⁵ Cada variable fabrica una marca que identifica al individuo, y un número (matrícula) que indica su posición en la masa. Foucault muestra que nunca hubo incompatibilidad entre ambos planos, el poder es al mismo tiempo masificador e individuante. Es decir, forma un cuerpo con

102 Foucault (1976: 212).

103 Foucault (1976: 230).

104 Deleuze (1989).

105 Rose (1989).

aquellos sobre quienes se ejerce al mismo tiempo que moldea la individualidad de cada uno de los miembros.¹⁰⁶

El proyecto ideal de esos círculos independientes se evidencia en las fábricas, hospitales y escuelas: concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo,

"componer en el espaciotiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe superar la suma de las fuerzas componentes"¹⁰⁷

Los círculos no están aislados, no componen islas en un océano social. Un lenguaje analógico las conecta. Ese dispositivo traduce los distintos lenguajes idiosincrásicos de cada edificio a uno común, y la resultante de esa construcción es un diagrama, un espacio homogéneo denominado sociedad disciplinaria.

4.2.3) Topografía de la sociedad disciplinaria

La sociedad disciplinaria define un espacio métrico (sustancialmente un espacio euclidiano con un tiempo lineal). Éste es homotético y homogéneo. Concentra y/o distribuye de una manera ordenada los elementos dispersos. La difusión de las disciplinas no comporta ningún tipo de división o aislamiento. Todo lo contrario, implica la creación de un espacio idéntico en todas sus partes. Se genera una sociedad con un lenguaje simple que permite la comunicación entre todas sus instituciones, un código que traduce de institución en institución. Éste es la norma o lo normativo.

Canguilhem¹⁰⁸ ha mostrado que la raíz de la palabra "norma" se halla en la palabra latina "perpendicular". Su origen es puramente técnico. Se utiliza en la arquitectura y a través de su uso como metáfora pasa a convertirse en sinónimo de regla, la regla

106 Al respecto consúltase *Historia de la sexualidad*. Foucault localiza el origen de este doble objetivo del poder en el poder pastoral del sacerdote, el rebaño y cada una de sus ovejas. El poder civil no habría hecho otra cosa que convertirse en un pastor laico.

107 Deleuze (1989b: 278).

108 Canguilhem (1943).

de una ley. Aproximadamente en el siglo XIX, la norma ya no es otro nombre para la regla sino que designa una variedad particular de éstas, una vía (camino) para producirlas, una axiomática, y comienza a ser, más significativamente, un principio de valorización. La norma sigue refiriéndose a una medida estándar que permite distinguir qué está en conformidad con la regla y qué no. Pero esta distinción ya no está directamente ligada a la noción de rectitud. Su referencia esencial no es el cuadrado sino el promedio. La norma ha comenzado a referirse al juego de oposiciones entre lo normal y lo anormal o patológico.

Para Foucault la disciplina es producción de almas, individuos. No sólo los maneja y hace uso de ellos, sino que los constituye activamente como su objeto. En el marco disciplinario, la norma participa de esta lógica de individuación, sirve como la fuerza que une a los individuos creados y articula la comunicación entre éstos. La norma se establece necesariamente como un orden, ocupa todo el espacio en el que aparece. Así, lo anormal no escapa a ese orden sino que más bien lo define. La relación normal-anormal nunca es de exterioridad, sólo lo es de inversión y polaridad. Lo anormal tiene la misma naturaleza que lo normal. La norma es una de las formas que detenta el grupo para pensarse a sí mismo. Con la norma, éste se dota con un común denominador, un principio riguroso de auto-referencialidad. No recurre a ningún tipo de punto de referencia externo, ni en la forma de una idea ni en la de un objeto. Lo anormal no es ajeno al grupo, es el límite que traza sus contornos. La norma es comunicación, una relación que hace comparables a los individuos, proporciona un estándar de medida, y clasifica porque crea clases de equivalencia. Reduce lo heterogéneo e individualiza. En virtud de la norma todo el mundo puede medirse, evaluarse e identificarse a sí mismo dentro de un grupo. En términos más abstractos, la norma es un mecanismo para ordenar multiplicidades, articula el todo y sus partes y permite que éstas se relacionen entre sí.

La norma une las instituciones. Facilita que una sociedad compuesta de círculos cerrados pueda convertirse en homogénea. La norma genera un espacio social

unificado en todas sus partes, homogéneo y redundante. En la sociedad moderna, las disciplinas son las prácticas de la norma. La sociedad disciplinaria se instituye como espacio de redundancia, presenta un continuum disciplinar absoluto. La norma es comunicación sin origen y sin sujeto. Va de institución en institución, y en su movimiento crea un espacio parejo, intercambiable, sin exterior, sin segregación, dócil, flexible, auto-contenido, tan redundante que cualquier porción de él es sustituible.

Sin embargo, para no generar confusión hay que distinguir entre norma y disciplina. La norma es una medida y un camino para producir un patrón estándar. La disciplina, por el contrario, es una práctica que concierne al cuerpo y a su entrenamiento, y no necesariamente tiene porqué ser normativa. Es la normalización de la disciplina lo que caracterizará nuestro presente. Realización del sueño de Rousseau: una sociedad transparente y homogénea en todas sus partes. Añádase que gracias a la arquitectura y el plano.

El esquema normativo se apoya en una economía de la visibilidad. En términos más generales, en una movilización del espacio y de la arquitectura, de las piedras y de los muros.

"El problema de la visibilidad de los cuerpos, los individuos y las cosas, bajo un sistema de observación centralizada, fue uno de los principios directrices más constantes de los proyectos arquitectónicos del XVIII."¹⁰⁹

La arquitectura ocupa el lugar de Dios y el Rey. Su punto de referencia. Ésta deja de ser un símbolo, un signo de poder o la expresión de una fuerza, y pasa a ocupar el centro mismo de la sociedad, es el propio poder. Su encarnación. La arquitectura es el instrumento, la técnica mediante la que, sin Dios ni soberano, existirá todavía la posibilidad de objetividad, del juicio de uno mismo sobre sí mismo. La arquitectura

109 Foucault (1975: 146).

es ese exterior. Foucault no hace otra cosa que mostrar una y otra vez tal evento.¹¹⁰
¡Curiosa revolución copernicana que hace girar a los individuos alrededor de las piedras!

"El ejercicio de la disciplina supone un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada; un aparato en el que las técnicas que permiten ver inducen efectos de poder y donde, de rechazo, los medios de coerción hacen claramente visibles aquéllos sobre quienes se aplican"¹¹¹

El poder disciplinario impone un principio de visibilidad obligatoria. Y lo asienta en la arquitectura. Ésta moviliza un espacio de visibilidad unidimensional en el que se evita cualquier eje de verticalidad (arriba-abajo), implementando, por el contrario, una visibilidad horizontal y lateral. La mirada se hace invisible, ya no es localizable pues no va a tener otra fuente que aquellos a quienes hace visibles, visibles a sí mismos.

Y todo esto es generalizable a la totalidad de eso que llamamos "sociedad". ¿Cómo?
A través de la piedra angular de la sociedad disciplinaria: las instituciones. Lo que

110 Creo que el esfuerzo por mostrar cómo nuestra racionalidad está íntimamente ligada al problema de la visión, de la visibilidad de las cosas y los seres, es una constante en el pensamiento de Foucault. Vector que conecta su momento arqueológico y su momento genealógico. Esa tensión entre la razón y la visión la vemos en su *Historia de la locura*, donde la locura es la categoría moderna de insania e implica especialmente la disolución entre la palabra y la imagen. Pero la locura es ante todo exposición, visión y visibilidad. La línea que separa la razón de la sinrazón es una construcción histórica. Pero es literalmente una línea, un trazo en el espacio, un muro. Las líneas establecen límites, de acuerdo, pero lo importante es que con esos límites se puede derivar una función de exposición, derivar la dualidad más allá-más acá. Mediante la visibilidad se muestran de lejos, las barreras separan lo "sano" de lo "enfermo", y permiten que la locura se convierta en algo "para verse", en algo que "puede verse". Es exhibición, mas ¿dónde? En el manicomio. El manicomio proporciona la definición visual de insania, es la sinécdoque que condensa líneas y trazos del espacio. La locura no existe salvo como exhibición, más allá o más acá de las líneas que traza la institución. Foucault la muestra, también, en el *Nacimiento de la clínica* donde las innovaciones médicas ordenan y clasifican los nuevos regímenes de insanías a partir de su exhibición. Las evidencias visuales son clasificadoras de enfermedades, productoras de las taxonomías médicas y anunciadoras de un nuevo tipo de medicina. La mirada médica va a definir la insania, la mirada médica va a determinar lo patológico. Y aparece por añadidura en su *Historia de la sexualidad*. El cuerpo es el recipiente último de las relaciones de fuerza, de poder. En él se inscribe y vemos el poder. El cuerpo es un espacio trabajado, civilizado, cultivado, con un sexo que es ante todo muestra constante de sí, confesión permanente.

111 Foucault (1976: 175).

importa es su arquitectura. ¡Porque todas tienen! La institución exige un edificio, una sede arquitectónica. No se entiende la institución sin su plano, sin su métrica.

El edificio posee fundamentos estables, muros inmóviles, pasillos visibles, corredores para caminar, estancias donde detenerse, instaura juegos de relaciones... En definitiva, una ordenación estable. Esta geometría traduce el movimiento de los que están dentro, entre otras cosas, en un "habitar". Habitamos siempre, indefectiblemente en la geometría. Habitamos en la escuela, en el taller, en el cuartel, la fábrica, el hogar... Habitamos las variables independientes, los círculos cerrados, en suma, las instituciones.

Institución, plano, edificio, distribución geométrica... palabras que evocan un lenguaje de lo cerrado, un vocabulario de moldes¹¹². Configurar, conformar, distribuir... Definidas, planeadas, construidas en un espacio métrico, las instituciones tienen la capacidad de constituir por congregación, por acumulación. La arquitectura reúne a los individuos, la topografía los localiza en un mapa, el edificio incluso encierra en sus muros al propio tiempo. Así, Maffesoli¹¹³ recuerda que nuestras sociedades modernas están orientadas hacia la historia y no hacia el mito gracias a la institución. La institución archiva un pasado objetivable, regula el presente a partir de este tiempo pasado y es, además, un proyecto (por-jectum). Es decir, la proyección de un futuro posible. La institución genera hábitos que sobreviven a los individuos. La arquitectura es un plano que reúne colectivos a partir y alrededor de un cierto número de hábitos. Congregarse alrededor de éstos crea una marcha temporal, una temporalidad idéntica para todo el mundo y todas las cosas. Todo se mueve conjuntamente en el mismo fluido temporal. Los hábitos, atrapados en los muros de las instituciones, son como cadenas que nos engarzan y nos unen a un mismo "pasar". La pauta la marcan ellos, los hábitos, su repetición se vive como ciclo, su desuso como decadencia, su irrupción como progreso...

¹¹² Quizás éste es el sentido del prefijo in- en la palabra institución. Ese prefijo significa "hacia dentro", "adentro" o "al interior".

¹¹³ Maffesoli (1990).

La institucionalización consiste en crear condiciones para habitar. Es una geometrización del espacio y del tiempo, es la acción de producir un nicho spatiotemporal que pueda absorber lo heterogéneo y purificarlo, ordenarlo. La geometría crea el colectivo, la totalidad, a partir de la localización y exposición precisa de sus componentes, sus partes.

"El espacio disciplinario tiende a dividirse en tantas parcelas como cuerpos o elementos que repartir hay. Es preciso anular los efectos de las distribuciones indecisas, la desaparición incontrolada de los individuos, su circulación difusa, su coagulación inutilizable y peligrosa; táctica de antideserción, de antivagabundeo, de antiaglomeración. Se trata de establecer las presencias y las ausencias, de saber dónde y cómo encontrar a los individuos, instaurar las comunicaciones útiles, interrumpir las que no lo son, poder en cada instante vigilar la conducta de cada cual, apreciarla, sancionarla, medir las cualidades o los méritos. Procedimiento, pues, para conocer, para dominar y para utilizar"¹¹⁴

Como se observará, el acto creativo de la geometría, del edificio se asienta en la necesidad de congelar el acontecimiento. Hay que acabar con las distribuciones indecisas, con la circulación difusa, hay que localizar, pautar. La institución es una multiplicidad. Un conjunto de materiales heterogéneos que se articulan para detener y repetir el acontecer en alguna de sus manifestaciones. El edificio actúa como el operador que ordena ese conjunto de elementos y los implementa en tal tarea.

4.3) Sobre extituciones

Al enumerar las instituciones que forman parte del diagrama disciplinario aparecen edificios como la escuela, el taller, la fábrica, el hospital, el manicomio, la prisión o el cuartel. Algunos autores añaden el hogar familiar en esta lista (es el caso de Nikolas Rose). Por el contrario, no aparecen edificios como el laboratorio. ¿Acaso no es una institución?, ¿esquiva el aparato disciplinar, no cae bajo la lógica del panoptismo?¹¹⁵

¹¹⁴ Foucault (1976: 147).

¹¹⁵ No lo he mencionado hasta el momento, pero el panoptismo es en Foucault ese principio general que recoge una nueva anatomía política cuyos objetos y finalidades son las relaciones de disciplina. Constituye una disposición visual, ese régimen de luz y sombras que es común a todas las instituciones disciplinarias. No se reduce al panóptico, aunque éste es su expresión más lograda.

La respuesta es sí y también no. El laboratorio ofrece un régimen de relaciones y propiedades que pertenecen al futuro, escapa por tanto a la posibilidad de la ontología del presente que proponía Foucault. Por esa razón, el laboratorio no está junto a la escuela, el cuartel, el taller...

He hablado de las instituciones como edificios y he centrado mi interés en el proceso relacionado con el encierro y el habitar. Las instituciones están presentes en las arqueologías, genealogías, historias... y siempre con un papel bastante central. Pues bien, aparecen otro tipo de entidades. Evocan las viejas instituciones -de hecho, a veces tienen el mismo nombre- pero exigen nociones diferentes para su conceptualización. Se distancian del edificio, del plano arquitectónico y de la geometría. No son algo cerrado sino abierto, por ellas se ronda:

"Para una casa [institución], habitar, para un bosque, frecuentar, rondar: dos estados diferentes para un uso vital similar"¹¹⁶

A esas entidades, que se asemejan a un bosque en cuanto a las condiciones vitales, las denominaré extituciones¹¹⁷. El prefijo "in-" se transforma en "ex-". La intención no es otra que la de connotar un "fuera" o "más allá" antes que un "dentro" o "hacia dentro". Pero antes de proseguir analizando tales entidades, permítaseme recordar una anécdota relacionada con los laboratorios.

Una mañana gris. Acompaño a unos compañeros a un laboratorio de biología molecular en Barcelona. Iniciamos un trabajo etnográfico. Ese día, todos los miembros del laboratorio esperan la llegada de un artefacto importante, caro y sofisticado: un espectrómetro de masas. Cuando la furgoneta que lo transporta llega al laboratorio sucede algo imprevisto. Resulta imposible entrar la máquina dentro de éste. Los miembros del laboratorio, por supuesto, sabían que el espectrómetro era enorme y muy pesado; y, por esa razón, le habían pedido al proveedor que lo enviase empaquetado en unidades pequeñas. Pues bien, nadie había previsto que

¹¹⁶ Serres (1994: 70).

¹¹⁷ El neologismo aparece en Serres (1994).

esas pequeñas unidades llegarían, a su vez, empaquetadas todas juntas en una única y gran caja. El problema: la puerta no es lo suficientemente amplia para permitir el paso de la caja, y el laboratorio carece de toro mecánico para moverla. Los investigadores que observan la escena murmuran y se quejan. Apelan al arquitecto constructor y lo acusan de no saber edificar laboratorios. La cuestión está planteada en esas afirmaciones: ¿cómo debe construirse un laboratorio?, ¿qué especificidad detenta? El laboratorio de biología no parece lo suficientemente abierto como para desarrollar con normalidad su actividad. Demandan apertura, ausencia de paredes, amplias puertas. Pero ¿acaso no hemos pensado siempre que el laboratorio es un espacio clausurado? Estamos confundidos ¿El laboratorio es una entidad que tiende a lo público y abierto o a lo privado y cerrado? ¿Debe ser un edificio o algo más? En realidad esas cuestiones son muy antiguas. Acompañan, de hecho, la emergencia en Europa de los primeros laboratorios¹¹⁸.

"Lo poco que sabemos sobre los espacios experimentales ingleses a mitad del siglo XVII indica que su estatus como algo público o privado fue intensamente debatido."¹¹⁹

El laboratorio nace con un profundo debate sobre la naturaleza de su espacio. Los primeros experimentadores insisten en la naturaleza pública de su actividad. No puede ser de otra manera dadas las aspiraciones de verdad que hay en ella. Y ese propósito justifica la reivindicación del laboratorio como espacio de experimentación. Éste es una contrapartida del privado, aislado, cerrado y escondido refugio del alquimista. El laboratorio es el espacio de los "hechos" públicos. En él los experimentadores trabajan codo con codo, comparten opiniones, discuten y, lo que es más importante, observan lo mismo. Comparten un régimen de visibilidad. La presencia de testigos es un aspecto crucial para la incipiente ciencia. Efectivamente, el testimonio de la comunidad relevante es el que asegura es estatus "hecho" al resultado de las diferentes experimentaciones.

"Y el testimonio debía ser un acto colectivo."¹²⁰

118 Este debate está planteado en Shapin & Shaffer (1985) en su análisis de la clásica polémica entre Hobbes y Boyle.

119 Shapin & Shaffer (1985: 335).

120 Shapin & Shaffer (1985: 56).

El pensamiento de Hobbes se opone al anterior esquema. El laboratorio, ni mucho menos, es un espacio público, la re-pública que anuncian los experimentadores. Hobbes explica que no todo el mundo tiene derecho a acceder al *Gresham College*, edificio en el que los miembros de la *Royal Society* se reúnen para experimentar. Su argumento pasa por la presencia de un "maestro" (master) decide quién puede asistir al experimento y quién no, quién es un testigo adecuado y cualificado y quién está fuera de esa categoría.

"Así, Hobbes disputó el carácter social del espacio que los Greshamites decían haber creado. Él pensaba que ellos tenían un 'maestro' que ejercía su autoridad en la constitución de su conocimiento; ellos [los Greshamites] afirmaban ser hombres libres e iguales, cuyos hechos reflejaban la estructura de la realidad."¹²¹

Ni Hobbes ni los científicos. O Hobbes y los científicos. Ambos tienen y carecen de razón. La estructura de los incipientes laboratorios delimita un espacio público con acceso restringido.

"La *Royal Society* se anunciaba a sí misma como una unión de ojos y manos; el espacio en que producían su conocimiento experimental era estipulado como un espacio público. Era público en un sentido precisamente definido y vigilado: no todo el mundo podía entrar en él; el testimonio de todo el mundo no era de igual valor; no todo el mundo podía influir de igual manera en el consenso institucional. No obstante, lo que Boyle estaba proponiendo, y lo que la *Royal Society* estaba aprobando, era un movimiento de crucial importancia hacia la constitución y validación pública del conocimiento. El contraste era, por un lado, con el trabajo privado del alquimista, y, por el otro, con los dictados individuales del filósofo sistemático."¹²²

En rigor, Hobbes y los científicos (ejemplificados por la figura de Boyle) están hablando de cosas diferentes. Hobbes basa su argumento en una concepción exclusivamente física del laboratorio. Tiene en mente un edificio, algo cerrado, dispuesto en un plano geométrico de reunión de los individuos. Observa una institución. Boyle, por el contrario, imagina un espacio que desborda los muros del edificio. Piensa en una comunidad que no necesita reunirse físicamente para ser colectivo. No requiere ensamblarse a un edificio para actuar como tal.

121 Shapin & Shaffer (1985: 114).

122 Shapin & Shaffer (1985: 78).

"Los hechos debían ser producidos en un espacio público, un espacio físico particular en el que los experimentos eran colectivamente implementados y directamente supervisados, y en un espacio abstracto constituido a través de una supervisión virtual."¹²³

El laboratorio desborda la definición de institución. Presenta una dimensión suplementaria que no aparece en ésta. Una región de acción virtual que le permite actuar a distancia, más allá de sus muros sin necesidad de construir todo el tejido social bajo el mismo régimen de acción y pensamiento. Boyle está definiendo el laboratorio como extitución. En primer lugar, éste es un espacio virtual en el que todo el mundo puede supervisar un experimento. No es exactamente un edificio, es más bien un concepto que describe el ensamblaje de elementos heterogéneos, distribuidos en diferentes espacios y tiempos, para producir conocimiento. En segundo lugar, la propia virtualidad de ese espacio le da su condición de apertura y su naturaleza pública. En tercer lugar, como se puede intuir, el espacio del laboratorio es una multitud de espacios. Es, en realidad, una red de laboratorios alrededor de y por los que los científicos rondan. Así, para entender la evolución o constitución de la bomba de aire (invento de Boyle) debe seguirse a los experimentadores (Boyle, Huygens, Schott...), máquinas y cartas a través de sus viajes por Londres, París, La Haya, Magdeburg... De un centro de experimentación a otro, no paran de moverse. De rondar. En esa distribución de centros y movimiento no florece la producción de hábitos típica de las instituciones. Es imposible encontrar dos viajes idénticos, dos artefactos iguales, dos experimentos completamente similares... Direcciones y puntos de referencia no dejan de cambiar. Y sin embargo emergen totalidades, se prefigura un colectivo y todavía se requieren edificios, locales en los que llevar a cabo los experimentos.

El laboratorio exhibe, de hecho, una tensión, un terreno de confrontación entre lo puramente institucional y lo meramente extitucional. La tensión perdura en la actualidad. La práctica científica requiere edificios (edificios con un plano, por supuesto), pero éstos necesitan ser porosos, tener huecos de múltiples tamaños,

123 Shapin & Shaffer (1985: 69).

puentes y conexiones para que entren y salgan cosas. Imposible definirlos como círculos cerrados o variables independientes. El laboratorio es un nudo, nodo, lazo...

Los trabajos realizados desde el marco de la teoría del actor-red, centrados mayoritariamente en el universo de acontecimientos tecnocientíficos, no hacen más que ilustrar esa tensión. Si la tecnociencia ha devenido un dispositivo tan poderoso en nuestra actualidad se debe a su capacidad de movilización y de apertura de sus edificios. La tecnociencia ha creado móviles inmutables que permiten que el laboratorio se alargue más allá de sus paredes.

“Si deseas salir de tu camino y volver fuertemente equipado de manera que obligues a los otros a desviarse de sus propios caminos, el principal problema que hay que resolver es el de la *movilización*. Debes ir y volver *con* las ‘cosas’ (...), debes inventar objetos que posean las propiedades de ser *móviles* pero también *inmutables*, *presentables*, *legibles* y *combinables* con otros.”¹²⁴

Los móviles inmutables permiten que un establecimiento localizado geográficamente y que genera efectos locales conecte con otros establecimientos e instituciones, invada el exterior y provoque efectos duraderos en el espacio y el tiempo. Generalizando los resultados de estos trabajos, es fácil encontrar en la teoría del actor-red el germen para un pensamiento sobre las instituciones que va más allá de los análisis institucionales habituales. Efectivamente, tal corriente teórica es una radicalización de los análisis foucaultianos. ¿En qué sentido? Reconociendo que el mecanismo de la norma es excesivamente costoso y precario para explicar el establecimiento de formaciones sociales molares relativamente duraderas y estables en el tiempo. Por otro lado, ese mecanismo actúa en una escala completamente local y deja sin explicar posibles acciones que se dan en escalas globales.

La teoría del actor-red conceptualiza la institución como un efecto, más o menos duradero, de la articulación de una multitud de materiales heterogéneos: edificios, planes arquitectónicos, leyes de administración, normativas, ordenanzas

124 Latour (1990: 26).

ministeriales, proyectos de reforma, tecnología, recursos humanos, alimentos... Proporciona además interrogantes y elementos para analizar cómo se lleva a cabo el esfuerzo diario de creación, a partir de relaciones absolutamente locales entre todas estas entidades, y mantenimiento de la institución como totalidad con cierto sentido único. En tercer lugar, y esto es lo que me interesaría recalcar, hay ciertos materiales, por simples y poco relevantes que nos parezcan, que se producen localmente en la institución, desbordan sus paredes y salen al exterior, conectándose con otras instituciones o formas sociales. Y esos materiales no pasan por el dispositivo de lo normativo. Pertenecen a otro plano. Entre tales materiales señalemos ciertas inscripciones, cartas, visitas... en definitiva, como puede observarse, muchos, muchos objetos.

4.3) Prognosis a partir de las extituciones

Ilustraré las características de la extitución recurriendo a varios ejemplos. El primero es un proyecto de salud mental implementado en Catalunya. Recibe el nombre de "Pla de Serveis Individualitzat" (PSI)¹²⁵.

El PSI es una propuesta de organización del proceso de gestión de los trastornos mentales severos (TMS). Nace en un clima de crisis del sistema de atención convencional y de denuncia de las graves problemáticas sociales que implican. El marco genérico es una crisis de los centros de encierro. Hace ya muchos años que venimos escuchando hablar de la familia como un "interior" en crisis, de cómo los ministros de turno anuncian reformas en la escuela, la industria, el cuartel... La reforma es permanente.

El principal objetivo del proyecto se define como la intención de: "adaptar los servicios sociales y sanitarios a las necesidades concretas de cada paciente tan cerca como sea posible de su medio natural, para así fortalecer la continuidad de la

125 Pla de Serveis Individualitzat (1997).

atención". Debe recalcar que el documento se declara consecuencia del movimiento de una Psiquiatría institucional que aspira a devenir más comunitaria en el intento de ampliar la acción de su red asistencial. Por diversas razones, se está dando una respuesta limitada a los problemas de los pacientes y sus familias. De este modo: "los pacientes que son menos capaces o menos propensos a demandar ayuda corren el riesgo de quedar fuera del sistema". Es evidente, por lo tanto, que el PSI aspira a evitar que cualquier persona con un TMS escape del radio de acción de tal plan. ¡Que ninguna persona quede fuera del sistema! La manera de garantizar esto no obedece a un esquema institucional sino extitucional. Pero antes, resulta muy ilustrativa la tabla que el PSI utiliza para explicar el cambio propuesto.

De:	a:
• Hospital o servicios tradicionales	• Red de soporte comunitario
• Enfermedad	• Perjudicial+funcionamiento defectuoso, incapacidad, minusvalía
• Curación	• Recuperación

Volvamos a la pregunta: ¿quiénes son el objetivo del plan? En primer lugar tenemos los criterios clínicos. Se define el tipo de problemas que serán tratados: trastorno esquizofrénico, desorden bipolar, estados paranoides, depresión profunda, desorden obsesivo-compulsivo y trastornos graves de personalidad. A continuación se definen los individuos que son objetivo del plan, el criterio lo constituyen las siguientes características: a) gravedad: distorsión de la realidad y comportamientos de riesgo (auto o heteroagresividad); b) al menos dos años con esos síntomas. En segundo lugar tenemos toda una serie de criterios sociales. Entre las problemáticas de orden

social consideradas como demandantes de intervención se citan a) funcionamiento social defectuoso; b) incapacidad funcional (imposibilidad de jugar un papel social); c) ausencia de confianza; d) carga familiar manifiesta o ausencia de familia; e) ausencia de red social. Más aún: serán objetivo del plan aquéllos que previamente han usado uno o más servicios de una manera reiterativa o extendida. Es decir, los antiguos clientes del dispositivo de encierro institucional.

El PSI se basa en un "caso de gestión". Eso es, cada cliente del programa es un caso individual que recibe una gestión individualizada. Hay, por supuesto, algunos principios reguladores: a) gestión personal de los casos; b) el "locus" de atención es la comunidad; c) hay flexibilidad en la frecuencia de atención, extensión del tiempo y los lugares para los contactos, pero firmeza en aspectos como la medicación; d) el programa debe conseguir el máximo de individualización prestando especial atención a dos máximas: fortalecer las capacidades sanas antes que tratar la patología; enfatizar el máximo de autonomía y responsabilidad por parte del usuario.

Resulta fácil imaginar que este programa se presenta como un profundo cambio cultural y organizacional. Frente a los compromisos tradicionales de atención basados en espacios y estructuras institucionales, el PSI plantea un modelo en el que cada caso individual es visto como un acontecimiento, que involucra y atraviesa todas las instituciones que participan en el programa. Como afirma el propio documento: "los programas propuestos y sus correspondientes Proyectos Individualizados pueden esquematizarse, junto con los espacios o estructuras proveedoras [nombre dado a los hospitales, centros de trabajo, familias, centros de rehabilitación...], como procesos horizontales ordenadores que las atraviesan de izquierda a derecha. El PSI incorpora un gráfico en el que se observan trayectorias horizontales que atraviesan casillas denominadas "Hospital", "Centro de día", "Familia", "Vivienda" o "Trabajo".

Hay una persona que trabaja como coordinador de cada proyecto individualizado. Un coordinador cada veinte clientes/pacientes. Se trata de un "monitor de caso" (si es una persona independiente de las estructuras proveedoras) o un "trabajador clave" (si ocupa un lugar en alguna de estas estructuras). Es importante recalcar que esta persona no tiene como misión imponer su criterio, sino conseguir un consenso con el paciente y la familia.

Lo interesante del PSI es lo siguiente:

1. No posee edificio central como punto de referencia. El programa cruza a través de multitud de edificaciones -hospitales de día, ayuntamientos, escuelas, casas familiares, hospitales psiquiátricos, fábricas, centros sociales... Pero, en rigor, ni reside ni se implementa en ninguno de ellos. No es posible habitar el PSI. Los diferentes elementos del plan lo rondan, lo frecuentan, se dispersan en un espacio abierto.
2. El PSI adquiere la configuración de una red. En este sentido, el concepto de extitución se acerca a la noción de entramado. El programa articula entidades diferentes, genera conglomerados heterogéneos. En él hay clientes, familias, diagnósticos, fármacos, hospitales, enfermedades, políticas sociales, documentos como el que uso... adquiriendo la misma relevancia epistémica. Alterar uno de esos elementos es alterar todo el entramado y reconfigurar a su vez la identidad y sentido de cada elemento.
3. En el PSI no existe claramente la oposición dentro / fuera. Las instituciones poseen límites muy claros, un régimen de inclusión-exclusión perfectamente establecido. Sobre todo, instauran un sistema con un centro evidente y periferias. La extituciones no poseen esa diferenciación, son sólo puro límite. Hay elementos, entidades que pueden o no pueden conectarse con la extitución, nada más. En nuestro caso, hay elementos que en un momento dado pueden conectarse con el

programa o no. Conectarte con el programa significa que te conviertes en cliente, monitor de caso, familiar, jefe, cociente de inteligencia, usuario... El programa no es una superficie capaz de geometrización. Más bien es una amalgama de conexiones y asociaciones cambiantes. Lo que cuenta son las posiciones, vecindades, proximidades, distancias, adherencias o relaciones de acumulación. La colectividad que genera el PSI es heterogénea, y permite compaginar en un mismo colectivo elementos que tienen distintos tiempos y espacios.

4. El coordinador es una figura esencial en el proyecto. Es el tercero en la relación paciente-programa de salud. Con sus ires y venires, su rondar, conecta los diferentes elementos del PSI. Recordemos que una de las características de esta figura es la flexibilidad en la frecuencia, la ausencia de restricción para los tiempos y los espacios de contacto. La impredecibilidad del movimiento del coordinador es elevada. Es un movimiento local, flexible en los marcos de su realización. Él decide a quién visita, negocia el lugar con el cliente, cambia la hora según lo decida la familia del paciente, si la carretera está cortada puede cambiar de opinión y visitar a otro miembro del programa, mientras va por la autopista suena el teléfono y cambia su destino para visitar al jefe... Esa maraña de movimientos imprevistos es la danza de nuestra llama, es la forma del acontecer antes que la delimitación de un "hecho" o "sistema". Pero esta maraña de movimientos locales y discontinuos tiene un efecto completamente global. Esos movimientos generan una totalidad. Frágil, incierta, cambiante, pero a fin de cuentas una ordenación. Con sus movimientos teje lo local y lo global en un nudo, sus caminos son fáciles de practicar y difíciles de describir. Es más que nada y menos que algo.

El segundo ejemplo es el de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC). En este caso lo más relevante es su naturaleza virtual. La UOC es una universidad creada gracias a un "campus virtual" que podemos encontrar en el ciberespacio. Si se consulta la siguiente dirección "url" <http://www.uoc.es> se leerá que éste es "un conjunto de funcionalidades que hace posible la interacción entre los colectivos que componen la

universidad (estudiantes, profesores, equipo directivo, mantenimiento...) sin la necesidad de encontrarse en el tiempo o el espacio". El ciberespacio pliega el tiempo y el espacio de tal manera que no hay necesidad de encontrarse en el espacio o el tiempo para interaccionar y formar una comunidad. El campus virtual permite a cada miembro permanecer en y preservar su propio espaciotiempo. Todos los tiempos y espacios imaginables se encuentran. Se teje un nudo de bloques espaciotemporales. Por tanto, máxima individualización y mínima globalidad y localidad. Desde sus casas, los estudiantes pueden estudiar sin un calendario rígido o muy delimitado. En cualquier momento, día o noche, los estudiantes, profesores, tutores, consultores, todo el mundo en definitiva, se encuentra en el campus. Pueden acceder al bar, pueden consultar la prensa, participar en discusiones, leer libros... Tienen, por supuesto, la oportunidad de entrar en contacto con la comunidad científica y cultural de otros muchos países. El mundo en la UOC es accesible. Si el sistema informático "cae", falla, la UOC (toda la universidad) se desvanece en un suspiro.

Comparemos la UOC con una escuela o universidad clásica, es decir, con una institución. En la primera encontramos variación frente a estabilidad; topología frente a topografía, puesto que el colectivo o colectivos que se generan en esta universidad se describen mejor a partir de posiciones, interacciones y relaciones que a partir de medidas (métrica); dispersión frente a concentración.

"Una clase clásica es más o menos estable, porque reúne a un número dado de personas en un lugar; construida con materia dura, como la escuela, es una institución, mientras que si es virtual, su dibujo espacial y el número de personal que reúne fluctúan, de modo que su plano, siempre diferente, sigue siendo el mismo a pesar de todo: es como la nave de Teseo, estable, pero siempre nueva."¹²⁶

La UOC no necesita arquitectos, sólo diseñadores de circuitos, de pequeñas y grandes redes de comunicación, de protecciones del sistema que hacen y deshacen las asociaciones. Computadoras, redes telemáticas y flujos de información

126 Serres (1985: 186).

constituyen la naturaleza del parásito que está presente en las relaciones que se dan en esta universidad.

Brevemente un tercer ejemplo. Estoy pensando en el PGH (Proyecto Genoma Humano). Probablemente en el futuro será para la extitución lo mismo que el panóptico fue para la sociedad disciplinaria. Pero de la multitud de aspectos que se podrían analizar en este proyecto gigantesco destaquemos uno: la relación individuo-vida. El gen es una ausencia-presencia que ha transformado profundamente nuestra relación con lo vivo. Su movimiento ha generado un colectivo en el cual todo lo orgánico ha quedado definitivamente emparentado. El PGH carece de centro concreto de acción y ubicación, posee no obstante una multiplicidad de implementaciones que son al mismo tiempo periféricas y centrales, ora estrechamente conectadas, ora gravemente enfrentadas. El proyecto se desarrolla en una multitud inusitada de espacios. Laboratorios de todo tipo, matemáticas, química, genética, informática, biología... Distribuidos por todo el mundo. Junto a los laboratorios diferentes instituciones: empresas, gobiernos, agencias espaciales... Todas ellas operando en ámbitos estrictamente locales, bajo normas y leyes muy concretas, financiados a través de maneras muy dispares, sometidos a las presiones de los detractores del proyecto, problemas éticos, etc. Y, sin embargo, de todas esas acciones localizadas de vez en cuando emergen unas ordenaciones globales que reciben el nombre de PGH. Emerge en la forma de un congreso internacional, de un epígrafe en un artículo científico, como metafísica que justifica investigaciones locales...

Desde el punto de vista de la genética, el genoma emparenta todo lo vivo. Además escribe la historia total y definitiva de los seres vivos.

"La vida en el centro del genoma. Para definir un ser vivo son necesarios cuatro procesos y una ley central..."¹²⁷

127 Danchin (1993: 25).

Animales, vegetales y seres humanos adquieren un origen común. Recogido en un *codex* del que todavía quedan vestigios. La vida se torna un flujo continuo con la forma que éste delimita. Deja de ser algo unitario para convertirse en una composición de microacontecimientos, suma de microvidas. Para los genetistas es un estallido de miles de reacciones bioquímicas dirigidas por genes. El gen ata todo lo vivo en el mismo lazo. Y afirma que la biblioteca de la vida (y su historia) deja de estar en el mundo y en sus accidentes. La vida queda así concentrada y localizada. Jamás se había dado tamaño acontecer. Ésta era pura exterioridad que estallaba donde menos se esperaba, era el misterio de la naturaleza¹²⁸. Para entenderla no hay que observar qué ocurre ante nosotros, sino mirarnos dentro. El genoma consigue plegar y superponer también la temporalidad de la vida. Todo el tiempo está recogido en el genoma. El PGH es:

"[...] un proyecto tan ambicioso que roza la locura: reconstruir el origen de las poblaciones humanas y los caminos que éstas tomaron en su dispersión por el ancho mundo. El trabajo, pensé, podría abordarse midiendo el parentesco entre las poblaciones actuales y, conocido éste, crear el árbol genealógico de la humanidad. La utopía está a punto de convertirse en realidad. El análisis exhaustivo de datos genéticos recogidos en los últimos cincuenta años, y de otros nuevos obtenidos con técnicas de desarrollo reciente, nos ha permitido cartografiar la distribución mundial de cientos de genes. A partir de ese mapa hemos deducido los linajes de las poblaciones de todo el mundo."¹²⁹

El próximo mapa incluirá cualquier ser viviente. El gen es el sendero más importante para ir desde lo local a lo global.

¿Qué muestran tales ejemplos? Ejemplifican cómo, actuando localmente, afectando a cada individuo, y trazando varios caminos, caminos directos, caminos inversos, de lo local a lo global, esas configuraciones o entramados tienden a sustituir las viejas instituciones que antaño eran las responsables únicas de lo global. Como recuerda Sartre en la apertura de este apartado, sólo tenemos totalizaciones en curso. Y

¹²⁸ A este misterio, a ese brotar sin fin, pura exterioridad sorprendente del individuo, se le dio hace mucho tiempo el nombre de *Physis*.

¹²⁹ Cavalli-Sforza (1992: 42).

necesitamos conceptos para pensarlas en su mismo acontecer, sin convertirlas en estatuas que no tienen nada que ver con el devenir que nos envuelve.

La extitución expresa el ajuste de varias multiplicidades. Es, por tanto, expresión misma de la socialidad mínima. Ésta se abren como acontecimiento preñado de aconteceres –sobrepliegue- en tanto que un objeto *se evade, circula y unifica*. No importa que el sujeto del objeto sea un ente inanimado, un ser vivo o una idea. Lo relevante es que se mantiene la ante-posición que lo define.

4.5) Instituciones y extituciones

Contrastaré directamente las características de la institución con las de la extitución. La primera se asienta en una suerte de materialidad dura. Hemos visto que la piedra ocupa la posición de Dios y permite la realización de juicios. La segunda, por el contrario se establece en lo que podríamos denominar una materialidad blanda y mezclada. Aparece el edificio, pero también el movimiento, se requiere que el primero sea poroso, la información conecta los distintos actores, etc. En suma, su materialidad es difusa. Ora dura ora flexible ora volátil. La institución se define a través del plano, está planificada. La extitución solapa planos y disposiciones geométricas en una trama topológica. La materialidad dura permite que la institución instaure relaciones espesas, repetitivas y bien definidas. Las instauradas en la extitución serán variables y flotantes. La primera, de este modo, crea rutinas que conducen a una socialidad perdurable, mantenible y constante. La segunda, por el contrario, crea movimiento. Cada vez más movimiento. Lo que le lleva a generar una especie de socialidad fluctuante. La institución detentará gracias a esto memoria para su vínculo social, en la extitución sólo se dará performatividad puntual. La institución despliega algún tipo de encierro, ya sea físico o simbólico. La extitución es como un gran aparato de captura, incorpora, conecta. La primera se asienta en una realidad local. Éste está claramente definido y, como veíamos en la propuesta

de Foucault, el problema es alcanzar lo global. Llegar al tejido social en su completa amplitud. La segunda presenta alguna definición, aunque sea imprecisa, de lo global. Lo importante es que se hace siempre evidente.

En suma, la institución es una multiplicidad actual, está ahí, presente, manifiesta, insoslayable y continua. El ajuste permanente en un *continuum* de toda su heterogeneidad es condición necesaria para su acción. Además, las operaciones de su reproducción son la semejanza y la limitación. Requiere la repetición de hábitos y rutinas, congelar el acontecimiento. Por el contrario, la extitución, es una multiplicidad discontinua y virtual. Sus componentes son variadas y jamás pierden esa heterogeneidad en sus actos y más que una actualización constituye una potencia, una tendencia que en determinados momentos se actualiza. Las operaciones de la extitución son la divergencia y la creación. Cada una de esas actualizaciones difiere de las anteriores. En esa diferencia o diferenciación siempre aparece el acontecer y la novedad. Se instauro el acto creativo como norma de ejecución.

Institución	Extitución
<ul style="list-style-type: none"> • Materialidad dura • Se define en un plano • Relaciones espesas • Socialidad perdurable • Memoria del vínculo social • Preñada de rutinas • Encierro • Se asienta en una realidad local, éste está bien definido y el problema es alcanzar lo global • Multiplicidad continua y actual, opera por semejanza y limitación 	<ul style="list-style-type: none"> • Mezcla de materialidades • Se asienta en planos que fluctúan • Relaciones flotantes y variables • Socialidad fluctuante • Performatividad del vínculo social • Preñada de movimiento • Captura • Lo global está siempre presente, mal definido • Multiplicidad discontinua y virtual, opera por divergencia y creación

4.6) Anexo: disciplina versus control

Un librito de apenas cincuenta páginas. Casi un panfleto. Su autor: Jean Baudrillard. Su título: *Olvidar a Foucault*. Despreciado y denostado por exegetas foucaultianos y el propio Foucault, su importancia es grande. Acierta a señalar una zona ciega en la prognosis foucaultiana: su trabajo ni se refiere al presente ni mucho menos al futuro,

tiene que ver con el pasado. ¡Adiós a la ontología del presente, bienvenida la de nuestro inmediato pasado!

Si la sociedad disciplinaria es el ayer, pareciera que las extituciones inauguran el presente. Y éstas no operan a través de la disciplina. Burroughs habla de "control"¹³⁰ para referirse al monstruo que habita el "hoy", Virilio habla de las formas ultra-rápidas que éste adopta cuando se ejecuta "al aire libre" y Deleuze generaliza esas reflexiones y opone el modelo de las sociedades de control al de las disciplinarias, que recordemos sustituyeron en su momento a las sociedades de soberanía.

Pues bien, en la extitución el control ocupa la posición de la disciplina.

a) Ya he señalado que las extituciones no son variables independientes, en rigor son variantes inseparables puesto que es terriblemente fácil conectarlas, un simple elemento o entidad puede hacer de puente para conectarlas. En ellas no encontramos un trabajo específico y central sobre el cuerpo. El control no es un molde que construye almas, es más bien una modulación, un moldeado autodeformante que se transforma constantemente. Por ejemplo, la fábrica es sustituida por la empresa. La empresa es etérea, no es un taller, y su esfuerzo es imponer una modulación de cada salario. A cada quién según trabaja. La empresa no crea cuerpos, crea rivalidad interminable, a modo de "sana" competición que contrapone a unos individuos contra otros.

b) Veíamos que en las instituciones siempre hay que volver a empezar. En la extitución nunca se termina nada. La competencia en la empresa es ilimitada, la formación continua... El individuo del control no es un productor continuo, no es el productor de energía que describía Marx, es más bien ondulatorio, está suspendido en una órbita múltiple de flujos de información. Se parece más al ángel señalado por

¹³⁰ En Burroughs (1985) hay un ensayo clarividente titulado "Los límites del control". En él se adelantan de manera intuitiva, acelerada, visceral y desordenada, algunas de las cuestiones planteadas aquí.

Serres. En la extitución no hay números o marcas que masifiquen o individualicen a los sujetos, hay cifras, contraseñas (*passwords*) que permiten o niegan el acceso a la información.

c) En las instituciones, habitando el espacio, la disciplina se ejercía sobre el cuerpo, tenía larga duración, de hecho, era infinita y discontinua. En las extituciones el control se ejerce a corto plazo, con implementaciones puntuales y mediante una rotación rápida, aunque globalmente de forma continua e ilimitada. En el control no interesa el cuerpo, sólo el texto. Véase, por ejemplo, la nueva medicina genética que prescinde por completo de éste, o mejor dicho, lo transforma en un gráfico (código genético) sobre el que sólo cabe la operación de interpretación. No hay individuación, sólo materia cifrada que se puede controlar codificándola y descodificándola. Sería más exacto afirmar que hay dividualización.

d) Las lógicas de control abierto y continuo sustituyen los ejercicios disciplinarios. Cobra fuerza la noción de gobierno. Si bien dominar consistía en ignorar o eliminar la capacidad de acción del dominado, gobernar exige reconocer la capacidad para la acción del objeto gobernado y ajustarse a ella. Gobernar es actuar sobre la acción, gestionarla, dirigirla hacia los propios objetivos. El gobierno reconoce parte del presupuesto de la libertad del gobernado. En ese ejercicio ya no se trata de analizar instituciones ni estructuras, sino de describir agenciamientos¹³¹, conjuntos de líneas de pensamiento, voluntades, invenciones, actos, contra-actos, tecnología... Ese análisis es importante puesto que el control es inmanente a todos los lugares en los que la desviación puede darse. Está inscrito en las prácticas en las que se conectan seres y objetos. Es la misma práctica de conexión. Modulación constante y nunca acabada. El control no está jerarquizado o centralizado, está disperso, fluye a través de circuitos.

131 Sobre el control y los modos de agenciamiento véase Tirado y Doménech (2001).

e) Dividuos, elementos divisibles, potencial, capacidad, tendencias... He ahí los nuevos sujetos del control abierto y continuo. La dividualización está en las distintas órbitas que recorreremos y en las prácticas definidas por códigos, passwords, perfiles y preferencias que ejecutamos. Gracias a un registro que contiene una serie de *bits* de información, por ejemplo, nuestras credenciales, calificaciones o actividades circulamos por redes y circuitos. Ese movimiento no es azaroso ni libre. Está monitorizado. La vigilancia alcanza el propio flujo de la existencia cotidiana. Hay que regular, no prevenir o intervenir, gestionar *in situ*.

4.7) La socialidad mínima IV

Un corolario se afirmaría a partir de los cinco puntos anteriores: la potencia desborda el poder. La *potentia* ocupa el lugar de la *potestas*. La distinción entre institución y extitución así lo señala. La oposición entre disciplina y control lo avala igualmente. Las diferentes prognosis planteadas por cada una de tales formas sociales también parece suscribirlo... En fin, existiría una especie de anuncio de cambio. ¡Algo nuevo está llegando! Una transformación. Las relaciones de poder cederían su espacio ante el avance de otro tipo de relaciones. Pero en rigor, no sostengo todo eso. La posición-cyborg constituye la evidencia de la permanente presencia, del darse constante de la socialidad mínima. Y lo hace frente a un pensamiento del sujeto mónada, la representación y la preeminencia de la analogía y la metáfora. La extitución permite otro tanto. Por diferenciación con relación a la institución muestra cómo esas formaciones sociales molares que inundan y sobrepasan nuestras pequeñas vidas cotidianas constituyen, en esencia, fenómenos de articulación de diversas multiplicidades. Presencia perpetua, otra vez, de la socialidad mínima. En realidad, se afirman dos corolarios a partir de lo dicho en las páginas anteriores. En primer lugar aparece una reconceptualización del vocablo “poder”. *Éste no se define contra la potencia sino gracias a ella. El poder consiste en congelar el acontecimiento. Destruir el parásito, en general, convertir el objeto, en particular, en*

estatua. Los dispositivos de poder constituyen axiomáticas que fijan el acontecimiento en una actualización particular. Se estructura y gestiona esa actualización. Se pretende su repetición infinita. Como se observa, el poder adquiere sentido gracias a la apertura de una potencia o tendencia. Si al acontecer detenta la propiedad de poner en el mundo el vector acto-potencia(virtualidad) y su principal función es introducir novedad y desestabilizar una realidad dada, *la potestas* opera intentado eliminar el polo potencial para así impedir otras actualizaciones y que la presente permanezca en un ciclo de repetición continua. En el éxito o fracaso del mantenimiento de tal ciclo reside la condición del dominio. Repito: el poder no se opone a la potencia, no son dos imágenes especulares. No hay entre ellos dialéctica de anulación o superación. El poder requiere y se da gracias a la potencia. Su ser-poder es el esfuerzo de congelarla. No obstante, tan sólo el esfuerzo agónico puesto que su éxito implicaría su desvanecimiento, su sustitución por la dominación. Semejante afirmación me lleva al segundo corolario. Al igual que los objetos se definen y están en el acontecimiento, el poder es un juego de relaciones ubicado en un acontecer. Definir el poder es analizar el acontecimiento que habita. Del mismo modo, la institución (conjunto de normas, dispositivo, edificio...) no está en este espacio o en aquel lugar, en su sitio u ocupando un *locus* que no le pertenece, tampoco reside en el pasado o es propiedad de un presente determinado, no es la cualidad de una u otra sociedad o cultura. Se instituye en un acontecimiento concreto. Se conceptualiza en éste. En el esfuerzo por congelarlo y repetirlo. En el gesto de transformar una inmanencia, la relación acto-potencia, en una trascendencia, es decir, en instaurar la relación real-posible, real-copia. La institución es la apuesta por la pervivencia de una socialidad mínima determinada. La exclusión, la anulación de otras. Y volvemos a las clásicas nociones de sociedad centradas en el papel de la institución.

La extitución amplifica el rumor insoportable de la socialidad mínima. La potencia desborda el poder. Pero ¿acaso las extituciones carecen o son ajenas a las relaciones de poder? ¿Son pura tendencia? En absoluto. La extitución evidencia

simplemente que las anatomías de poder que se establecen en las instituciones son precarias y cambian. La institución detenta sus propias anatomías. Posee sus intentos de detener o congelar el acontecer. Sus gestos de conversión de la tensión acto-potencia en una tensión real-posible. Resta tan sólo entender esas diferentes anatomías.

Vuelvo a la relación poder-potencia. Para mostrarla con un poco más de detalle recurriré a una conocida fábula de La Fontaine:

La razón del más fuerte es siempre la más adecuada.
Os contaré una fábula en la que tal afirmación es demostrada.
Un cordero mitigaba su joven sed
en la corriente de una agua pura.
Surgió un lobo hambriento en busca de aventura,
y que el hambre atraía a ese lugar.
“¿Cómo has osado turbar la hora en qué el Lobo se sacia?,
exclamó encendido de ira el Lobo. Es mi deber
castigar semejante temeridad.
- Señor, responde el Cordero, que Vuestra Majestad
su furor tempere
y considere
que yo me saciaba simplemente
en la corriente,
a más de veinte pasos de distancia,
y que, desde mi lugar,
ni mucho ni poco su beber puedo turbar.
-Lo turbas, grito el Lobo con cruel arrogancia,
y hablaste mal de mi, me consta, el año pasado.
-¿Y cómo, si no era nacido?,
respondió el Cordero, si todavía no estoy destetado.

-Pues, si no tú, tu hermano mayor.
-No tengo ninguno. –O alguno muy parecido,
que en criticarme no se repara;
ni tú, ni vuestros perros, ni los pastores de tu clan.
Y el Lobo, de quien lo critica, se vengará.”
Dicho esto, se lo lleva a campo traviesa sin más receso,
al fondo del bosque, y allá se lo comerá
sin otra forma de proceso.

Michel Serres ha encontrado en esta fábula la definición canónica de razón científica.¹³² Pero hay mucho más en ella. Veamos. La historia se cierra con la palabra “proceso”. El término posee dos significados muy conocidos: uno jurídico (juicio) y otro etimológico. Como ya he señalado anteriormente, un proceso es un orden, una secuencia en la que algunos puntos o elementos preceden a otros que a su vez suceden a éstos. Así, cuando La Fontaine anuncia que “La razón del más fuerte es siempre la más adecuada” está anunciando la explicitación de una relación de orden. ¿Qué es primero el juicio o el proceso, la forma del primero o la del segundo? No importa. Ambas se mezclan, son indiscernibles. La presentación del autor es la primera dimensión de una multitud de dimensiones que comparten la forma del juicio o proceso. Por ejemplo, toda la fábula es un juicio y un proceso: el lobo juzga al cordero, éste desarrolla su defensa. Además, ya he mencionado que la razón del más fuerte es una relación de orden, y, también, afirmar que la “la más adecuada” es mostrar otra relación de orden. Un proceso en el proceso, un juicio dentro del juicio. Y toda la fábula está preñada de imágenes que evocan tal evento. La corriente de agua cristalina es un proceso irreversible, del mismo tipo que el que establece la relación entre un lobo que come y un cordero que bebe en el arroyo. La distancia, veinte pasos entre uno y el otro, este último junto a la corriente, enfatiza semejante relación. También tenemos las relaciones de parentesco, tan importantes

132 Serres (1977b).

en el argumento del lobo. Etcétera. La fábula es un fluir, proceso, y un juicio, afirmación, establecimiento, mantenimiento de una realidad dada, de un *statu quo*. No obstante, si un proceso es un fluir, su fluxión es un acontecer. Y toda la fábula de La Fontaine adquiere su sentido en un acontecimiento muy concreto: el cordero habla, responde.

El lobo llega buscando aventura al arroyo. Y se topa con el cordero. Pero no lo devora inmediatamente. Sin aviso. Tal cosa, como afirmaba Bataille, delataría simplemente un estado de animalidad, es decir, de inmanecia, de no diferencia entre uno y otro. De pura continuidad. De ausencia, por tanto, de poder. El lobo pregunta. Debe hacerlo, en esa acción se dirime su relación de poder. Pregunta desde una distancia de veinte pasos. Su imponente físico se recorta contra el sol. Mira desde arriba al cordero. Saliva a sus pies. Éste observa los músculos tensos del primero, anticipa el resultado del encuentro, sus intenciones. Se establece un escenario, ahora sólo falta un acontecimiento en el que termine de emerger la relación de poder entre el lobo y el cordero. Aparece cuando el primero pregunta. Y no es azaroso que sea el primero en hablar. Movimiento que conduce a un acontecer, a una fluxión que restará congelada por los que le sigan. En este modelo lo importante es la pregunta, el primero en hablar, razón del más fuerte, después tenemos la respuesta. El acontecer. El cordero resiste, protesta, marca una esperanza. Pero es el lobo el que buscando aventura ha llegado a la corriente de agua, es el señor del universo. Su ojo es voluntad. Establece el pasado y el futuro. Sin embargo, para afirmar tal condición requiere una respuesta. En la respuesta misma del cordero hay algo clave, fundamental. La fábula muestra que no es el contenido, éste varía, fluctúa entre extremos absurdos. La relevancia reside en la respuesta misma. En su existencia. En su llegada al ser. En ella hay novedad, un germen, tendencia, resistencia, potencia de subversión y cambio. Mientras el cordero habla, el lobo calla, el cordero se afirma, vive un segundo más. Su respuesta es una fluxión, un *clinamen*. El cordero pasa a un primer plano, el universo ahora es suyo. La aventura del lobo está detenida.

Tras varios ensayos, respuestas, el acontecer final, se acabo el proceso: lobo devora cordero. “Dicho esto, se lo lleva a campo traviesa sin más receso, al fondo del bosque, y allá se lo comerá sin otra forma de proceso.” Final del receso, final del proceso. Se impone el juicio del lobo, que es también su proceso. Se establece su realidad. O mejor dicho, se mantiene, una vez más. El acontecimiento está congelado, sólo existe un desenlace. No obstante, el acontecer debe abrirse puesto que será en la potencia que éste trae donde el poder del lobo se definirá. Su ejercicio requiere tanto un escenario como un acontecimiento. El primero está, de hecho, en función del segundo ya que su objetivo es congelar cualquier tendencia que no conduzca a la muerte del cordero.

El poder puede ser cartografiado sobre un eje que se extiende como un flujo laminar que va de un extremo de poder completo, capturado por las vindicaciones del conocimiento-ciencia clásico, a un punto de no poder, de ausencia de *potestas* (¿lugar de la víctima, ciudadano, clase universal...?). En tal modelo no importa que el poder se funde en un ser poderoso, dios, rey, héroe, o en los intersticios institucionales de la sociedad. Lo único relevante es el establecimiento del mencionado vector: poder→carencia de poder.

La Fontaine muestra cómo no hay definición mayor sobre el poder. Una vez dado, establecido, realizado en su acto, nada hay por encima. Su axiomática es la válida. El lobo responde punto por punto al cordero, re-establece una suerte de equilibrio, detiene el avance de lo inesperado. Búsqueda de homeóstasis. La alteración que los comentarios del cordero introducen en el flujo laminar de poder son conocimiento y productividad. Si no aparece este ruido o turbulencia no hay definición comparativa del flujo laminar, no hay conocimiento, no se revela la relación. No se hace evidente la relación de poder.

“Lobo” es poderoso, trascendente, su juicio válido, el más adecuado. Siempre el adecuado puesto que su fuerza radica en la materialidad que le permite detener y

congelar el acontecer. Su realidad única, la más válida. “Cordero” es débil, carece de poder, pero sólo tras sus respuestas, después de hablar y manifestarse. Tras abrir el acontecimiento y perderlo. Su apertura es la condición de posibilidad del poder del primero. *La potestas se sostiene sobre la potentia*. “Lobo” podría devorar inmediatamente a “Cordero”. Sin previo aviso, sin que el segundo perciba la llegada del primero. Su salto, su movimiento. Pero entonces ¿qué los diferencia de los animales?

La escena se repite río arriba y río abajo. La corriente de agua nos permite aprehender el fluir permanentemente. La relación lobo-cordero, aquí y allá, más al norte y más al sur, la ebullición de fluxiones. Son inevitables, las requiere el acto de poder. El modelo se hace más complejo. Las tendencias, la potencia está ahí. Acechando. En algún punto de la corriente un cordero convencerá a un lobo. La potencia se actualizará de una manera diferente, habrá resultado imposible congelar el acontecimiento... el sistema cambia. Ahora se requerirá un lobo más inteligente, tal vez más fuerte, un escenario alternativo, otras preguntas... La forma de la *potestas* ha cambiado.

CAPÍTULO VII

LOS OBJETOS, EL ACONTECIMIENTO Y EL PODER

¿Qué es el poder? ¿Cuál es la esencia del poder? Esta pregunta podría conducir a preguntar por la estructura política de una sociedad, por la forma de estado que se da, por el régimen de gobierno que se otorga. Inclusive se podrían radicalizar estas cuestiones. Y preguntar en consecuencia por la estructura política de La Sociedad, por la esfera de Lo Político. Podría llegar a preguntarse incluso por la dimensión política del hombre, por eso que en todo hombre hay, como posibilidad o como efectividad, de afán, de apetito y de virtualidad política. La pregunta por el poder pregunta obviamente por estas cosas, si bien de manera implícita, porque *en esencia* pregunta por otra cosa, a partir de la cual esas preguntas son necesariamente derivadas. Se pregunta [...] por lo que hace que el poder sea.

E. Trías

No exija de la política que restablezca los derechos del individuo tal como los ha definido la filosofía. El individuo es producto del poder. Es necesario desindividualizar por medio de la multiplicación y el desplazamiento, el ejercicio de diferentes combinaciones.

M. Foucault

1) EL PODER COMO AGON

1.1) La *potestas* y su materialidad

El problema del poder, o de cómo actores y colectividades consiguen la sumisión de otros actores y grupos, es seguramente uno de los temas fundamentales de la sociología¹. La tradición del pensamiento social ha producido una extensa y amplia literatura sobre la temática². En ella se reconoce la oscuridad e imprecisión del uso del término en el ámbito del sentido común y se trata, por todos los medios, de esclarecerlo. Se ofrecen definiciones, estrategias metodológicas y multitud de técnicas que aspiran a “medir el poder y sus efectos”. No obstante, se mantiene una zona de indeterminación. En la mismísima conceptualización de la acción concreta y actual del ejercicio del poder. Es como si la *potestas* incorporase una región inexplorada e incógnita en su forma y formulación. Examinemos brevemente esa topología.

De un modo muy general, las definiciones que propone tal literatura se agrupan en dos constelaciones diferenciadas. En el primer grupo tenemos definiciones de esta índole:

“Poder es la probabilidad de que un actor en una relación social esté en condiciones de imponer su voluntad a pesar de la resistencia, e independientemente del fundamento sobre el que se base esta probabilidad.”³

“A tiene poder sobre B en la medida en que consigue que éste haga algo que, de otro modo, no haría.”⁴

1 Esta es la tesis, por ejemplo, de Barnes (1988).

2 Ibáñez (1982) es una excelente introducción a la temática del poder. En poco más de ciento cincuenta páginas se revisan las definiciones canónicas del mismo, se presentan las tesis foucaultianas como un camino de superación de éstas, y se concluye la exposición con unas notas que señalan la relevancia que la relación entre la tecnociencia y el poder debe adquirir en futuros análisis. Toda una verdadera premonición.

3 Weber (1921: 151).

4 Dahl (1957: 152).

“Poder es la capacidad de algunas personas para producir efectos queridos y previstos en otras.”⁵

En el segundo, autores como Parsons, Luhmann o Poulatzans afirman lo siguiente:

“El poder tiene que entenderse como un medio de comunicación simbólico [...] emerge en un sistema [...]”⁶

“Poder es la capacidad de una clase social para realizar sus intereses objetivos específicos [...] el concepto de poder no puede aplicarse a las relaciones interindividuales o a las relaciones cuya constitución se presenta independientemente de su lugar en el proceso de producción, por ejemplo, relaciones de amistad, o relaciones de socios de una asociación deportiva, etc. Puede emplearse en este caso el concepto de *potencia*.”⁷

“El poder, entonces, es una capacidad generalizada para asegurar la realización de compromisos obligatorios por parte de las unidades de un sistema de organización colectiva [...]”⁸

Las primeras definiciones observan que el poder es una influencia inmediata en el comportamiento de las personas que acierta a imponer una dirección concreta en la acción de las mismas. Para Weber, por ejemplo, su definición más conocida afirma que el poder es la oportunidad de un individuo o de cierto número de éstos para realizar su propia voluntad incluso frente a la resistencia de otros que participan en la acción. En general, tales formulaciones asignan poder a individuos antes que a instituciones, y la asignación de éste aparece en la medida en que se forma parte de relaciones sociales específicas: *el poder del individuo es, de hecho, una propiedad de las relaciones sociales en las que éste participa, aunque él lo utiliza y usufructúa*. Finalmente, el poder tiene que ver con un efecto sobre otro individuo o actor: el poder es, por tanto, “poder sobre”. Parece que es una suerte de movimiento u oportunidad táctica antes que una situación estructural determinada. El segundo conjunto muestra un enfoque un tanto diferente. El poder es pensado como una propiedad estructural de la sociedad o un rasgo emergente del sistema. En este

5 Wrong (1979: 2).

6 Luhmann (1975: 9 y 11).

7 Poulantzas (1973: 104 y 127).

8 Parsons (1967: 308).

caso, se influye en el comportamiento de manera mediata, configurando el mundo de las personas y determinando los elementos constitutivos de su comportamiento. Es una situación determinada que surge en un juego de relaciones también específico: el poder es, sobre todo, “poder de” o “poder para”. Más que determinar inmediatamente un curso de acción, se genera una axiomática. Un campo de sentido y posibilidad. Es un medio de comunicación eminentemente simbólico para Luhmann, una situación estratégica en el caso de Poutlanzas y la capacidad que detenta una unidad del sistema en la cita de Parsons. Estrategia antes que táctica.

No obstante, en ambos casos aparece una zona escotómica: ¿cómo opera, de facto, el poder?, ¿cómo se mantiene en el tiempo y en el espacio?, ¿qué impone la sumisión?, ¿en qué consiste concretamente la “capacidad” de dominar?, ¿cómo genera el poder efectos duraderos más allá de la acción o situación inmediata? ¿cómo trasciende su acto?...

La acción del poder parece asentarse en una suerte de categorías o fuerzas misteriosas que lo convierten en una explicación *ex post facto*: allí donde alguien es obedecido se dice que hay poder, la situación que conduce a la obediencia es poder, quien impone sus propósitos tiene poder... El problema se agrava más cuando de lo que se trata es de explicar la acción a larga distancia o de esclarecer cómo se torna una acción duradera en el tiempo. En este caso sólo resta recurrir a nociones totalizantes como son la de clase social, sistema, estructura o comunicación que describen globalmente algunas situaciones pero que no resuelven la acción concreta y actual del ejercicio de poder. Perdurar más allá de su propio acto depende finalmente de una condición metafísica.

El escotoma se desvanece cuando se plantea la relación entre el poder y los objetos o más concretamente analizando la materialidad del ejercicio del poder.⁹ Semejante

9 Recientemente han proliferado los estudios sobre la relación entre el poder y la materialidad. Ciertas reflexiones en torno a “la socialidad y la ordenación social” (Law, 1994; Mol and Law, 1994; Law and Mol, 1995) o sobre el papel que juega la tecnología en la producción de tejido social (Latour, 1987, 1990), son casos paradigmáticos en los que el problema de la materialidad aparece como central en la explicación y comprensión de esa zona de indefinición que mencionaba

ensayo distingue las propuestas de Michel Foucault. No obstante, antes de introducir esta clave de lectura recordemos brevemente las innovaciones que su obra ofrece. En opinión de Deleuze¹⁰ hay una silenciosa alegría recorriendo la propuesta foucaultiana. Algo distinto, atrevido, desde Marx, emerge con ella. Un nuevo umbral es establecido, el horizonte que había determinado *El Capital* se desplaza. Foucault quiebra los postulados tradicionales de la izquierda sin alinearse con los planteamientos liberales. Rompe con el postulado de la propiedad. El poder ya no es detentado por la clase que lo conquista; no puede serlo puesto que sólo es ejercicio, ni posesión ni cualidad. Es una estrategia. Sus efectos son atribuibles a disposiciones, tácticas o técnicas, pero nunca a apropiaciones. Rompe, del mismo modo, con el postulado de la localización. El poder no pertenece al Estado y no se localiza en el aparato estatal. "Estado" es un vocablo que recoge un efecto de conjunto o la resultante de una multiplicidad de núcleos y engranajes que se sitúan en un plano diferente y ajeno al meramente político. Por sí mismos constituyen toda una microfísica y topología del poder. El aparato estatal más que instituir esos engranajes los aprueba, los controla, se los apropia o simplemente los cubre. El poder brota de lo local, nunca de lo global, y su localización carece de límites definidos, sus aristas son difusas y cambiantes. También rompe con el postulado de la subordinación. Si otrora el poder se conceptualizó como una instancia subordinada a formas de producción o a infraestructuras, ahora, las relaciones de poder son pensadas como no-exteriores a otros tipos de relaciones. No se someten a unificación transcendental, ni, por supuesto, a una centralización general. Las relaciones de poder coexisten con otras relaciones, por ejemplo, de saber. Rompe, en ese sentido, con el postulado de la esencia o del atributo. El poder no es "algo" que cualifica a su poseedor; es operativo, pura operación. No es atributo, tan sólo relación. Rompe, obviamente, con el postulado de la modalidad. El poder deja de ser acción de violencia o represión para formularse en términos productivos. Genera realidad antes que censura y verdad en lugar de ideología. Finalmente, rompe con el postulado de la legalidad. Según éste el poder estatal se expresa en la ley. Y ésta

anteriormente. La relación entre materialidad y socialidad esclarece la acción concreta del ejercicio de poder y ofrece mecanismos para entender cómo se ejerce una acción con efectos duraderos en la distancia y a través del tiempo sin recurrir a categorías totalizantes o reflexiones metafísicas.

¹⁰ Deleuze (1987).

debe entenderse como una situación de paz impuesta o que sobreviene a las fuerzas brutas y descarnadas después de su confrontación. Se formula, por tanto, el vector ley→ilegalismo. Foucault invierte esa dirección. La ley siempre es una composición de ilegalismos que ella diferencia al formalizarlos. Los últimos organizan explícitamente el medio de eludir los primeros. La ley es una gestión de la ilegalidad. Las leyes cambian sobre el telón de fondo de nuevas distribuciones de ilegalismos (cambios de naturaleza, modalidad,...). Bajo la legalidad opera y trabaja el mapa de la ilegalidad. La ley es la guerra misma, no su alternativa o sustitución. Es la estrategia de esta guerra en acto, el moldeamiento, la gestión *agónica* de ese topos de ilegalidad.

Tras este inciso vuelvo al argumento principal de mi trabajo. Probablemente, es en *Vigilar y Castigar* donde más clara y explícitamente aparece un itinerario que conduce de la reflexión sobre el poder a una reflexión sobre la materialidad y su importancia en el ejercicio del primero. Dos elementos vindican esa relevancia. El primero tiene que ver con la institución, con el edificio que la puntúa y con el papel que juega la piedra en la movilización de la norma. Los muros ocupan el lugar de Dios y el Rey. Son su punto de referencia, el juicio último. Producen un determinado juego de miradas y de visibilidad. No insistiré sobre este tema puesto que está tratado en el capítulo anterior. El segundo hace referencia al material del poder. A ese *locus* que visibiliza la piedra, inscribe la disciplina y asegura tanto el ejercicio como la durabilidad de éste. Me refiero al cuerpo. *Ese material de inscripción privilegiado para las instituciones*. *Vigilar y Castigar* es un análisis de la relación entre el poder, la materialidad y la institución. La obra presenta el cuerpo como operador que esclarece la conexión y relevancia de esa trinidad. Así, no debe extrañarnos que el problema del cuerpo se plantee como un asunto político.

“Pero el cuerpo está también directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a unos trabajos, lo obligan a unas ceremonias, exigen de él unos signos. [...] El cuerpo, en una buena parte, está imbuido de relaciones de poder y de dominación”¹¹

11 Foucault (1976: 32-33).

¿Qué significa que el cuerpo es una materialidad susceptible de inscripción? El interrogante se responde con facilidad atendiendo a la taxonomía de materiales y posibilidades de inscripción que ofrece Michel Serres. Existiría una polaridad esencial entre aquello que es claramente susceptible de inscripción, lo sólido, “la dureza del cristal, geométricamente ordenado”, y aquello que no supone un soporte material adecuado para ella, lo fluido, “la fluidez de las moléculas blandas y deslizantes”. Entre esos dos polos tenemos un material intermedio, ni líquido ni sólido, pero con algo de ambos:

“[...] velo, tela, tejido, trapo, paño, piel de cabra o de cordero, llamada pergamino, cuero despellejado de un becerro pelado o desollado, llamado vitela, papel flexible y frágil, lanas o sedas, todas las variedades planas o albeadas en el espacio, envolturas del cuerpo o soportes de la escritura, que pueden fluctuar como una cortina o soportes de la escritura, que pueden fluctuar como una cortina, ni líquido ni sólido, claro, pero con algo de ambos estados. Plegable, desgarrable, extensible...topológico.”¹²

Según esa taxonomía, *Vigilar y Castigar* aparece como la descripción de dos estadios genealógicos caracterizados por conceptualizaciones diferenciadas del cuerpo en tanto que material de inscripción. La época clásica es la época del castigo corporal y del ajusticiamiento público. El poder del rey, el poder del soberano se muestra de manera clara, palpable, ineludible, irreprimible y se hace evidente en rituales públicos en los que terribles suplicios son infringidos al cuerpo de los condenados. El poder del soberano se inscribe, se graba, en los cuerpos de la misma manera que un cincel puede oradar el material sólido de una losa de mármol. Podría decirse, en este sentido, que el poder actúa sobre los cuerpos según una racionalidad propia de la manipulación de “lo sólido”. El cuerpo mismo, en su solidez, y el dolor que genera su ruptura son los objetivos del ejercicio del poder.

“[...] el cuerpo interrogado en el suplicio es a la vez el punto de aplicación del castigo y el lugar de obtención de la verdad.”¹³

12 Serres (1994: 44).

13 Foucault (1976: 48).

Será en la superficie de lo corporal donde se dirimirá la capacidad y alcance del poder del soberano. Cuanto más dolorosamente sea roto, lacerado, quebrado... más poderoso aparece el rey, más temible su poder, más permanente su fuerza. Miguel Morey¹⁴ ha descrito esa racionalidad como un efecto que reactiva toda la circulación del poder por medio de la representación pública de la venganza del Príncipe. El poder se mantiene a partir de una resonancia o eco que

“[...] busca la renovación continua de su efecto en el esplendor de sus manifestaciones singulares; un poder que se fortalece haciendo brillar ritualmente su realidad de sobrepoder.”¹⁵

En la era del suplicio el cuerpo es un sólido y se lo inscribe como tal. El poder es el trabajo y dominio sobre la piedra.

La era clásica aparece precedida por la era de las “sociedades disciplinarias”. En este estadio el cuerpo es concebido como si de un tejido se tratase y sobre las distintas instituciones de la modernidad –prisión, cuartel, taller, escuela...- recae la tarea de desplegar dispositivos que lo inscriban. Pero ¿por qué afirmar que ahora es concebido con una materialidad distinta? La respuesta es sencilla. Las sociedades disciplinarias inscriben el cuerpo buscando la generación de una superficie suplementaria, añadida a éste, en la que provocar efectos duraderos en el tiempo y en el espacio: la subjetividad o el alma. Que vayan más allá del espectáculo del suplicio en el patíbulo. Efectivamente, el trabajo sobre el cuerpo es, antes que nada, un camino para acceder al alma de las personas. Es el hecho de tomar la carne como tejido lo que permite albergar, en su pliegue, un interior preñado de hábitos, rutinas, gestos... una memoria duradera producida a partir del trabajo sobre la carne¹⁶. Así, las operaciones desarrolladas en las instituciones disciplinarias constituyen fundamentalmente acciones de moldeamiento y ductilización del cuerpo. Son estrategias que producen subjetividades, generan “el individuo”, lo más básico

14 Morey (1983).

15 Foucault (1976: 71).

16 Rose (1996, 1999).

de la sociedad, su fundamento, la base última, lo indivisible...¹⁷ Esa es el alma. Ni un don ni una esquirla divina: mera producción. Y el dispositivo o tecnología que permite ese estado de cosas es la disciplina.

1.2) El material de la *potestas*: el cuerpo

Destacaré dos lecciones del trabajo de Foucault. La primera muestra que una reflexión crítica sobre el presente es indesligable de un pensamiento sobre las relaciones poder-institución que configuran el mismo.

"[...] lo que generalmente se llama institución es todo comportamiento más o menos forzado, aprendido; todo lo que en una sociedad funciona como sistema de coacción, sin ser enunciado, en resumen, todo lo social no-discursivo." ¹⁸

Si aceptamos tal afirmación, el examen de nuestra actualidad exige irremediabilmente un análisis de la configuración e implementación de todos esos comportamientos. La segunda se relaciona con el énfasis que la materialidad recibiría en éstos. Recordemos que Foucault utiliza la palabra "panoptismo" para referirse al principio rector de la anatomía de poder de esa actualidad y califica de "sociedad disciplinaria" el resultado de éste. El panoptismo es un proyecto que opera distribuyendo personas en el espacio y sometiéndolas a un régimen de visibilidad total centralizada. Ewald ilustra muy bien el énfasis mencionado:

"Las disciplinas normativas movilizan principalmente el espacio y las arquitecturas. Hay que tratar de comprender por qué la norma implica semejante empleo de las arquitecturas, de las piedras, de los muros. La importancia de las arquitecturas está en el hecho de que vienen a

¹⁷ Habermas sostiene que la expresión "individualidad" no tiene en primer término el significado de lo atómico o indivisible, sino por el contrario el de la particularidad de un objeto que es numéricamente uno. En el lenguaje filosófico, "individuo" traduciría la expresión griega "atomon" y significaría desde un punto de vista lógico, un objeto del que puede enunciarse algo, y, desde un punto de vista ontológico, una cosa particular o un determinado ser. "En este sentido llamamos 'individual' a todo objeto que en el conjunto de todos los objetos posibles pueda seleccionarse y reconocerse, es decir pueda ser identificado como este objeto uno y particular" (Habermas, 1988: 193). Su argumento no invalida, de todas formas, la intuición foucaultiana puesto que restaría por esclarecer qué mecanismos o qué modalidades permiten que un objeto sea identificado como tal, uno y particular. Y, por supuesto, entre esos dispositivos se contarían los disciplinarios, en particular, y las relaciones de poder, en general.

¹⁸ Foucault (1976: 175).

ocupar el lugar del rey. En el espacio normativo, la arquitectura ya no es (no es solamente) un símbolo, un signo de poder, la expresión de la fuerza. La arquitectura ocupa ese lugar. Ocupa su centro, es el poder mismo (...) La arquitectura permite que la objetividad de un juicio de uno mismo sobre sí mismo no sea nunca un juicio sin exterior."¹⁹

Pero, como he indicado, la materialidad del ejercicio del poder no radica exclusivamente en la gestión del espacio. La relación entre espacio y relaciones de poder aparece dentro de un evento más general: la necesidad de inscripciones duraderas. Los dispositivos de inscripción definidos por Foucault detentan la peculiaridad de trabajar con el cuerpo. Efectivamente, prisiones, talleres, escuelas... no son más que aparatos de inscripción sobre carne. El objetivo, no obstante, no es la creación de un cuerpo en sí mismo sino la producción de almas o espíritus. Aunque todas las sociedades ejercen la imposición de algún tipo de control social sobre el cuerpo²⁰, lo específico de las sociedades disciplinarias es la forma en que se ejerce tal control: la percepción del cuerpo como objeto de análisis, susceptible de ser fragmentado en multitud de piezas o partes. Su fragmentación pretende producir una nueva superficie de saber sobre la que imponer efectos duraderos en el tiempo y en el espacio. Lo corporal es una suerte de tejido que puede ser moldeado, trabajado, inscrito con hábitos y normas, inscrito con gestos que duren más allá de las paredes de la institución, es decir, grabado con historia. El método para la inscripción es la disciplina. ¿Qué es la disciplina? ¿Cómo opera? La respuesta es simple.

En primer lugar, la disciplina es un arte del cuerpo. Como tal despliega las siguientes operaciones:

a) Distribuye personas en el espacio a partir de la clausura. Localiza a cada persona en un lugar, se asignan camas, tareas, médicos o vigilantes, zonas del patio para pasear... Se generan emplazamientos funcionales, cada espacio o rincón de la institución tiene su significado en un plan racional más general y exige conductas

¹⁹ Ewald (1990: 166).

²⁰ Dreyfus & Rabinow (1982).

diferenciadas. Por último, crea series. Los locos se agrupan por patologías, los convictos por delitos..., cada persona se define por el lugar que ocupa en una serie y por la distancia que lo separa del resto de miembros de la misma, hay un rango que clasifica con relación a una totalidad. El efecto de esta distribución consiste en ordenar multitudes confusas.

"Es preciso anular los efectos de las distribuciones indecisas, la desaparación incontrolada de los individuos, su circulación difusa, su coagulación inutilizable y peligrosa; táctica de antideserción, de antivagabundeo, de antiaglomeración."²¹

b) Gestiona la actividad de las personas pautando estrictamente el empleo del tiempo. Tanto el loco como el prisionero saben en cada momento qué tienen que hacer y qué no. Se pauta temporalmente el acto, se elaboran esquemas anatomo-cronológicos que prescriben cómo y cuanto tiempo debe ocupar éste. Se establecen correlaciones entre el cuerpo y el gesto, se enseña cual es la mejor relación entre un gesto y una actitud global para lograr eficacia y rapidez en las tareas. Se define las relaciones que deben mantenerse con el objeto en cada instante: no se puede coger la cuchara de cualquier manera, se deben manejar artefactos en el taller bajo la atenta mirada de un vigilante, etc. Finalmente, se impone un perfeccionamiento constante de la actividad, si no se mejora en las actividades establecidas por la institución se reciben castigos. En esta segunda operación del proceso de inscripción, el cuerpo se vuelve útil, aparece como portador y canalizador de fuerzas, deviene un "algo" específico, fragmentable en porciones, compuesto de partes concretas sobre las que se puede intervenir puntualmente (diferenciar, corregir, depurar, eliminar...).

c) Organiza globalmente la temporalidad. Se genera un tiempo lineal, orientado siempre hacia una meta y un futuro, un tiempo común para todos, un tiempo exclusivo que permite definir homogéneamente el movimiento de la multitud y de los individuos en la multitud. Poco a poco se prefigura un tiempo único, idéntico para todas las partes del cuerpo y para todos los cuerpos

21 Foucault (1976: 147).

d) Compone fuerzas en totalidades. Para la institución es importante que cada persona, en todo momento, sea consciente de que es una pieza de un engranaje mayor. Su acción se inscribe en un proyecto global que exige articulación concertada de todos sus componentes. Como resultado de tal composición de fuerzas, el cuerpo singular se define como un elemento que se puede mover, colocar, articular, intercambiar, sacrificar si el proyecto general lo exige. Se torna un átomo: observable y manejable.

En segundo lugar, la disciplina es una economía de fuerzas y relaciones. Sobre las fuerzas del cuerpo se aplican las fuerzas que imponen instrumentos muy simples de vigilancia. Así, encontramos el predominio de la inspección jerárquica. La arquitectura sirve a semejante plan en la medida en que deja de ser un diseño para ser visto o para vigilar un espacio exterior (caso de las antiguas fortalezas) y se torna un esquema de control interior: vuelve visibles a quienes están dentro. Tenemos dispositivos de observación que generan un tipo de vigilancia que opera por la acción de la mirada. La disciplina implica, por otro lado, el establecimiento de sanciones normalizadoras, se castiga lo que no se ajusta a regla, se busca corregir la desviación. Supone, del mismo modo, la implementación masiva del examen. Tanto en el caso de los presos como en el de los locos, el examen califica y clasifica. ¿Cómo? Elaborando un archivo documental que permite constituir a la persona como objeto descriptible en sus rasgos singulares, generar sistemas comparativos que midan fenómenos globales, describir grupos, etc. Semejante economía de fuerzas convierte el cuerpo en un caso, singular pero al mismo tiempo idéntico a los demás.

Los trabajos disciplinarios que las instituciones despliegan sobre la carne no tienen nada que ver con lo que ocurría en la época clásica. Difieren en dos rasgos: los procedimientos empleados y el producto logrado. Efectivamente, en esa época el poder soberano actúa sobre el cuerpo como si de un sólido se tratase, obteniendo un efecto duradero pero absolutamente local. Las instituciones, al disciplinar el cuerpo, convierten su materialidad en otra cosa y ofrecen una primera solución al

problema de la durabilidad y propagación del poder. ¿Cómo sucede tal cosa? Pues transformando la solidez del cuerpo en un tejido. Y gracias a que el cuerpo es a todos los efectos un tejido puede ser moldeado y trabajado; y dada esa condición, posee las propiedades de los sólidos, que permiten su inscripción con hábitos y normas, con gestos que trascienden los muros de la institución y posee las propiedades de los líquidos, que facilitan tanto su continua reinscripción como su propagación. He ahí la principal diferencia con la época clásica:

“[...]”una especie de receta general para el ejercicio del poder sobre los hombres: el 'espíritu' como superficie de inscripción para el poder, con la semiología como instrumento; la sumisión de los cuerpos por el control de las ideas; el análisis de las representaciones como principio en una política de los cuerpos mucho más eficaz que la anatomía ritual de los suplicios.”²²

Una nueva superficie, otro material: el alma. El cuerpo se torna propagación del poder. Efectivamente, en contra de lo que habitualmente se piensa el alma no es un asunto individual, una cuestión de privacidad. La dirección y gestión de la subjetividad ha constituido en la era moderna el objetivo central de todo tipo de gobierno²³. Con ese propósito se elaboran multitud de diferentes programas públicos a cargo de determinados especialistas. Psicólogos, trabajadores sociales, sociólogos, terapeutas, consejeros y otros expertos se desparraman por todo el tejido social. Su función es regular la existencia pública de la población tomando bajo su responsabilidad la salud y el confort del alma de esas personas. Ese es el camino que en el cuerpo ha encontrado el poder para propagarse.

Y, a pesar de todo, ese camino es demasiado costoso.²⁴ Requiere un piélagos abundante de instituciones que asegure la pervivencia del poder a través del tiempo y el espacio. Diversos centros de encierro deben actuar como variables independientes. El individuo se mueve sucesivamente de un círculo cerrado a otro. Cada uno de esos círculos posee sus propias leyes, su lógica particular, sus recursos, sus códigos, sus mecanismos de traducción... El individuo siempre tiene

22 Foucault (1976: 107).

23 Sobre este tema insiste Rose (1989).

24 Esa es la temática central del ensayo que bajo el título de *Sociedades de control* dedica Deleuze en 1995 a Burroughs y Foucault.

que aprender algún régimen normativo, siempre hay una lógica que internalizar. Es un proceso agónico, inacabable. Tras la escuela comienza el ejército; más tarde la fábrica, luego llega la familia en el barrio dormitorio... los círculos se suceden. Cada encierro es un principio, se parte desde cero, exige una nueva producción de subjetividad. La base, el substrato, el in-dividuo debe constituirse. El tejido vuelto a plegar...

1.3) El material de la *potestas*: el objeto científico

Anteriormente he afirmado que hay un conjunto de autores/as que centran su reflexión en la relación ejercicio de poder-materialidad. Heredan la pregunta foucaultiana y la temática de la inscripción. Por supuesto, también, el objetivo al mostrar que la producción del orden social, su fragilidad o consistencia, depende de algo tan sencillo o complejo como es la materialidad sobre la que se asienta un ejercicio de poder determinado:

“En su fundamento, el argumento es simple. Consiste en afirmar que algunos materiales duran más que otros. Y que algunos viajan mejor que otros. Las voces ni duran mucho ni viajan lejos. Si el orden social dependiese sólo de voces, sería una cuestión puramente local. Los cuerpos viajan mejor que las voces y tienden a durar más tiempo. Pero no pueden ir muy lejos —en cuanto están fuera del alcance de la mirada cesa la seguridad de que harán lo que les hemos dicho. De este modo, el orden social que descansa en lo somático seguramente tendrá poco alcance y un éxito limitado. Los textos también poseen sus inconvenientes. Pueden arder, perderse o malinterpretarse. Por otro lado, tienden a viajar bien se conservan en buenas condiciones si se cuidan apropiadamente. Así, el texto puede generar efectos de orden que se expanden a través del tiempo y del espacio. Y otros materiales pueden tener efectos similares.”²⁵

El poder, la acción a distancia, requiere materiales con dos características básicas: durabilidad y movilidad. La inscripción de estos materiales puede generar efectos de orden que trasciendan el ámbito más local de su producción y se extiendan tanto en el tiempo como en el espacio. La estrategia fundamental para el control en la

²⁵ Law (1994: 56).

distancia consiste en convertir lo menos móvil y durable en más móvil y durable. Un ámbito privilegiado de despliegue de tal táctica es la ciencia. Sus productos, los objetos que generan cumplen esa función. Y poseen una ventaja, no requieren el dispositivo normalizador que requiere la disciplina. Sólo exigen circuitos de movilidad. Movimiento.

Esto no implica volver a viejas esencializaciones de los objetos y sus propiedades. Tanto la movilidad como la durabilidad no son más que efectos relacionales. De hecho, lo que consideramos como "material" no es más que un efecto, y su durabilidad es una función de la localización que presenta en un momento dado en determinadas redes sociales²⁶. Por ejemplo, el cuerpo humano adquiere su materialidad y ciertas características de durabilidad y movilidad en el proceso de trabajo e inscripción que la disciplina aplica sobre él. En suma, no se trataría tanto de afirmar que algunos materiales son más duraderos que otros como de pensar que algunas configuraciones y juegos de relaciones entre entidades heterogéneas generan unos efectos que duran más que otros. Por tanto, la cuestión de la acción a distancia, radica en acertar a generar esas configuraciones. En acertar a inscribir entidades que, en redes como las que se perfilan en los entramados tecnocientíficos, adquieren la calidad de materiales durables y móviles.

En ese sentido, tanto el ejercicio del poder como la temática de la materialidad y la inscripción están íntimamente relacionados en la noción de móvil inmutable.

“Si deseas salir de tu camino y volver fuertemente equipado de manera que obligues a los otros a desviarse de sus propios caminos, el principal problema que hay que resolver es el de la *movilización*. Debes ir y volver *con* las ‘cosas’ (...), debes inventar objetos que posean las propiedades de ser *móviles* pero también *inmutables*, *presentables*, *legibles* y *combinables* con otros.”²⁷

Los móviles inmutables explican, por ejemplo, cómo un laboratorio, establecimiento localizado geográficamente, y que genera efectos locales, desborda sus propias

26 Law (1994).

27 Latour (1990: 26).

paredes, conecta con otros establecimientos e instituciones, invade el exterior y provoca efectos duraderos en el espacio y el tiempo. Tal capacidad convierte al laboratorio en un lugar caracterizado por el ejercicio de la política por otros medios²⁸ gracias a su capacidad de transformar materiales con potencial para el control local en materiales que son, efectivamente, durables y móviles, y que expanden ese control más allá de los muros del establecimiento. Generando en última instancia destacables efectos de globalidad.

El móvil inmutable es una entidad que se mueve, cuanto más tiempo lo haga mejor, cuanto más lejos llegue, mucho mejor, y cuanto más rápidamente se desplace, todavía mucho mejor. Pero en él hay algo que permanece. Algo que no cambia con ese desplazamiento, que se mantiene allá a donde va. Es una suerte de código que todo aquel que pertenece al circuito que facilita tal desplazamiento conoce. O mejor dicho, sabe cómo y dónde descodificar. Es decir, los móviles inmutables requieren de centros de descodificación. “Centros de cálculo” según Latour y “centros de ordenación” según Law. En semejantes establecimientos, ese trozo de código que es el móvil inmutable es descodificado, interpretado, ensamblado con otros códigos, insertado en otros móviles, etc.

“De este modo, un centro de ordenamiento está (probablemente) constituido por la reunión, simplificación, representación y realización de cálculos sobre los móviles inmutables y su flujo de salida y entrada desde la periferia.”

“[...] ciertos sociotecnologías heterogéneas abren la *posibilidad* de ordenar acontecimientos distantes de una posición central. Tienen, en otras palabras, el efecto potencial de generar periferias y centros.”²⁹

Salta inmediatamente a la vista el fuerte paralelismo que hay entre los centros de reclusión o semireclusión descritos por Foucault y estos espacios de cálculo u ordenación. La diferencia, no obstante, es importante. La institución refiere un ejercicio de traducción local en importancia, llevado a cabo sobre un material especial: el tejido, y sólo opera sobre actores que no son lejanos, de hecho, que son

28 Latour (1983).

29 Law (1994, 104).

inmediatamente accesibles. Los centros de cálculo muestran cómo es posible el control a distancia al generar emisarios durables y móviles que obligan a aquellos que están distantes a tratar al traductor como punto de paso obligado. Además, enfatizan el efecto diferencial que tendrían distintos tipos de materiales en tal acción.

"[...] Parece que muchos objetos, y en particular la conversación, se ajustan mal a los propósitos de la traducción a larga distancia. Se requieren otras materialidades."³⁰

De nuevo, el camino es muy costoso. Necesita el establecimiento reiterado de centros de cálculo. Aquí y allá, hoy y mañana. Los móviles inmutables entran y salen de esos centros. Se requieren mecanismos que aseguren la pervivencia del objeto en su movimiento y su regreso. Sobre todo el retorno. Éste es fundamental. En él reside la condición del éxito del ejercicio de poder. La constatación efectiva de que hay un control en la distancia. ¡Viejo modelo imperial que prescribe la visita obligada de la metrópoli, al menos una vez al año, una vez en la vida...! Se exige, del mismo modo, la traducción. El traductor o especialista que descodifique la pieza de codificación. De hecho, el acto de traducción es un punto de paso obligado en el centro de cálculo. No basta con que llegue el objeto, hay que recodificarlo. Proceso inacabable, infinito. Otra vez la agonía, otra vez el poder bajo el modelo de *agon*.

1.4) El poder como *agon*

“Lobo” responde punto por punto a “Cordero”. Como si de una coreografía más o menos programada se tratase. El objetivo es anular el acontecimiento. Al menos para el primero. Despliegue del poder. El segundo busca un doble objetivo: abrir el acontecimiento -y por tanto generar la emergencia de la tensión actual-potencial-, su supervivencia se dirime en su habilidad para variar lo que está escrito desde siempre; y actualizar una tendencia muy concreta: convencer al lobo. La fábula de La Fontaine me ha permitido poner en relación el fenómeno del poder con el acontecimiento. Y ese modelo conduce a una noción del primero basada o reflejada

30 Law (1986: 88-89).

en la metáfora de la agonía. El poder queda como una relación específica, la propia de *agon*.

Agon describe una relación gimnástica. Móvil, cambiante. Caracterizada por un juego de interpretaciones y anticipaciones. El arte de este juego no es dominar y anular a un actor opuesto, sino anticipar y explotar sus intervenciones, y, de este modo, hacer de las propias un arte que depende y aprovecha la invención incansable de las estrategias del oponente. No hay un horizonte mediador o intersubjetivo entre los adversarios. Nada hace comunicable o conmensurable sus movimientos. Hay, eso sí, una perpetua incorporación de contrarios. Una asimilación del “Otro” basada en la anticipación propia. Pero un consumo precario, que exige permanente renovación. Hay una especie de encaje de opuestos que produce una unidad provisional. *Agon* describe una relación muy concreta en la que cada uno de los/las actores es dependiente de la autonomía del otro. Existe sólo donde las fuerzas o los actores están radical y dinámicamente diferenciados. La completa asimilación del adversario, su total derrota o dominio anula el juego. Lo cierra. Concluye el ejercicio gimnástico. “Lobo” necesita que “cordero” responda, hable, proteste, y cuanto más hábil sea su objeción mayor será el ejercicio de su poder. El poder, en tanto que *agon*, no permite que “Lobo” devore inmediatamente a “Cordero”.

Este modelo presupone la autonomía de los actores, no la destruye, la suspende, la desplaza y todo lo más la elimina momentáneamente. El poder presupone libertad en el sentido de que la relación misma está esculpida por un constante movimiento de recíprocas anticipaciones e intervenciones. La autonomía emerge en el devenir mismo de la relación, que se actualiza continuamente. No hablamos de autonomía del sujeto, hablamos del movimiento recíproco de provocación y anticipación. *Agon* no es más que un ejercicio de anticipación y adaptación recíproca.

Pero hay algo más nuclear en tal modelo. Su definición opera bajo dos presupuestos. En primer lugar requiere la producción del acontecer, la llegada de

novedad. La clave del éxito reside en anticipar ese advenimiento. La respuesta o contramovimiento sólo es posible si hay un movimiento previo. Y debe ser novedoso para que el primero tenga interés y no responda únicamente a los requerimientos de un ritual. No debe identificarse nunca el ejercicio de *agon* con el despliegue de un ejercicio ritual. Es decir, *agon* es un modelo que asume el acontecimiento y define el poder como conducción o guía de éste. Nótese que el modelo, de hecho, des-substancializa actores y acciones sobre el sustrato formado por la ebullición de aconteceres. En una relación agónica, las operaciones de cada individuo generan acontecimientos que estimulan y comprometen a los otros. No porque éstos se materialicen en cosas que son reales para todos los actores, sino porque son acontecimientos a los que cada contrincante se expone en virtud de sus propias operaciones y que tienen el valor o función comprendidas por las mismas. No hay hechos o relaciones cuasi-materiales que precipiten de la interacción entre los actores. Hay acontecimientos y éstos son las atribuciones de cada actor particular. En segundo lugar pretende la habilidad. Anticipar todos los movimientos del adversario y por tanto conducirlo hacia un momento concreto de la danza. O sea, el resultado final del juego, el punto cero, es la determinación continua y permanente del movimiento del adversario. Su constitución en tanto que individuo.

La formulación aparece claramente, por ejemplo, en Foucault. En sus innovaciones conceptuales sobre el tema del poder. Recordemos que éste es definido como una acción sobre las acciones. Existe sólo en acto (*in actu*). Se da en el proceso de su ejercicio. Es emergente en el sentido que ni se origina en sus protagonistas ni en una función social abstracta. Aunque una relación de poder presupone una configuración histórica particular de fuerzas y discursos, no actualiza o estabiliza posibilidades latentes. Se produce en la relación esculpida por su mismo ejercicio. El poder requiere libertad. Será respondido punto por punto por un evento similar de resistencia. Ahora bien, he señalado que posee una materialidad. Hay un escenario de objetos, edificios, protocolos... lo que sea, que posibilita tal ejercicio y una tecnología de desarrollo del mismo. El objetivo es constituir un individuo. ¡Determinar su danza! O dicho de otra manera, congelar el acontecimiento. El ritmo de sus

movimientos, sentar las condiciones para que se reproduzca siempre la misma coreografía. Señalar una única senda para la libertad.

En ese sentido, resulta interesante resaltar cómo el modelo foucaultiano se asienta en tres pilares. En el primero tenemos que la ley pasa a operar como norma. Es decir, como mecanismo de inteligibilidad del ejercicio de poder no sirve mientras se plantee en términos de trascendencia, debe formularse en un plano inmanente. En el segundo observamos que la estructura de la norma es reflexiva y paradójica. El estado normal existe bajo el presupuesto de que hay un estado previo de anormalidad, no obstante, lo anormal es lógicamente secundario, existencialmente. Lo normal es un criterio que normaliza lo anormal. Detiene la mutación, la novedad, tiende a frenar y absorber el acontecer. Finalmente, una norma es una prescripción no basada en una necesidad natural sino en una preferencia o axiomática de gobierno particular que programa la distinción normal-anormal definiendo un criterio de normalidad. Lo normal es, por tanto, resultado de un proyecto normativo. La prioridad lógica de la norma frente a lo anormal sólo se sostiene por la propia performatividad de la norma que es capaz de generar continuas distribuciones de estados³¹. De ahí que la sociedad disciplinaria requiera de la perpetua creación y mantenimiento de instituciones o, dicho con mayor rigor, de dispositivo panópticos. El proceso de normalización genera una espiral de observación en la que la información que viene de la ejecución de la norma modifica el conocimiento presupuesto por el componente normativo de la norma. ¡Danza de *agon*!

Agon también permite entender las dos direcciones que la definición de poder adquiere en la obra de Foucault. Por un lado el poder remite a una multiplicidad

31 El esquema quizás no sea tan original como parece. Evidentemente posee una deuda directa con las propuestas de Canguilhem sobre la norma y la normalización. Pero también se aprecia el eco de la inversión que realiza Heidegger en su comprensión de la tecnología. Ésta aparece como un “emplazamiento” que se replica a sí misma adaptándose a sus propios resultados. Al hacer tal cosa invierte su relación con la naturaleza y se torna previa a ésta. Su axioma, de hecho. La tecnología desafía y convierte la naturaleza en una “reserva” que responde a lo tecnológico cada vez que le interroga. Evidentemente las respuestas están ya puestas-ahí por el emplazamiento, nada nuevo brota de lo natural. La tecnología y la ciencia, por tanto, siempre se encuentran a sí mismas puesto que no buscan nada que no sea ya propio de su definición. Son un mecanismo perfecto de reproducción del mismo acontecer. O formulado con mayor exactitud, de su ser: impiden, de ese modo, que se abra el acontecer, que llegue novedad al mundo.

difusa, heterogénea, a una microfísica de ejercicios. Se da aquí, en la fábrica, allá, en la prisión, en el taller, también en el cuartel, en la colonia para niños de los hermanos jesuitas... Allá donde surge el acontecimiento está el poder. Por otro lado, remite a una suerte de diagrama general inmanente al campo social, es decir, derivado de la topología de esa microfísica. Tal diagrama, denominado como panoptismo, recoge la condición básica o el principal rasgo que comparten todos esos microejercicios de reproducción del acontecimiento. O sea, el denominador común que guía el proceso agónico. En el caso del panoptismo es la formulación de un principio de visibilidad determinado: ver sin ser visto, aplicable a una multiplicidad cualquiera. *La voluntad de saber*, cambiando de ejemplo, establecerá un principio de unificación para los microdispositivos que al igual que el anterior soslayará nociones como la de Estado, ideología o representación. En este caso aparecen los procesos biopolíticos o la gestión de la vida. Un tercer ejemplo, en el caso de la relación “Lobo-Cordero”, ese diagrama tendría que ver con un principio de fuerza física. He afirmado que los micro-dispositivos y el diagrama tienen una relación de inmanencia. La definición de cada concepto encierra y requiere la del otro. A pesar de parecer lo contrario, no reproducen la dualidad micro-macro porque entre ellos no hay diferencia de tamaño. El diagrama es un microejercicio y éste actualiza el primero. Como puede intuir el lector, entre ellos tampoco existe un dualismo extrínseco. No es definible ningún diagrama al margen del microdispositivo que lo actualiza y no es formulable un microejercicio sin que se despliegue una tendencia que le confiere un sentido particular. No obstante, entre ellos existe heterogeneidad y diferencia de naturaleza. Uno refiere las condiciones concretas de reproducción del acontecer y el otro el principio básico de la *disposición* de éstas.

La tensión microdispositivo-diagrama no es más que una versión del par acto-potencia(tendencia). Cada microejercicio emergente presupone un diagrama histórico particular de fuerzas. A su vez, cada diagrama es una abstracción que existe sólo como causa inmanente de los microdispositivos que la efectúan. Es una tendencia, virtual, potencial y particular. Pero no por ello menos real.

1.5) La socialidad mínima V: Las paradojas del poder

El poder como *agon* está atravesado por dos importantes paradojas. He señalado que se define gracias al acontecimiento. Su naturaleza es congelarlo, repetirlo en una de sus únicas actualizaciones. La condición del dominio encuentra aquí su posibilidad. Pero debe abrirse un acontecer para que sobrevenga un ejercicio de poder. Por tanto, en su naturaleza, el poder incorpora la libertad. Su necesidad. La requiere. No es en modo alguno un sustrato básico, previo o un resorte que dispare la formación de ordenaciones sociales. Todo lo contrario. El poder es siempre posterior a la novedad. Lo mismo se puede afirmar con relación a la socialidad mínima. Siempre lo precede. O planteado de otro modo: *el poder es una de las afecciones de la socialidad mínima*.

Hemos visto que el modelo de *agon* desemboca en la producción de individuos. El éxito del juego de movimientos y contramovimientos, del gobierno de la conducta, de la acción sobre la acción, produce un pliegue básico, último, fundamental y unívoco: lo indivisible, lo individuado. El sustrato último sobre el que erigir la realidad. Pues bien, la primera paradoja radica en que cuanto más perfecto es el ejercicio del poder más aumenta la posibilidad de su disolución. La reducción del espacio de novedad, la anulación del acontecer o su conversión en mera repetición destruye las condiciones de posibilidad que propician el ejercicio mismo del poder. Así, la individualidad, como tal, es el punto final de éste. Aparece entonces la topología de otra realidad. ¿La tierra de la dominación?

Y la palabra “dominación” evoca inmediatamente una novela: *1984*. Distopía básica del siglo XX. Contrariamente a lo que se plantea habitualmente, la obra de Orwell no es un culto a la dominación absoluta, a la búsqueda y logro del poder total. De ser así, los personajes y sus peripecias sobrarían. Si los detalles que describen la disposición de los mecanismos de control del partido son tan abundantes, si la miseria y la agonía cotidiana de Winston se consigna con quirúrgica precisión, si su

relación amorosa debe explicarse en su ciclo completo de contacto, despliegue, consumación y separación, es porque la novela posee otra finalidad: es un examen de las posibilidades de la resistencia, un culto a la potencia, un análisis de la microfísica de la subversión. Desde el inicio el partido ha perdido el control, ha fracasado y su sistema está periclitado. ¿De no ser así cómo podría rebelarse Winston? En su lúgubre habitación hay una pequeña esquina que no monitoriza la telepantalla. Allí se esconde y sueña. Se relaja. Escapa durante unos minutos de la férrea mirada del partido. Encontrará un viejo diario. En una tienda de antigüedades del barrio proletario. Zona no vigilada puesto que las masas no cuentan para el gran hermano. Se sentará en su rincón y escribirá. Conocerá a Julia. Harán el amor en el bosque, ajeno a los micrófonos... Cuando llegue el final, el momento de la tortura y la renuncia, el autor mostrará un Winston adicto a la ginebra. Refugiado, recogido cada día en el mismo bar. Pero lo importante es que en cada acto de beber, en cada vaso, el personaje se sustrae al influjo del partido. La escritura del diario le permitía volver a sí mismo, romper los hábitos colectivos impuestos, es pura rebelión. El bosque le permite un sexo prohibido, es subversión. La ginebra, finalmente, tiene el mismo efecto. Como afirmaba Bataille, cada vez que el vaso se llena del preciado líquido, se desvanece el ejercicio del poder. Durante un segundo es Winston, humano, detenta criterio, piensa y es libre, porque desea al margen del partido.

La novela es un inmenso muestrario de objetos y de escenarios materiales desplegados para permitir el ejercicio del poder. Telepantallas, micrófonos, reuniones periódicas en locales del partido, armas, miseria, escasez premeditada de medicamentos y alimentos, uniformes, ejercicios de confesión, instrumentos de tortura, edificios, calles, barrios... Se abunda en lo sostenido hasta el momento: el poder sólo dura y perdura si fija el acontecimiento en una actualización particular gracias a una materialidad muy concreta. Si opera en ella. Y ésta es la segunda paradoja: si bien el ejercicio del poder depende de una materialidad concreta, se asienta en una disposición de objetos determinada, requiere de piedras y papeles, metales y agua... éstos son también la condición de su subversión *puesto que siempre pueden abrir el acontecer, traer lo inesperado.*

2) EL PODER COMO *PREHENSIÓN*³²

2.1) Nuevas anatomías de poder

He abierto la discusión sobre la socialidad mínima estableciendo una diferencia. La que se da entre objeto y operación. Tal distinción me ha permitido comparar y valorar algunas aproximaciones al universo de los objetos. Y esencialmente ha permitido establecer un corte en la tradición del pensamiento social. Una línea de separación entre los enfoques que contienen una socialidad con objetos de aquellos otros que subsumen a éste en la axiomática de una operación. Pues bien, algo parecido ocurre cuando conceptualizamos el poder a partir del modelo de *agon*. La materialidad está ahí, presente, inexcusable e insoslayable. Pero hay un horizonte que la distingue del poder. Éste es una operación. Epifenómeno. Emerge en y gracias a ésta, pero en modo alguno es algo reducible a ella. Pensamos que es un diagrama, un microejercicio, su efecto, su producto, una situación estratégica, la cualidad de un juego de relaciones... en fin, lo que sea, no importa. Lo que deseo destacar es la diferenciación última que siempre se establece entre éste y el objeto. Y de hecho, salvo algunas excepciones, pasamos el último a un segundo plano. Ámbito de los técnicos, de los arquitectos, de los geógrafos, de la ingeniería, en una palabra.

No obstante, en esos fenómenos que hemos denominado *extituciones* se perfila una interesante inversión. El objeto, los artefactos técnicos pasan a un primer plano en la conceptualización del poder. De hecho, su relevancia ofrece una nueva anatomía para éste. La *potestas* cambia de forma. Su ser, su darse, pasa a residir en el objeto mismo. En sus características, potencia y acción. Aclaremos estas afirmaciones con algunos ejemplos. He aquí dos noticias de prensa y un fragmento de la publicidad de una universidad virtual.

32 Como ya he señalado anteriormente, el neologismo es de A.N. Whitehead.

“La Generalitat de Catalunya está ultimando con la fiscalía un acuerdo para entregar a las mujeres que hayan sido maltratadas por sus parejas una pulsera con alarma, similar a la que ya utilizan algunos enfermos crónicos y personas mayores. La iniciativa es pionera en España. La pulsera sólo se activará por la noche y se entregará a aquellas mujeres para las que el juez haya decretado la vigilancia obligatoria por malos tratos”³³

“La metodología que utiliza la Universitat Oberta de Catalunya requiere que todos los miembros de la comunidad académica -estudiantes y profesores- tengan acceso a un ordenador personal conectado al Campus Virtual de la UOC vía red telefónica. El Campus Virtual puede definirse como el conjunto de funciones que hacen posible la interacción entre los diferentes grupos que componen la Universidad (estudiantes, profesores y personal administrativo) sin la necesidad de que coincidan en el tiempo y el espacio. Estudiar en casa no significa que el estudiante de la UOC esté desconectado de lo que ocurre en la universidad. Los estudiantes de la UOC pueden tener conversaciones sobre cuestiones cotidianas tal y como las tienen los estudiantes de otras universidades; pueden consultar libros disponibles en la UOC o en otras universidades en Cataluña; pueden dirigirse a espacios con Noticias y consultar periódicos; o pueden demandar ayuda a los profesores para solventar cualquier tipo de duda. Este estrecho y constante contacto garantiza la atención y la motivación continua que exige la educación a distancia. A través del correo electrónico pueden estar en contacto con sus tutores y consejeros, participar en discusiones con sus compañeros o desempeñar sus responsabilidades académicas”³⁴

“Los hospitales que atienden pacientes psiquiátricos firmaron ayer un acuerdo con el Ministerio de Sanidad que permitirá su reconversión en cinco años. El interés de tal acuerdo reside en que los hospitales podrán atender más pacientes como

33 EL PAÍS, Sábado, 31 de julio de 1999.

34 <http://www.uoc.es/extern/an/web.d/festudis.htm>.

departamentos y servicios de urgencias para pacientes-externos, esto evitará los internamientos prolongados”³⁵

Tres proyectos. Tres ámbitos de ordenamiento social: salud, educación y organización policial/penal. Y tres ejemplos, también, de cambio en las soluciones ofrecidas a los problemas relativos al orden social. En el primer caso se evita recluir en una prisión a un esposo peligroso o en una institución para mujeres maltratadas a una posible víctima de violencia marital. Ambos, agresor y víctima, permanecen en movimiento, bajo un control abierto y prácticamente continuo. En el segundo caso se muestra la posibilidad de poner en marcha un proceso de enseñanza-aprendizaje sin que sea menester someter a los rigores de un mismo marco espacio-temporal a sus participantes. El edificio institucional pierde relevancia, estudiantes, profesores y trabajadores de servicios deambulan por un entorno virtual, según sus propios horarios y desde los lugares más variopintos, sin que tal cosa, sin embargo, implique un nefasto *desencuentro*. Se refuerza la sensación de libertad de los participantes en la experiencia. La experiencia de detentar mayor responsabilidad y control. En el tercer caso, finalmente, se reitera la tendencia a limitar los encierros. El hospital psiquiátrico, otrora edificio-símbolo de la creencia de que hay circunstancias que hacen inevitable la reclusión, se convierte paulatinamente en un lugar de tránsito, pasar por él, pero no permanecen en él, se limita su función a la urgencia, a lo excepcional. Superficie de tránsito antes que espacio de inscripción.

Tres ejemplos, en definitiva, de un proceso más general que algunos llaman desinstitucionalización. Aquí, recogiendo una idea analizada en otro sitio³⁶, he hablado, no obstante, de proliferación de extituciones. En el capítulo anterior mencioné que sería el control abierto y continuo una de las características básicas de ese fenómeno. Es decir, si bien los microejercicios o microdispositivos que son tales extituciones exhiben variaciones, peculiaridades y una idiosincrasia propia –la noción recoge ordenaciones como el proyecto genoma humano, las universidades virtuales, el control de presos y mujeres amenazadas, el desencierro de enfermos

35 El Periódico 3 de septiembre de 1999.

36 Tirado y Doménech (2001).

mentales...- también muestran una serie de rasgos comunes: a) se asienta en planos que fluctúan; b) esto genera relaciones flotantes y variables; c) que permiten hablar de una socialidad fluctuante; d) en la que el vínculo social es básicamente preformativo; e) y, por tanto, observamos formaciones sociales preñadas de movimiento; f) en las que se dibuja una globalidad borrosa, mal definida, precaria pero siempre perceptible; g) y que permite entender cómo tales ordenaciones son una suerte de dispositivos de captura. Pues bien, de estas actualizaciones o concreciones se puede extraer un diagrama general inmanente que caracterice el presente. ¿Qué rasgo distintivo tendría? Deleuze lo apunta en su reflexión sobre el trabajo de Foucault.

“A veces se ha creído que Foucault trazaba el cuadro de las sociedades modernas como otros tantos dispositivos disciplinarios, por oposición a los viejos dispositivos de la soberanía. Pero no hay nada de eso: las disciplinas descritas por Foucault son la historia de lo que poco a poco dejamos de ser, y nuestra actualidad se dibuja en disposiciones de *control* abierto y continuo, disposiciones muy diferentes de las recientes disciplinas cerradas.”³⁷

Efectivamente, la misma proliferación de establecimientos disciplinarios no significó, en su momento, la implantación de un proceso de encierro generalizado que hubiera estado condenado al fracaso de antemano:

“Mientras que por una parte, se multiplican los establecimientos de disciplina, sus mecanismos tienen cierta tendencia a ‘desinstitucionalizarse’, a salir de las fortalezas cerradas en que funcionaban y a circular en estado ‘libre’; las disciplinas masivas y compactas se descomponen en procedimientos flexibles de control, que se pueden transferir y adaptar.”³⁸

El “panoptismo” es sólo un esquema de comprensión. Un heurístico, si se desea. Ni excluye la aparición y proliferación de otras formaciones sociales ni soslaya el conocimiento del permanente cambio de nuestra realidad. Es sencillamente “una” ontología posible del presente. Una manera de mirar. Otras pueden ocupar su lugar. Por ejemplo, el control abierto y continuo.

37 Deleuze (1989b: 160).

38 Foucault (1975: 214).

“Control abierto y continuo”. La expresión debe ser completa puesto que existen muchos dispositivos de control descritos. Es más, la propia disciplina es una modalidad del control. Lo importante en la nueva expresión es la segunda parte: abierto y continuo. Refiere una “circulación en estado libre”, “procedimientos flexibles de control”, variables, cambiantes, sorprendentes... Los ejemplos con los que abría este apartado ilustran la importancia creciente de valores como la apertura, la circulación libre, la flexibilidad...

“Una clase tradicional es más o menos estable porque reúne un número determinado de personas en un lugar concreto; construida con materiales sólidos, como la escuela, es una institución, mientras que si es virtual, fluctúa su figura espacial y el número de personas que reúne, de tal manera que su plan, siempre diferente, es el mismo a pesar de todo: es como el velero de Teseo, estable pero siempre nuevo.”³⁹

No estamos ante ejemplos de desinstitucionalización. El fenómeno es más amplio y básico. O sea, la extitución no excluye la proliferación de fenómenos de institucionalización-desinstitucionalización en su interior. Sencillamente los desborda. Es un plano más general que proporciona sentido a éstos. La extitución transforma la institución, no la elimina, ni tan siquiera requiere elaborar su crítica. Digámoslo con otras palabras: lo extitucional es como una nueva dimensión, un volumen nuevo y sorprendente para lo institucional. En el nuevo plano, la vieja institución pierde valor y fuerza, relaja su interés, empieza a diluirse como productora de sociedad.

Retengamos un rasgo de la extitución. Estás dentro o fuera de una clase tradicional, tal diferenciación, no obstante, carece de sentido en una clase virtual. En tanto que extitución, una universidad virtual opera como red, sin interioridad ni exterioridad. La extitución es un puro límite, compuesto de elementos que pueden conectarse o no. Una superficie imposible de geometrizar. Es una amalgama de conexiones y asociaciones cambiantes. Una multiplicidad. Su materia son las posiciones, los vecindarios, las proximidades, las distancias, adherencias o acumulaciones de relaciones. A diferencia de lo que ocurre en la institución, dispositivo que combate el

39 Serres (1994: 186).

nomadismo, la extitución se caracteriza por la potenciación del movimiento y el desplazamiento. No más encierro, no más reclusión, el control abierto y continuo permite que el movimiento deje de ser un problema.

Y en esa multiplicidad los objetos juegan un papel fundamental. Generan conexiones y relaciones, posibilitan el control abierto y continuo. En el objeto mismo, en su materialidad, reside el acto o ejercicio de poder. Objeto y operación se confunden.

2.2) El poder como prehensión

Un cuarto ejemplo: la psicología. Su desarrollo como técnica científica. Rose⁴⁰ insiste en un detalle que no debemos pasar por alto. Sus primeras tecnologías de visualización e inscripción de diferencias humanas operan sobre el cuerpo, de hecho, contribuyen a constituirlo como superficie de mirada y evaluación médica.⁴¹ Pero progresivamente se abandonan los estudios antropomórficos ante su poca capacidad para comprender las peculiaridades del alma. Se hace evidente que hay otras características humanas que ni están ni pueden inscribirse en el cuerpo:

“Los tests psicológicos fueron un medio para visualizar, disciplinar e inscribir la diferencia, que no descansaba en la superficie del cuerpo en tanto que diagnóstico intermediario entre la conducta y la psique.”⁴²

Las instituciones de encierro, paradójicamente, determinantes en la elaboración del cuerpo-tejido que alberga el alma, dejan de ser espacios privilegiados para el ejercicio del poder. Efectivamente, gracias a procedimientos como los tests de inteligencia o las escalas de desarrollo:

“[...] ya no es necesario reunir personas en amplias instituciones y observarlas durante largos períodos de tiempo para descubrir si manifiestan características de comportamiento

40 Rose (1996).

41 El tema aparece en tres obras de Michel Foucault: *Enfermedad mental y personalidad*, *Historia de la locura en la época clásica* y *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*.

42 Rose (1996: 109).

evaluativamente significativas. La codificación, la matematización y estandarización convierten el test en un mini-laboratorio para la inscripción de la diferencia.”⁴³

Esta reflexión evoca inmediatamente la imagen del objeto científico como material del poder que mencionaba en anteriores apartados. Dominio de los centros de cálculo. Lugares a los que llegan y desde los que parten móviles inmutables, fluir continuo entre centro y periferia. Como se puede inferir, en el caso del test es el propio centro el que se desplaza sin pausa, de un sitio a otro, de una posición a la siguiente. Ya no hay centros y periferias, sino multitud de centros, en movimiento. El individuo, su alma, no se crea en ningún espacio privilegiado. Éste, sencillamente es prendido por el test. Sus preguntas lo traducen, lo codifican, lo almacenan y preservan en bases de datos. Lo articulan con otros individuos traducidos. A partir de esa conexión se generan promedios, entidades hasta insospechadas, figuras que habitan en el espacio de la base de datos y en él adquieren su pleno sentido. El alma empieza a dejar de ser un problema. Se vuelve mucho más preocupante cómo localizar el individuo y prenderlo. Ni siquiera es demasiado relevante la veracidad de tales respuestas. Lo realmente crucial es que existan. Que engorden las bases de datos y que produzcan codificación. Importante imagen que cuestiona la pertinencia de pensar el ejercicio de poder como *agon*. Las prácticas de inscripción pierden fuerza. Si las instituciones han dejado de ser establecimientos centrales, ¿por qué debemos suponer que las prácticas que implicaban continúan siendo importantes? En las sociedades de control abierto y continuo la inscripción deja de ser un mecanismo privilegiado para el ejercicio del poder. La producción de individuos ya no es el problema o resultado principal. Empiezan a aparecer los individuos y las superficies de ensamblaje.

Vuelvo a los tres primeros ejemplos. Una pulsera en la muñeca de una mujer maltratada. Ese artefacto técnico, ese objeto, la conecta con un enorme dispositivo de vigilancia policial. De hecho, la convierte en un flujo de datos que registra todos sus movimientos y genera las trayectorias de su desplazamiento. La codifica. Es una secuencia más en la enorme base de datos del Ministerio del Interior y una

43 Rose (1996: 112).

trayectoria en el Centro de Control de su ciudad. La mujer está prehendida. Por el sistema de vigilancia y gracias a la pulsera. La pulsera la incorpora a una entidad mayor. Recibe sus potencialidades. El acto mismo de colocárselo es curiosamente un acontecimiento que conecta dos multiplicidades. Por un lado tenemos la problemática de la persona maltratada, su perseguidor, sus desplazamientos, sus familiares, sus miedos... Y por el otro el aparato de vigilancia. Ese acontecimiento abre una superficie novedosa. En ella reside de hecho la conexión misma de ambas multiplicidades. Me refiero a la entidad completa mujer+pulsera, con toda su potencialidad desplegada. La podemos denominar híbrido o cyborg, recogiendo una noción que ya hemos analizado. Insisto, la mujer está prehendida. Ha aparecido una nueva figura. Pero, en ningún momento, ni la mujer ni la pulsera han perdido su singularidad. Juntas devienen una superficie de ensamblaje. Una entidad que produce flujos de datos, que se transcriben, fotocopian, archivan, etc. Pero que no genera o construye almas. Ese no es su objetivo. La posibilidad de ensamblar el cuerpo humano con mecanismos diversos ya no descansa en procedimientos disciplinarios. Ya no tenemos ni tiempo ni espacio para disciplinar un cuerpo que no cesa de moverse, un cuerpo que siempre está en movimiento. El ensamblaje se torna responsabilidad de los objetos técnicos. En el segundo ejemplo contemplamos el funcionamiento de una universidad virtual. Existe un campus, es una simulación. Habita en el ciberespacio. Los miembros de la comunidad universitaria comparten un rasgo, el equipamiento que utilizan para conectarse a éste. Están prehendidos por esa simulación o dimensión virtual. Se exige su participación, una conexión constante. Se aspira a instaurar un régimen de máxima socialidad. La simulación identifica los miembros de la comunidad a partir de su *password*.

Afirmaba anteriormente que en el control nunca hay un punto final o de llegada, siempre arrancamos desde un punto medio y no existe un “telos” concreto que guíe su ejercicio. Éste siempre se ejerce a corto plazo, es puntual, continuo e ilimitado. Lo más interesante del control reside en que no pretende crear sujetos, sólo modularlos. No hay individuación respecto a la masa ni marca estigmatizante, sólo se cifra para determinar ciertas posibilidades de acceso a la información y, por tanto,

de movimiento. Se establece trayectoria antes que sujeción. No es ficción científica pensar en un dispositivo de control capaz de proporcionar en cada instante la posición de un elemento en un medio simulado. En este punto, las bases de datos son tan relevantes como el *password* puesto que señalan la posición, lícita o ilícita, y determinan la modulación. Las universidades virtuales se aproximan a este modelo. El tercer ejemplo muestra pacientes psiquiátricos recibiendo tratamiento y atención en sus hogares, en sus entornos familiares, en sus trabajos, en sus comunidades y barrios. Un equipo de monitores los visitan. Controlan su medicación, registran sus actitudes, las opiniones de vecinos, amigos y familiares. Esos registros se transcriben y archivan. Diversos especialistas los supervisan. El paciente ahora tiene un carné que le permite acudir al centro hospitalario que más le apetece o que tiene más a mano. Su historial está registrado en ese carné. Su historial circula por la red. Se mueve de hospital en hospital, del centro de asistencia social va a su ayuntamiento, de éste a su centro de trabajo protegido... El paciente está prehendido. El monitor, el carné, los fármacos... lo incorporan en una trama de monitores, instituciones, especialistas y saberes que sólo le exigen que esté localizable. Que sólo le piden un registro de sus movimientos.

Nuevos microejercicios de poder. Una nueva anatomía para la vigilancia. Asentada en el movimiento, no requiere visibilidad y trasciende las barreras físicas. Se basa en la gestión del primero. El *password* permite la localización permanente de su trayectoria y la gestión de su trazado. Trasciende el tiempo, lo que puede observarse especialmente en la capacidad de almacenamiento y recuperación de información de las bases de datos que conforman estas nuevas formas sociales. Foucault mostró que la disciplina es básicamente un arte del cuerpo. La nueva microfísica del poder habla de una vigilancia que opera por control abierto y continuo. "Dejar hacer", permitir el movimiento continuo. Cuanto mayor sea el movimiento del usuario, mayor la probabilidad de marcar y predecir su trayectoria. Los individuos ya no son conscientes de ésta puesto que no están encerrados, no participan en la danza de *agon*, sencillamente están prehendidos. De hecho, en rigor, ni siquiera son, somos, individuos, la prehensión nos transforma en dividos.

Es el momento de definir con más detalle la noción de prehensión, especialmente en su relación con el ejercicio del poder.

En el acto de prehender una entidad comunica, transfiere su virtud a otra. Es decir dona su potencia. La prehensión es algo así como una potencialidad de captura. Gracias a ésta distintas entidades quedan subordinadas, conectadas y coordinadas en otra. La prehensión afecta a la entidad prehensora y a la prehendida. Ambas constituyen un nuevo plano o unidad. Utilizando otro vocablo de Whitehead podemos decir que aparece un “aunamiento”⁴⁴. La mujer maltratada+la pulsera, en rigor, es un aunamiento antes que un híbrido o un cyborg. ¿Por qué? Porque la propuesta de Whitehead recoge antes una transformación incorporea que una configuración o transformación física. El efecto de un acontecer. El aunamiento no señala una mezcla física, determinable y concreta. Recoge la cualidad que aparece cuando la pulsera es colgada en la mano de la mujer. O sea, se instala en esa tercera dimensión que es el acontecimiento y que conecta un cuerpo con un objeto. Y lo que es todavía más importante, el aunamiento muestra que en la prehensión ninguna de las entidades prehendidas sufre por definición un proceso de constitución de identidad. No hay generación de almas o producción de individualidad. Puede aparecer, por supuesto, pero como efecto derivado e incluso azaroso.

Así como la danza de agón aspira a determinar completamente los movimientos del otro, la prehensión sólo pretender incorporar, capturar, comunicar una potencia. Prehender no es representar o encerrar. Tampoco inscribir o pertenecer. Es, justamente, aunar. Conectar. Producir una superficie de ensamblaje sin desplegar un proceso que altere la singularidad o particularidad de lo prehendido. Esa superficie de ensamblaje aparece con la apertura del acontecimiento. Cerrada la pulsera sobre la muñeca de la mujer maltratada existe el ensamblaje; y ahora podemos hablar de semejante superficie, sólo ahora. Activado el ordenador somos

44 La palabra inglesa que utiliza Whitehead es concretamente *togetherness*. Está traducida en algunos textos por coexistencia. Sin embargo, he optado por la traducción que propone Juan David García Bacca: aunamiento. Los problemas que encierra la primera propuesta pertenecen al discurso y al debate metafísico. Su exposición desbordaría las posibilidades de este trabajo.

prehendidos por el ciberespacio. Portar el carné, recibir al monitor o tomar la dosis de fármacos prescrita nos ensambla al sistema sanitario.

En suma, el aunamiento es el producto de una prehensión, varias entidades prehendidas. Su principal cualidad es la no alteración de la singularidad o especificidad de éstas. Marca una superficie de ensamblaje, la potencia para conectar otras entidades, para que persista el movimiento de prehensión.

Pero ¿qué es concretamente el poder en este modelo? La generación de superficies de ensamblaje. La capacidad de producirlas. El modelo de *agon* exige la noción de libertad para definir el poder. Ahora bien, se genera una paradoja en la medida en que el objetivo máximo es la constitución de un individuo. Un substrato último completamente previsible y determinado. Se entra en el terreno de la dominación: anulación de la necesidad de libertad o producción de novedad. Sin embargo, el poder en tanto que prehensión soslaya esa paradoja. Su problema es el movimiento y la conectividad, no la inscripción, y permite la máxima capacidad de decisión y libertad en las entidades prehendidas puesto que preserva su singularidad.

No evita, de todas formas, la segunda paradoja. La acentúa, si cabe, puesto que ahora el objeto y la operación se confunden. El poder se despliega y ejerce en la acción misma de lo objetual. El objeto es el epicentro del microejercicio de poder. Él es la conectividad. Y él abre el acontecimiento que genera la superficie de ensamblaje.

2.3) La socialidad mínima VI: superficies de ensamblaje y producción de individuos

El producto de la prehensión es una superficie de ensamblaje. Un aunamiento. Mujer+pulsera es una entidad que permite su conexión con otras entidades. “Mujer” no recibirá una acción directa e inmediata sobre su cuerpo. No será sometida a

ningún arte corporal, carencia absoluta de disciplina. Constituirle un alma no es importante, me reitero. Si embargo, en la prehensión su cuerpo es abstraído. Arrancado de su territorio⁴⁵ y contexto habitual de movimiento y despliegue. Es traducido a flujos discretos. Corrientes de datos que llegan a la central policial. En ella son reensamblados y constituidos como nuevas entidades analizables desde otras perspectivas y sobre todo objeto de intervención –elaboración de estadísticas, comparaciones... Los reensamblajes se conectan con otras entidades, en otros contextos, en definitiva, pasan a formar parte de otras prehensiones. Así, el gráfico que recoge el movimiento de una mujer con pulsera puede ser insertado en el campus de una universidad virtual y analizado por sus estudiantes, y los resultados determinar, por ejemplo, el tratamiento psicológico de otras mujeres maltratadas, la visita y asistencia por parte de trabajadores/as sociales, etc.

En la prehensión, “mujer” es registrada, cortada y exportada a otros dominios. El resultado es una suerte de cuerpo des-corporizado, un dato de pura virtualidad. El acto de prehender ha generado una interfaz de tecnología y carne que se compone de esas superficies de contacto entre el orden orgánico e inorgánico, entre formas de vida y páginas de información, o entre partes y órganos del cuerpo y sistemas de entrada y proyección (pantallas, teclados...). Los “aunamientos” así producidos permiten el registro y la reconstrucción de los hábitos de la persona, preferencias, formas de vida, movimiento... Se generan, del mismo modo, datos y registros que escapan a nuestro rango habitual de percepción. La superficie de ensamblaje generada descansa en una tecnología que hace y registra observaciones discretas, y establece un continuum máquina-humano. En su interior el cuerpo deja de ser una unidad simple que puede moldearse, castigarse o controlarse para transformarse en un flujo. Que circula, que posee motilidad.

45 La tensión territorialización-desterritorialización-reterritorialización está perfectamente descrita en Deleuze y Guattari (1980). Se puede sintetizar ese proceso afirmando que en primer lugar, de las relaciones entre cuerpos y objetos se extrae alguna cualidad, una expresión que se aísla de su contexto; en segundo lugar, se ubica en otro diferente en el que recibe una nueva formulación; finalmente regresa al anterior territorio pero detentando su nueva forma. El efecto es una reformulación de éste. Un cambio: la reterritorialización. Tal movimiento es un devenir natural, imparable. No obstante, los dispositivos de poder se lo apropian y lo aceleran. Esa tensión explica la formación de territorios inesperados que articulan las relaciones entre cuerpos y objetos, entre lo material y lo discursivo.

En todos los ejemplos que he mencionado podría sostenerse que la vigilancia es un fenómeno que arranca con la creación de un espacio de comparación y con la introducción de rupturas en los flujos que emanan y circulan en el cuerpo. Verbigracia, la fotografía captura flujos de luces y sombras reflejadas, las drogas estrían los flujos químicos y los detectores de mentiras comparan flujos de respiración, pulso y movimientos eléctricos. El cuerpo se convierte en un ensamblaje de miríadas de componentes y procesos que son inscritos y canalizados para el registro y la observación. Flujos de carne-información. Ahora ya no se trata tanto de recolocar o reubicar el cuerpo para modelar una individualidad como de convertirlo en pura información, de tal manera que sea más móvil y comparable. Divisible. Se trata de establecer regímenes de dividualización

La clave de la prehensión reside en el objeto. En las soluciones técnicas. Éstas parecen relacionarse antes con una gestión del acontecimiento que no con un gobierno del alma. Si hay una solución técnica, un objeto barato, rápido, seguro, que produzca amplias superficies de ensamblaje es preferible a la creación de individuos. Insistiré una vez más: la solución técnica produce dividualos.

Un apunte sobre los objetos virtuales. Constituyen en sí mismo prehensiones modélicas puesto que implican a multitud de personas y entidades no humanas inmediatamente. Las recogen en un único aunamiento. Es el caso, por ejemplo, de las enfermedades infecciosas. Su acción prehende poblaciones enteras. En ella se transmite la potencialidad de la enfermedad a verdaderas multitudes, personas, animales, vegetales, virus, retrovirus, bacterias... Pero esa transmisión altera también los hábitos del sujeto y reconfigura ordenaciones sociales como el mercado económico o la actividad política. En definitiva, los objetos virtuales producen aunamientos que pueden alcanzar la dimensión de un mundo. Establecen superficies de ensamblaje en las que prácticamente cualquier cosa o persona estará conectada.

La pregunta abierta por el modelo de la prehensión no tiene nada que ver con la constitución del yo y sus modalidades. El interrogante que propone hace referencia a la conexión entre humanos y humanos, objetos, fuerzas, procedimientos, las conexiones que se hacen posible, los devenires y capacidades engendradas, las posibilidades cerradas... *La subjetividad deja paso a la potencia que adquiere un ser humano, a su capacidad de afectar y ser afectado, en dispositivo o superficies de ensamblaje concretas.* Tal capacidad no es una propiedad de la carne, del cuerpo, de la psique, de la mente o del alma. Es algo cambiante, producto o propiedad de una cadena de conexiones entre órganos y objetos o artefactos, con otros seres humanos o espacios y situaciones. Pero el tema tampoco implica un retorno al cuerpo o un énfasis especial en la carne.

“Debemos abandonar de una vez por todas esta ‘carnalidad’ del cuerpo. ‘El cuerpo’ está menos unificado, es menos material de lo que habitualmente pensamos. Quizás no existe tal cosa denominada ‘el cuerpo’: un recipiente limitado que contiene en sus profundidades un conjunto de leyes y operaciones. No tratamos, al menos en el tipo de investigaciones expuestas aquí, con cuerpos sino con conexiones establecidas entre superficies particulares, fuerzas y energías. Más que hablar del ‘cuerpo’, necesitamos analizar cómo un régimen particular de corporidad se produce, la canalización de sus procesos, órganos, flujos, conexiones, la relación de un aspecto con otro. En lugar del ‘cuerpo’, por tanto, tenemos series de posibles máquinas, ensamblajes, con varias dimensiones, de humanos con otros elementos y materiales...”⁴⁶

Las superficies de ensamblaje desbordan el ser humano. Se extienden más allá de su piel, de su ubicación espacial y de sus sentidos. De hecho, lo sitúan en un acontecimiento y lo definen a partir de su conectividad. En ellas no se trata de conocer un individuo, de esclarecer su pensamiento o de describir su subjetividad, ni se trata tampoco de conocer que connota o representa, tan sólo se insiste en saber con qué funciona, con qué se conecta, en qué multiplicidades se implica, con qué otras ensambla. No estamos, de todas formas, ante la reedición del análisis de una semántica oculta o escondida, sino más bien ante la necesidad de cartografiar conexiones superficiales, asociaciones y actividades derivadas. El tema es el ser-

46 Rose (1998: 183).

ensamblado-junto o *ser-ensamblado-con*. Sus condiciones de posibilidad y suficiencia. En definitiva, el problema que nos ocupa es describir la lógica de la prehensión.

CONCLUSIÓN:

LA SOCIALIDAD MÍNIMA Y LA DEFINICIÓN DE LO SOCIAL

Vivimos en una caja negra denominada lo colectivo. Vivimos gracias a ella, en ella, por ella, sobre ella [...] La pregunta es: ¿cómo acordar, cómo crear el colectivo? No para qué o contra quién, esa no es la cuestión.

M. Serres

Sólo es definible aquello que carece de historia.

F. Nietzsche

Vigencia de Spinoza

Inicié este texto con una imagen de Hobbes. Clásico entre los clásicos. Bifurcación que desemboca directamente en el pensamiento social. En las últimas páginas deseo volver a él.

Su pensamiento es una convulsión. ¡No!, ¡no!, ¡no!... afirma una y otra vez. Su primera propuesta es que “eso no es así”. Las cosas no se definen por una esencia oculta, lo hacen a partir de una potencia. De ese modo, el derecho natural, el derecho de un animal, de un hombre-mujer, de algo, sea lo que sea, es todo lo que ese algo puede. El derecho natural deja de prescribir series de reglas y acciones permitidas en nombre de la esencia. Ahora está permitido todo lo que se puede.

Pero ¿adónde quiere ir a parar Hobbes? Siempre se ha sabido que el animal más fuerte se come al débil, el grande al pequeño. Pues bien, su objetivo es lo social. Establecer una distinción entre el estado de naturaleza y el social. Teóricamente, el primero precede al segundo. En este último existen restricciones y prohibiciones. Hay cosas que se pueden pero no están permitidas. Es el ámbito del derecho social. Todo esto indica algo muy sencillo: nadie nace social. Social se deviene, se entra en la sociedad, uno se hace social o no se hace. Hay dos cuestiones en ese planteamiento que merecen ser destacadas. En primer lugar, lo social no constituye en modo alguno un fundamento último, un *humus* esencial. Es un estado que se da o que puede no darse. En segundo lugar, lo social está ligado a la noción de potencia. Ésta lo abre en la medida en que las determinaciones negativas que recibe e in-forman lo definen. Lo social es una suerte de maraña de ejercicios de control, restricción o prohibición sobre la potencia. Esa línea de argumentación es recuperada por Spinoza y llevada a sus últimas consecuencias. Desde sus propuestas se insiste una y otra vez en que lo social es una situación de mezcla, de expresión de lo concreto, de líneas y afectos que relacionan cuerpos. Cuerpos en su sentido más genérico, humanos y no humanos. Los cuerpos están llamados a actuar unos sobre otros. A ejercerse mutuamente acciones determinantes. A sufrir afecciones.

En Spinoza el cuerpo revela un modelo de práctica, sus relaciones y su composición, su descomposición... Ningún cuerpo es una unidad fija con una estructura estable, estática e interna. Es una relación dinámica cuya estructura interna y límites externos están sujetos a cambio. Lo que denominamos cuerpo es sólo una relación temporalmente fijada. Varía. Mejor dicho, está condenada a variar. Incluso puede decirse que es el acto mismo de congelar el flujo perpetuo de su dinámica interna. Cuerpos en movimiento y descanso, en unión, en conflicto, amándose o combatiéndose. De ahí el sentido de la frase más célebre del autor: nadie ha determinado lo que un cuerpo puede hacer. Capaz de odio, deseo, repulsión... El placer y la compatibilidad aumentan la posibilidad de producir nuevos encuentros, entidades y relaciones. En ese escenario, y en buena lógica, el análisis

social no pasa por analizar instituciones ni por describir estructuras, ni define la subjetividad ni analiza mecanismos productores de individualidad. Pasa, eso sí, por escudriñar esos conjuntos de líneas que conectan cuerpos, pensamientos, voluntades, actos y contra-actos. En definitiva, pasa por comprender cómo se forman y qué son las superficies de semejantes ensamblajes. Así, no es de extrañar que para Spinoza la política sea una cuestión de cuerpos, una lógica del ensamblaje. El arte de organizar encuentros y desencuentros, de operar sobre multiplicidades para producir multitudes o extraer novedades.

Spinoza es un buen pre-texto para la siguiente definición: *lo social es la superficie que permite el ensamblaje de determinados cuerpos*. Y en modo alguno pretendo afirmar que éste constituya un fundamento último y esencial. Todo lo contrario. Lo social se define contra el telón de fondo de la socialidad mínima. Recordemos que la prehensión opera en el acontecimiento. El acontecer abre la socialidad mínima, una coordinación de multiplicidades. En y sobre ésta se genera la mencionada superficie de ensamblaje. Hemos visto que los objetos son operadores de tal apertura. Por lo tanto, lo social está directamente ligado a la acción de éstos y extrae todo su sentido del acontecer. Sostengo que lo social no inscribe el cuerpo, lo conecta, lo engarza. Es el conjunto de condiciones que permite ese ejercicio. Punto de intersección entre lo simbólico y las condiciones materiales, se abre gracias al acontecimiento. De este modo, en realidad, estoy afirmando que el dato más básico en cualquier formación social, la mejor manera de acercarse a una sociedad, es la entrada de novedad. La producción de *dis-curso*.

Buena parte del pensamiento social está atrapado en una formulación típicamente durkheimiana: la sociedad, lo social, para existir debe hacerlo de manera *sui generis*. Es decir, debe constituir su propia causa inmanente. Sólo un hecho social causa un hecho social, y los hechos sociales existen porque son funcionales, sea del modo que sea. Esta circularidad se ha intentado evitar recurriendo a diversos tipos de dialéctica. Por ejemplo, Marx recurre a la contradicción de clases, Weber distingue entre tipos ideales y tipos substantivos, Simmel entre forma y contenido y Mead

entre el *self* y el otro generalizado, por un lado, y el “yo” y el “me”, por otro. Es cierto que semejantes soluciones rompen las tensiones típicas de la sociología (Individuo-sociedad, Sujeto-objeto, Yo-otro, estructura-proceso...) pero ¿a qué precio? Privilegiando la identidad sobre la diferencia, la unidad del concepto sobre la multiplicidad que abre y coordina el acontecimiento. Así, no debe extrañar que la tensión sujeto-otro se resuelva en la intersubjetividad o reflexividad, la diferencia sujeto-objeto en la comunidad, la dualidad individuo-sociedad en la representación colectiva, etc. Pero en todo esos casos se desvía la mirada del acontecer y se impone algún tipo de formulación para la congelación y repetición de éste.

Si definimos lo social como superficie de ensamblaje, consideramos el acontecer como un dato esencial, incorporamos los objetos en su dinámica de producción y planteamos una reflexión que gira sobre la formación de esas superficies, su segmentación, coordinación, codificación... Dicho de otra manera, esa definición propone una indagación sobre la generación de individuos y su conexión.

Ontología + política = Cosmopolítica

La propuesta de Spinoza se proyecta más allá del ámbito de la filosofía, transforma, como he señalado, la imagen habitual de la política¹. La noción de lo social que propongo recorre una senda similar. En primer lugar, ya he indicado en anteriores capítulos que no existe diferencia entre el terreno político y el ontológico. Se mezclan hasta el punto de confundirse. En segundo lugar, esa política-ontología tiene que ver con los compromisos que se establecen entre humanos y no humanos, con sus ensamblajes, con los riesgos que despliegan, con las posibilidades que se cierran, con las potencias que se activan. Stengers² afirma que el estudio de los compromisos que se generan entre cuerpos, pertenezcan al género ontológico que pertenezcan, debe denominarse “cosmopolítica”. Si la noción moderna de política

¹ Puede encontrarse una descripción pormenorizada de tales transformaciones en Deleuze (1968) y Negri (1981).

² Stengers (1996).

hace referencia a valores, intereses y relación de fuerzas entre seres humanos, el vocablo estoico que ella retoma ubica en un primer plano los efectos generados por cualquier tipo de relación entre cualquier clase de cuerpo. De un modo similar, las superficies de ensamblaje generan potencialidades a partir del aunamiento de entidades heterogéneas. Por tanto, riesgos y virtualidades. La cosmopolítica asume esa asunción como objeto de su reflexión.

Los objetos no son unidades unívocas y completamente determinadas, tampoco meras multiplicidades. Son un *modus operandi*. Abren el acontecer y se definen en éste. Por tanto, también se definen contra la socialidad mínima que generan y en esas superficies de ensamblaje producidas. Es decir, en lo social. Pero objetan. Y lo hacen introduciendo siempre novedad, es decir, desplegando continuamente el acontecer. Ese hecho es recogido en la cosmopolítica como un elemento de vital importancia. Impacta, por citar un ejemplo, en la definición de las nuevas formas de gobierno.

Efectivamente, dejamos atrás la vieja creencia que sostiene que gobernar es actuar sobre un mundo pre-existente. Gestionarlo, determinarlo, pautarlo, etc. Por el contrario, el gobierno tiene que ver con su producción, con la generación de realidades. ¡Cosmopolítica! Gobernar es distribuir atracciones y repulsiones, pasiones, odios, fuerzas, nuevas intensidades, generar ontología y delimitar superficies de ensamblaje. No hay un objeto universal que pueda ser llamado “lo gobernado”. Éste varía. Con el tiempo, con el espacio y especialmente con la objeción que ofrecen los objetos. Es decir, con el acontecer. Por tanto, el gobierno se despliega en y lidia con el imperativo de la libertad. Arranca de éste y siente las condiciones para su manejo. Ofrece objetivaciones, rituales, estatuas... El control abierto y continuo, sin ir más lejos, es una buena ilustración: gobierno en y gracias a la libertad. Como Rose³ arguye, parece que todas las nuevas formas de gobierno que habitamos, los poderes que empiezan a rodearnos, asumen como principio rector de su ejercicio esa situación. El análisis de los mismos no debe soslayar esa

3 Rose (1999).

cuestión si no desea ser absolutamente miope. En suma, gobernar lo social es producir superficies de ensamblaje.

La pregunta por la técnica después de Heidegger

Ora objeto ora artefactos, ya objetos ya artefacto... de nuevo objeto... A lo largo de estas páginas he utilizado indiscriminadamente esos vocablos. Salvo cuando el caso lo requería, he solapado sus significados y soslayado sus diferencias. La acción ha sido completamente intencional. La tesis defendida ha de sostenerse tanto si referimos un objeto mental como un objeto físico, tanto si señalamos un objeto natural como un objeto técnico o artefactual. No obstante, reconozco que en multitud de ocasiones mi discurso hace referencia explícita a estos últimos. Por tanto, en rigor, ha introducido una pregunta por lo técnico. Y también una reflexión sobre la técnica. De lo defendido en estas páginas se desprende una definición. Si el artefacto, en tanto que objeto, es apertura del acontecimiento, la técnica admite ser conceptualizada como región del acontecer, como potencia para la novedad. Es decir, la técnica genera dis-curso antes que re-curso. Diferencia y novedad en lugar de repetición y representación. Se aleja, en buena ley, del horizonte que marca la comprensión instrumental de lo técnico.

No se puede negar que este corolario evoca la tesis heideggeriana sobre la técnica. Creo que hoy, más que nunca, ésta detenta plena vigencia. Recordemos que su pregunta es un interrogante sobre la esencia de la misma. Y ésta, obviamente, no detenta un carácter técnico.

Heidegger sostiene que la técnica no se debe comprender como una aplicación neutral de medios respecto a fines. O sea, no es pura instrumentalidad. Sus argumentos transitan por varias sendas. De entrada, ningún fin es arbitrario, siempre revela y se revela como una necesidad o carencia, ya sea de un individuo o de un colectivo. Los fines constituyen una especie de cuerda, con-trato, que nos ata al

mundo, a la familia, a la comunidad, a la biología... muestran una carencia, una incompletud que debe colmarse, una tensión esencial que nos mueve. Además, hay que tener muy presente que ese movimiento no es como el de un resorte que se activa y reacciona automáticamente ante limitaciones y constricciones externas. Se imponen vectores de acción y potencialidades que vienen de atrás, del pasado, de la tradición, que nos marcan como entidades arrojadas en un mundo que no hemos construido. Es decir, el ser humano no es un Gran Demiurgo o un Ingeniero que maneja la técnica según su voluntad y libre arbitrio. Más bien, esa relación con lo técnico es un intersticio abierto entre la tradición –como he mencionado, un soplo, una brisa que no se sabe muy bien de donde proviene pero que experimentamos su llegar- y la concesión o llegada de aconteceres que es el mundo -realidad. En segundo lugar, es evidente que los instrumentos no son inocuos. Afectan el mundo que los circunda, lo configuran, generan líneas de acción, transforman hábitos sociales y actitudes, cambian ideologías y moldean el cuerpo de aquéllos que los usan. El instrumento ni es exterior al mundo ni ajeno al individuo. Por último, no hay que olvidar que la técnica moderna, al contrario de lo que ocurre por ejemplo con la artesanal, se basa en la máquina. Y ésta no es más que la carne o el cuerpo de un algoritmo: un conjunto de operaciones que prescriben una acción, una manera de estar en el mundo, de imponerle límites, de producir realidad... Así, cualquier instrumento es una manera concreta y determinada de acción y configuración del entorno. En suma, la máquina presenta cierto gradiente de autonomía con relación a la voluntad del ser humano. ¡Técnica maquinal!

De todo esto sigue Heidegger que la técnica no es un producto humano. Es algo así como el ajuste de potencia y posibilidad, de tradición y necesidad. Es la bisagra que conecta ese hálito de potencialidad que viene de muy atrás con las posibilidades constrictoras de un mundo real y efectivo. Por tanto, es ajuste de multiplicidades, aunamiento, coparticipación, socialidad mínima. Y acontecer, no lo olvidemos.

Efectivamente, para Heidegger, la técnica es apertura de una región de la verdad. Consideró que la técnica moderna constituía un peligro, El Peligro, puesto que en su

ansia de que todo salga a la superficie, sea calculable y medible olvida el olvido del ser, su retracción cuando aparecen los entes –denuncia básica que atraviesa y define la obra de este autor. Mas si algo es peculiar en la caracterización que ofrece de la técnica es su uso recurrente del poema de Hölderlin:

“Pero donde está el peligro,
crece también lo que salva.”

Sí, la técnica es el máximo peligro. Pero también encierra la salvación. Duque⁴ ilustra muy bien ese segundo camino al argüir que la filosofía de Heidegger es en realidad un muestrario de cómo el ser humano y el ser se copertenecen en acaecimientos propicios, constituyendo la técnica una de esas ocasiones. Ella abre un vano, un hueco en el que se encuentran las potencialidades humanas, lo que nos hace humanos, la tradición, y las posibilidades del ser, el mundo. Es uno de esos acaecimientos en los que ser e individuo se acercan. Retengamos esa indicación: es una modalidad de acaecer. Por tanto, oportunidad para la novedad, para la diferencia, para el acontecer. Dis-curso antes que mero re-curso. La repetición que suele asociarse a todo lo técnico es sólo una posibilidad, ni la única ni la más importante. Aparece tras el ponerse del acontecimiento. La esencia de la técnica es por tanto ambigua. Peligro y salvación. Es la delgada línea que se instala como frontera entre ambos reinos. Ora un paso descuidado y caemos en el primero ora un paso impensado y entramos en el segundo.

En ese sentido, Vattimo⁵ sostiene que en *Identidad y diferencia* la descripción que realiza Heidegger de la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*)⁶ abre un resquicio

4 Duque (1995).

5 Vattimo (1994).

6 El prefijo *Ge* indica lo colectivo, el conjunto del *stellen*: del poner, disponer, imponer, componer que es propio de la tecnología moderna. Ésta es el lugar que muestra la apertura del ser característica de nuestra época. Explicaré un poco más esta afirmación.

Como ya he señalado, para Heidegger la técnica ni es un medio ni es un fin, constituye, por el contrario, un modo del salir de lo oculto. Es decir, una región del des-ocultamiento, de la verdad. Es pro-ducción, sacar lo no presente a la presencia, un traer-ahí-delante. Y existirían dos formas tradicionales de éste. La distintiva del objeto natural que sería un emerger-desde-sí, y la característica del objeto artificial, ya sea artesanal o artístico, que consistiría en un estar-delante y estar-a-punto

para el cambio, postula en ésta el acontecimiento nuevo del ser del que depende la superación de la metafísica. ¿Senda para la esperanza? Un fulgor que adelanta una transformación de la posición sujeto-objeto, de la relación ser humano-mundo, tal como las ha definido el pensamiento occidental. La tesis de Vattimo afirma que para entender esa insinuación hay que cambiar la imagen que tenía Heidegger de la técnica y a la que recurrimos con asiduidad: la máquina. Efectivamente, ya he indicado que para éste la máquina es fundamental en la definición de la técnica moderna. Lo maquinal recoge una regla, un algoritmo. Éste tiene la habilidad de configurar regiones del mundo generando homologías estructurales donde antes sólo imperaban diferencias. Además integra las habilidades de otros instrumentos en su diseño y acción. Pliega el tiempo y el espacio. Un automóvil, por ejemplo, es un pliegue que conecta en una unidad funcional instrumentos tan antiguos como la rueda con sofisticados ordenadores de navegación. Pues bien, la nueva imagen tendría que ver con la información. Como muestran los ángeles y las redes de Serres, ésta integra todo tipo de máquinas, atraviesa cualquier región del tiempo y

como resultado de ser traído-ahí-delante. O sea, se afirma que lo técnico es *poietico*, un modo de sacar algo de lo oculto, y esa acción saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo. Por tanto, a diferencia de lo que ocurre con el objeto natural, el artefacto no emerge-desde-sí, requiere causas o lo que es lo mismo, responsables. Afirmaba hace un momento que la técnica está más allá o más acá del mero hacer, de la noción de medio e instrumento. ¿Por qué? Porque en tanto que *poiesis* produce la realidad de una manera muy concreta, es una configuración particular del mundo. No obstante, todos estos rasgos son los propios de la técnica artesanal. Modalidad histórica que contrastaría fuertemente con la técnica moderna, basada en la máquina e introductora de algunas importantes novedades. Esta última continua siendo un hacer salir lo oculto, pero se aleja del traer-ahí-delante. Más bien, se constituye como una *provocación*. Es decir, ante la naturaleza se plantea la exigencia de la energía, de su extracción, almacenamiento, conversión... Se provoca lo natural, se "le emplaza a", se le pro-mueve en un doble sentido: por un lado a sacar algo y, por otro, se promueve de antemano la conversión de ese algo en otra cosa ya pre- vista. En definitiva, estamos ante un sacar a la luz dirigido y asegurado, múltiple pero continuo y repetitivo. Un sacar a la luz que exige a la Naturaleza que sea siempre lo mismo, pura mismidad. Así, Heidegger sostiene que el estado de desocultamiento propio de aquello que llega a la realidad por medio del emplazamiento es la *existencia*. Lo que está como existencia ya no es exactamente un objeto. Es algo más y mucho menos. Es algo pre- visto, cuasi-recodificado, listo para ser usado y transformado. Esa interpelación que *provoca* a la Naturaleza, que lleva al ser humano a solicitar lo que sale de lo oculto como mera existencia, es la *Ge-stell* o estructura de emplazamiento. Mas debe entenderse que ésta emplaza al individuo a emplazar lo natural. Es una suerte de marco general que determina una manera de mirar y actuar. Ese gesto de emplazar a emplazar es la esencia de la técnica moderna. La estructura de emplazamiento permite que acaezca un modo propio de desocultamiento por el cual lo que llega a la luz es existencia. Así, la estructura de emplazamiento transforma la naturaleza en almacén de existencias. Insisto, esa estructura ni es técnica ni maquinal, es una modalidad de sacar de lo oculto lo real y efectivo. Modalidad que eclipsa el traer-ahí-delante característico de la técnica artesanal y que tiende a soslayar y ocultar el mismísimo hacer salir de lo oculto, es decir, la verdad. Ahí reside el peligro máximo que comporta la estructura de emplazamiento -esencia de la técnica moderna: olvidar que ella misma no es más que poiesis.

del espacio, las recoge y las aúna. Más que plegar, despliega, lo abre y equipara todo. Así, la información más que configurar regiones del mundo crea Mundo, Mundos. En ellos desaparece la referencia a un sujeto hacedor y sólo permanece la circulación de códigos.

Dos elementos fundamentales articulan la inteligibilidad de la pregunta por la técnica en Heidegger. Por un lado está la máquina. Ésta proporciona el modelo, la imagen y la analogía que permite pensar lo técnico. Su corporeidad y aspecto. Por otro, está la energía. Ella representa el sentido de lo maquínico, de la máquina en el mundo, su ponerse ante la naturaleza, su acción y su exigencia. Puntúa, por todo esto, la modalidad del salir de lo oculto que define la técnica moderna. Es la manera que tenemos de relacionarnos con lo técnico y la manera de conectarse éste con la realidad. Ambos, máquina y energía constituyen la disposición básica que permite entender la esencia de la técnica moderna.

Vattimo acierta a vislumbrar que una nueva disposición ocupa el espacio de esta última. Pero sólo señala una parte de la misma: la información. Ella delimita lo que antes delimitaba la energía. Pero, ¿qué ocupa el lugar de la máquina? Por un lado, insisto, tenemos la información y su movimiento. En ella aparece la analogía para pensar la técnica después de Heidegger. Pero faltaría todavía discernir su exigencia, si es que es tal, la modalidad de relación que despliega tanto con nosotros/as como con la realidad, ese elemento que siguiendo la jerga heideggeriana permitiría entender cómo la información en tanto que poiesis -pro-ducción- trae lo no presente a la presencia, saca de lo oculto; que permitiría entender qué región del desocultamiento, de la verdad, se configura.

Sostengo que ese elemento es la simulación.

Esa relación se ha instalado con fuerza en nuestra cotidianidad. Como todo lo que tiene que ver con la tecnología ha llegado subrepticamente. Está por todas partes: en los electrodomésticos, en los talleres, en los medios de transporte, en el ocio, en

la educación... Incluso hay quien habla de advenimiento de una cultura de la simulación⁷. La relación constante y continua con ella parece afectar nuestras concepciones sobre la mente, nuestras ideas sobre el cuerpo, el yo, lo social, la vida y lo técnico. A pesar de todas esas transformaciones, a primera vista la simulación parece más bien poca. Para algunos a duras penas es un modelo, para otros obviamente no pasa de una copia, tal vez una suplantación, una falsificación, más o menos buena, una imitación deficiente... Baudrillard⁸ la define como la generación a través de modelos de algo real sin origen ni realidad. En la simulación lo real es producido a partir de células miniaturizadas, de matrices, memorias y modelos de encargo, siendo, a partir de ahí, reproducible un número indefinido de veces.

En esta breve definición está toda la novedad que representa la simulación. Es técnica, y, por tanto, poiesis. Pero su singularidad reside en no sacar de lo oculto entes, objetos, cosas, parcelas de realidad o sentido, o configurar regiones de lo efectivamente dado. La simulación trae a la presencia verdaderos mundos, realidades completas y totales. Recordemos brevemente lo afirmado en el capítulo VI sobre los objetos virtuales.

Su característica definitoria reside en que en el momento de darse extraen instantáneamente el colectivo de la multiplicidad. En términos heideggerianos, sacan un mundo completo de lo oculto. Los objetos virtuales tocan en la distancia, prenden sin restricciones temporales o espaciales, son una pura tendencia que afecta a pesar de su no actualización. ¿Lo que llega a la presencia de esta manera -lo que así es arrancado de la multiplicidad- sigue haciéndolo en forma de existencia, y por poner un ejemplo, se mantiene la naturaleza como almacén de existencias? La respuesta es no. La simulación produce mundos, nos prende, nos comunica su virtud, su potencia, por tanto, en rigor, debo afirmar que prehende. El estado propio de desocultamiento de lo que llega con la simulación es la prehensión. Y al igual que ocurría con la existencia, lo que está prehendido no es un objeto. Es mucho más porque es una parte de un mundo total, único y originario, y, mucho menos porque

7 Turkle (1995).

8 Baudrillard (1983).

deja de ser ese horizonte misterioso que he argumentado que define lo objetual. Como ejemplo particular de lo afirmado, la naturaleza aparece como una parcela más de ese mundo que llega y que nosprehende. Deja de ser nuestra alteridad, nuestra interlocutora, el objeto de nuestras provocaciones para devenir una pequeña porción de esa realidad. La simulación acaba con esa situación en la que el ser humano solicita lo que sale de lo oculto como mera existencia. Ahora lo que llega lo hace prehendiéndonos y nuestro estar-en-el-mundo es la prehensión.

En suma, la información y la simulación componen la disposición que caracteriza lo técnico. Son los elementos que definen la pregunta por la técnica después de Heidegger. Y la modalidad de poiesis o de traer a la presencia lo no presente es la prehensión. ¡Nueva realidad! Distinta. Veamos algunos de sus rasgos.

Opera con dos niveles.

En primer lugar, un nivel "de uso". Es básicamente una dimensión visual, fácil de manejar, "intuitiva", "familiar", constituida por iconos e imágenes, cuanto más familiares mejor. En segundo lugar, un nivel invisible. El nivel de las matrices numéricas, de la codificación digital y de su circulación. Es un alcantarillado de números en perpetuo movimiento, filtro de datos, vínculos entre bases de datos, etc. Su principal característica es su inaccesibilidad para el usuario. Son dos mundos paralelos e inseparables. La simulación no es posible sin la codificación numérica, y ésta es inútil sin la simulación.

Remite a materialidades fluidas.

Un juego intelectual o un simple entretenimiento, un empleado y sus relaciones laborales, una decisión económica, un diagnóstico médico, etc., son algunos de los elementos que fácilmente se convierten en secuencias numéricas y en simulaciones. Miles de empleados, así, se constituyen en apenas cinco segundos en una mera base de datos manejable por un único individuo a kilómetros de distancia. Simulaciones perfectamente reales, pero cuya materialidad ya no hace referencia a algo sólido, tangible y visible, sino a un material fluido, invisible y móvil.

Está poblada de presencias invisibles.

Foucault acertó a mostrar cómo el proyecto de saber (panoptismo) que se despliega a partir de la figura arquitectónica del panóptico se asienta en los efectos organizativos que ejerce la mirada del Otro. El mero hecho de saber que somos observados nos convierte en sujetos, transforma nuestro pensamiento y nuestra acción. La realidad que nos abre la simulación es más genérica y sofisticada que la del panoptismo: ya no se trata de sentir la mirada del Otro, sino de experimentar su presencia. En la simulación sentimos que estamos al lado de otros muchos sin que éstos estén presentes físicamente. Compartimos espacio, tiempo y acción con miríadas de personas no localizables geográficamente, imposibles de identificar temporalmente.

La simulación desborda lo fotográfico y lo cinematográfico. La razón es que permite entrar en las imágenes, tocarlas, habitarlas. Podemos mezclarnos con ellas. En tanto que fenómeno, una simulación es mucho más que un conjunto de imágenes: posee cosas más allá, debajo, delante, invita a una exploración. Es una “genuina imagen-sentencia”⁹. Gracias a ella, lo virtual deviene otro tipo de acceso a lo real. Ubica en una suerte de realidad intermedia o perpetuo intersticio. Es un nudo que ata lo virtual a lo real. Y transforma, por ejemplo, cuestiones como el número -lo vuelve átomo de una materialidad fluida-, el espacio -deja de ser habitado para ser continuamente constituido-, o la mediación -se vuelve realidad-, mezcla lo sensible con lo inteligible y remite a un lugar sin posición física.

¡Pero no nos confundamos! La ausencia de materialidad física no implica una carencia de prácticas o usos. Concretamente, ese reino intermedio pone en juego algunas prácticas como: a) El *password* o contraseña. b) La necesidad de bases de datos. c) La participación obligatoria. d) La escritura electrónica. e) La imposibilidad de la no relación. f) La gestión de la velocidad. g) La multiplicación del yo. h) La acumulación de información. i) El movimiento.

⁹ Lynch (1991: 71).

Si hay algo específico de la simulación es la cifra o *password*. Ésta es una contraseña. Ni un número que indica una posición individual en una masa ni una marca que identifica a un individuo. Es un código de paso que permite o niega un acceso concreto a la información. Restringe o facilita el movimiento y la interacción. Toda la información que se despliega si la cifra es aceptada proviene de bases de datos. Éstas constituyen toda una nueva experiencia del lenguaje. Hacen referencia a prácticas lingüísticas que incluyen agentes que no hablan. Simplemente, almacenan, contactan, buscan... Las bases de datos codifican numéricamente, no imitan o representan, y la codificación restringe el significado, elimina ruido y ambigüedad, y produce información rígida. La estructura o gramática de las bases de datos crea relaciones entre partes o posiciones de la información que no existen fuera de la propia base de datos. Tal cosa les permite constituir nuevos individuos, momentáneos y precarios. Curiosamente, una vez el *password* activa esas bases de datos y accedemos a la simulación estamos condenados a la participación obligatoria. *Estamos prendidos*. En un entorno virtual, la no relación, el no movimiento, la no participación es un absurdo, una imposibilidad lógica. Sin la actividad que marcan estos verbos la simulación no cristaliza, no deviene existencia. Conectar, relacionarse, moverse, participar es la producción misma de la simulación. Ésta existe en esas prácticas, no en la tecnología usada para sostenerla. La simulación ni está en la mente del usuario ni en el artefacto. Se da en un “entre”. La posibilidad de acumular información reproducible *ad infinitum* sin variaciones apreciables, la velocidad en la exploración de la simulación y la escritura electrónica son otras prácticas importantes en esta tierra intermedia.

¡La simulación prende! Y ya he argumentado que ésta representa una nueva anatomía de poder. Hemos visto que la vigilancia en las instituciones de encierro se caracteriza por: a) asentarse en la máxima visibilidad y en una reorganización del espacio llevada a cabo con ese propósito; b) requerir un estricto control del tiempo; c) exigir que el individuo se plenamente consciente de la operación de vigilancia; d) utilizar intensivamente las potencialidades y energías del individuo a través de la

disciplina; e) buscar el autocontrol; y f) implicar un “hacer hacer”. Pues bien, la vigilancia pervive en la simulación pero bajo nueva definición.

Asentada en la materialidad fluida que mencionábamos anteriormente, en la simulación la vigilancia no requiere visibilidad y trasciende las barreras físicas. Se basa en el control del movimiento del usuario. El *password* permite la localización permanente de su trayectoria y la gestión de su trazado. Trasciende el tiempo, lo que puede observarse especialmente en la capacidad de almacenamiento y recuperación de información de las bases de datos. Los individuos ya no son conscientes de la vigilancia. Ésta se produce gracias a un registro en las bases de datos que se da en ese nivel de materialidad fluida al que no accede el usuario. Opera con un control que no es disciplinar y que implica, sobre todo, un “dejar hacer”, un permitir el movimiento continuo. Cuanto mayor sea el movimiento del usuario, mayor será la probabilidad de marcar y predecir su trayectoria. Mayor su prehensión.

Hemos visto que la pregunta por la técnica en Heidegger no tiene que ver con la producción misma de máquinas y artefactos, sino con la producción de existencias. Pues bien, después de él, y del mismo modo, ese interrogante no se relaciona exactamente con la producción de simulaciones sino con la producción de prehensiones.

Serenidad

Deseo finalizar esta indagación recordando otras palabras de Heidegger:

“Pero si decimos simultáneamente sí y no a los objetos técnicos, ¿no se convertirá nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice

simultáneamente sí y no al mundo técnico con una antigua palabra: la Serenidad para con las cosas.”¹⁰

¿En qué consiste ese algo superior del que dependen las cosas? Según lo argüido en estas páginas consiste en el acontecer. Dependen de él.

La Serenidad huye del temor ante lo nuevo, ante la diferencia. Se abre al acontecimiento. Lo acoge con calor, como la única ley que rige la vida.

Paz con los objetos, sí, en tanto que apertura del acontecer. Guerra a las estatuas. A la muerte del acontecimiento. Guerra y paz.

De esa ambigüedad, ¿surgiremos más o menos humanos?

¹⁰ Heidegger (1959b:26).

BIBLIOGRAFÍA REFERENCIADA

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1969) *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta, 1990.

Akrich, M. and Latour, B. (1992) A Summary of a Convenient Vocabulary for the Semiotics of Human and Nonhuman Assemblies. En W.E. Bijker & J. Law (Ed.) *Shaping Technology/ Building Society. Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge: MIT Press.

Arendt, H. (1961) *Condition de l'homme moderne*. Paris: Gallimard.

Aron, R. (1967) *Las etapas del pensamiento sociológico. Vol. I y II*. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1997.

Augé, M. (1993) *Los no lugares. Espacios de anonimato*. Barcelona: Gedisa.

Bachelard, G. (1932) *La intuición del instante*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

- (1936) *La Dialectique de la durée*. París: PUF.

Balandier, G. (1993) *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*. Barcelona: Gedisa.

Balsamo, A. (1996) *Technologies of the Gendered Body*. London: Duke University Press.

Baudrillard, J. (1969) La moral de los objetos. Función-signo y lógica de clase. En A. Moles et al. *Los objetos*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1971.

- (1978) *Olvidar a Foucault*. Valencia: Pre-Textos.

- (1983) *Simulacra and Simulations*. London: Routledge.

- (1985) The Masses: The implosion of the Social in the Media. *New Literary History*, 16(3): 577-89.

- (1988) *Selected Writings*. Cambridge: Polity Press.

- (1995) *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama, 1996.

Bauman, Z. (1993) *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge.

Barnes, B. (1985) *Sobre ciencia*. Barcelona: Labor, 1987.

- (1988) *The Nature of Power*. Cambridge: Polity Press.

Barnes, B. y Shapin, S. (1979) *Natural Order. Historical Studies of Scientific Culture*. London: Sage.

Barthes, R. (1977) *Image, Music, Text*. New York: Hill and Wang.

Bataille, G. (1948) *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus, 1998.

Bateson, G. (1991) *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa, 1999.

Benveniste, E. (1966) *Problemas de lingüística general*. México: Siglo XXI.

Berger, J. (1979) *Puerca tierra*. Madrid: Alfaguara, 1989.

Berger, P.; Berger, B. y Kellner, H. (1974) *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Vintage Books.

Berger, P. y Luckmann, T. (1968) *La construcció social de la realitat*. Barcelona: Herder, 1988.

Bergson, E. (1889) *Assaig sobre les dades immedietes de la consciencia*. Barcelona: Edicions 62, 1991.

- (1907) *La evolución creadora I y II*. Madrid: Espasa-Calpe, 1973.

- (1911) La percepción del cambio. En H. Bergson (1945) *El pensamiento y lo moviente*. Buenos Aires: Pléyade.

Beriain, J. (1996) *La integración en las sociedades modernas*. Barcelona: Anthropos.

Bloor, D. (1976) *Conocimiento e imaginario social*. Barcelona: Gedisa, 1997.

Blummer, H. (1969) *El Interaccionismo Simbólico. Perspectiva y Método*. Barcelona: Hora, 1982.

Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1980) *The logic of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bowers, J. (1992) *Get Cyborganised! Fragments for a Techno-Etnography of Human-Machine Associations*. Paper for the conference on "Technologies of Representation", University of Warwick, December.

Braudel, F. (1953) *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bravo, I. (1999) *Mundo Científico*, 197: 73.

Bréhier, E. (1988) *Historia de la filosofía*. Madrid: Tecnos.

Bronfenbrenner, U. (1961) Parsons' Theory of Identification. En M. Black (ed.) *The Social Theories of Talcott Parsons: A Critical Examination*. New York: Prentice Hall.

Brown, S. (2000) *Michel Serres: Myth, Mediation and the Logic of the Parasite*. Manuscrito no publicado.

Bukatman, S. (1993) *Terminal Identity*. London: Duke University Press.

Burroughs, W.S. (1985) *The adding machine*. London: John Calder.

Burrow, J. (1968) *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Callon, M. (1987) El proceso de construcción de la sociedad. El estudio de la tecnología como herramienta para el análisis sociológico. En M. Doménech y F.J. Tirado (1998) *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa.

Callon, M. (1991) Techno-economic networks and irreversibility. En J. Law (ed.) *A sociology of monsters? Essays on Power, Technology and Dominations*. London: Routledge.

Callon, M. y Latour, B. (1981) Unscrewing the Big leviatán: How Actors Macro-structure Reality and How Sociologists Help Them to Do so. En K. Knorr-Cetina y A. Cicourel (eds.) *Advances in Social Theory and Methodology*. London:

Routledge.

Camus, A. (1942) *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza, 1999.

Canguilhem, G. (1943) *The Normal and the Pathological*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

- (1947) Máquina y organismo. En J. Crary y S. Keinter, (1992) (eds.) *Incorporaciones*. Madrid: Cátedra, 1996.

Castoriadis, C. (1974) *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets, 1983 .

- (1986) *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Gedisa, 1994.

Causa, A.; Domènech, M.; Rodríguez, I.; Tirado, F.J. y Torrico, S. (2000) Aznalcollar: una oportunidad para repensar la relación entre ciencia y política. En A.O. Bernal, M.V. Moral y P. Vivas (Eds.) *Aplicaciones en psicología social*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Cavalli-Sforza, L.L. (1992) Genes, pueblos y lenguas. *Investigación y Ciencia*, 184: 4-11.

Chomsky, N. y Halle, M. (1973) *Principios de fonología generativa*. Madrid: Fundamentos, 1979.

Cirlot, J.E. (1986) *El mundo del objeto a la luz del surrealismo*. Barcelona: Anthropos.

Clynes & Kline (1995) Cyborgs and Space. En C.H. Gray (Ed.) *The Cyborg Handbook*, London: Routledge.

Collins, R. (1982) *Sociological Insight*. Oxford: Oxford University Press.

- (1984) On the Microfoundations of Macrosociology, *American Journal of Sociology*, 86(5): 984- 1014.

Comte, A. (1844) *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza, 1990.

Condorcet, M.J.A. (1794) *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. Madrid: Editorial Nacional, 1990.

Cooley, C.H. (1902) *Human Nature and the Social Order*. New York: Charles Scribner's Sons.

Cooper, R. (1995) *Assemblage: Notes*. Manuscrito no publicado.

- (1995b) Organization: Distal and Proximal Views. *Research in the Sociology of Organizations*, 13: 237-274.

Coulon, A. (1993) *Etnometodología y educación*. Barcelona: Paidós, 1995.

Crary, J. y Keinter, S. (1992) (eds.) *Incorporaciones*. Madrid: Cátedra, 1996.

Csikszentmihalyi, M. y Rochberg-Halton, E. (1991) *The Meaning of Things: Domestic Symbols and The Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cubitt, S. (1998) *Digital Aesthetics*. London: Sage.

Cuvillier, A. (1975) *Introducción a la sociología*. Buenos Aires: La Pléyade.

Dahl, R. (1957) On the Concept of Power. *Behavioral Science* 2: 202-03.

Danchin, A. (1993) La secuenciación de pequeños genomas. *Mundo Científico*, 147:376-386.

De Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*. Berkeley: University of California Press.

- (1986) *Heterologies. Discourse on the Other*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Del Castillo, R. (1995) *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la sociología*. Madrid: UNED.

Deleuze, G. (1953) *Empirismo y subjetividad*. Barcelona: Gedisa, 1990.

- (1967) *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 1971.

- (1968) *Spinoza y el problema de la expresión*. Barcelona: Muchnik Editores S.A.

- (1973) A quoi reconnaît-on le structuralisme? En F. Châtelet (ed.) *Histoire de la philosophie, Volume 8: Le Xxe siècle*. Paris: Hachette.

- (1977) *Diálogos con Claire Parnet*. Valencia: Pre-Textos, 1980.

- (1980) *El Bergsonismo*. Madrid: Cátedra, 1987.
 - (1987) *Foucault*. Barcelona: Edicions 62.
 - (1989) *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Barcelona: Paidós.
 - (1989b) *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos, 1995.
 - (1996) *Crítica y Clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972) *El Antiedipo*. Barcelona: Paidós, 1985.
- (1980) *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-Textos, 1988.
- Delgado, M. (1999) *El animal público*. Barcelona: Anagrama.
- Denzin, N.K. (1991) *Symbolic Interaction*. London: Blackwell.
- Descartes, R. (1637) *Discurso del método*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- (1644) *Los principios de la filosofía*. Buenos Aires: Losada, 1951.
- Descombes, V. (1977) *Lo mismo y lo otro*. Madrid: Cátedra, 1988.
- Detienne, M. (1986) *Dioniso a cielo abierto*. Barcelona: Gedisa.
- Dewey, J. (1958) *La experiencia y la naturaleza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Doménech, M. (1998) El problema de 'lo social' en la Psicología Social. Algunas consideraciones desde la Sociología del Conocimiento Científico. *Anthropos*, 177: 34-38.
- Doménech, M.; Rodríguez, I. y Tirado, F.J. (2000) Explaining social movements as actor-networks. Comunicación presentada en *The Psychology of Domination: Social Structure, Social Reproduction and Social Change*, Group Meeting of the European Association of Experimental Social Psychology (EAESP).
- Doménech, M. y Tirado, F.J. (1998) *Sociología Simétrica*. Barcelona: Gedisa.
- Doménech, M.; Tirado, F.J. y Gómez, L. (2001) *El pliegue: psicología y subjetivación. Cuadernos de Pedagogía Rosario*, en prensa.

- Dorfles, G. (1986) *Elogia della disarmonia*. Milán: Garzanti.
- Douglas, M. (1986) *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Downey, G., Dumit, J. & Willinams, S. (1995a) Cyborg Anthropology. *Cultural Anthropology* 10(2): 264-69.
- (1995b) Cyborg Anthropology. En C.H. Gray (Ed.) *The Cyborg Handbook*. London: Routledge.
- Dreyfus, H. & Rabinow, P. (1982) *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Brighton: Harvester.
- Dumont, L. (1975) *Homo hierarchicus*. Madrid: Taurus.
- Duque, F. (1995) *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Durand, G. (1975) *Le monde des correspondances*. Leiden: Brill.
- Durkheim, E. (1893) *La división del trabajo social*. Madrid: Akal, 1983.
- (1894) *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Morata, 1990.
- (1912) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal, 1982.
- Ecosistemas* (1999), 24/25: 18.
- Ecosistemas* (1999), 24/25: 22..
- Eder, K. (1992) Contradictions and Social Evolution: A Theory of the Social Evolution of Modernity. En H. Haferkamp & N.J. Smelser (Eds.) *Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- Edwards, D.; Ashmore, M. y Potter, J. (1992) Death and Furniture: The Rhetoric, Politics and Theology of Bottom Line Arguments against Relativism. *History of the Human Sciences*, 8 (4): 25-49.
- Elias, N. (1970) *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- (1978) *The Civilising Process: The History of Manners*. Oxford: Blackwell.
- Engeström, Y. (1996) Interobjectivity, Ideality, and Dialectics. *Mind, Culture and Activity*, 3(4): 259-265.

- Escobar, A. (1994) Welcome to Cyberia. *Current Anthropology*, 35 (3): 211-31.
- (1996) Welcome to Cyberia: Notes on the Anthropology of Cyberculture. En Z. Sardar & J.R. Ravetz (Eds.) *Cyberfutures*. London: Pluto Press.
- Evans-Pritchard, E.E. (1951) *Antropología social*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.
- Ewald, F. (1986) *L'Etat providence*. Paris: PUF.
- (1990) Un poder sin un afuera. En E. Balbier et al. (Eds.) *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.
- Fernández Christlieb, P. (1994) *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde*. Barcelona: Anthropos.
- (1999) *Psicología colectiva de las cosas y otros objetos*. Comunicación presentada en el 1er Congreso de Doctorandos en Psicología Social (UAB). Barcelona.
- Figuerola, H. (1993) *Some body fantasies in cyberspace texts: a view from its exclusions*. Comunicación presentada en The International Society for Theoretical Psychology Conference, en Saclay, Francia.
- (1995) *El Imaginario Cyborg de Fin de Milenio*. Conferencia pronunciada en la U.A.B., Barcelona.
- (1995b) Children of the Mind with Disposable Bodies: Metaphors of Self in a Text on Artificial Intelligence and Robotics. En C.H. Gray (Ed.) *The Cyborg Handbook*. London: Routledge.
- (1995c) *Multimedia: reinventando la escritura en un mundo postantropológico*. Ponencia presentada en el Tercer simposio humanístico del Sur, Universidad Interamericana de Puerto Rico.
- Fineman, J. (1989) The history of the anecdote: fiction and fiction. En H.A. Vesser (Ed.) *The New Historicism*. New York: Routledge.
- Fisher, P. (1978) The recovery of the body. *Humanities in Society*, 1: 133-146.
- Foucault, M. (1954) *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona: Paidós, 1974.

- (1963) *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Madrid: Siglo XXI, 1966.
 - (1964) *Historia de la locura en la época clásica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1982.
 - (1966) *Las Palabras y las Cosas*. Madrid: Siglo XXI.
 - (1970) *La arqueología del saber*. Madrid: Siglo XXI.
 - (1972) *Theatrum Philosophicum*. Barcelona: Anagrama.
 - (1973) *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.
 - (1975) Preguntas a Michel Foucault sobre la geografía. En M. Foucault (1992) *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
 - (1976) *Vigilar y Castigar*. Madrid: Siglo XXI.
 - (1977) *Historia de la sexualidad: La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
 - (1984) *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, 1991.
 - (1986) *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
 - (1986b) Of other spaces. *Diacritics*, (spring): 22-27.
 - (1987) *Historia de la sexualidad: La inquietud de sí*. Madrid: Siglo XXI.
 - (1994) *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- Fox, R. (1991) *Superpigs and Wondercorn: The Brave New World of Biotechnology and Where It All May Lead*. New York: Lyons and Burford.
- Frank, M. (1989) *What is Neostructuralism?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Frisby, D. (1990) *Georg Simmel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer (1960) *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1991.

García Selgas, F. (1999) El cyborg como reconstrucción del agente social. *Política y sociedad*, 30: 165-191.

Garfinkel, H. (1967) *Studies in ethnomethodology*. Englewood: Prentice-Hall.

Garfinkel, H. y Wieder, D.L. (1992) Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of order. En G. Watson y R. S  ller (eds.) *Text in Context: Contributions to Ethnomethodology*. London: Sage.

Gathercole, P. (1989) The fetishism of artifacts. En S.M. Pearce (Ed.) *Museum Studies in Material Culture*. Leicester: Leicester University Press.

Gergen, K. (1994) *Realidades y Relaciones*. Barceona: Paidós, 1996.

Giddens, A. (1971) *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor.

- (1979) *Central Problems in Social Theory*. London: Macmillan.

- (1984) *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley: University of California Press.

- (1990) *Las consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza Editorial.

- (1994) Living in a Post-Traditional Society. En U. Beck, A. Giddens y S. Lash (ed.) *Reflexive Modernization*. Stanford: Stanford University Press.

Gisen, B. (1992) The Temporalization of Social Order: Some Theoretical Remarks on the Change in Change. En H. Haferkamp & N.J. Smelser (Eds.) *Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California Press.

Girard, R. (1972) *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama, 1981.

- (1978) *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1985.

- (1985) *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama, 1989.

Goffman, E. (1968) *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.

- (1976) *Gender Advertisements*. London: McMillan.

- (1988) *Los momentos y sus hombres*. Barcelona. Paidós.

Gray, C. H. (1995) (Ed.) *The Cyborg Handbook*. London: Routledge.

Greimas, A.L. y Courtès, J. (1982) *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Madrid: Gredos.

Guattari, F. (1976) *La révolution moléculaire*. Paris: Recherches.

- (1992) *Caosmosis*. Buenos Aires: Manantial, 1996.

Gurvitch, G. (1985) *Los fundadores de la sociología contemporánea*. Barcelona: hacer.

Habermas, J. (1987) *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.

- (1988) *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.

Hacking, I. (1983) *Representing & Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press.

Haraway, D. (1991) *Primate Visions*. New York: Routledge.

- (1985) Manifesto for cyborgs: science, technology, and socialist feminism in the 1980s. *Socialist Review*, 80: 65-108.

- (1995) *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.

- (1997) *Modest_Witness@Second_Millennium*. London: Routledge.

- (1999) Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y sociedad*, 30: 121-163.

Harding, S. (1991) *Whose Science? Whose Knowledge?* New York: Cornell University Press.

Hartnack, J. (1968) *Kant's theory of knowledge*. London: Macmillan.

Harris, M. (1979) *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI.

Harvey, D. (1990) *The Condition of Postmodernity*. Massachusetts: Blackwell.

Hastrup, K. & Hervik, P. (eds.) (1994) *Social Experience and Anthropological Knowledge*. London: Routledge.

Hauriou, M. (1925) *La théorie de l'institution et de la fondation*. París: Bloud et Gay.

Hayles, N.K. (1995) Designs on the body: Norbert Wiener, cybernetics, and the play of metaphor. *History of the Human Sciences*, 3(2): 211-228.

Hegel, G.W.F. (1821) *Filosofía del derecho*. Barcelona: Zeus, 1975.

- (1832) *Filosofía de la historia*. Barcelona: Zeus, 1971.

Heidegger, M. - (1927) *El Ser y el Tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

- (1934) *Lógica. Lecciones del semestre de 1934*. Barcelona: Anthropos. 1989.

- (1950) La cosa. En M. Heidegger *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

- (1952) ¿Qué quiere decir pensar pensar? En M. Heidegger *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

- (1959) *De camino al habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987.

- (1959b) *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1989.

-(1961) *Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1971.

- (1970) *Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.

- (1989) *Fites*. Barcelona: Laia.

- (1994) *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heller, A. (1970) *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.

- (1974) *Hipótesis para una teoría materialista de los valores*. Barcelona: Grijalbo.

Heller, A. y Fèher, F. (1988) Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural. Barcelona: Península.

- (1995) *Biopolítica. La modernidad y la liberación del cuerpo*. Barcelona: Península.

Hodder, I. (1982) *Symbols in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hodder, I. (1986) *Reading the Past*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holland, S. (1995) Descartes Goes to Hollywood: Mind, Body and Gender in Contemporary Cyborg Cinema. *Body and Society*, 1(3-4): 157-174.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1988) *Dialéctica del iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hume, D. (1739) *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos, 1988.
- Husserl, E. (1960) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*. Barceona: Crítica, 1991.
- Hyppolite, J. (1973) *Hegel y el pensamiento moderno*. México: Siglo XXI.
- Ibáñez, T. (1982) *Poder y libertad. Estudio sobre la naturaleza, las modalidades y los mecanismos de las relaciones de poder*. Barcelona: Hora.
- (1994) *Psicología Social Construccionalista*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- James, W. (1902) *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península, 1986.
- (1907) *Pragmatismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.
- Jamesón, F. (1991) *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso.
- Jenkins, J.G. (1989) The collection of material objects an their interpretation. En S.M. Pearce (Ed.) *Museum Studies in Material Culture*. Leicester: Leicester University Press.
- Joas, H. (1980) *G.H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*. Cambridge: Polity Press.
- (1992) *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: CIS- Siglo XXI, 1998.
- (1996) *The Creativity of Actino*. Chicago: Chicago University Press.
- Johnson, C. (1993) *System and Writing in the Philosophy of Jaques Derrida*. Cambridge: Cambridge University Press.

Joseph, I. (1998) *Erving Goffman y la microsociología*. Barcelona: Gedisa, 1999.

Kastler, A. (1977) *Questa strana material*. Milán: Mondadori.

Knorr-Cetina, K. (1981) The micro-sociological challenge of macro-sociology: towards a reconstruction of social theory and methodology. En K. Knorr-Cetina & A. Cicourel (eds.) *Advances in Social Theory and Methodology*. London: Routledge.

- (1988) The micro-social order. Towards a reconception. En N. Fielding (Ed.) *Actions and Structure*. London: Sage.

- (1995) *Epistemic Cultures*. Chicago: Chicago University Press.

-(1997) Sociality with Objects. *Theory, Culture and Society*, 14(4): 1-30.

- (1998) Epistemics in Society: On the Nesting of Knowledge Structures into Social Structures. *Sociologie et Sociétés*, 30(1): 37-50.

Knorr-Cetina, K. y Cicourel, A. (1981) (eds.) *Advances in Social Theory and Methodology*. London: Routledge.

Kuhn, T.S. (1968) *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kreiger, A. (1944) The typological concept. *American Antiquity*, 9: 271-88.

Lapassade, G. (1977) *Grupos, organizaciones e instituciones*. Barcelona: Gedisa, 1985.

Lasch, C. (1979) *Culture of Narcissism: american life in an age of diminishing expectations*. New York: Warner Books.

Latour, B. (1983) Give me a laboratory and I will raise the world. In K. Knorr-Cetina and M. Mulkay (Eds.) *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*. London: Sage.

- (1988) *The pasteurization of France*. Cambridge: Harvard University Press.

- (1987) *Ciencia en acción*. Barcelona: Labor, 1990.

-(1990) Drawing things together. In M. Lynch & S. Woolgar *Representation in Scientific Practice*. Cambridge: MIT Press.

- (1991) Technology is Society Made Durable. En J. Law (Ed.) *A Sociology of Monsters*. London: Routledge.
- (1992) Where are the missing masses? Sociology of a few mundane artifacts. En W. Bijker y J. Law (eds.) *Shaping Technology- Building Society: studies in sociotechnical change*. Cambridge: MIT Press.
- (1993) *Nunca hemos sido modernos*. Madrid: Debate.
- (1994) De la mediación técnica: filosofía, sociología, genealogía. En M. Domènech y F.J. Tirado (Comps) (1998) *Sociología simétrica. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad*. Barcelona: Gedisa.
- (1999) *Pandora's Hope*. London: Harvard University Press.
- Latour, B. y Woolgar, S. (1979) *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Law, J. (1986) On power and its Tactics: a View from the Sociology of Science. *The Sociological Review*, 34: 1-38.
- (1986b) On the methods of long-distance control: vessels, navigation, and the Portuguese route to India. En J. Law (ed.) *Power, Action and Belief: a new sociology of Knowledge*. London: Routledge.
- (1987) Technology and heterogeneous engineering: the case of the Portuguese expansion. En W. Bijker, T.P. Hugues y T.J. Pinch (eds.) *The Social Construction of Technical Systems: new directions in the sociology and history of technology*. Cambridge: MIT Press.
- (1991) Power, discretion and strategy. En J. Law (ed.) *A sociology of monsters? Essays on Power, Technology and Dominations*. London: Routledge.
- (1992) The Olympus 320 engine: a case study in design, development and organizational control. *Technology and Culture*, 33: 409-433.
- (1994) *Organizing Modernity*. London: Blackwell.
- Law, J. and A. Mol (1995). Notes on Materiality and Sociality. *The Sociological Review* 43: 274-294.
- Lefévre, H. (1967) *Hacia el Ciberantropo*. Barcelona: Gedisa, 1980.

- (1969) *Ajuste de cuentas con el estructuralismo*. Madrid: Alberto Corazón.
- (1974) *Marx*. Madrid: Guadarrama.
- (1984) *La Production de l'espace social*. Paris: Anthropos.
- Levi-Strauss, C. (1963) *Structural Anthropology*. Harmondsworth: Penguin Books.
- (1969) *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Leontiev, A. N. (1968) *El hombre y la cultura problemas teóricos sobre educación*. México D.F.: Grijalbo.
- (1979) *La actividad en la psicología*. La Habana: La Habana Editorial.
- (1986) *Psicología y pedagogía*. Madrid: Akal.
- Lévy, P. (1995) *¿Qué es lo virtual?* Barcelona: Paidós, 1998.
- (1997) *La cibercultura, el segon diluvi?* Barcelona: Ediuoc-Proa.
- López-Petit, S. (1994) *Entre el ser y el poder*. Madrid: Siglo XXI.
- Lourau, R. (1970) *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu, 1988.
- Löwith, K. (1953) *El sentido de la historia*. Madrid: Aguilar.
- Luhmann, N. (1975) *Poder*. Barcelona: Anthropos, 1995.
- (1982) *The differentiation of society*. New York: Columbia University Press.
- (1984) *Sistema Jurídico y dogmática jurídica*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1992) The Direction of Evolution. En H. Haferkamp & N.J. Smelser (Eds.) *Social Change and Modernity*. Berkeley: University of California Press.
- (1996) *Introducción a la teoría de sistemas*. México: Universidad Iberoamericana.
- Lynch, M. (1991) Laboratory Space and the Technological Complex: An Investigation of Topical Contextures. *Science in Context* 4(1): 51- 78.

- (1993) *Scientific practice and ordinary action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lyotard, J.F. (1984) *La condición Postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1989.

- (1988) Le temps, aujourd'hui. *Critique*, 493-494.

- (1992) *Peregrinaciones*. Madrid: Cátedra.

Maffesoli, M. (1976) *Lógica de la dominación*. Barcelona: Península, 1983.

- (1979) *La violencia totalitaria*. Barcelona: Herder, 1982.

- (1985) *De la orgía*. Barcelona: Ariel, 1996.

- (1985b) *El conocimiento ordinario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

- (1988) *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria, 1990.

- (1992) *La política y su doble*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- (1996) *Elogio de la razón sensible. Una visión intuitiva del mundo contemporáneo*. Barcelona: Paidós, 1997.

Mandelbrot, R. (1987) *Los objetos fractales*. Barcelona: Tusquets.

Martínez, F.J. (1987) *Ontología y Diferencia: La filosofía de Gilles Deleuze*. Madrid: Orígenes.

Martínez Marzoa, Felipe (1986) *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos.

Marramao, G. (1989) *Poder y secularización*. Barcelona: Península.

Marvin, C. (1988) *When Old Technologies were New*. Oxford: Oxford University Press.

Marx, K. (1884) *El capital*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

- (1844) *Manuscritos: economía y filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.

Maturana, H. y Varela, F. (1989) *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas*

del conocimiento humano. Madrid: Debate.

Mauss, M. (1971) *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

McCarron, K. (1995) Corpses, Animals, Machines and Mannequins: The Body and Cyberpunk. *Body and Society*, 1(3-4): 261-274.

Mead, G.H. (1932) *The Philosophy of the Present*. Chicago: The University of Chicago Press.

- (1934) *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós, 1972.

Merleau-Ponty, M. (1945) *Phenomenology of Perception*. New York: Humanities Press, 1962.

Merquior, J. (1989) *De Praga a París*. México: Fondo de Cultura Económica.

Michael, M. (1996) *Constructing Identities*. London: Sage

Miller, D. (1985) *Artefacts as categories. A study of ceramic variability in Central India*. Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, D. y Tilley, C. (Eds.) (1984) *Ideology, Power and Prehistory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Miller, P. y Rose, N. (1995) Production, identity and democracy. *Theory and Society*, 24: 427-467.

- (1997) Mobilizing the Consumer. Assembling the Subject of Consumption. *Theory, Culture & Society*, 14(1): 1-36.

Mills, C.W. (1964) *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

- (1968) *Sociología y pragmatismo*. Buenos Aires: Ediciones siglo veinte.

Moles, A. (1969) *El afiche en la sociedad urbana*. Barcelona: Paidós, 1976.

- (1969b) Teoría de la complejidad y civilización industrial. En A. Moles et al. *Los objetos*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1971.

- (1972) *Teoría de los objetos*. Barcelona: Gustavo Gili, 1974.

Moles, A. y Rohmer, E. (1972) *Psicología del Espacio*. Valencia: Círculo de lectores, 1986.

- (1976) *Micropsicología y vida cotidiana*. México: Trillas, 1983.

- (1977) *Teoría de los actos*. México: Trillas, 1983.

- (1982) *Imagen, comunicación funcional*. México: Trillas, 1990.

Moles, A. y Wahl, E. (1969) Kitsch y objeto en A. Moles et al. *Los objetos*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1971.

Mol, A. & Law, J. (1994) Regions, Networks and Fluids: Anaemia and Social Topology. *Social Studies of Science* 24: 641-71.

Morey, M. (1983) *Lectura de Foucault*. Madrid: Taurus.

- (1988) *El orden de los acontecimientos*. Barcelona: Península.

Morris, B. (1987) *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Morris, C.W. (1946) *Signs, Language and Behavior*. New York: Prentice Hall.

Muñoz Dardé, V. (1995) La teoría de los sistemas sociales autopoieticos de Niklas Luhmann. Presentación. *Zona Abierta*, 70/71: 1-19.

Negri, A. (1981) *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en B. Spinoza*. Barcelona: Anthropos, 1993.

Negri, A. y Guattari, F. (1984) *Las verdades nómadas. Por nuevos espacios de libertad*. Donosita: Gakoa.

Nisbet, R. (1981) *La tradition sociologique*. Paris: PUF.

Osborne, T. y Rose, N. (1997) In the name of society, or three theses on the history of social thought. *History of the Human Sciences*, 10(3): 87-104.

- (1999) Do the social sciences create phenomena? The example of public opinion research. *British Journal of Sociology*, 50(3): 367-396.

- (1999b) Governing cities: notes on the spatialisation of virtue. *Environment and*

Planning D: Society and Space, 17: 737-760.

Parsons, T. (1959) *The Structure of Social Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

- (1967) *Sociological Theory and Modern Society*. New York: Free Press.

Parsons, T. y Shils, E.A. (1951) *Toward a General Theory of Action*. Cambridge: Harvard University Press.

Pearce, S.M. (1989) *Museum Studies in Material Culture*. Leicester: Leicester University Press.

Pearce, S.M. (1992) *Museums Objects and Collections. A Cultural Study*. Leicester: Leicester University Press.

Pearce, S.M. (1994) (Ed.) *Interpreting Objects and Collections*. London: Routledge.

Peirce, Ch. (1985) *Obra lógico semiótica*. Madrid: Taurus.

Pérez, C. (1998) *Sobre un concepto histórico de ciencia. De la epistemología actual a la dialéctica*. Santiago de Chile: LomEdiciones.

Piaget, J. (1981) *La construcción de lo real en el niño*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Pickering, A. (1991) Objectivity and the Mangle of Practice. *Annals of Scholarship*, 8: 409-425.

- (1992) The Rad Lab and the World. *British Journal for History of Science*, 25: 247-251.

- (1993) The Mangle of Practice: Agency and Emergence in the Sociology of Science. *American Journal of Sociology*, 99: 559-589.

- (1994) Beyond Constraint: The Temporality of Practice and the Historicity of Knowledge. En J. Buchwald (ed.) *Scientific Practice: Theories and Stories of Physics*. Chicago: Chicago University Press.

- (1995) *The Mangle of Practice*. Chicago: Chicago University Press.

Piscitelli, A. (1995) *Ciberculturas en la era de las máquinas inteligentes*.

Barcelona: Paidós.

Pomian, K. (1994) The collection: between the visible and the invisible. En S.M. Pearce (Ed.) *Interpreting Objects and Collections*. London: Routledge.

Potter, J. (1996) *Representing Reality*. London: Sage.

Potter, J. y Wetherell, M. (1987) *Discourse and Social Psychology*. London: Sage.

Poutlanzas, N. (1973) *Political Power and Social Classes*. London: Sheed and Ward.

Prigogine, I. y Stengers, I. (1988) *Entre el tiempo y la eternidad*. Madrid: Alianza Editorial.

PSI (1997) *Pla de Serveis Individualitzat*. Servei Català de la Salut.

Quine, W. O. (1987) *Quiddities an intermittently philosophical dictionary*. Cambridge: Harvard University Press.

Radley, A. (1990) Artefactos, memoria y sentido del pasado, en D. Middleton y D. Edwards (Comps.) *Memoria compartida. La naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Barcelona: Paidós, 1992.

Radcliffe-Brown, A.R. (1952) *Structure and Function in Primitive Society*. London: Routledge.

Renaut, A. (1993) *La era del individuo*. Barcelona: Destino.

Rheinberger, H.J. (1992) Experiment, Difference, and Writing: I. Tracing Protein Synthesis, *Studies in the History and Philosophy of Science* 23(2): 305-331.

Rodríguez, I.; Tirado, F.J. y Domènech, M. (2000) Explaining social movements as actor-networks. Comunicación presentada en el Group Meeting of the European Association of Experimental Social Psychology (EAESP) *The Psychology of Domination: Social Structure, Social Reproduction and Social Change*.

Rodríguez Ibáñez, J.E. (1982) *El sueño de la razón. La modernidad a la luz de la Teoría Social*. Madrid: Taurus.

Rodríguez Zúñiga, L. (1978) *Para una lectura crítica de Durkheim*. Madrid: Siglo XXI.

Rose, N. (1989) *Governing the Soul. The Shaping of the Private Self*. London: Routledge.

- (1996) *Inventing Ourselves. Psychology, Power and Personhood*. New York: Cambridge University Press.

- (1996b) The death of the social? Re-figuring the territory of government. *Economy and Society*, 25(3): 327-356.

- (1999) *Powers of Freedom. Reframing political thought*. New York: Cambridge University Press.

Rosnay, J. (1995) *El hombre simbiótico*. Madrid: Cátedra, 1996.

Rubert de Ventós, X. (1980) *De la modernidad. Ensayo de filosofía crítica*. Barcelona: Península.

Sack, H. (1984)

- (1992) *Lectures on Conversation*. Oxford: Blackwell.

Salazar, C. (1996) *De la razón y sus descontentos*. Lleida: Universitat de Lleida.

Sánchez de la Yncera, I. (1991) Interdependencia y comunicación. Notas para leer a G.H. Mead. *REIS*, 55: 133-164.

Sánchez Ferlosio, R. (1986) Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado. Madrid: Alianza.

Sartre, J.P. (1966) Jean Paul Sartre répond. *L'Ard*, 30: 87-88.

Scheler, M. (1928) *Nature et formes de la sympathie, contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*. Paris: Payot.

Schütz, A. (1940) *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 1986.

- (1962) *El Problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Shanks, M. and Tilley, C. (1982) Ideology, symbolic power and ritual

communication: a reinterpretation of Neolithic mortuary practices, en I. Hodder (Ed.) *Symbolic and Structural Archaeology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shanks, M. and Tilley, C. (1987a) *Social Theory and Archaeology*. Cambridge: Polity Press.

Shanks, M. and Tilley, C. (1987b) *Re-Constructing Archaeology: Theory and Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shapin & Shaffer (1985) *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the experimental life*. Princeton: Princeton University Press.

Shapiro, M. (1992) *Reading the Postmodern Polity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Shotter, A. (1981) *The Economic Theory of Social Institutions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Shotter, J. (1993) *Cultural Politics of Everyday Life*. Buckingham: Open University Press.

Serres, M. - (1968) *La comunicación. Hermes I*, Barcelona: Anthropos, 1996.

- (1977) *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*. Valencia: Pre-Textos, 1994.

- (1977b) *Hermès IV. La distribution*. Paris: Editions de Minuit.

- (1980) *El paso del Noroeste*. Madrid: Debate, 1991.

- (1980b) *The Parasite*. London: Johns Hopkins University Press.

- (1982) *Hermes. Literature, Science, Philosophy*. London: Johns Hopkins University Press.

- (1982b) *Genesis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995.

- (1983) *Rome: The Book of Foundations*. Stanford: Stanford University Press, 1991.

- (1987) *Statues. Second livre des foundations*. Paris: François Bourin.

- (1991) *El contrato natural*. Valencia: Pre-Textos.
- (1992) *Conversations on Science, Culture and Time*, Ann Arbor: University of Michigan Press.
- (1993) *Angels. A Modern Myth*. New York: Flammarion, 1994.
- (1994) *Atlas*, Madrid: Cátedra, 1995.
- Severino, E. (1987) *La filosofía antigua*. Barcelona: Ariel.
- Shapiro, M. (1992) *Reading the Postmodern Polity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Shotter, J. (1983) Duality of structure and intentionality in an ecological Psychology. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 13(1): 19-43.
- Simmel, G. (1908) *Sociologia*. Barcelona: Edicions 62, 1988.
- Smith, B. (1988) *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Spencer, H. (1857) *Progress. Its Law and Cause*. Chicago: Chicago University Press, 1972.
- Stenger, N. (1992) Mind is a Leaking Rainbown. En M. Benedikt (Ed.) *Cyberspace First Steps*. Massachusetts: MIT Press.
- Stengers, I. (1996) *Cosmopolitiques* (volumen 1). Paris: La Découverte.
- Stone, A.R. (1992) Will the Real Body Please Stand Up. En M. Benedikt (ed.) *Cyberspace First Steps*. Massachusetts: MIT Press.
- Tarde, G. (1898) *Social Laws. An Outline of Sociology*. Norwood: Norwood Press.
- (1903) *The Laws of Imitation*. New York: The Mershon Company Press.
- Thom, R. (1977) *Estabilidad estructural y morfogénesis*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- Tilley, C. (Ed.) (1990) *Reading Material Culture*. Oxford: Blackwell.

Tirado, F. J. (1999). Against Social Constructionist Cyborgian Territorialisations. En A. Gordo & I. Parker (Eds.) *Cyberpsychology*. London: McMillan Press.

Tirado, F. J.; Alcaráz, J. y Doménech, M. (1999) A Change of Episteme for Organisations: A Lesson from Solaris. *Organization. The Interdisciplinary Journal of Organization, Theory and Society*, 6(4): 673-690.

Tirado, F. J. y Doménech, M. (2001) Extituciones: del poder y sus anatomías. *Política y sociedad*, 32, en prensa.

Tirado, F.J., Rodríguez, I. y Vitores, A. (2000) El hilo de lo social. La tecnología como ent(r)e olvidado. En D. Caballero, M.T. Méndez y J. Pastor (Eds.) *La mirada psicosociológica*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Tirado, F. y Salas, I. (1994) *Modernidades y Postmodernidades desde Weber. Una lectura de Habermas, Luhman y Lyotard*. Barcelona: Actas del II Congrés Catalá de Sociologia.

Turkle, S. (1984) *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. New York: Simon & Schuster.

- (1995) *La vida en la pantalla*. Barcelona: Paidós, 1998.

Turnbull, C.M. (1972) *The Mountain People*. London: Jonathan Cape.

Urry, J. (1995) Sociology as a Parasite. Some Vices and Virtues. En J. Urry (Ed.) *Consuming Places*. London: Routledge.

Vattimo, G. (1980) *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.

- (1985) Introducción a Heidegger. Barcelona: Gedisa, 1993.

- (1994) Post-modernidad: tecnología, ontología. En R. Esposito, E. Trías et al. (eds.) *Otra mirada sobre la época*. Murcia: Librería Yerba.

Veblen, T. (1991 [1899]) *Teoría de la clase ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica.

Virilio, P. (1989) *La máquina de visión*. Madrid: Cátedra.

Vygotsky L. S. (1972) *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores*. Barcelona: Crítica.

- (1973) *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*. Buenos Aires: La Pléyade.

- (1982) *La Imaginación y el arte en la infancia. Ensayo psicológico*. Madrid: Akal.

-(1982b) *Obras escogidas*. Madrid: Visor.

Wahl, F.. (1975) *Qu'est-ce que le structuralismo?* París: Seuil.

Weber, M. (1903) *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1985.

- (1904) *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme*. Barcelona: Edicions 62, 1996.

- (1917) *Ensayos sobre sociología de la religión II*. Madrid: Taurus, 1988.

- (1921) *Economía y Sociedad I*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

Whitehead, A. N. (1925) *Process and Reality*. New York: Free Press.

- (1933) *Aventuras de ideas*. Barcelona: José Janés.

- (1938) *Modos de pensamiento*. Madrid: Taller de ediciones Josefina Betancor, 1973.

- (1964) *El concepto de naturaleza*. Madrid: Gredos.

Wiener, N. (1954) *The Human Use of Human Beings: cybernetics and society*. New York: Doubleday.

Wilson, R. (1995) Cyber(body)parts: Prosthetic Consciousness. *Body and Society*, 1(3-4): 239-260.

Wrong,D. (1979) *Power: Its forms, Bases and Uses*. Oxford: Basil Blackwell.

Zuckerman, H. (1988) The Sociology of Science. En N. Smelser (ed.) *Handbook of Sociology*. Newbury Park: Sage.