



Diez lecciones de Sociología

SOCIALES: 2

Centros de Profesores

**MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA
Y DEPORTE**

**CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y DOCUMENTACIÓN
EDUCATIVA**

Servicio de Documentación, Biblioteca y Archivo
San Agustín, 5 28014 MADRID
Teléfono: 91 369 30 26 / Fax: 91 429 94 38

=====

FECHA DE DEVOLUCIÓN



MINISTERIO DE EDUCACION Y CIENCIA
DIRECCION GENERAL DE RENOVACION PEDAGOGICA
SUBDIRECCION GENERAL DE FORMACION DEL PROFESORADO

10 LECCIONES DE SOCIOLOGIA

LUIS MARTIN SANTOS

Colección: "*Documentos y propuestas de trabajo*"

42047



MINISTERIO DE EDUCACION Y CIENCIA
DIRECCION GENERAL DE RENOVACION PEDAGOGICA
SUBDIRECCION GENERAL DE FORMACION DEL PROFESORADO

MINISTERIO DE EDUCACION, CULTURA
Y DEPORTE

SECRETARÍA DE ESTADO DE EDUCACION Y FORMACION

Decreto de 19 de mayo de 1987

100746

FECHA DE DEVOLUCION

10 LECCIONES DE SOCIOLOGIA

LUIS MARTIN SANCHEZ



MINISTERIO DE EDUCACION Y CIENCIA

DIRECCION GENERAL DE RENOVACION PEDAGOGICA

SUBDIRECCION GENERAL DE FORMACION DEL PROFESORADO

N.I.P.O. 176-87-153-2

I.S.B.N. 84-505-6336-4

Depósito Legal M - 26967 - 1987

Imprime: NORRIN ALVAREZ S.O.S.

Cualquier acción que pretenda incidir en el pensamiento del profesor y su actividad en el aula precisa de la elaboración de materiales que la concreten y que sirvan de apoyo a su trabajo.

La necesaria coordinación que debe existir entre la distintas acciones de la Dirección General de Renovación Pedagógica aconseja la puesta en marcha de una colección que unifique los distintos materiales que se envían a los profesores que siguen alguno de los planes institucionales de experimentación y formación permanente.

La colección "Documentos y Propuestas de Trabajo" pretende cubrir esta función. Los títulos que la componen se organizan en torno a las áreas de conocimiento de los programas escolares, sobre aspectos y cuestiones de especial relevancia y necesidad para la enseñanza, que supongan innovaciones, introduzcan nuevos conocimientos y den respuesta a las necesidades sentidas como prioritarias por los profesores.

Estas publicaciones ofrecen al profesorado:

- Temas, cuestiones e ideas integradoras y cualitativamente significativas para la solución de los problemas de la enseñanza.
- Conocimientos, necesitados de actualización, sistematización o totalmente nuevos, productos de los últimos avances y desarrollos de la ciencia y la investigación.
- Desarrollo de unidades didácticas incluidas en los programas experimentales.
- Propuestas y ejemplificación de actividades, tanto grandes actividades como específicas, sugiriendo el valor y la potencialidad de las mismas.
- Planes de trabajo y aprovechamiento de recursos ejemplificadores capaces de ofrecer al profesorado ideas que propicien un aprendizaje ligado al medio y susceptibles de ser recreadas y desarrolladas en sus clases.
- Estrategias de evaluación y recuperación adecuadas a las cuestiones y conocimientos, así como a las actividades que se sugieren.

Los "Documentos y Propuestas de Trabajo" se destinan preferentemente a los grupos, talleres y seminarios permanentes de los diferentes Centros de Profesores con objeto de ofrecerles ideas, materiales e instrumentos útiles y atractivos para organizar y desarrollar sus actividades.

Por razones prácticas, la colección se presenta dividida por áreas o ciclos, identificables por el color y numerados de forma independiente para facilitar su clasificación.

Esperamos que esta iniciativa ayude a mantener la comunicación de la Dirección General de Renovación Pedagógica con los profesores y estimule la experimentación reflexiva de sus propias iniciativas.

INDICE

	<u>Páginas</u>
Lección primera	
La mirada del sociólogo.....	7
Lección segunda	
El espacio social	21
Lección tercera	
Vectores y categorías	33
Lección cuarta	
Los vínculos elementales	47
Lección quinta	
Masas y élite	63
Lección sexta	
La ciudad y el hombre	81
Lección Séptima	
Universo comunicacional y "mass media"	107
Lección Octava	
La apuesta tecnológica y el derecho al trabajo	125
Lección novena	
El vínculo político: reforma y revolución	143
Lección décima	
Poder y deseo	159

Lección primera

LA MIRADA DEL SOCIOLOGO

La mirada se encuentra a medio camino entre el saber y el preguntar.

No busco, encuentro.

Pablo Picasso.

I. Por dónde empezar

Supongamos que queremos partir de cero, por aquello que se dijo de que, por lo menos una vez en la vida, conviene empezar desde el principio. Partir de cero supone olvidar lo que sabemos, pues todos sabemos algo, más o menos preciso, acerca de la sociedad, aunque no hayamos estudiado sociología (Emilio Durkheim). Un partir de cero como si tratásemos de escribir sobre una página en blanco. Pero pronto veremos que hacerlo de una manera seria y "científica" no es nada fácil.

Primera propuesta

Se podría comenzar tomando un libro en cuya portada figurará la palabra "sociología" -o mejor, la expresión "introducción a la sociología". Es lo que normalmente hacemos cuando queremos conocer una ciencia que ya hace tiempo está constituida y ha sido muy estudiada por otros investigadores que nos han precedido. Pero si hiciéramos tal cosa, pronto comenzaría la perplejidad, pues libros de sociología hay muchos y nada coincidentes; comprobación que podría hacerse sin más que consultar los índices respectivos. Los contenidos que se indican son tan diversos y dispares que cuesta creer que pertenezcan a la misma ciencia.

No se piense que es sólo cuestión de discurso o de enfoque. La diferencia alcanza a los fines que se persiguen y a los métodos que se emplean. Y sin embargo, cada uno de los componentes de este discordante conjunto reclama para sí el derecho a ser la sociología, y lo hace de manera excluyente de los otros.

Es explicable que el filósofo de Frankfurt, Theodor W. Adorno, haya llegado a decir que la sociología es

una meta hacia la que caminamos.

Y parece que lo hacemos tanteando, harto inseguros. Claro que esta situación tiene una recompensa: nos permite participar en la investigación, y estudiar sociología resulta ser equivalente a participar en su construcción. Si queremos aprender "lo que es", tendremos que estar dispuestos a "inventarla" y a rellenar las lagunas que existen entre los múltiples discursos segregados por los sociólogos.

Segunda propuesta

En vista de estas dificultades, podemos comenzar lisa y llanamente enfrentándonos con lo que llamamos la "sociedad", tomándola como un **objeto** de investigación. Pero resulta que la sociedad no es un objeto o una cosa que esté ahí, sino algo en lo que estamos inmersos y que está influyendo como un "prejuicio" en nuestra investigación. Con la sociedad como objeto sucede como con París, cuando el fenomenólogo Edmund Husserl se preguntaba si podía ser conocido.

Lo primero que nos sorprende es que París es "invisible". Si contemplamos una postal de un monumento típico, en seguida vemos que no es París, pues nadie confundiría, por ejemplo, la torre Eiffel con París; otros muchos monumentos son también París. Si para obtener una visión más

abarcadora subiéramos a un helicóptero, el esfuerzo iba a constituir un fracaso, al menos, desde el punto de vista epistemológico. Con la altura perderíamos la posibilidad de contemplar pintorescos rincones que indudablemente son París. Hagamos lo que hagamos, París siempre parece estar "más lejos" y en otra parte.

Lo mismo pasa con la sociedad: nunca podemos captarla en su totalidad y siempre se encuentra más allá de lo que podemos captar, y es que la sociedad no es un objeto y ninguna experiencia puede alcanzarla de manera integral.

Tercera propuesta

Para obviar esta dificultad podemos comenzar por el estudio de las relaciones sociales. Parece que esto es mucho más concreto que comenzar con la sociedad, ese extraño "objeto infinito". Sin embargo, la simplicidad es engañosa, pues en cuanto nos preguntamos qué es una relación social aparecen demasiadas respuestas -lo económico, lo lingüístico, lo psicológico personal, lo psicológico colectivo, lo cultural, etc.- y ante la avalancha de caminos tendremos que preguntarnos qué significa la expresión "relación social". Pero como es eso lo que precisamente teníamos que averiguar, estamos ante el famoso círculo vicioso.

Nuestra propuesta

Si los tres comienzos que hemos mencionado -la lectura de un libro, la noción de sociedad, la expresión "relación social"- no logran culminar en una captación de lo sociológico, ensayemos una manera más directa. Dispongámonos a mirar lo que miran los que se llaman a sí mismos sociólogos, dejando aparte sus pensamientos y su modo de exponerlos. Lo que tenemos que intentar es mirar lo que ellos mismos miraron antes de ponerse a escribir sus libros y sus artículos sobre sociología.

Claro que la mirada que proponemos no es una mirada pasiva, sino activa y, digamos, interrogante. La mirada no como mera recepción, sino como búsqueda y acercamiento a lo mirado, se puede ilustrar con una cita del fenomenólogo francés Merleau-Ponty que nos describe la actuación del pintor frente al cuadro. El pintor, después de captar lo que todo el mundo captaría normalmente en una primera impresión, no se detiene hasta alcanzar formas que no eran al principio visibles por estar ocultas.

El pintor en sí mismo es un hombre que trabaja, descubriendo cada mañana en la figura de las cosas la misma pregunta que él no ha terminado de responder.

La afirmación de Merleau-Ponty es interesante, puesto que nos indica que la pregunta implícita en nuestro mirar no es arbitraria, sino que está indicada en lo mismo que miramos.

Si la mirada es conocimiento, no es de extrañar que sea activa, pues todo conocimiento, incluso el perceptivo, lo es. El pedagogo ruso Luria niega que pueda existir un conocimiento estático.

Sería erróneo creer que la sensación y la percepción son meramente estáticas.

Así pues, la mirada no ha de ser contemplación estática, sino movimiento interrogante, en el que cada elemento conocido remite a otro elemento que está unido a él, pero más que hacerlo mecánicamente, lo hace "preguntando por él".

Metamorfosis de la mirada

Hemos dicho que podemos comenzar dirigiendo la mirada hacia donde lo hacen los que se llaman "sociólogos". Pero la mayoría de estos fenómenos son cotidianos, no demasiado estimulantes, y no provocan sino una mirada pasiva. Para que la mirada se intensifique es necesario que haya una ruptura, una sorpresa, una **disfunción** inesperada. Es esta disfunción la que "pone en pie" la mirada habitualmente distraída y desencadena la dinámica interrogante. Por ejemplo, cuando algo me sobresalta me doy cuenta de que estaba sumergido en una ensoñación; cuando alguien me traiciona, me doy cuenta de que estaba viviendo una amistad en la que nunca había pensado; cuando algo se detiene me doy cuenta de que estaba en marcha; un repentino silencio me descubre que estaba en medio de un ruido que no oía.

II. Disfunciones

Para facilitar la comprensión del camino propuesto, pensemos en los siguientes casos escogidos al azar:

- Al aumentar el precio de un producto, comienza a venderse más.
- Una mercancía sencilla y poco prestigiosa (pongamos una caja de cerillas) empieza a aparecer de improviso embellecida y decorada, como si fuese un objeto "importante".
- Una intensificación de la igualdad de oportunidades desencadena un crecimiento del número de marginados.
- La pena de muerte provoca un aumento de las ocasiones de aplicarla.

A poco que nos esforzásemos, llenaríamos páginas y páginas de disfunciones semejantes, siempre con resultados no esperables y, en ocasiones, incomprensibles. Dirigiendo la mirada a estas disfunciones resulta que, a medida que avanzamos en su comprensión, descubrimos progresivamente implicaciones, y el contorno en el que están inscritas se amplía y se enriquece. Si la caja de cerillas decorada puede parecer el simple resultado de un impulso artístico proveniente de un individuo particular, poco a poco descubrimos que en este hecho se esconde un enorme haz de factores que tendremos que estudiar. La caja de cerillas es, en este caso, un nido de interrogantes.

Tipología de la disfunción

Propongo como guía un esquema provisional de las disfunciones. No tiene el propósito de agotar la complejidad de la disfunción, sino el de mostrar un abanico de posibilidades donde se puede ejercer la mirada del sociólogo:

LA MUTILACION

Partamos de un caso bastante frecuente, pero enigmático: El aumento de nivel de vida no produce un aumento de satisfacción, sino de insatisfacción. Y esto tanto en individuos como en clases sociales enteras. El que aparezca este resultado nos deja preplejos y hay que pensar que existen causas soterradas que anulan lo que habría de ser el resultado "normal".

El hecho de que se mutile el goce previsible, la ilusión, el cumplimiento de una esperanza, provoca una extrañeza que es estímulo de investigación: ¿Es que el aumento de nivel de vida intensifica también la preocupación por el futuro y genera inquietud? ¿El aumento de nivel de vida ocasiona un aumento de información y una conciencia de estar ante desigualdades aún no superadas?

¿El aumento de nivel aproxima la manera de vivir de las clases privilegiadas y con ello desaparece el prestigio de éstas? Las preguntas se desencadenan y la investigación se pone en marcha hacia una versión coherente.

LA RUPTURA

Supongamos que varias personas están sosteniendo un diálogo y para favorecerle dedican su tiempo a establecer las reglas que han de regir en el diálogo. Resulta que cuando se terminan de establecer las reglas, el diálogo se interrumpe y nadie se siente estimulado a seguir. Tiene que haber alguna razón que nos permita comprender la interrupción. ¿Es acaso que la indefinición del método es un estímulo? ¿Es que cuando el método está totalmente explícito los resultados que se pueden obtener están implícitos y por lo tanto ya no merece la pena esforzarse?

LA CURVATURA

Dos tribus muy primitivas tienen unas condiciones de vida muy similares: el mismo paisaje económico, el mismo clima, la misma raza, etc. Ahora bien, sus costumbres son muy diferentes, diferentes sus creencias, diferente su desarrollo mental, y todo contradice lo que Marx hubiera predicho. ¿Por qué el mismo nivel técnico y económico produce curvaturas diferentes, cuando deberían ser idénticas? ¿Qué viento sopla a través de las realidades más elementales para que estas curvaturas aparezcan?

LA FRUSTRACION

Una vez alcanzado el nivel a que se aspira tanto en el terreno político como en el personal, se vive el desencanto y la frustración. ¿Es que todo parece más bello desde fuera? ¿Es que no sabemos lo que queremos? Demasiado fácil. Es preciso buscar la solución sociológica de este enigma. Hay que ponerse a investigar.

III. De la mirada interrogante a la mirada teórica

Una vez centrada, la mirada ha de abrirse de manera progresiva a los elementos que estén insinuados en lo que la mirada descubra. Lo primero que estará insinuado será un **hombre real**, que es el soporte de la acción y que nosotros vamos a llamar el "actor". No pretendemos, sin embargo, que el actor y sus cualidades sean la explicación de todo cuanto ocurre, pues tal vez haya que explicarle antes a él, pero sostenemos que siempre está presente. No se le puede borrar del cuadro. Tal es la posición de Marx y de Max Weber, que parten de la presencia indispensable de un sujeto. No es la postura de los estructuralistas que pretenden construir una sociología sin hombre. Pero quede claro que el actor aquí es un portador de la mirada, no el "deus ex machina" que todo lo explica. Después, la mirada sociológica descubrirá que lo mirado está dentro de una trama, de un contexto, de una serie de acciones que normalmente nosotros llamaremos ceremoniales o actuaciones acuñadas socialmente y expresivas dentro de la sociedad que las ha cuñado. Por último, la trama se desarrollará en un lugar, en un espacio, en lo que denominaremos con la palabra griega "topos". El esquema que indica la apertura que ha de alcanzar puede ser el siguiente:

sujeto	tiempo	espacio
agente	contexto	lugar
actor	trama	escenario
hombre	ceremonial	"topos".

La apertura de la mirada está designada de una manera voluntariamente no definida por un término, sino indicada por una columna, pues lo que interesa es que se tome como un mero punto de referencia.

La distancia

La mirada deberá de mantener la "distancia" para que no se produzcan distorsiones. Se podría aplicar lo que Emilio Durkheim proponía: contemplar lo sociológico como si fuera una cosa; contemplación que se hace necesariamente desde fuera y no como se hace con las ideas que contemplamos desde dentro.

Una precaución

Precisamos: hay un sujeto real, pero él no es lo sociológico, ni la sociología puede deducirse de él. Hay una trama real de ceremoniales, pero ellos tampoco son lo sociológico; hay un "topos" que interviene y forma parte de lo sociológico, pero que, sólo en contacto con los otros dos elementos del tríplico, deja de ser físico. Lo que tenemos que investigar es una complejidad en la que convergen la biología, la historia y la topología. Son tres zonas de interrogación, tres panoramas en una sola visión.

IV. Argumentaciones

Primera

El punto de partida que proponemos será discutido por los sociólogos funcionalistas que reducen lo social a sistemas que interconectan individuos, que a su vez son considerados como subsistemas, y toda la sociedad no sería más que el sistema de los sistemas, el sistema total. Proponer la disfunción como punto de partida no dejará de parecerles extraño.

Sin embargo, lo que funciona, lo cotidiano, lo que se integra es como la música cósmica de los pitagóricos, que por la costumbre terminó por ser inaudible. Sin la ruptura, el contraste y la sorpresa ni los mismos funcionalistas hubieran descubierto que algo funcionaba.

También podría recordarse que son las grandes catástrofes históricas las que han hecho progresar los estudios de sociología. Hasta se ha llegado a afirmar que la sociología como ciencia es hija de la Revolución Francesa y así lo fué para Comte y Saint-Simon, los presuntos padres de la sociología. La Comuna de París estimuló a Durkheim, como en nuestros días la amenaza nuclear está fomentando una nueva sociología. Claro que hay que reconocer que esas catástrofes históricas acaparaban la atención de los sociólogos no por el entusiasmo que les producían, sino por el miedo a que se repitiesen.

Segunda

Otros objetarán que con visiones parciales como las que proporciona la mirada del sociólogo, se podrá todo lo más escribir ensayos, pero la sociología nunca se convertirá en una ciencia coherente. Sin embargo, es un peligro que hay que correr, pues las ciencias humanas no tienen más remedio que comenzar desde experiencias concretas y fragmentarias. Así lo ha comprendido Foucault con su método "arqueológico". El arqueólogo se enfrenta con el objeto y trata de ver a través de él el mundo que lo construyó, unos hombres, un tipo de sociedad, con lo que el objeto descubierto se convierte en un punto de partida irradiante.

Con la mirada del sociólogo sucede lo mismo. Trata de no suponer nada previo, pero después del encuentro con su objeto sigue paso a paso hasta descubrir toda la complejidad social que pueda alcanzar. Y es a través de la complejidad como las ciencias humanas adquieren un tipo de unidad "sui generis".

V. Consideración final.

La práctica de la mirada constituye un goce que, por revelaciones sucesivas, va llenando un cuadro, complejizándole y, paradójicamente, haciéndolo más transparente. La humanidad ha disfrutado siempre de este placer de mirar reflexivo y profundo, y desde Platón a Husserl, los filósofos han considerado la mirada como la fuente principal de la intuición filosófica. La intuición revelaba para ellos una **verdad**. La mirada del sociólogo revela en cambio una **realidad**, partiendo de un modesto contacto visual, de un mínimo. Comenzar por ese mínimo para alcanzar visiones complejas y abarcadoras es, sin duda, una tarea gozosa.

TEXTO COMPLEMENTARIO

El señor y el esclavo

En un texto de G.W. F. Hegel, *La fenomenología del Espíritu*, se encuentra descrita la confrontación de un señor con su esclavo romano. Es quizás el ejemplo más insigne de lo que hemos llamado la "mirada del sociólogo", pues es a partir de la presencia (imaginaria) de los dos hombres en situación de ruptura y enfrentamiento como se desarrolla un proceso de interrogaciones acerca de la naturaleza de las relaciones humanas. Es un bello análisis que en Hegel termina ascendiendo a niveles filosóficos y nos permite finalmente contemplar el espectáculo de la historia como un grandioso conflicto de fuerzas y conciencias. Creemos que el conocimiento de este texto, aunque no sea sino en la sinopsis que presentamos, será fructífero para un sociólogo que ha de acostumbrarse a las complejidades de las relaciones humanas.

I. Introducción

¿Amor o conflicto?

La Transformación del hombre, hasta convertirse en conciencia de sí mismo, ha sido descrita a lo largo de la historia de dos maneras totalmente diversas:

- a) por una irradiación del amor,
- b) por mediación del conflicto.

Hegel se inclina por esta última posición, con lo que recusa tanto sus orígenes románticos como las raíces místicas de su pensamiento juvenil. La toma de esta posición, sin embargo, es comprensible, pues el sentimiento de frustración se había desencadenado en toda Europa después de agotarse las grandes ilusiones que había despertado la Revolución Francesa. Se vive la primera crisis del pensamiento contemporáneo.

El conflicto, núcleo de lo humano

El conflicto no es únicamente el **motor** del cambio histórico. Es también el **camino** para convertirse en hombre. Hay que tener en cuenta que ser hombre es para Hegel tener conciencia de hombre, y la conciencia de uno mismo no puede realizarse sino frente a otra conciencia. Es el **Otro** el que se convierte en **mediador**.

En el conflicto se descubre, pues, el propio ser; y descubrir el ser supone para Hegel convertirse en "Ser". (La plenitud del Ser exige la conciencia de sí).

Negación del Otro

En la soledad radical (caso de que fuera posible) nadie podría convertirse en hombre. Una meditación sobre nosotros mismos, por profunda que fuera, realizada en la soledad nos llevaría únicamente a poblarnos de "fantasmas" (en el sentido de imágenes irreales). El encuentro con el Otro me pone en el camino del Ser, pero para efectuar realmente ese camino es necesario que niegue al Otro, pues si no lo hiciera, el Otro sería una continuación de mí mismo, con la que podría indenticarme. Mi Ser se levanta, pues, sobre el pedestal del Otro negado.

II. Desarrollo dialéctico

Tesis: Superioridad del Señor. El Señor se convierte inmediatamente en superior en cuanto alcanza una inmediata conciencia de sí. Esto sucede por dos razones:

- a) porque es capaz de gozar (enseñorearse) de las cosas, y
- b) porque es capaz de obligar al esclavo a reconocerlo como "su esencia", su Ser verdadero. (Capacidad de doble negación del Señor).

El Esclavo, en cambio, carece de conciencia directa e inmediata, en cuanto no es capaz de la doble negación del señor:

- a) no puede gozar de las cosas (negarlas, consumirlas, etc.) que le arrebató el Señor, y
- b) es incapaz de negar al señor, a quien tiene que reconocer, aunque no quiera.

Esto significa que mientras que el Señor puede ejercer dos negaciones, el Esclavo no puede realizar ninguna de ellas. El Ser del Señor (tesis del Señor) ejerce la negación del Esclavo, que no tiene nunca la posibilidad de llegar a ser tesis (afirmación).

Antítesis: Superioridad del Esclavo

Además de las relaciones inmediatas existen otras relaciones mediatas. Es en este momento mediato en el que las relaciones entre los hombres se densifican.

Ciertamente que el Señor continúa dominando al Esclavo por mediación de las cosas y, además, domina y goza de las cosas **por medio del Esclavo**. (Para comprender esto último hay que tener en cuenta que es necesaria la mediación para gozar de las cosas, pues sin ésta permanecen lejanas, inaccesibles al deseo).

Pero lo que nos interesa en este segundo momento es la **mediatez** vista desde el Esclavo:

- a) por mediación de las cosas el Esclavo llega a dominar al Señor. Descubre la dependencia que éste tiene respecto de su trabajo. Es este un descubrimiento de una **superioridad inesperada** que le permite "negar" aún más profundamente al Señor que éste al Esclavo.

Pero :

- b) también el Esclavo utiliza al Señor como mediación. Y esto sucede porque al ser privado por el Señor del goce de las cosas puede contemplarlas desde fuera. El mundo se le convierte en un espectáculo en el que puede comparar, distinguir, generalizar, incluso alcanzar la universalidad del conocimiento.

Revisando los frutos obtenidos en este segundo momento medial:

a) Por la negación del Señor el Esclavo alcanza su liberación y se convierte en un paradigma de la historia, que es vista por Hegel como la liberación progresiva de los esclavos. Cuando el Esclavo se libera "hace marchar la historia".

b) La negación de la coseidad proporciona como fruto el conocimiento universal y el acceso a la razón humana.

III. Dos componentes transcendentales

La capacidad de negación del Esclavo ha resultado sorprendente y fecunda: mediante ella ha conseguido la libertad moral y la independencia intelectual. Pero si esto ha sido posible, lo fué por la contribución de dos elementos **transcendentales**: el trabajo y el miedo.

a) El Esclavo que está condenado al **trabajo** se ve obligado a retardar el goce del producto de su trabajo. Así puede, mientras tanto, observarse a sí mismo y observar el comportamiento de las leyes de la Naturaleza. Cuando formula las "resistencias" e investiga las técnicas que han sido necesarias, está poniendo en marcha la ciencia y las leyes de la naturaleza. Más tarde, y partiendo de esa misma idea, Carlos Marx dirá que el trabajo no sólo modifica la naturaleza, sino modifica el ser del trabajador de manera positiva.

b) Pero el Esclavo ha vivido lo que llama Hegel el **miedo absoluto**. No se trata de un miedo a perder esto o lo otro, sino de un miedo a perder el único bien que posee: la vida. El que tiene miedo aprende a mirar, a observar y se pone en camino para obtener la universalidad del conocimiento. El miedo, dice Hegel, "fluidifica" las cosas, las convierte en contingentes. Lo que permitirá al Esclavo la superioridad intelectual.

Resumiendo:

El trabajo nos permite instalarnos en la realidad (mientras que la contemplación no hace sino alejarnos de las cosas, convirtiéndolas en fantasmas); y el miedo me descubre la contingencia universal.

Añade Hegel que es necesario que el trabajo y el miedo actúen juntos. El trabajo sin miedo es "obstinación", esfuerzo ciego (más propio de una hormiga que de un hombre), pero el miedo sin trabajo nos mantiene en la irrealidad, nos obliga a vivir entre fantasmas.

En lenguaje hegeliano, esta conjugación del miedo y el trabajo, cuando mantiene el equilibrio, permite pasar del "für - sich" al "an - sich", del "para sí" al "en sí".

Síntesis: negación de la negación

Después de la mutua negación, pasamos al tercer momento, en el que se produce la **reconciliación** y el mutuo reconocimiento.

Cada uno de los **personajes** ha reconocido la posición del otro. En este acercamiento, llegan a la conciencia de que hay que superar, a la vez, la servidumbre y el señorío.

Hay que ser a la vez Señor y Esclavo: Señor de las pasiones y Esclavo de la razón.

Hegel encuentra un ejemplo histórico de esta síntesis en el Estoicismo. Quizá pensó concretamente en Epicteto, un esclavo, y en el Emperador Marco Aurelio. Pero esta reinserción de una síntesis especulativa en un momento histórico nos plantea -dentro de la dinámica histórica- su

"continuación" en los tiempos que habían de seguir. Lo conseguido no podía aún ser considerado como el último y perfecto fruto, pues la conciencia estoica es todavía abstracta en cuanto ha nacido de la negación. La historia no podía detenerse.

Quedan otras dos etapas posteriores que la humanidad ha recorrido históricamente:

a) La **conciencia escéptica**, que se siente desconectada con la "verdad" del mundo y, por lo tanto, se convierte en conciencia desilusionada; y, por último,

b) la **conciencia desgraciada**, que conoce su contradicción con el mundo que debería dominar. Supone un paso desde la desilusión a la **conciencia trágica**.

IV. Conclusiones

Sentido.

La mirada de Hegel alcanza no sólo la ejemplización de algo que ocurrió, una **historia**, sino de algo que está ocurriendo en cada uno de nosotros, un conflicto que nos constituye.

Hegel pasó de centrarse en una visión a enunciar "lo que es" en el hombre y de "lo que es" en el hombre a la historia. Después pudo volver a contemplar su "escena" fundamental y sentirla henchida de sentido.

Paradojas.

a) Tanto el Señor como el Esclavo terminan siendo lo contrario de lo que pretendían ser.

b) El Esclavo sometido de una manera brutal, se supera a sí mismo y es capaz de dominar la naturaleza.

c) En la conciencia del Señor está la "inesencialidad" del Esclavo, mientras que en el Esclavo está la esencialidad del Señor, por lo que la conciencia del Señor es más ilusoria que la del Esclavo.

TRABAJO PRACTICO

Léase con atención esta primera lección y, especialmente, la lista de las DISFUNCIONES que hay en ella. A continuación se añadirán las DISFUNCIONES que el lector encuentre en su entorno y que más le hayan llamado la atención.

La finalidad de este trabajo no es únicamente hacer un catálogo más o menos extenso, sino comenzar a preguntarse y tratar de comprender.

Lección segunda

EL ESPACIO SOCIAL

... sólo el análisis (del lenguaje común) puede dar al sociólogo el medio de redefinir las palabras comunes dentro de un sistema de nociones expresamente definidas ...

Bourdieu.

I. El discurso sociológico

Para construir el discurso sociológico es necesario tomar en préstamo palabras pertenecientes a otros lenguajes, sobre todo al cotidiano. Esto ha creado muchos problemas, pues al proceder a un posterior análisis del contenido real de la palabra cotidiana ésta aparecía llena de imprecisiones y vaguedades inapropiadas para un saber que aspira a ser científico.

Entre estas palabras, las dos quizá más confusas son la de "individuo" y la de "sociedad", que en el lenguaje coloquial funcionan sin problemas, pero que carecen de precisión sociológica. Por eso, son palabras "peligrosas" - como diría el sociólogo Alain Touraine-, ya que carecen del firme núcleo de sentido que pretenden tener. Para comenzar nos veremos obligados a emplearlas en esta lección, pero las someteremos a crítica. Será un primer paso, necesario para nuestro aprendizaje, y después podremos progresivamente prescindir de términos que no sean idóneos.

II. Individuo

En tanto que los hombres se contentaron con sus rústicas cabañas; mientras se limitaron a coser sus vestidos de pieles con espinas o de pescado, a adornarse con plumas y conchas, a pintarse el cuerpo de diversos colores, a perfeccionar y embellecer sus arcos y sus flechas, a tallar con piedras cortantes canoas de pescadores o rudimentarios instrumentos de música, en una palabra, mientras se aplicaron a trabajos que uno sólo podía hacer y a las artes que no requerían de varias manos, vivieron libres, sanos, buenos y felices, en la medida que podían serlo en la naturaleza, y siguieron disfrutando de las dulzuras del trato independiente. Pero desde que el hombre tuvo necesidad de la ayuda de otro; desde que advirtió a uno solo poseer provisiones para dos, la igualdad desapareció, se introdujo la propiedad; el trabajo fue necesario y los bosques inmensos se trocaron en campiñas que fue necesario regar con el sudor de los hombres y en las cuales se vio bien pronto germinar y crecer con las cosechas la esclavitud y la miseria.

J.P. Rousseau.

Hay hechos que parecen inclinarnos a una concepción individualista de la sociología, en la que el individuo sería el elemento esencial. Son hechos múltiples y al parecer evidentes. Pero un análisis más a fondo destruye tal evidencia. Elijo los siguientes ejemplos:

a) Biológicamente nos encontramos con un cuerpo que tiene una clara autonomía una vez que se ha desarrollado. Es capaz de tomar alimentos, de digerirlos por sus propios medios y de manera igualmente autónoma efectúa otras acciones corporales.

Pero la alimentación viene de fuera del individuo, se prepara y dosifica según costumbres y disponibilidades de almacenaje, y a lo largo del tiempo han transformado profundamente esa biología, modificación que va más allá de una mera "influencia". Sin necesidad de aceptar las consecuencias materialistas que se desprenden de la afirmación de Engels: "somos lo que comemos", hay que aceptar que la dieta, como hábito social, ha transformado al hombre, su carácter y su conducta, probablemente hasta su anatomía y fortaleza. Los hábitos alimenticios han hecho del hombre un ser bifurcado de la naturaleza. Y puede afirmarse que no sólo la vasija neolítica, sino la salazón, el bote de conservas y el frigorífico han cambiado al hombre y lo han convertido en cultura. El individuo es, pues, físicamente, **un producto**, no un productor de sociedad.

b) Un segundo hecho que parece apoyar la tesis individualista es que el hombre -concreto y psicofísico- es un **portador de discursos y de signos**, que codifica y descodifica por sí mismo a lo largo de sus relaciones.

Pero es la colectividad la que ha creado la lengua y sus reglas, la que ha sido portadora de los códigos, la que ha permitido que almacenemos palabras que conservan su sentido y son interpretables. Por ello, el hombre **dice su palabra** en un contexto que le antecede, luego el individuo es, comunicativamente, un **imitador** reverencial de código.

c) Un tercer hecho: el hombre, como ser concreto, es el que actúa en los ceremoniales que forman la textura de lo social.

Pero ha sido una larga adaptación la que ha producido esa capacidad, mediante la imitación y la educación difusa, luego el individuo es, ceremonialmente, un **aprendiz**.

d) El hecho de la existencia universal de la **propiedad** presupone la existencia de individuos independientes y concretos que "inventaron" la propiedad al fabricar los primeros útiles, las primeras armas y al almacenar los primeros alimentos. Esto tuvo que ser efectuado de una manera individual, a la que luego seguiría el sentimiento social de la propiedad. Sólo un hombre individual, se dice, pudo dar el paso de arrancar una rama para convertirla en arma, sólo un hombre pudo abstenerse de agotar su alimento para conservarlo en previsión del futuro.

Pero la propiedad es algo más que la apropiación y la reserva exclusiva de un bien: es el resultado de un consenso que admite la exclusión de los otros, exclusión que sólo puede ser legitimada por ese consenso. La propiedad es una creación social, luego el individuo es un receptor de una legitimación.

Hemos examinado las cuatro razones que se dan comúnmente, y a través de todas ellas hemos llegado a la conclusión de que el individuo no es nunca una "mónada autosuficiente", pues el llamado "hombre concreto" es también un ser teñido de generalidades, de dialécticas, de situaciones globales que le preceden. Así en el individuo se pueden hallar las huellas de todos los elementos que normalmente consideramos sociales.

El caso de Rousseau

Si el lector relea con atención el texto de Rousseau que antecede se dará cuenta de que ese "hombre natural" que él describe no es sino un producto social. ¿No se preguntó Rousseau por qué sus "primitivos" adornaron sus cuerpos y sus armas? Estas actividades y las demás que se describen en el texto son una elaboración social. Es difícil imaginar para qué construía ese "hombre de la naturaleza" sus instrumentos de música, si no se piensa en posibles oyentes, pues el viento no es un instrumento de música, pero el aire que sale de la ocarina lleva siempre un mensaje.

III. La sociedad

Comenzar el estudio de la sociología por el individuo presenta dificultades no superables, pero lo mismo va a suceder si intentamos hacerlo desde el concepto cotidiano de **sociedad**. Para huir de los problemas que el individualismo planteaba, Durkheim parte del otro extremo: la sociedad como un todo global. Frente a éste, el individuo no tiene más remedio que aceptar leyes que le rebasan.

Cuando cumplo mis obligaciones de hermano, esposo o ciudadano, cuando hago realidad mis compromisos contractuales, satisfago obligaciones que están definidas por la ley y la costumbre fuera de mí mismo y de mis acciones. Aún en el caso de que coincidan con mis propios sentimientos y yo me dé cuenta subjetivamente de su realidad, esta realidad es objetiva, pues yo no la he creado: sólo la he heredado gracias a mi educación.

Durkheim.

Pero el mismo Durkheim tendría que reconocer que esas "leyes" y "realidades objetivas" no existirían sin que el supuesto "heredero" las haga vivir con su actuación, sus respuestas, su toma de posición.

Durkheim y los primeros sociólogos tuvieron que dar un salto muy rudo del individualismo al "societismo" y quizá por esto acudieron en su ayuda algunos pensadores que imaginaron "artefactos teóricos" capaces de hacer plausible su posición. Entre estos artefactos, tenemos el de una supuesta "alma colectiva" que disfrutó a principios de siglo de una gran audiencia, que hoy se encuentra desacreditada. Los autores de esta teoría de apoyo más conocidos son Gustavo Le Bon y Jung. El primero utilizó la noción de "alma colectiva" para describir la conducta de las masas y Jung para explicarse la transmisión de símbolos, que pretende son patrimonio de la humanidad.

Crítica conjunta: el doble horizonte.

El sociólogo, como contemplador de la realidad que le envuelve, unas veces intenta acercarse al individuo y resulta que se encuentra con la sociedad; otras comienza su investigación enfrentándose con fenómenos sociales, colectivos y se encuentra finalmente con el individuo. Pronto se convence que ni el individuo ni la sociedad son "objetos", sino horizontes en los que necesariamente se mueve su investigación. Para una concepción cotidiana, tanto individuo como sociedad se han convertido en algo objetivo, en algo experimentable, un "ente". No es ésta la única ocasión en la que nuestra proyección del "final de nuestro viaje intelectual" se convierte en algo que parece tan firme como si fuese una cosa. Pero el sociólogo, aunque se mueve entre estos dos polos, ha de guardarse de caer en la trampa de la cosificación. El individuo y la sociedad son simplemente **lo que se busca**.

IV. El campo social

Entre los dos extremos proyectados por nuestra búsqueda hay abierto un **campo** (el espacio social) que tendremos que ir llenando. El concepto de campo está más alejado de las cosificaciones cotidianas que "individuo" y "sociedad". Además tiene la ventaja de que podemos emplearlo sin una definición previa, puesto que no le atribuimos ninguna propiedad o virtualidad.

Algo se mueve en el campo social.

Es evidente que algo se mueve, pero la investigación de lo que se mueve no es fácil y es descrito de manera muy distinta, según las diversas escuelas sociológicas. La disparidad, en un principio desconcertante, es también explicable, pues los fenómenos sociológicos no son nunca lo que parecen.

Primera respuesta: Lo que circula es la información

Esta respuesta viene dada por los funcionalistas americanos, por los interaccionistas y, últimamente, por los hombres de Palo Alto.

Nadie puede negar que la información circula dentro del campo social, ni tampoco que su circulación produce cambios cualitativos. Así, la información mejora el entendimiento entre los hombres, suaviza los conflictos, cura las heridas de la soledad y del aislamiento involuntario. Pero la circulación de la información es un fenómeno secundario, pues no cala en la profundidad de los conflictos, ni en la incompatibilidad de los intereses, ni en los mecanismos defensivos de los individuos. Es una ondulación -onda informativa- que precede o sigue a otros cambios más profundos.

Segunda respuesta: Circulan valores

Y es también evidente que hay movilidad de bienes, símbolos de bienes, de goces. Mercancías, símbolos y goces no sólo se intercambian, sino que se dilapidan, se ofrendan en una múltiple economía que abarca lo mercantil, lo simbólico y lo libidinal. Marx y Freud estarían de acuerdo con esta segunda respuesta y su posición, si se considera como no-exclusiva, resulta una importante iluminación de lo que sucede en el campo social. Pero desgraciadamente la economía mercantil, la economía simbólica y la economía libidinal se entrecruzan muchas veces de una manera inexplicable.

Tercera respuesta: Lo que se mueve con ceremoniales

Llamamos ceremoniales a las respuestas expresivas que los individuos dan en su vida común y que están estructuradas por una tradición que las ha seleccionado y pulido. Es tal la cantidad de ceremoniales que no hay todavía un catálogo de ellos, ni siquiera una teoría generativa de tipo chomskiano.

Toda la textura social puede parecer como un tejido de ceremoniales en los que la información sería un instrumento y los bienes signos.

Pero en ese inmenso tejido ceremonial hay desgarraduras como son la pobreza, la ignorancia, la neurosis que no alcanzan a expresarse ceremonialmente de una manera válida.

El campo y sus fisuras.

La idea de campo parecía libre de toda connotación, pero tan pronto como analizamos lo que en él sucede nos damos cuenta de que lo estábamos utilizando con la nota de continuidad.

Pero en el campo social hay continuidades y también fisuras. Y las fisuras son tan heterogéneas como las continuidades.

Apoyándonos en lo anterior, podremos hablar de tres tipos de fisuras que dan lugar a tres tipos de disfunciones. Avanzo un esquema orientador:

EJE

información
economía
ceremonial

DISFUNCION

manipulación
transgresión
provocación

La manipulación

Es realizada por los individuos conscientemente y por las colectividades inconscientemente. No ha de confundirse con la falsificación de un mensaje, sino con el cambio de significado de un hecho. Por ejemplo, atribuir un fracaso gubernamental no al resultado de la propia acción, sino de la falta de colaboración de los enemigos políticos del gobierno, puede que no sea falsedad, pero, desde luego, es una "luz sesgada" que cambia la apariencia del escenario para convertirlo en algo cualitativamente diferente.

La transgresión

Se detecta frecuentemente en el campo de la propiedad. Por lo menos, los jueces actúan en él más que en ninguno otro, lo que significa que existe una sensibilidad social particular por el tema. Sobre todo, los ataques a la propiedad privada son los que llenan las cárceles. En cambio, falta la sensibilidad social para los delitos contra la propiedad social. El robo de horas de trabajo que efectúa el funcionario y de docencia, el profesor, etc., no araña demasiado nuestra sensibilidad. La interpretación de esa diferente tolerancia frente a la transgresión es un síntoma interesante a interpretar.

La provocación

Es un mecanismo que se manifiesta en todos los campos de la vida. Así, los individuos provocan a los individuos, practican ceremoniales que pueden herir o sorprender a los demás, introducen insólitas maneras de hablar, etc. El mismo poder está continuamente provocando, como si la provocación fuese una condición necesaria del poder. Así pues, los políticos suelen ser arrogantes, fastuosos, viviendo, con raras excepciones, en lujos insultantes, si se comparan con la media de los individuos.

La misma moda en el vestir, en el consumo de drogas, en la música son una provocación. Es como si no se estuviera seguro de la propia identidad sin utilizar el mecanismo agresivo de la provocación.

Anti-campo.

Estas tres disfunciones constituyen un verdadero anti-campo, que superpuesto al campo anterior produce cortocircuitos. El sociólogo ha de limitarse a contemplar el anti-campo sin caer en la tentación de condenarlo, pues, quizá, la dialéctica función-disfunción sea necesaria para que la sociedad tenga textura y adquiera "espesor".

V. Espesor del campo social

Hemos querido llegar a este concepto de **espesor del campo social** sin abuso del método y de una manera progresiva. El paso era importante, pues hasta ahora el campo social **estaba vacío** y ahora tiene ya una cualidad: el espesor.

Las diferencias de espesor también se pueden contemplar con una mirada sociológica. Hay sociedades densas, llenas de relaciones fluidas y también de contradicciones, texturas intrincadas, como suele suceder en las sociedades modernas. A veces, esas relaciones y contradicciones no son tan abundantes como quisiéramos y se llega a decir cosas como la siguiente: "En Francia no hay sociedad". La afirmación, que tomada al pie de la letra es falsa, es, sin embargo, verdadera si la juzgamos desde el punto de vista de nuestras aspiraciones o de lo que creemos que debería ser una sociedad moderna y digna.

VI. El nuevo individualismo: Nietzsche.

El pilar del orden social reposa en que es preciso que cada cual mire con serenidad lo que es, lo que hace y a lo que aspira, su salud y su enfermedad, su pobreza, su bienestar, su honor, su apariencia raquítica, y que se diga "yo no quiero cambiarme por nadie". El que quiera trabajar por el orden social trate siempre de implantar en el corazón de los hombres esta filosofía serena de la negativa a cambiar y de la ausencia de celos.

Nietzsche: Humano, demasiado humano.

Hablamos de "nuevo" individualismo, puesto que el "viejo" era otra cosa. En éste, se partía de una "situación originaria": el hombre natural que vivía, ya en la perpetua guerra del uno contra todos, según Hobbes, ya en paz y feliz, como nos lo describió Rousseau. Pero el nuevo individualismo se basa en la creencia de la superioridad ética y creadora del individuo cuando decide conquistar su propio ser. El individualismo de Nietzsche es más bien una propuesta educativa que una descripción de la realidad. Por ello la alternativa socialista le pareció una decadencia moral y hasta biológica.

La posición de Nietzsche llega a ser provocativa. No admite que el hombre y la sociedad sean "naturales", sino todo lo contrario. Considera a la sociedad como producto del miedo, y de ahí su condena a toda forma de colectivismo.

Claro que Nietzsche parece pensar en la posibilidad de una sociedad sin miedos, sin sumisiones humillantes; una sociedad de hombres libres que siguieran una moral generosa, como haría el superhombre, y no una moral de esclavos resentidos que, según él, es característica de nuestro tiempo. Pero de todas formas no acepta ninguna solución colectiva y considera al socialismo como una zafiedad.

VII. El nuevo globalismo: Adorno

Nuevo, en cuanto no se basa, como los socialismos utópicos, en una supuesta naturaleza del hombre que produjo la aparición de una Edad de Oro en la que no existía el "ni tuyo ni mío". En vez de pensar en remotas y discutibles edades, el socialismo de Adorno se apoya en una realidad que ha de ser reformada, mejorando la distribución de bienes y saberes. Es un **socialismo ético-económico**, como el de Nietzsche era un **individualismo ético-estético**.

Añade dos razones para preferir el socialismo:

a) el socialismo para Adorno es el único modo eficaz de resistir al **autoritarismo** y al fascismo que están siempre renaciendo y que son una peste mortífera para los valores del hombre,

b) y, además, el socialismo es el único sistema que podría oponerse a la propagación interesada de una pseudo-cultura de masas, en la que se "informa" por los "mass media". Su posición se refleja en la siguiente cita:

En realidad, la creencia en la independencia radical del ser individual respecto del todo, es, a su vez, sólo apariencia. La forma misma de individuo es forma de una sociedad que se mantiene gracias a la mediación del mercado libre, en el cual se encuentran sujetos económicos libres e independientes. Cuanto más se esfuerza el individuo, tanto más crece la fuerza de la sociedad, en virtud de la relación de cambio en que se forma el individuo. Los dos conceptos, individuo y sociedad, son recíprocos; el individuo en sentido amplio es, sin duda, lo contrario del ser natural, un ser que emancipa y se aleja de las simples relaciones naturales, y desde el comienzo está referido específicamente a la sociedad, y precisamente por eso es en sí mismo solidario.

Adorno y Horkheimer

En la descripción de la textura social insiste Adorno sobre los aspectos "totalistas". Para él existe

una textura interhumana en la cual todos dependen de todos, en la que el todo subsiste gracias a la unidad de las funciones asumidas por los co-partícipes, a cada uno de los cuales, por principio, se le asigna una función, y donde todos los individuos son, a su vez, determinados en gran medida por la pertenencia al contexto en su totalidad.

Adorno y Horkheimer.

Continúa Adorno en la línea de Mauss, quien insiste en lo social como fenómeno total:

Es considerando todo el conjunto como hemos podido percibir lo esencial, el movimiento del todo, aspecto vivo, el instante fugitivo en el que la sociedad y los hombres toman conciencia de sí mismos.

Mauss.

VIII. El funcionalismo: Talcott Parsons

El núcleo normativo de una sociedad, como sistema, es el orden normativo, organizado dentro de un patrón, a través del que se organiza colectivamente la vida de una población.

Parsons.

Hay una tercera posición que se conoce con el nombre de "funcionalismo" y que pretende ponerse al margen de la disputa entre el individualismo y el socialismo. En vez de discutir si existen o no el individuo y la sociedad, el funcionalismo se centra en las funciones, que son lo que verdaderamente captamos con nuestra experiencia. Las discusiones del Viejo Continente han de ser desechadas como una pérdida de tiempo, si lo que se quiere hacer es ciencia estricta. Por eso el funcionalismo cree haber realizado la ilusión de los padres de la sociología de convertirse en una ciencia, ya que las funciones crecen bajo el control de la experiencia.

Si dejamos fuera los objetos dudosos (individuo y sociedad) y nos atenemos a lo que nos muestra la experiencia, resulta que nos enfrentamos a un **sistema** en el que se disuelve la vieja sociedad de los europeos y tenemos **roles** que sustituyen al individuo. Pero como los roles son un sistema en miniatura, resulta que todo es coherente y el sistema abarca, sin dejar nada fuera, todo cuanto funciona, todo cuanto actúa socialmente. El funcionalismo no es sólo el desquite americano, es "la máxima ambición que un sociólogo debería tener".

Pero el funcionalismo está lejos de ser la culminación de la sociología científica, ya que no es ni siquiera una sociología, o, si lo es, es sólo una sociología mutilada en la que faltan por encajar los fenómenos de resistencia, violencia, las disfunciones y las fisuras de la realidad. Fenómenos que no se pueden eliminar del cuadro pretendiendo que son simplemente "desviaciones". ¿Por qué la "normalidad" no sería una desviación?

¿Si el funcionalismo no es una sociología, qué es? Adelantamos que puede ser considerado como una mera "estrategia del poder" que estudia tanto el sistema como sus controles y estigmatiza las desviaciones. Quizá en pocas ocasiones haya existido una sustitución tan completa de la ciencia por el poder funcionalista.

Sin embargo, su pretensión explícita es el estudio de los tipos de actividad, de funcionalidad, prescindiendo de los valores, pero ¿a quién puede convencer el funcionalismo de que la "desviación" no sea considerada como una forma de contra-valor?

Además, la fenomenología, la antropología y la experiencia nos descubren que hay dos acciones fundamentales y contrarias: la proyección y la internalización. El funcionalismo considera a la segunda como la más valiosa, en cuanto permite que el sistema "funcione", y así la internalización se convierte en el "fenómeno central de la dinámica social". Se afirma que

*sólo en virtud de la internalización de valores institucionalizados
tiene lugar una auténtica integración motivacional de la conducta en
el sistema social.*

Parsons.

Desvalorizada la proyección en beneficio de la internalización, resulta que la absorción del sistema por el individuo se convierte en el "auténtico" valor, y en un holocausto del individuo en el sistema, con lo que el funcionalismo resulta una estrategia del poder, muy lejana de la amplitud de lo social, que, como sabemos, abarca tanto la función como la disfunción.

TEXTO COMPLEMENTARIO

Caminando por la cresta de la montaña

El sociólogo se encuentra ante hechos que, sin duda, le sorprenden, pero que trata de comprender relacionándolos con otros hechos que a su vez necesitarán comprensión. Por eso no es extraño que muchas veces, para evitar el vértigo, se hagan cortes ideológicos y se dé por sentado o por explicado lo que todavía tendría que discutirse.

Tres formas ideológicas galantean al sociólogo: el liberalismo (aliado al individualismo), el socialismo (que practica el globalismo) y el funcionalismo (normalmente ligado al autoritarismo capitalista). El sociólogo ha de estar alerta y ha de saber, en todo momento, quien manda sobre él. La metáfora del caminante de la cumbre puede ayudarnos a comprender lo que hace. LM.S.

La situación del sociólogo parece ser la siguiente: tiene que contemplar a la vez al individuo -sin el cual no habría sociedad- y la totalidad dinámica -sin la que todo sería una yuxtaposición sin sentido-. No puede descender por una ladera, porque ello le privaría de la vista del otro valle.

El sociólogo si elige un lado, abandona el otro. Ni el valle de los individuos ni el valle de la sociedad son completos, y no se sustituyen. Por ello ha de quedarse en la cumbre, equidistante de ambos.

Es difícil permanecer en este equilibrio, ya que la mayoría termina por escoger uno de los valles, según las tendencias que hay en ellos y que ellos mismos no conocen demasiado bien.

Pero hemos de tener cuidado con lo que los teóricos nos dicen cuando se juzgan a sí mismos frecuentemente dicen haber descendido a un valle y lo que han hecho verdaderamente es visitar el contrario.

Si preguntásemos a Aristóteles nos diría, con toda seguridad, que él era un individualista y un teórico del "animal político"; pero al escuchar sus explicaciones pronto nos daríamos cuenta que donde "vive" es en otro valle, en el de lo colectivo, en la "polis". Efectivamente, Aristóteles nunca concedería que el individuo pudiera llegar a ser un verdadero hombre fuera de la ciudad.

Al contrario, quizá Marx pensase que él era un "colectivista", pero cuando se le lee con cuidado nos sorprende que su gran preocupación es el individuo como presupuesto de toda la vida social. Las condiciones físicas, climáticas, de paisaje, de trabajo, etc., modifican pero no "disuelven" al hombre real, que es a la vez el hombre genérico.

TEXTO COMPLEMENTARIO

Caminando por la cresta de la montaña

TRABAJO PRACTICO

Se forman dos equipos diferentes y durante unos días cada equipo estudiará las "cartas al director" de un periódico, con objeto de hacer un recuento de las denuncias, alabanzas, quejas, declaraciones que vayan apareciendo.

Después tratará cada equipo de clasificar el resultado obtenido de acuerdo con el cuadro contenido en esta Lección Segunda, sobre EJES Y DISFUNCIONES.

Una discusión tratará de poner en claro el valor sintomático de los resultados obtenidos, mediante una discusión entre los dos grupos.

Lección tercera

VECTORES Y CATEGORIAS

... lo esperado no se cumple, ...

Eurípides

I. Un nuevo paso

La mirada del sociólogo descubre un campo de funciones y de disfunciones de densidad variable. En el campo se distinguen tres perspectivas diferentes, que "atraviesan" el campo social como tres vectores, creciendo de una manera continua.

Los vectores son líneas imaginarias, pero han permitido a los sociólogos organizar su discurso y a nosotros nos van a permitir orientar nuestra mirada en su encuentro con los fenómenos reales.

Estudiaremos los tres principales vectores pertenecientes a los tres grandes bloques ideológicos de la sociología.

II. Los tres vectores

a) El vector **producción** ha sido el eje directivo de las sociologías marxistas. Mide tanto el aumento de las mercancías como el de la densidad social producida por su acumulación. Esto sucede porque el aumento de bienes en una sociedad ocasiona inevitablemente una mayor riqueza de relaciones entre los componentes de ésta. País pobre y país rico significan algo más que cantidad de riqueza: es también cantidad de sociedad. Cantidad y cualidad. Hay que subrayar que la producción no solo modifica la densidad social, sino que, a su vez, el aumento de densidad estimula y fuerza la producción. Se mediatizan dialécticamente.

Esta característica es importante, pues nos muestra que si una sociedad se desarrolla únicamente en la dimensión producción-consumo -sin que intervengan otros mecanismos compensadores- resultará un artefacto que acelera su actividad de manera imparable. Este parece ser el caso del capitalismo más puro, que conduce a un recalentamiento inevitable y a la destrucción final. Así que podemos comprender las protestas de los ecologistas en los países de capitalismo avanzado.

Por otra parte, la propuesta salvadora del "crecimiento controlado", incluso del "crecimiento cero", no se muestra como realista. Una sociedad productivista que se detiene se derrumba -como el ciclista que reduce a cero su avance-. Incluso el crecimiento controlado no parece posible, pues hasta hoy toda desaceleración del sistema productivo se ha mostrado como peligrosa.

Ahora bien, si la sociedad humana se ha movido acompasadamente con el crecimiento de este vector, no hay que imaginar que el dinamismo productivo mantiene siempre las mismas características. Es una de las principales tesis de Marx que las leyes de la producción no son eternas y que se han modificado históricamente. Lo que explica que las sociedades no sólo aumenten en cantidad, sino en cualidad y diversificación.

b) El vector **reproducción**, en cambio, ha sido el eje del grupo de sociologías conservadoras (funcionalismo y estructuralismo). Si para los marxistas la producción mediatiza todos los campos, para los conservadores, la reproducción -en sus múltiples formas- es la clave que permite entender todo cuanto es significativo en la sociedad.

El punto de partida es que todo cuanto está vivo tiende a reproducirse. No sólo los organismos vivos, animales y plantas, sino las instituciones, los ceremoniales, los hábitos alimenticios, los hábitos eróticos.

Para esta corriente ideológica, la producción sería menos significativa que la reproducción y tiende a acentuar la diferencia entre ellas. Esto es curioso, pues a veces, en la práctica, es difícil saber si estamos ante un fenómeno de reproducción social o de producción-consumo. Cuando el sociólogo toma una copa con sus amigos en un bar tendrá dificultades para saber si está reproduciendo un ceremonial que tiene ya muchos siglos, tal vez milenios, o está participando del dinamismo producción-consumo.

Si el vector producción preocupaba a los ecologistas, el vector reproducción preocupará a los espíritus innovadores, pues tiende a mantener las instituciones, haciéndolo, incluso cuando han desaparecido las condiciones que motivaron su nacimiento.

c) El vector **bifurcación** ha sido desconocido durante mucho tiempo. Hoy gana terreno rápidamente. Desde el punto de vista de las nuevas corrientes críticas de la sociología supone una perspectiva imprescindible para la ubicación de muchos fenómenos sociales. Sin la bifurcación sería imposible comprender la simultaneidad de formas incompatibles, basadas en valores antitéticos, pero que conviven pacíficamente, sin sustitución ni dialéctica. Junto a la familia tradicional, hoy existen otras formas que no han producido el hundimiento de la institución matrimonial, como temía la derecha, y que han empezado a tolerarse en vecindad. En un mismo tronco familiar pueden coexistir varias tipos de familias, desde la canónica a la pareja.

Junto a la bifurcación, hay que considerar la **ruptura** y el **corte**, que son fenómenos que tienen de común la perturbación de su secuencia, lo que les convierte en desafío a la imaginación.

Donde el bifurcacionismo muestra con más facilidad sus evidencias es en los macro-fenómenos (la ciudad, la cultura, la tecnología), en los que hay grandes líneas de ruptura. Vamos a estudiar estos fenómenos más tarde.

III. Una sociología compleja

La pluralidad de vectores no es una hipótesis, es algo que nos han legado los sociólogos que nos han precedido. Pero no es únicamente un legado. Cuando estamos ante el trabajo práctico de hacer sociología nos encontramos siempre con alguno de ellos y de una manera clara o inconsciente se nos imponen.

Son, por otra parte, vectores independientes, irreductibles uno a otro. Si se quiere trabajar con todos, ha de ser de manera sucesiva.

Esto produce un evidente desconcierto en los sociólogos que quisieran hacer una sociología sintética, expresada en un sistema unitario de socio-semas. Para evitarlo los sociólogos se refugian en un reduccionismo, "renunciando a abarcar lo inabarcable".

Una sociología compleja que no busca el sistema socio-sémico, sino la clarificación de lo sociológico, puede acumular las perspectivas sin contradicción y del abanico vectorial sacará frutos y no contradicciones.

Para ilustrar la apertura que proponemos, apertura que no creemos que sea un eclecticismo, adelantamos el siguiente esquema.

VECTORES	PRODUCCION	REPRODUCCION	BIFURCACION
PARADIGMAS	FISICO	BIOLOGICO	TOPOLOGICO
MODELOS	NEWTONIANO	DARWINIANO	R. THOM
IDEOLOGIA	MARXISTA	CONSERVADORA	RUPTURISTA
CATEGORIAS	TRABAJO	ADAPTACION	CATASTROFE

(Esquema número uno)

IV. Explicitación idelógica de los vectores

Productivismo

Mis investigaciones llegaron al resultado siguiente: las condiciones jurídicas y las formas políticas no pueden explicarse por sí mismas, ni por sus fundamentos; se originan en las condiciones materiales de la existencia a las que Hegel... aplica el nombre genérico de sociedad civil; y que la anatomía de la sociedad hay que buscarla en la economía política.

Marx. Contribución a la crítica de la economía política.

La explicación productivista parte de una equivalencia fundamental entre los fenómenos productivos y los fenómenos sociales en general. Trata de relacionar el comportamiento cultural y las necesidades culturales. Esta "reducción" convierte la producción en el agente de la densificación social, pues todos los aumentos de producción se convierten necesariamente en aumentos de la sociabilidad.

No es esta la única ambición teórica de la explicación productivista, pues pretende que no sólo la producción, sino sus modos, se conviertan en matrices de las formaciones sociales. El "modo de producción asiático" se identifica con las condiciones sociales de una determinada región en el comienzo de la historia de Occidente. Estas condiciones no se han vuelto a reproducir y cabe preguntar lo que sucedería si el "modo de producción asiático" reapareciese. Las sociedades esclavista y feudal también tuvieron modos de producción concordantes. Hasta es probable que la esclavitud volviese si las condiciones económicas forzasen a un tipo de producción con mano de obra barata. La madurez moral de los pueblos no basta para renunciar a una sociedad injusta.

El "modo de producción capitalista" -el único conocido por Marx- tiene ya por lo menos tres siglos y sigue embebiendo las entretelas de nuestra sociedad hasta el punto que nos podemos preguntar si hay en nosotros algo que no sea una consecuencia del capitalismo, desde la cortesía y los ceremoniales amorosos hasta los tratados internacionales. Sin ninguna exageración, podemos hablar de una "sociedad capitalista".

El mundo capitalista se caracteriza, entre otras cosas, por la disimetría que existe originariamente en la manufactura y que se contagia después a todo el sistema. La disimetría en la manufactura viene de que el proceso productivo se desarrolla en un eje, uno de cuyos extremos es el capitalista y otro el obrero. Esta misma disimetría se presenta en las estructuras sociales y toma formas muy diversas: maestro-discípulo, hombre-mujer, adulto-niño, oficial-soldado. La semejanza entre estas polaridades hace pensar en la existencia de una matriz generadora. Hay elementos que no parecen participar de esta impronta capitalista, y la explicación productivista recurre a considerarlos un residuo de formas más arcaicas de producción.

A nivel social y político, la diferencia esencial entre la división del trabajo en la manufactura y la que regula el conjunto de la sociedad reside en la circunstancia de que la manufactura -y después la fábrica y la empresa moderna- se rige por el mandato del capital, es decir, por un modo de gestión aristocrático; mientras que el resto de la sociedad, por el hecho mismo de la concurrencia entre capitalistas propietarios de la fuerza de trabajo de los obreros y de la supervivencia de oficios independientes (artesano, profesiones liberales, etc.) se rige en los países industriales avanzados por el sistema democrático (elecciones parlamentarias, derecho de discusión, etc.).

*George Lapassade/René Lourau.
Claves de la sociología.*

Si los modos de producción son las matrices de las formaciones sociales, la economía política ha de ser entendida como la ciencia guía de las ciencias humanas, lo que puede ser considerado como una denuncia de los humanismos que pretenden que existe una ciencia separada, una ciencia del espíritu que elaboraría independientemente sus contenidos.

Reproductivismo

... en la Naturaleza, la Guerra, el Hambre y la Muerte se origina la aparición de los animales superiores, que son la cosa más sublime que podamos imaginar. Hay grandeza en esta concepción de la vida, con su gran variedad (...) inspirada originariamente por el Creador sobre unas pocas formas o quizá sobre una sola. Y mientras este planeta seguía su marcha bajo la imperturbable Ley de la gravedad, los seres evolucionaron y hoy evolucionan hacia otras formas más bellas y admirables.

Darwin. El origen de las especies.

Desde esta posición reproductivista la dinámica social es únicamente reproducción. Si hay cambio es porque las formas se reproducen de manera semejante a como se reproducen los seres vivos, creando instituciones semejantes, como en el reino animal se crean individuos semejantes.

La reproducción social es tan amplia que alcanza a todos los campos sociales. Los ceremoniales se reproducen de manera continua o cíclica (fiestas anuales). Con las costumbres y las perversiones pasa lo mismo. Pero también se reproducen las instituciones, las academias, las iglesias y los sistemas económicos. Una tendencia secreta y misteriosa lleva a toda identidad -sea cualquiera su naturaleza- a un desdoblamiento que produce otro ser, que se quisiera idéntico.

La ambición teórica de esta explicación reproductivista llega a sostener que la reproducción es para el reproductor no sólo una tarea más, entre otras de las que realiza, sino la **función básica** a la cual se someten las otras tareas, y todo cuanto hacemos estaría al servicio de la reproducción, aunque no seamos conscientes de ello.

Y esto, tanto en lo biológico como en lo social. Así, la reproducción gobernaría también al reproductor, modificaría su estructura, que, como hemos dicho, no sería sino un sistema al servicio de la reproducción. Si yo dispongo de una mano, piensan que es porque, junto a otros miembros de mi cuerpo, la mano forma un sistema que me permite alimentarme, convivir y, finalmente, reproducirme. Lo mismo sucede con mis facultades intelectuales, que se integran para permitirme cumplir la función reproductora.

Hay más. La reproducción sería un estabilizador de las condiciones que acompañan al reproductor. En economía y en sociología los ceremoniales asegurarían la continuidad del contorno. El hábito de comer pan influiría en la conservación de los campos de trigo, como el ceremonial de la misa rural de los domingos influiría en la conservación de una fe religiosa.

La explicación reproductivista emplea categorías propias, tales como **mímesis**, **memoria**, **repetición**, **búsqueda del centro**, y con ellas intentará explicar la aparición de nuevos ejemplares, y, lo que es más difícil para esta teoría, trataría de explicar las **diferencias** que surgen sin estar previstas.

Los sociólogos reproductivistas tienen, pues, el mismo problema que Darwin para explicar la aparición de nuevas formas, formas que nadie ha imaginado y que proceden inexplicablemente de otras más simples. El verdadero título de la obra de Carlos Darwin no sería el **Origen de las especies**, sino el "Origen de la diferencia y de la divergencia". Todo ello por medio de la lucha por la vida y la selección y mil otras circunstancias. Pero, ¿basta estas circunstancias, por numerosas que sean, para producir una diferencia en seres abocados automáticamente a reproducir una identidad?

Rupturismo

*Se dan situaciones (como la
turbulencia en la hidrodinámica o
la observación del protoplasma
con el microscopio electrónico) que
casi parecen imponer un conjunto
de catástrofe denso en todas sus
partes.*

René Thom.

La comprensión de la **divergencia** presenta problemas tanto para el productivista como para el reproductivista. Se trataría de lo anómalo, de lo excepcional. Pero un bifurcacionista considera lo divergente como un hecho originario y positivo. Y lo que se convierte en problemático sería la continuidad, puesto que el trasfondo del que se parte no es un cosmos, sino un caos. Es decir, la realidad sería un "conjunto de puntos de catástrofe" en el que proyectaríamos la regularidad de las conductas medias, sin duda porque lo catastrófico produce vértigos que son vitandos.

Desde este punto de vista, el saber científico habría sido hasta nuestros días una manera de encubrir lo caótico de la realidad y la sociología burguesa, el intento de crear regularidades permanentes que legitimasen su sistema.

Si sólo ocurre lo inesperado, sólo lo fortuito tiene base real y toda regularidad es sospechosa en cuanto se la considera como positiva y sin limitaciones. Claro que existen estabilidades estructurales, pero estas son limitadas en el tiempo y en el espacio.

Considerando grandes períodos históricos, resulta el bifurcacionismo mucho más convincente que considerando relaciones simples en las que la regularidad es estadísticamente más probable, mucho más fácil de conseguir. Cuanto más potente es el microscopio, más avanzamos hacia la complejidad irregular, a lo aleatorio. Lo que sugiere que las regularidades de que se nos habla en las ciencias humanas son

- a) una construcción ideológica, o
- b) el fruto de consideraciones abusivas provenientes del conocimiento vulgar.

V. Crítica

Las tres explicaciones tienen su fuerza y su oportunidad, y una sociología compleja podrá utilizar una u otra según los casos, pues para ella los vectores y las ideologías son andamios o instrumentos, no últimas definiciones de la realidad social.

VI. Las categorías

La mirada se orienta por los vectores ya citados, pero necesita ser ayudada también por conceptos instrumentales, que se han llamado **categorías**, que son las que permiten la reorganización de lo visualizado. De acuerdo con el esquema **número uno**, las tres categorías paralelas que estudiaremos serán el trabajo, la adaptación y la catástrofe.

El trabajo

Una línea dinámica atraviesa las cosas, los bienes, la riqueza, la imaginación, la inteligencia, el conjunto del hombre, en fin; una línea dinámica que nunca ha podido ser definida en su naturaleza, pero que ha terminado por conceptualizarse como **trabajo**. Conceptualización que no ha logrado terminarse de manera satisfactoria a pesar de todos los esfuerzos de los filósofos. Por desgracia, sólo disponemos de algunas fórmulas iluminadoras. Por ejemplo, para Hegel el trabajo es esencialmente humano, no una fuerza física y, por tanto, ha de participar de cualidades espirituales. Su definición como "goce reprimido" es magnífica, pues recoge tanto el carácter afectivo-pasional y primario del trabajo - casi un impulso material-, como la reflexividad de una represión voluntaria, sublimadora. El trabajo presenta, pues, en Hegel los dos polos de lo humano.

Partiendo de esta equivalencia entre trabajo y hombre, y añadiendo una tesis de Marx que afirma que la riqueza es trabajo acumulado, es decir, algo que fue trabajo vivo y permanece ahora detenido en la mercancía, se puede llegar a comprender que toda mercancía tenga depositada en sí misma algo humano, dormido, pero no muerto. Quizá por ello, la riqueza nos impresiona. Encontramos en ella un fulgor humano.

La adaptación

Lamarck vio antes que nadie el gran movimiento que impulsa la vida a complicarse y superarse. Comprendió que la naturaleza... se ha enriquecido y construido sin cesar; que, por su aspecto actual, atestigua un pasado inmenso y relata una historia gigantesca.

Jean Rostand.

¿No resulta notable en extremo que la mano del hombre, (...) la pierna del caballo, la aleta de la marsopa y el ala del murciélago estén construidas según un mismo modelo y contengan huesos semejantes, situados en las mismas proporciones relativas?

Carlos Darwin.

El concepto de adaptación está detrás de las explicaciones reproductivistas. Sin adaptación no hay supervivencia y, por lo tanto, no hay reproducción. Pero ¿qué es exactamente la adaptación?

Los biólogos clásicos emplean el término de una manera ambigua, pues consideran la adaptación como el resultado de la "movilidad" de los "fluidos internos" (Lamarck), es decir, como una propiedad de la materia viva, capaz de tomar distintas formas, de imitar otras; pero, a la vez, consideran que la adaptación se produce por los "requerimientos" del ambiente, que "seduce" al ser vivo y lo arrastra a la repetición. Esto significa que será siempre difícil saber si estamos ante un fenómeno mimético (imitación realizada por el individuo) o ante un fenómeno de "seducción" (en el que el agente es la naturaleza).

En una sociología reproductivista será igualmente difícil saber si tal o cual fenómeno concreto es una mimesis o una captación-seducción y dónde está el hilo directivo del fenómeno, si dentro o fuera. Pero esto no es demasiado grave, pues si la sociología es una búsqueda de la comprensión de los fenómenos, no un conjunto de "sociosemas" (enunciados sociológicos), la pregunta por la adaptación nos pondrá en marcha hacia nuevas preguntas... y continuaremos haciendo sociología.

Una cosa estará ganada, sin duda. La visión del conjunto de aconteceres sociales se presenta como una inmensa historia, donde cada ceremonial y cada gesto del hombre -mimesis o seducción- está antecedido por miles de tanteos, unas veces soluciones provisionales, otras fracasos, como si a través de la conducta del hombre pasase algo parecido al "fluido lamarckiano" o una corriente inacabable empujando hacia el futuro.

La catástrofe

Para entender lo que puede significar el término catástrofe lo mejor es partir de su contrario: la estabilidad estructural. Los seres vivos, por ejemplo, mantienen una estabilidad morfológica, lo que significa que pueden cambiar dentro de ciertos límites que podemos llamar "estructurales". Es como si estuviesen organizados en torno a un principio regulador que les conservase dentro de una unidad flexible. Dentro de esa unidad, y mientras no se traspasen los "límites", el organismo tenderá al equilibrio en el punto que el coste energético sea más bajo, más económico; pero el centro organizador, que Thom llama "atractor", puede romperse, duplicarse, bifurcarse, etc., y en este caso habrá una

incompatibilidad entre los atractores, lo que ocasionará un conflicto. Todo elemento perteneciente a un ser vivo estará, pues, en ese caso, en una de estas tres posiciones:

- a) permanece ligado al primer atractor.
- b) permanece ligado al segundo,
- c) está en situación inestable.

La catástrofe supone la ruptura del equilibrio morfológico para entrar en una morfogénesis, es decir, el paso de una estabilidad a otra, por la aparición de un atractor conflictivo. Para comprenderlo mejor podemos imaginar la cuenca de un río. Esta cuenca sería el campo en el que el atractor dominase. Se encontraría en la parte más baja de la cuenca y todas las corrientes se moverían hacia él. Supongamos que por un movimiento geológico apareciese otro "punto igualmente bajo"; resultaría que la unidad de la cuenca quedaría rota. Para ilustrar lo que acabamos de decir podemos emplear también un ejemplo sociológico: Si una pareja intenta la máxima fecundidad (atractor fecundidad) producirá normalmente hijos, pero si esa pareja por alguna circunstancia descubre el valor independiente de la sexualidad (atractor sexualidad), resultará un conflicto entre los dos atractores. La conflictividad instaurada romperá lo que René Thom llama la "figura de regulación global", y aparecerá la incertidumbre respecto a lo que ha de venir después.

La teoría de la catástrofe ha investigado los tipos de catástrofe que existen, que no son muchos. Según la teoría de Thom, nada más que siete. Lo notable es que para su catalogación no se ha seguido un procedimiento empírico, sino algebraico y topológico. Los hombres se deben a las formas geométricas que toman cuando se proyectan en una superficie o en una hipersuperficie.

Llegar a captar los distintos tipos de catástrofes requiere una buena dosis de imaginación, a no ser que se use el aparato matemático, en cuyo caso nos mantendríamos en el campo de las ecuaciones algebraicas. Trataremos de guiar ese esfuerzo imaginativo, pero será necesario que el lector, por su parte, se mantenga ágil de imaginación.

Primera catástrofe: El pliegue.

Supongamos que un atractor se debilita y deja de ejercer su influencia, con lo que el campo sobre el que obraba cae bajo otro atractor débil. La catástrofe sería una especie de caída o paso de un límite fronterizo. Este tipo de catástrofe aparece en muchos campos, pero nos limitaremos a mostrar sólo algunos ejemplos sociológicos, lingüísticos y físicos. Sociológicamente supone la desaparición de un atractor tal como la posibilidad de encontrar trabajo. En ese caso hay una caída en una situación de desidia y pasotismo. Lingüísticamente esta catástrofe ocurre cuando se pierde el potencial, la "energía", y se debilitan y empobrecen las formas. Tal vez no llegue a constituirse como lenguaje cerrado (como jerga), sino como lenguaje "light".

Físicamente, esta catástrofe significa la caída de una onda de choque.

Segunda catástrofe: La cúspide.

Se caracteriza por la aparición de otro atractor que entra en conflicto con el primero. La cuenca será más incierta y los cambios de trayectoria serán frecuentes e imprevistos. Podemos imaginarnos un **fruncido**, por ejemplo, un paño en el cual hemos introducido dos hilvanes y tiramos de ellos en sentido contrario. El frunce no parece seguir ninguna regla y su forma es imprevisible.

Como ejemplo sociológico de este tipo de catástrofe tenemos la situación de conflictividad del atractor de afán de integración, de ser reconocido y estimado y el atractor de afán de independencia. El individuo que empieza ejerciendo uno de ellos llegará a una situación en la que invertirá el movimiento, como el famoso perro de Lorenz que atacaba y huía alternativamente.

Lingüísticamente se da el caso del empleo tensional de dos lenguajes alternativos, sin que el hablante se fije en uno, en un perpetuo movimiento pendular. Frente al lenguaje canónico, el jergal es "refugio" no "casa". La jerga aquí aparece como lugar alternativo.

Físicamente se ha imaginado una onda de choque libre.

Tercera catástrofe: Cola de milano.

Supone la escisión de un atractor, lo que colocará en medio de las dos ramas de escisión un surco. Estamos ante una situación agrietada, de incompatibilidad.

Sociológicamente se puede poner el siguiente ejemplo. Un individuo sabe que si toma droga no es aceptado en su trabajo y vive la incompatibilidad de ambas posiciones.

Lingüísticamente supone que la situación de incompatibilidad lleva a producir dos lenguajes incompatibles o, si se quiere, intraducibles. ¿Es verdaderamente la jerga traducible?

En el campo físico podemos imaginarnos una onda que avanza y se rompe en dos.

Cuarta catástrofe: La mariposa.

Existe en ella una bifurcación de atractores que aumenta con el paso del tiempo. Se trata de un **distanciamiento** progresivo e irreversible. La divergencia es la imagen más apropiada.

El ejemplo sociológico puede ser el siguiente: En un momento inicial la incompatibilidad no es determinante y el individuo puede pasar de la droga al trabajo y viceversa. A medida que pasa el tiempo es más difícil el paso, hasta que resulta imposible. En la catástrofe en mariposa la presencia del tiempo es fundamental.

En el campo sociológico las bifurcaciones son numerosas y están relacionadas con la creación de hábitos.

La formación de la jerga es en este caso una bifurcación gradual que lleva, con el tiempo, a la incommunicabilidad de las posiciones. La caída en la jerga en este último caso es irrecuperable, y el individuo no se siente cómodo en el lenguaje canónico y huye definitivamente.

La onda de choque sometida a las condiciones de esta catástrofe sufre una exfoliación que aumenta con el parámetro tiempo.

Catástrofes quinta, sexta y séptima.

Las catástrofes hiperbólica, elíptica y parabólica son más complicadas y poco aplicables a las ciencias humanas. Por esta razón no entramos en su descripción.

TEXTO COMPLEMENTARIO

La teoría de la catástrofe

J. Julián Morente (físico).

Como hemos aludido a la teoría de la catástrofe y a su aplicación a las ciencias humanas, creemos conveniente proporcionar al lector una exposición sucinta, para que le sirva de orientación.

Actualmente, cada vez se habla más de la teoría de catástrofes en niveles cotidianos. Pero pocas personas saben a lo que ésta alude. Lo sorprendente es que una teoría tan especializada, surgida de una rama bastante compleja de las matemáticas como es la topología, haya tenido tanta resonancia.

La primera formulación de la teoría se debe a René Thom, matemático especializado en topología diferencial. Thom es profesor del "Institut des Hautes Etudes Scientifiques" en Bures-sur-Yvette. Las aplicaciones más atrevidas de la teoría se deban a E.C. Zeeman, cuyos trabajos han sido el centro del ataque de los "anticatastrofistas".

La teoría de catástrofes no es exactamente una teoría y menos una ciencia. Es un método y un lenguaje con el que se describen los cambios de orden **cualitativo**. No se trata de aplicar sistemáticamente fórmulas ante problemas-tipo como hace la estadística y toda la ciencia cuantitativa, sino de algo muy diferente.

La teoría de catástrofes se enfrenta con las matemáticas que surgieron con Newton y Leibniz (cálculo infinitesimal y diferencial), que aunque han aportado éxitos han generado una concepción parcial de lo que son los cambios, que se ven como algo continuo y cuantitativo. Existe sin embargo otro tipo de cambio de orden **cualitativo**, por ejemplo cuando estalla una burbuja, que el análisis matemático se ve impotente para describir.

El newtonismo nos dio una imagen del mundo como sistema determinista y mecánico. Esto fue debido a ciertos éxitos predictivos (pero no explicativos) del mecanicismo. La visión mecanicista tuvo su máximo exponente en Laplace, que afirmó: "todo está determinado y todo es predecible". Este punto de vista alcanzó enorme influencia y fué aplicado sistemáticamente, por ejemplo, para negar toda capacidad humana que fuese incompatible con la Física. El delirio mecanicista hizo que científicos como Rutherford llegasen a afirmar: "Toda ciencia, o es Física o es coleccionismo de sellos".

Pero ya los mismos descubrimientos de Rutherford contradecían sus necesidades. A principios del siglo XX, ni el inestable átomo ni los conglomerados galáxicos tenían nada que ver con la física mecanicista. En el microcosmos los cambios son repentinos y discontinuos, generando una situación física **cualitativamente diferente**. Por otro lado, el estudio de sistemas dinámicos complejos con muchos grados de libertad, por ejemplo el que se da entre los 10 billones de billones de moléculas presentes en un litro de aire, requiere otro tipo de ciencia. Si este litro de aire se deja en libertad, la física mecanicista no sabría qué decir sobre su velocidad y su posición. Aquí el paradigma determinista cae ante un paradigma probabilístico; es el paso de la física de la cantidad a la física de la cualidad.

La teoría de catástrofes cubre un lugar en esta física de la cualidad, al tratar a la discontinuidad no tanto como excepción sino como norma. En el fondo, los fenómenos físicos son azarosos y determinables sólo bajo ciertas condiciones. El descubrimiento de la omnipresencia del azar es la tercera revolución de la Física del siglo XX, junto con las de la relatividad y la teoría cuántica. Sus consecuencias resultan imprevisibles en nuestra concepción de la realidad.

La teoría de catástrofes no es más que una parte de la teoría de la estabilidad estructural desarrollada por René Thom en su obra *Stabilité Structurale et Morphogénèse*. Dicha teoría sugiere que la vida es un proceso en el que se transmite estabilidad y no un simple ordenamiento de genes. Desde esta perspectiva, la estabilidad química de los genes y la estabilidad ecológica de una especie son parte de una misma cosa. En suma, la teoría de catástrofes propone que la estabilidad cualitativa es un atributo necesario del pensamiento.

Seguro que cualquiera de nosotros había estado alguna vez dándole vueltas a un problema y de pronto, en un instante, sin saber cómo, descubre la solución. Estos cambios repentinos se pueden representar por la teoría de catástrofes. La ventaja de esta teoría es que permite pasar por encima de la complejidad de los mecanismos para centrarse en la estructura inherente a un fenómeno.

Una catástrofe no es más que cualquier transición discontinua que ocurre cuando un sistema puede tener más de un estado estable o cuando puede seguir más de un curso estable de cambio. La catástrofe es entonces el salto de un estado estable a otro estado estable.

René Thom recoge la tradición de los filósofos presocráticos y de los pitagóricos, que consideraban que las abstracciones geométricas nos acercan a la naturaleza de las cosas. La teoría de catástrofes es un nuevo paradigma científico que recupera en parte las visiones holísticas de los románticos alemanes y nos aleja del rígido racionalismo de los ilustrados. En René Thom tenemos a un filósofo natural de nuevo cuño que se distancia de los científicos hoy comunes y de sus prácticas.

TRABAJO PRACTICO

Antes de comenzar este trabajo se deberá leer con atención lo que esta lección tercera dice sobre los vectores. Después se intentará aplicar sobre un bloque de anuncios de la televisión. Es conveniente escribir las palabras que acompañan a las imágenes; posteriormente se tratará de relacionarlas con uno de los vectores.

Como indicativo apuntamos que son indicio de la presencia de un vector las siguientes expresiones:

- a) vector reproductivo: "lo de siempre", "casero" (un sabor), lo que más gusta (a las mujeres), lo "auténtico", "el mismo sabor", etc.
- b) vector productivo: "más fuerte", "más bello", "más rápido", con "menos esfuerzo", "más sano".
- c) vector fiburcante: lo "distinguido", "otra cosa", "la aventura".

Lección cuarta

LOS VINCULOS ELEMENTALES

Cuando hablamos de las grandes revoluciones que han dado origen a la era moderna (...) pensamos más en el individuo que en la familia. La bandera sagrada (...) era la de los derechos del individuo.

Max Horkheimer.

I. El retorno del actor

Nos hemos encontrado con funciones y disfunciones; hemos hablado de un campo denso de relaciones sociales, de producción, de mimesis, de adaptaciones, de ceremoniales, de continuidades y discontinuidades, pero hasta ahora no ha aparecido el hombre y, si queremos progresar en el conocimiento de la sociología, es necesario que aparezca.

Su presencia crea problemas inmediatamente, algo así como si un matemático al hacer sus cálculos se encontrase que entre sus datos hay otro matemático actuando. Así el sociólogo al investigar se encuentra con un hombre que le está modificando los datos. El matemático se encontraría tremendamente desconcertado con la presencia del otro matemático y trataría de eliminarlo. Es lo que les ha sucedido a los sociólogos.

Quizá el matemático debiera poner entre paréntesis a su colega y rival, pero el sociólogo tiene que resignarse a contar con el hombre. Al hablar de producción habrá que contar con el productor, de mensaje con el emisor del mensaje, de ceremoniales con el oficiante, etc.

Es más. Si la presencia del hombre es inevitable, este "handicap" tiene sus compensaciones, puesto que nos ayuda a descubrir algo que no sabíamos, y es que en el campo de relaciones sociales hay más relaciones que aquellas que se "anudan" en puntos concretos, es decir, en el hombre. Desde ese momento la homogeneidad del campo se completará con la presencia de un foco de distribución y de filtraje.

II. Posiciones

a) Para algunos, la sociología es una especie de desierto deshabitado, páginas y páginas hablando de sistemas, de paradigmas, de procesos, de cambios, etc. Sobre todo en la literatura estructuralista es como si el hombre hubiera muerto y ni siquiera mereciera un recuerdo.

b) Pero en la acera de enfrente nos encontramos con los "ingenuistas", los que practican lo que se ha llamado una sociología espontánea. Estos no quieren ni mucho menos olvidar al hombre, sino que lo colocan como protagonista siempre en el centro del cuadro. Aparece armado con su psicología, lleno de motivaciones y agente exclusivo de la acción.

Aunque parezca mentira, estos sociólogos confunden la sociología con una novela y la textura sociológica con la psicología. Las estructuras se disuelven en las preferencias individuales y de esta manera el sujeto lo explica todo. La familia se basa en el amor, el amor en la preferencia y el individuo es el que decide. Así, al hablar de la familia, se habla de psicología, creyendo ingenuamente hacer sociología.

Cuando hemos pedido el retorno del hombre no pensamos que este hombre sea un absoluto, un hecho incommovible, sino en ese hombre que es un filtro y un cruce de caminos y que se encuentra instalado en el tejido sociológico.

Contra el ingenuismo han luchado Marx y Durkheim. Marx afirmaba que "en la producción social de su existencia, los hombres traban relaciones determinadas, independientes de su voluntad". Los hombres se encuentran, pues, fuera, y es seguro que ni siquiera logran plena conciencia de su situación y de la naturaleza de sus relaciones. Hay una lógica de los hechos que se les escapa, aunque traten de captarla y de dominarla; hay cristalizaciones que son ajenas a su voluntad. Un humanismo ingenuo reaparece continuamente y convierte al hombre en fuente de cultura, de belleza y de claridad.

c) Entre la negación, la tachadura del hombre y su contrario: el protagonismo abusivo, hay una posición que es la que mantenemos y que hemos denominado como "retorno del actor". Por una parte, el hombre no puede ser olvidado, ni debe ser absolutizado; pero por otra, es un actor en un escenario que ya tiene su estructura, su orden y sus limitaciones, y es dentro de ese escenario donde debe evolucionar, recitar papeles, hacerse preguntas. Y al final, quizá lo más suyo sean sus errores y una lógica dubitativa con la que pretende instalarse en el mundo.

Por eso el hombre es poco y es mucho. Poco, si se le compara con la masa de relaciones, de sistemas; y es mucho si tenemos en cuenta que esos sistemas no pueden existir sin que pasen a través de él, de sus resistencias, como los resplandores luminosos no existen sin la presencia de la opacidad de los objetos.

III. De la soledad a la multitud

Las resistencias, las opacidades, la presencia rebelde del actor van a producir cortes y obstáculos, con lo que muchas funciones se convertirán en disfunciones. El mismo sujeto necesitará reforzar su posición y nacerán las alianzas, y no habrá acción que emprenda que no tenga su vinculación voluntaria o involuntaria con otros que se encuentran en parecida situación. Del individuo pasaremos a la pareja, a la familia, a las pandillas, a los grupos. Aparecerán las asociaciones, los clanes, los sindicatos, las clases sociales, las mafias, las iglesias y otras muchas formas de vinculación.

De entre todas escogeremos las más significativas: la familia, el grupo, la clase, la asociación.

IV. La familia

*En la Götterdämmerung
(crepúsculo de los dioses) que la
superciencia y la locura de los
estadistas nos están preparando,
es posible que el último hombre
pase sus últimas horas buscando a
su mujer y a su hijo.*

Ralph Linton.

La familia es la vinculación más compleja que el hombre vive. Tan compleja que ha podido decirse que no sabemos nada de su naturaleza ni de sus fines. Por supuesto, ni siquiera parecen saberlo los que forman parte de ella. Según las estadísticas los norteamericanos aseguran que se casan por amor, pero el extranjero que visita el país encuentra que, muy al contrario, es el lugar del globo donde el matrimonio está más influido por mimetismos, alianzas económicas y compañerismos tranquilos.

La naturaleza de la familia es contradictoria, pues, por una parte, está basada en la conyugalidad, la relación sexual y, a la vez, lo está en formas negadoras de la naturalidad, como las formas culturales. En ella se mezcla lo biológico, lo espiritual, lo religioso, lo político. El niño comienza a vivir en una amalgama indiscernible de elementos y sólo con el tiempo aprenderá a diferenciarlos. La nutrición y lo afectivo se dan en los primeros meses tan imbricados que le costará mucho tiempo separarlos.

Se dice que la familia está crisis y que hasta puede desaparecer. No parece probable. En crisis siempre ha estado, lo que es lógico teniendo en cuenta su estructura contradictoria. Lo más probable es -ya está sucediendo- que aparezcan nuevas formas de familia que convivan juntas, y hasta se recuperen formas arcaicas desaparecidas, como la poliandria (Linton). Pero la familia pervivirá y adoptará muchas formas diferentes, como ha sucedido a lo largo de la historia (familia polígama, familia conyugal, familia nuclear, familia consanguínea, familia heril, familia-pareja).

El individuo no suele distinguir entre la familia en que nace y la familia que él hace. Para él indudablemente tienen distinto sentido. Pero, entonces, ¿por qué funda una familia? Quizá el aprendizaje de la vida adulta ha llevado al individuo a una escisión y a un agrietamiento demasiado molestos, y la fundación de la familia le permita recuperar la nebulosa biológica-sentimental en que comenzó a vivir. La familia sería, según esto, un fenómeno regresivo a una infancia no escindida, a la recuperación del paraíso de las más tiernas efusiones.

V. El grupo

Con la excepción de unos pocos intelectuales que no son partidarios de asociarse y de los muy pobres que no disponen de medios suficientes para hacerlo, prácticamente todos los americanos adultos pertenecen a algún club, y la mayoría de ellos participan en algún esfuerzo en conjunto para hacer el bien. Esa hueste prodigiosa de ciudadanos voluntarios, que quitan tiempo a sus empleos y a sus horas libres para trabajar más o menos desinteresadamente en pro del mejoramiento de la comunidad, es única en el mundo. Es en cierta manera, el móvil principal de la democracia, así como su salvaguardia. Porque cualesquiera que sean los tontos rituales y los absurdos de algunas de las organizaciones, y el propio interés perseguido por otras, los voluntarios siempre están dispuestos a trabajar y a luchar por lo que creen justo.

Tomado de la revista FORTUNE, 1951.

Hace años estuvo de moda hablar de grupos -sobre todo en Norteamérica- y se llegó a considerarlos como el centro temático de la sociedad. Se veía en ellos un "mini-mundo" en el que se podía estudiar la interacción entre los individuos, y, en consecuencia, permiten, a partir de elementos simples, reconstruir el nacimiento de la sociabilidad.

Hoy somos más críticos frente a esta pretensión, y todo lo más se la toma como una terapéutica de individuos y una pedagogía de la comunicación (los llamados "grupos centrados en el grupo").

Si nuestra hipótesis es válida, es necesario que consintamos en replantear nuestros modos actuales de comunicación y, si fuera necesario, aprender modos más funcionales de intercambiar ideas entre nosotros. Y, a mi entender, esto sólo será posible si aceptamos tener paralelamente a nuestras sesiones de trabajo otras reuniones en las que nos encontraremos todos juntos, fuera del contexto del trabajo, preocupados simplemente por comunicarnos de forma auténtica entre nosotros. Para que este aprendizaje sea válido y favorezca realmente la evolución de nuestro equipo de trabajo, una condición me parece esencial: todos deben estar de acuerdo en participar en él y estar deseosos de aprender a comunicarse de forma adecuada.

Kurt Lewin.

Un supuesto camino de salvación.

Para el hombre contemporáneo que quiere socializarse o volver a socializarse a través y más allá de sus angustias colectivas, no existe a nuestro parecer, al menos hoy por hoy, más que un camino de salvación: aceptar un nivel de trabajo y de descanso, un "oasis privilegiado", en el que pueda recuperarse, logrando integrarse en grupos a la vez restringidos y heterogéneos. Restringidos en su talla, heterogéneos en su composición mas no cerrados o encerrados en sí mismos, sino al contrario, que vuelvan cada vez más abiertos al otro y a todo lo que hace el otro. Sobre todo, los grupos preocupados por cuestionarse a sí mismos periódicamente, por conservar en sus estructuras y asegurar en su dinámica la flexibilidad y la cohesión que favorezcan al máximo la creatividad de sus miembros. Sólo en tales grupos podría el hombre contemporáneo, que tuviera ganas de comprometerse en ello, según sus modos y ritmos propios, hacer, con seres diferentes a él, pero llevados por los mismos motivos, el aprendizaje de la complementariedad en sus relaciones interpersonales.

Descubriría que el altruismo, la solidaridad humana, la fraternidad, si quieren favorecer la superación de sí, presuponen que sean vividos en climas de grupo, en los que las comunicaciones son abiertas, válidas, adecuadas. Aprenderían que la integración de un grupo no se identifica sobre la negación de las identidades de cada uno. Para que sea verdadera, para que se traduzca en lazos de interdependencia duradera, la integración de un grupo presupone, para cada uno, la conquista de su autonomía personal. Por encima de todo, es en pequeños grupos heterogéneos, donde la mujer y el hombre de nuestro tiempo pueden hacer más válidamente el aprendizaje de la verdadera libertad de expresión, respecto del otro. En ningún otro sitio, fuera de esos climas de grupos igualitarios, pueden ellos encontrar la posibilidad de descubrir que la autenticidad de las relaciones interpersonales supone la aceptación incondicional de sí y del otro. Entonces, y sólo entonces, toda relación humana llegará a ser para todos ellos, según la expresión de Martín Buber, el encuentro de un "tú" con un "yo".

Barnard Mailhiot.

Crítica de la teoría del grupo

Como hemos dicho, abundan actualmente las críticas de la teoría de grupos -especialmente de las aplicaciones de su dinámica-. Pero quizá lo más interesante es explicar por qué se convirtió en una moda y tuvo tantos adeptos que practicaron distintas formas de aprendizaje de grupo y de la llamada "dinámica de grupos". Una razón de su apogeo fue que se vio en el grupo un puente entre el individuo y la sociedad, el medio de conseguir una socialización más perfecta. Pero, es probable que los grupos no sean puentes, sino sustitutos de la sociedad empleados por el individuo de manera defensiva y también una forma de excluir a los que no forman parte del grupo, con lo que el efecto era distinto del que se nos ofrecía, y es que los grupos son, en parte, anti-sociedad, resistencia.

Dos grupos muy particulares

a) El grupo de presión.

En sentido amplio, hasta un sindicato obrero puede constituir un grupo de presión; pero en un sentido riguroso, la expresión "grupos de presión" se refiere a pequeñas minorías que tienen cuantiosos intereses, intereses no confesados como tales. En este sentido restringido se acostumbra a denominar grupos de presión al ejército, a la iglesia y a la banca.

Una característica común a estos grupos es que no actúan directamente sobre la sociedad, sino sobre las instituciones que gobiernan.

Una segunda característica es que tienen un lenguaje especial, con una retórica propia. Suelen hablar de valores superiores, y hacerlo de una manera harto abstracta, mezclando las amenazas con las adulaciones. Evito poner ejemplos que el lector encontrará con toda facilidad si quiere.

La cristalización de estos grupos supone dificultades para el "aumento de sociedad".

La amenaza y la adulación empleadas de manera alternativa perjudican el funcionamiento realista y democrático de la sociedad. La demagogia que anda suelta por esos mundos viene normalmente de estos grupos. Lo que es inevitable es que los políticos, por mucho cuidado que pongan en no contagiarse, terminan hablando de la misma manera y con la misma fórmula que mezcla y dosifica la amenaza de apocalipsis con un elogio desmedido de las virtudes del pueblo.

b) Los grupos de decisión.

A diferencia de los grupos de presión, los de decisión son menos identificables. Están tan dispersos que ni ellos mismos se conocen más que como vecinos de la misma urbanización.

Siendo pocos mueven el rumbo de la economía y deciden cuándo hay que cambiar el rumbo económico: lucha contra la inflación o política de empleo.

Los grupos de decisión han renunciado a la retórica de los grupos anteriores y no parecen tan preocupados por los valores eternos o patrióticos. Al contrario, se consideran positivistas y se atienen a datos que ellos solos conocen. Es mediante este conocimiento como ellos pueden formular sus recetas económicas. Los políticos desconfían, pero, estando normalmente poco preparados para las complejas cuestiones económicas, terminan por ponerse en sus manos. De la misma manera que los antiguos Reyes y Generales se ponían en manos del augur.

VI. Clases sociales

*Alguien construye la realidad. Arranca piedras de la cantera, fabrica automóviles, construye casas y carretas, mueve los trenes abre surcos, acarrea trigo, golpea la masa de pan con sus manos. Son los hombres de la realidad, los **hombres reales**. Pero ¿cómo se llaman?*

L.M.S.

A una clase no se pertenece por voluntad personal, sino por la situación que dentro de la sociedad se tenga. Las clases son, pues, "producto" de la realidad social y tienen relación con los movimientos de la mercancía y la ubicación social del trabajador.

Las clases, que no han surgido de las ideas o las intenciones de quienes las forman, son el producto de las condiciones reales: "... la moderna burguesía -dice Marx en el "Manifiesto"- es el producto (das Produkt) de un largo desarrollo, de una serie de cambios en los modos de producción".

Pero la clase social, burguesa o proletaria, no es un producto cualquiera, sino el principal motor de la historia. Su conflictividad ha puesto en tensión las fuerzas creadoras. Y los historiadores que no han tenido en cuenta que la civilización es el producto de un esforzado "arrastre" de hombres que han sudado y tensado sus músculos, tienden a confundir la esforzada evolución de la humanidad con el crecimiento natural de un árbol paradisíaco. Imagen idílica que no se ha producido jamás.

¿Cuántas clases sociales existen? Parece que existe el interés en multiplicarlas para evitar la impresión de conflictividad que produce el que sean dos. Pero, aunque fueran más de dos, en el fondo, persiste la dualidad entre dos extremos. Y la lucha de la derecha ideológica por multiplicar las clases no consigue su objetivo de presentar un mundo armonizable y sin conflictos insuperables.

Si queremos saber cómo se ha hecho la historia, no hay duda: sólo son dos. Es la posición de Marx en El Manifiesto. Otra cosa sería si se tratase de saber cuántos colectivos han participado en la creación de riqueza, o cuántas concepciones del mundo han sido definitivas en la historia. En ese caso el número de clases será tan grande como los puntos de vista.

Sucede así que Marx distingue tres clases (en el tomo III de El Capital: obreros asalariados, capitalistas, propietarios de la tierra), cuatro, (según la interpretación de Overbergh: burguesía capitalista, proletariado, propietarios de la tierra, pequeños burgueses), siete clases (en La Lucha de clases en Francia, donde pone en lugar aparte a los banqueros, a los tenderos y al sub-proletariado), o hasta ocho (en Revolución y contra-revolución en Alemania), donde hace intervenir a la nobleza feudal y establece una distinción entre obreros agrícolas y los de la industria). Dicho de otra manera, tiene en cuenta los contextos históricos y también el nivel de análisis en el que hay que colocarse según los casos. En estas condiciones ¿cuáles son los principios de clasificación? Ante todo, hay que insistir en que toda la tipología marxista de las clases supone en su transfondo una dicotomía entre explotador y explotado o, en una perspectiva más próxima, entre clase propietaria y proletario, esta última oposición fundada sobre la más observable de la posesión o no-posesión de los instrumentos de producción. Pero en el interior de este dualismo hay

categorías que pueden constituirse como clases distintas. Lo importante entonces es saber bajo qué criterios una clase se define como tal, y no es simplemente una clase virtual o una subclase. Para responder a esta cuestión nos podemos referir a un texto célebre de Marx en el que propone esta cuestión a propósito de los pequeños labradores de la mitad del siglo XIX (El 18 de Brumario de Luis Bonaparte). Los criterios que utiliza en ese caso para saber en qué medida estos pequeños agricultores constituyen una clase son, más allá del lugar que ocupan en el proceso económico, la comunidad de ciertos caracteres (modos de vida, intereses, cultura), la oposición a otras clases y la unidad con que la viven o, si se quiere, la conciencia de clase.

Jean Cazaneuve.

Características

a) Aunque las clases adquieran su sentido respecto a la producción, es característico que se llenen de contenido ético, y así se dé una ética proletaria y una ética señorial. "Grosso modo", podríamos decir que se trata de una ética de la responsabilidad frente a una ética del honor. La existencia de dos éticas no será desde luego aceptada por el pensamiento tradicional, pero será la realidad la que falle esta cuestión. Hay que distinguir entre la escasez y la miseria. La escasez intensifica la moral, la miseria la destroza. El "lumpen" carece de moral. Despierta cierta curiosidad saber qué tipo de moral va a producir la existencia de miles de parados, que producirá una moral, sin duda, distinta de la moral de la clase obrera.

b) La moralidad se acompaña de una serie de ceremoniales, propios de cada clase, de gustos y de alegrías diferentes. Basta el trato más superficial para darnos cuenta de las diferencias de clase.

c) La conciencia política suele ser más aguda en las clases débiles que en las clases fuertes y hasta un sentido democrático las hace averiguar lo que la propaganda encubre. Aunque a este respecto ha descendido el optimismo, ya que los "mass media" pesan cada vez más.

d) Lo que se ha discutido mucho es si la "conciencia de clase" es un componente de la propia clase. Existe un "nosotros" más o menos vivido, y se considera que esa forma de conciencia es un componente muy activo, por lo tanto esencial.

Hegel distinguía entre "clase-en-sí", o clase que existía objetivamente, y "clase-para-sí", clase con conciencia de sí. La conciencia-de-sí aumenta la densidad de la clase, la fuerza y la coherencia. Y, en consecuencia, el sentido revolucionario de la clase.

Se pretende que hoy el proletario ha perdido su conciencia de clase. Pero se trata de un fenómeno aparente. Ciertamente que la conciencia de clase era antes exhibida con orgullo, lo que la convertía en un arma más revolucionaria. Pero hoy de la conciencia exhibida hemos pasado a la conciencia reprimida, conciencia que sigue actuando, aunque lo haga de otra manera. Lo que está en cuestión es la eficacia.

Es un fenómeno muy interesante, no del todo comprensible, pero que ha ocasionado el cambio de estrategia. Hoy se tiende a esconder los signos. Tanto el proletario como el poderoso buscan parecer, vestir, hablar de manera que no sea "descodificable". Las telas de plástico, los "jeans", las cazadoras, lo que antes era "librea" y signo ahora se evita en lo posible. Quizá se practica en privado o en círculos cerrados. ¿Estamos ante una revolución pasiva? ¿El "proletariado invisible", oculto, está presente de alguna manera? Más que de una claudicación del proletariado podría hablarse de nueva estrategia.

VII. Las asociaciones

Las asociaciones tienen un rasgo diferencial muy neto: son "voluntarias", o al menos es lo que piensan los que forman parte de ellas.

Se reconocen unos intereses comunes que no se ocultan. Estos funcionan como un "atractor".

También habría que señalar que los intereses son puntuales y limitados y compatibles con otros muchos intereses de diversa índole.

Cambio de posición

Las asociaciones comenzaron teniendo mala prensa, por tener fines "egoístas", pero se trata de un egoísmo que algunas veces pueden fundirse con otros intereses más generales y sociales. Egoísmo o ayuda a la cristalización de tendencias políticas: ¿Partido único o multipartidismo?

La posición de Tönnies

Tönnies distinguía entre "comunidad" (Gemeinschaft) y la sociabilidad construida sobre la anterior, es decir, la sociedad actual: "Gesellschaft". Una sociabilidad pura nacida de la voluntad como tendencia puramente natural (Wesenwille) que actúa "comprometiendo todo el ser" o al menos lo más esencial del hombre. Mientras que la "Gesellschaft" no comprometía todo el hombre, sino sólo la parte de la voluntad más exterior.

Supone esta posición una distinción entre la sociabilidad primaria, formada por vínculos naturales, y la sociabilidad secundaria, formada por vínculos adventicios y artificiales. Hoy nos puede permitir comprender aún la diferencia entre los vínculos sociales básicos y las asociaciones.

La posición de Marx

La diferencia fundamental para él está no en un fundamento, casi místico, de la sociedad, como en Tönnies (¿cuando ha existido esa "Gemeinschaft" en estado puro?), sino en la distinción entre sociedad civil y sociedad política. La sociedad brutal de los intereses incompatibles y la sociedad de las igualdades abstractas.

En la vida política burguesa, decía Marx, el hombre es un ciudadano que goza derechos de expresión y de franquicia; es consciente de poseer la ciudadanía en común con otros ciudadanos. La sociedad civil, no obstante, es una persona privada que "trata a los hombres como medios"; ella misma se degrada al papel de mero medio y se convierte en el juguete de poderes ajenos (1843). Las libertades burguesas del hombre consisten en su derecho a hacer algo que no dañe a los otros, pero esto, según Marx, define la libertad negativamente y sin considerar la naturaleza social del hombre.

Específicamente, el derecho de propiedad "conduce a todo hombre a ver en los otros hombres no la realización, sino más bien la limitación de su propia libertad". En términos que recuerdan vigorosamente la crítica de Rousseau a Locke y Hobbes, Marx escribió: "Ninguno de los llamados derechos humanos va, pues, más allá del hombre egoísta, más allá del hombre como miembro de la sociedad civil, es decir, el

individuo retraído en sí mismo, en sus intereses privados, y en su arbitrio particular y segregado de la comunidad. Lejos de concebirse en ellos al hombre como ser genérico aparece por el contrario la vida genérica misma, la sociedad como un ámbito exterior a los individuos, como limitación de su originaria autosuficiencia. El único vínculo que los mantiene unidos es la necesidad natural, la necesidad y el interés, la conservación de su propiedad y de su interés egoísta.

Smelser-Warner.

VIII. Reconsideración del actor como implicado ideológico

El hombre-concreto no se limita a ser una unidad socio-global, un lugar cruzado por lo individual y lo colectivo y resignado a vivir en una "sociabilidad primaria". Hemos visto cómo introduce un segundo vínculo de refuerzo.

Pero esta introducción desencadena algunas consecuencias inesperadas. Los nuevos vínculos, al constituirse desde una determinada perspectiva, introducen la ideología o pensamiento sesgado. La ideología supone una "privatización" de la verdad, que se une a un gozne limitado. Las ideologías pueden, pues, clasificarse según lo que hemos llamado un "gozne".

TEXTO COMPLEMENTARIO

La clase social como totalidad histórica

L.M.S.

Presentamos un texto que pretende desarrollar la posición marxista sobre las clases. El texto es un poco -o un mucho- dogmático, y el lector deberá mantener alerta su sentido crítico. El autor haría lo mismo si llegara al caso de tener que enfrentarse de nuevo con él.

En el "materialismo histórico" no se habla de héroes ni de protagonistas de la historia. Se abandona definitivamente la tendencia romántica a convertir a los grandes hombres en ejes de la historia. Es una postura matizada que lleva, sin embargo, al extremo opuesto que niega al hombre, determinado por coordenadas físicas, todo valor como instrumento del cambio. La presencia del hombre, afirmada desde el principio, se perfilará y llenará de contenido dialéctico en las contradicciones del proceso histórico.

Unas veces apoyándose en la descripción empírica, otras en las categorías antitéticas, la visión del hombre se hará más y más concreta y dialéctica. Sigamos esta evolución: la historia se nos presenta como una continuidad de procesos y como una discontinuidad de situaciones que tienen unidad interna (con múltiples elementos interrelacionados). El hombre es el mediador de esta contradicción, siendo él mismo continuidad y discontinuidad. El marxismo se enfrenta aquí con la posición idealista. Para un idealista el hombre es ante todo libertad espiritual, discontinuidad, que se ve libre del encadenamiento de los procesos materiales. Esta libertad espiritual o "filosofía" explicaba las creaciones históricas que se producían desde dentro del hombre. La discontinuidad quedaba justificada, pero la continuidad, sin embargo, se restablecía únicamente en el seno del Absoluto hegeliano, más allá de los hombres, señores de sus actos y de su razón. Es claro que de tal modo la continuidad se convertía en algo mítico e irreal.

En el otro extremo, el marxismo se encontraba con una teoría del hombre que también le era extraña. Podría expresarse así: en el cosmos todo se une, todo se determina y la continuidad de los procesos no deja lugar para ninguna libertad. El hombre es una manifestación de esa continuidad. Sólo en su pensamiento puede quedarse "aparte", como un observador neutral. Pero en cuanto pasa a la acción, ésta se inserta inexorablemente en la cadena de las causas. El hombre, siendo plena continuidad, únicamente podía gozar de una discontinuidad en la forma de un remanso interior. En este caso, como es notorio, era la discontinuidad la que se convertía en un mito y la libertad en una ilusión.

El marxismo ha luchado por mantener a la vez la discontinuidad efectiva de ciertas situaciones y la continuidad de los procesos. En consecuencia, sólo acepta al hombre debatiéndose en la dialéctica continuo-discontinuo, dicho en otras palabras, en la dialéctica materia-libertad. Sólo un apriorismo puede negar la continuidad, como sólo otro apriorismo puede negar la discontinuidad. Sólo un apriorismo puede sostener una libertad que no se atiene a los límites que fija la economía, como sólo el contrario apriorismo puede sostener la ausencia de toda libertad en un cosmos puramente determinista.

Al elaborar la teoría del hombre como mediador de una historia dialéctica, resultó necesario dar un paso más hacia la precisión, convirtiendo este marco dialéctico-especulativo en algo existencial. Ese hombre dialéctico tenía que ser "este hombre que vive y trabaja": el "hombre concreto".

La denominación no solucionaba todos los problemas. ¿Qué significa "concreto" cuando se aplica al hombre? Lo que llamamos hombre no es nunca algo separado, cerrado sobre sí mismo. Está condicio-

nado por cuanto le rodea, sobre todo por lo económico. Cuando más precisamos estos condicionamientos, más concreto se nos aparece. Concreto no significa, pues, cerrado, sino abierto.

El paso fue importante, pero aún quedaban muchas vaguedades que superar. Entre estas vaguedades está el que los dichos condicionamientos eran, a la vez que económicos, superestructurales, con lo que "concreto" vino a significar "social". La famosa definición marxista del hombre como "conjunto de relaciones sociales" no supone, pues, el abandono de la dialéctica de las contradicciones, ni el abandono del realismo del hombre concreto; es simplemente una prolongación que perfecciona.

Un paso más sería necesario en esta lucha contra lo nebuloso especulativo. El incesante avance hacia la realidad tuvo que precisarse todavía. El término "relaciones sociales" es aún abstracto. Basta observar que éstas actúan siempre a través de una **clase social**; realidad ésta que hasta entonces se había considerado "accidental", pero que ahora adquiriría una objetividad perfectamente descriptible. El hombre "concreto", en virtud de este nuevo paso, se define como la materialización de las condiciones de clase. Cada uno es "su clase".

Con el descubrimiento del "hombre-clase", Marx dispuso del instrumento que le permitiría una nueva comprensión de la historia, formulada ya claramente en el **Manifiesto**. La clase sería la mediadora de la historia y los antagonismos de clase su núcleo dialéctico.

También hay respecto a la noción de clase un avance de comprensión, desde observaciones más o menos descriptivas a una captación de la función histórica global de la clase social. Reconstruyámoslo. Una estratigrafía de las clases, realizada por una sociología elemental, se completa por una visión a nivel histórico, que distingue entre "clases emergentes" y "descendientes". Las primeras aparecen dotadas de medios para intervenir activamente: su acción resulta, en consecuencia, pertinente. Las "descendientes" tienen tendencia a insistir en modos que han perdido su eficacia. Esto permite precisar la caracterización: unas clases están dentro del dinamismo histórico, son **centrípetas**, mientras que otras son **periféricas**, y cuando actúan su fuerza es centrífuga y se pierda en el vacío más inocuo.

Para que una clase sea revolucionaria es necesario que **de periférica se convierta en emergente**, lo que puede conseguir si se convierte en **nuevo centro desplazado hacia el interior**, es decir, si se crea una nueva sociedad. Es el caso de la burguesía que comenzó su papel histórico actuando fuera de los centros de poder, pero consiguió "configurar el mundo a su imagen y semejanza". Si no fue una clase totalmente revolucionaria, se debió a que su marginación no era completa, ya que participaba de los beneficios económicos del sistema anterior (aunque políticamente no estuviese aún defendida). Desde el **Manifiesto** se sostiene que la única clase que cumple las condiciones revolucionarias completas es el proletariado que padece la marginación perfecta. El aumento de esta conciencia aumenta su "codicia" por alcanzar el centro de las decisiones, por situarse en el centro político. La marcha hacia el "centro" es equivalente al incremento de su capacidad revolucionaria.

Esta capacidad revolucionaria se dispara más fácilmente cuando la sociedad se encuentra escindida en dos clases. Las situaciones de "biclasismo" son mucho más activas que las "triclasistas". Consciente de esto, la burguesía ha intentado -teórica y prácticamente- luchar contra la polarización. Tres medios ha empleado:

a) introducir una tercera clase entre explotadores y explotados en forma de **clase media** (técnicos, "aristocracia obrera", funcionarios modestos, pequeña burguesía);

b) invocar la presencia de intereses abstractos (los intereses de la patria, por ejemplo) que no coinciden con los de una clase aislada por estar "por encima" de ella;

c) interponer intereses económicos generales (aumento de bienestar social, aumento de consumo) entre la capacidad de decisión de la burguesía y la imposibilidad de intervenir en la marcha de las cosas que padece el proletariado (paternalmente tratado).

La razón última de sostener este **triadismo** en todos los campos (económico, político, social) está en que es un buen medio para mantener la unidad del poder (la clase hegemónica permanece unida) frente a dos clases superpuestas y "desfuncionalizadas" que necesitan árbitro y guía. Claro está que esta maniobra no siempre logra ocultar la contradicción dinámica y real de la historia. La misma avidez de la burguesía lleva, en los momentos de expansión, a descubrir su juego. En los momentos de estabilidad se acerca a modelar estructuras "triádicas" y a imponerlas. En esta línea está el que la burguesía americana fomenta hoy una sociología descriptiva de la "tercera clase".

La clase está determinada, en primer lugar, por la situación económica que se vive (por una relación a los medios de producción) y, en segundo lugar, por las superestructuras que se han levantado sobre ella. Está definida por una posición en el mundo de la producción y por dominaciones-subordinaciones políticas, junto a herencias culturales.

La clase "concreta" es la llamada -según el lenguaje hegeliano- la "clase en sí" y es tal su unidad y coherencia que es preferible evitar la expresión "los individuos pertenecen siempre a una clase" y en su lugar emplear "obran siempre a través de una clase". En rigor, en la clase **se actúa, no se está**, como sucedería en una clase lógica y estática.

Como estamos fuera de un mecanismo ciego, la conciencia de pertenecer a una clase y la autoconciencia colectiva aumentan el valor medial. Este llegar a la conciencia, "ser" consciente de la clase, también en lenguaje hegeliano, se denomina "clase para sí", que constituye el "ser pleno" de la clase.

Esta maduración de la "clase para sí" no puede realizarse en la pura contemplación, sino en la lucha y la resistencia que las otras clases ejercen. No es un don, sino un trofeo. La clase, viviendo el conflicto fundamental (proletariado-burguesía) y los conflictos coyunturales (fracción contra fracción, estrato contra estrato), avanza en el campo de la reflexión; la reflexión busca proyectarse sobre la práctica y se funden. Si nos atenemos a la definición de praxis como **síntesis entre reflexión crítica y práctica reflexiva**, resulta que la situación dialéctica de toda clase social posee una **praxis propia**. Esto rebasa, desde luego, la consideración puramente económica de clase. A la vez, la praxis revolucionaria se distanciará del mundo de los impulsos y de la mera rebelión de la miseria.

La formación de la conciencia de clase es un fenómeno histórico que se comprende históricamente. La praxis colectiva ayuda a su formación en el marco de los conflictos sociales. Todo se nos convierte, sin embargo, problemático cuando tenemos una posición individualista. No es posible explicar cómo las conciencias particulares se pueden fundir en una conciencia colectiva sin destruirse. Además, como la conciencia colectiva es algo que está más allá de una suma, el camino no parece practicable. Por eso, desde el individualismo, se han intentado explicaciones que tienen un carácter místico que trata de explicar metafísicamente el paso del hombre particular al hombre colectivo. Con todo, el "contacto" entre la conciencia individual y la colectiva permanece oscuro en los niveles que nos movemos habitualmente.

Uno de los intentos de explicación más interesantes es el de Lukacs, que trata de alcanzar lo universal de esa conciencia sin que deje de ser real. Este es precisamente el problema. Nos habla de una conciencia compuesta por "ideas y sentimientos que los hombres hubieran tenido en una situación determinada, si hubieran sido capaces de comprender perfectamente esa situación y los intereses de la misma ...". Esta conciencia tendría un contenido determinable y, aunque no sea poseída totalmente por ningún hombre, se realiza continuamente a través de los individuos. Estamos ante algo que puede recordarnos la presencia-ausencia de los códigos lingüísticos.

La **conciencia de clase**, a mitad de camino entre realidad fáctica y pura posibilidad lógica, continuará siendo un problema para la filosofía. Sin embargo, en el campo práctico continuamente nos encontramos con actuaciones unitarias que siguen un modelo de clase. Una teoría del comportamiento puede establecerse a partir de estos patrones modélicos. Detengámonos en el contenido de la conciencia de clase que funciona como núcleo regulador de esa conducta. Entre éstos tenemos:

a) conocimientos objetivos acerca de la situación de la propia clase respecto a los medios de producción. Esto se puede desarrollar con un conocimiento de las otras clases y de sus interrelaciones;

b) **una concepción del universo** que ve el mundo según las necesidades de clase. No hay que olvidar que la clase es "productora de ideas". "Los individuos que componen una clase dominante poseen entre otros bienes una conciencia y en consecuencia piensan; por tanto, si dominan en tanto que clase y determinan una época histórica en toda su amplitud, ello incluye indiscutiblemente que dominan como seres pensantes, como productores de ideas, que ellos rigen la producción y distribución de los pensamientos de su época; sus ideas serán las que dominen en su tiempo" (**Ideología**). Esta dominación es, naturalmente, "secreta". Los componentes individuales de las clases las aceptan como normales; lo mismo que los individuos de otras clases que hayan sido "captados".

c) un "yo epistémico" en el que se recogen las reglas de comunicación de pensamiento y donde se incluyen como "universales" los intereses particulares de la clase propia;

d) **un sentido ético** de la vida que incluye un sentido de la libertad. La moral, en cuanto mezclada con la praxis es siempre un producto de clase. La libertad tiende a confundirse con el disfrute de los bienes. Marx afirmaba que el burgués aprecia más sus propiedades que la vida misma, que no tendría sentido para él si dejara de ser propietario.

De la amplitud de la conciencia de clase se desprende que la lucha de clases es algo que no puede circunscribirse a los conflictos políticos: es un enfrentamiento ideológico y moral. Cuando la burguesía ha completado su progreso económico con su progreso político, no se ha conformado nunca con esto, ha tratado de aplastar las concepciones de la vida patriarcales anteriores, ha amordazado la cultura popular y ha decretado como malo todo lo que podía amenazarla. La antinomia entre las clases es un frente total. Y la lucha por el poder es la lucha por una totalidad.

Algunas conclusiones se pueden retener de todo lo anterior:

a) No se puede aceptar que la clase social dependa únicamente de la situación económica. Se trataría de un determinismo económico difícilmente sostenible, teniendo en cuenta la amplitud de las características que no son meramente económicas. Las clases se muestran como **herederas** de situaciones anteriores y se irrogan la representación de valores. Además de lo que "son", se inclinan a ser lo que eran. Pero pensar que en todo momento la economía está creando el mundo, es algo que se debe rechazar como una especie de **ocasionalismo secularizado**.

b) Únicamente una clase social tiene la suficiente envergadura para convertirse en mediadora de la historia. Ningún hombre, por sabio o heroico que sea, puede hacer otra cosa que poner de acuerdo sus fuerzas y sus esperanzas con la clase a que pertenece.

c) Las clases, que no han surgido de la idea o la intención de quienes las forman, son el producto de condiciones reales: "... la moderna burguesía -dice Marx- es el producto (das Produkt) de un largo desarrollo, de una serie de cambios en los modos de producción y cambio" (**Manifiesto**).

TRABAJO PRACTICO

Reúne todos los argumentos en favor y en contra de los siguientes temas. No tengas prisa en tomar posición y asegúrate que has comprendido bien las argumentaciones.

- a) Control familiar.
- b) Aborto.
- c) Manipulación genética aplicada al hombre.

Lección quinta

MASAS Y ELITE
(AUGE Y DECLINACION)

A todos era común un mismo sentimiento: el miedo a las masas.

L.M.S.

I. Escenarios: La calle y el aula

El actor pronto se encuentra con el coro multitudinario. Después de encontrarse con familia, grupos y asociaciones, termina por encontrar lo que se ha llamado "las masas". Un fenómeno desbordante y discordante, perturbador. Frente a él escuchará la voz de los "pocos" (la minoría selecta), de la élite que le avisa de peligros reales o imaginarios. Hay mucho de llanto jeremíaco en las élites intelectuales y profesoras. Temían la catástrofe política, moral y estética, y no auguraban nada bueno para el futuro.

Sin embargo, tanto el coro como los "pocos" se equivocaron. No ha ocurrido ni lo que se esperaba ni lo que se temía. Nuestro tiempo ha encontrado una salida que nadie pudo imaginar. La ciudad industrial, que presenció el advenimiento de las masas en el siglo XIX, sigue su desarrollo y en las calles se ve cada vez menos la presencia de las multitudes en fervor o enfurecimiento; y en las aulas, han desaparecido no sólo los estrados, sino los maestros. Se diría que la historia está ya concluida, para sentencia. Las masas se han evaporado y las élites han dimitido.

II. Historia en tres actos

El fenómeno del advenimiento de las masas coincide con el desarrollo de las ciudades, y dejando aparte el precedente de la ciudad clásica, podemos rehacer la historia del advenimiento de las masas en tres tiempos:

La masa emergente

Con la Revolución Francesa aparece un nuevo protagonista en las calles. Los grandes días de la Revolución que hicieron temblar a las monarquías y al clero se hacen dueñas de París. Pero la guerra revolucionaria que se desarrolla a continuación envía a los frentes de batalla a muchos de los más exaltados. La burguesía quedó en la retaguardia, heredando los símbolos y las consignas revolucionarias, que terminaron por perder su significado con el establecimiento del Imperio napoleónico.

Pero a este primer ensayo siguieron otros. Quizá el más significativo fue la Comuna de París, igualmente vencido aunque ahora de una manera más sangrienta y ominosa.

El crecimiento de la ciudad renovaba la presencia de las masas. Como es sabido, en el siglo XIX se derriban, por fin, las murallas medievales de casi todas las ciudades y los barrios tienen ya libre acceso al centro de las ciudades.

Este momento emergente y discontinuo culmina en los primeros años de nuestro siglo, que presencia en casi toda Europa las luchas obreras y las huelgas generales (Massenstreik). Rosa Luxemburgo ha narrado patéticamente el heroísmo y la generosidad de las primeras huelgas generales en la Alemania prusiana y en la Rusia zarista.

La masa creadora

Pero la Edad de Oro de las masas comienza después de la Primera Guerra Mundial. Se crea un arte nuevo, una moral nueva, una nueva filosofía, mientras los intelectuales se empeñan en no comprender nada. El cine mudo comienza una nueva cultura, las vanguardias artísticas hacen toda clase de experimentos y llegan al arte abstracto. La novela se hace realista.

Quizá, el momento en que se pinta el Guernica y cuando se filma "Roma, ciudad abierta", sean los momentos estelares de la cultura de masas.

La masa digitalizada

El tercer momento constituye una sorpresa. El arte de masas se convierte en mercancía vendida. Picasso se convierte en un "genio" y entra en los museos.

Las masas han dejado de ser productoras de cultura y se han convertido en consumidores de una cultura que se fabrica para ellas.

Han abandonado, como se puede comprobar, las calles y si están frente a algo es frente al televisor. Ya no son la multitud vociferante, sino dispersión y ocultamiento.

La famosa liberación de la energía libidinal ya nada tiene que ver con ellas. Se trata de una alienación tranquila. El "monstruo" ha sido domesticado.

Lejos de la vida real, se les ofrece una vida imaginaria, el simulacro de la aventura y del esfuerzo. Sin moverse del sillón bajarán con Cousteau al fondo del mar, y convivirán con los animales salvajes de Rodríguez de la Fuente.

L.M.S.

Pero la tecnología banaliza las conquistas y las masas retroceden hasta ocultarse detrás del televisor. Ya no son emergentes ni rebeldes: son masas digitalizadas.

III. Precedentes: La ciudad antigua

La ciudad antigua era mucho más frágil de lo que normalmente nos imaginamos. Vivía en un horizonte de miedo. Ante sus muros podían presentarse en cualquier momento los bárbaros, los

hombres misteriosos que surgían del vacío de las estepas, y que eran a la vez crueles y puros. Había un pánico ante su fiereza y una evidente fascinación ante esos hombres que comenzaban -al menos eso se pensaba- desde la nada, el cero de sociedad, es decir, que eran "puros".

Pero la ciudad también temía a las turbas interiores. El caso era, desde luego, distinto. Ante ellas, el temor era parecido, pero producían a la vez desprecio por su infantilismo y por la facilidad con que se les engañaba. Se cultivaba el arte de la demagogía, como hoy se aprende la informática o el código de la circulación.

Platón sabía que la filosofía era improcedente para conducir a las turbas interiores, pero existía la retórica, que bien practicada daba resultados óptimos. El honesto hombre de la "polis" necesitaba de dos ciencias: una de la verdad y otra de la apariencia. No parecía necesitar de una ciencia integradora que hiciera de la ciudad "una" ciudad.

Con el tiempo se añadieron a la empresa domesticadora la religión (Polibio nos lo cuenta) y la "escuela", que durante mucho tiempo ha tenido (¿tiene?) una intención domesticadora.

IV. Frente de aceptación: El marxismo.

Carlos Marx

Los primeros movimientos de la socialdemocracia estaban unidos a la existencia de las masas obreras; no es, pues, de extrañar que en Carlos Marx nos encontremos con una de las primeras posturas de (relativa) comprensión frente a ellas. Comprensión pero no entusiasmo, ya que el tema está lejano de sus preocupaciones. Quizá era demasiado intelectual para movimientos que tenían un alto grado de emocionalidad.

Sin embargo, para él, el fenómeno de las masas era "real" y positivo. Y no participa de las aprensiones de los posthegelianos que habían convertido las masas en "una papilla nauseabunda", por estar lejanas al ideal del Espíritu Objetivo.

Pero el análisis de la Comuna de París y de su fracaso final lleva a Marx a una revisión crítica de la acción de las masas, cuando actúan fuera de la disciplina del partido.

Rosa Luxemburgo

*Las masas son el factor decisivo;
son la roca sobre la que se basa la
victoria final de la revolución.*

Rosa Luxemburgo.

Es quizá Rosa Luxemburgo la pensadora marxista que mejor ha comprendido el fenómeno de masas, su generosidad, pacifismo y sentido revolucionario.

Para Rosa Luxemburgo, los movimientos de masas responden no al egoísmo, sino a un sentido de la justicia y de la dignidad del trabajo, y no son meros instrumentos al servicio de un partido. Es algo tan amplio que la huelga de masas (Massenstreik) es una especie de juicio universal que toma mil formas, pero que hace caminar a la humanidad hacia un mundo mejor.

Huelgas económicas y políticas, huelgas de masas y huelgas parciales, huelgas de demostración y de combate, huelgas generales que afectan a sectores particulares o a ciudades enteras, luchas reivindicativas pacíficas o batallas callejeras, combate en las barricadas: todas estas formas se entrecruzan o se rozan, se atraviesan o desbordan una sobre otra; es un océano de fenómenos eternamente nuevos y fluctuantes. Y la ley del movimiento de estos fenómenos aparece claramente: no reside en la huelga de masas en sí misma, en sus particularidades técnicas, sino en la relación de fuerzas políticas y sociales de la revolución. La huelga de masas es la forma que adopta la lucha revolucionaria y toda desnivelación en relación de las fuerzas en lucha, en el desarrollo del Partido y la división de clases, en la posición de la contra-revolución, influye inmediatamente sobre la acción de la huelga a través de mil caminos invisibles e incontrolables.

Sin embargo, la acción de la huelga en sí misma no se detiene prácticamente ni un sólo instante. No hace más que revestir otras formas, modificar su extensión, sus objetivos, sus efectos. Es el pulso vivo de la revolución y al mismo tiempo su motor más poderoso. En una palabra, la huelga de masas, tal como nos la ofrece la revolución rusa, no es un medio ingenioso inventado para reforzar la lucha proletaria; representa el movimiento mismo de la masa proletaria, la forma de manifestación de la lucha proletaria en el curso de la revolución.

Rosa Luxemburgo.

La huelga de masas no se considera como un juguete ni como una fría estrategia de partido, sino como una creación genial de la revolución. A su juicio no se puede "decretar" artificialmente. Ella misma explota cuando se dan las circunstancias:

... la huelga general de 1896 de San Petersburgo aparece como una lucha reivindicativa parcial, con objetivos puramente económicos. Fue provocada por las condiciones intolerables de trabajo de los hilanderos y tejedores de esta ciudad; jornadas de trabajo de trece, catorce, quince horas, salarios miserables; a esto se le añade el conjunto de vejaciones patronales. Sin embargo, los obreros soportaron durante mucho tiempo esta situación hasta que un incidente mínimo en apariencia hizo desbordar la medida. En efecto, en mayo de 1896 tuvo efecto la coronación del zar Nicolás II, que se había diferido durante dos años por miedo a los revolucionarios. En esta ocasión, los patronos mostraron su celo patriótico imponiendo a sus obreros tres días de paro forzoso, negándose a pagar los salarios de esas jornadas. Los obreros textiles exasperados se pusieron en movimiento (...). Una semana después todas las fábricas de tejidos y las hilanderías estaban cerradas y 40.000 obreros estaban en huelga.

Rosa Luxemburgo.

Según Carr, Luxemburgo tenía una fe en las masas "fanática, utópica, casi anarquista". Otros autores señalan una especie de misticismo irracional en su entusiasmo por las masas.

Mao Zedong

Más que un político, Mao Zedong fue un lírico del pueblo y las masas, a las que consideraba que él mismo debía someterse. Esta "sumisión" era exaltada y poetizada como el inicio de un infinito:

Las masas populares están dotadas de una potencia creadora ilimitada.

No hay revolución sin entusiasmo, ni entusiasmo que no nazca de las masas, y ellas son las que "nutren al socialismo chino del entusiasmo desbordante".

Crítica

La posición marxista tiene el indudable mérito de haber comprendido que el movimiento de las masas no era puramente negativo. Pero quizá en su posición hay una identificación falsificadora. Las masas no se identifican sin más con la clase obrera, ni con lo que tantas veces se ha llamado "pueblo".

Este reproche se le puede hacer sobre todo a Lenin, que padeció un error de perspectiva. Lo que se identificaba para él en San Petersburgo no era idéntico y para siempre. Hoy la clase obrera no coincide con las masas, evidentemente.

V. Frente burgués

La presencia de las masas en la calle causó intranquilidad y miedo a la burguesía. Se consideraba a las masas como salvajes e incivilizadas, destructoras, un verdadero Leviatán. La burguesía proyectó su miedo y su falta de seguridad en los miserables que gritaban a su ventana.

La posición de Nietzsche

La enorme sensibilidad que tenía Nietzsche para la cultura y la moral no se acompañaba de una sensibilidad política. No parece que tuviera ninguna lucidez respecto a la situación social en la que estaba viviendo. Por una parte, no podía aceptar la política prusiana, necia y destructora del genio alemán, pero, por otra, tampoco podía aceptar la alternativa socialista. Quedó solo, y únicamente la derecha más reaccionaria se empeña en recordarnos alguna de sus palabras.

Es necesario una declaración de guerra de los hombres superiores a las masas.

Federico Nietzsche

Lo más seguro es que ninguno de los burgueses que citan esta frase, creyendo pertenecer a los hombres superiores, sería aceptado como tal por el pensador de la Engadina.

La posición de Max Scheler

El filósofo alemán Max Scheler ve en las masas un fenómeno negativo, contrario al desarrollo del Espíritu y catastrófico para la cultura. Ni por un momento llegó a pensar que se estuviera creando algo nuevo. Era el final del espíritu humanístico, a no ser que las fuerzas conservadoras opusieran una barrera. Llegó a considerar que ésta era precisamente su misión como intelectual. Además, las masas eran para él algo ligado al comunismo y al materialismo. Cuando hablemos de las élites completaremos la exposición del pensamiento scheleriano.

Ortega y Gasset

Ya no hay protagonistas, sino sólo coro.

Ortega y Gasset.

La derecha española alcanzó hasta 1930 -precisamente cuando el proletariado europeo empieza a perder sus ilusiones en la revolución- el máximo de su sentimiento anti-masa. La derecha más cerrada se aproximó al fascismo, ya triunfante en Alemania e Italia, y la derecha ilustrada se entregó a la ambigua tarea de comprender sin aceptar. La rebelión de las masas de Ortega y Gasset -escrita ese mismo año- es el ejemplo más conocido.

Sus ideas pueden resumirse así:

a) "Vivimos bajo el brutal imperio de las masas". Fuerzas indóciles han asaltado no sólo la calle, sino los teatros, los hoteles, las playas.

La masa arrolla todo lo diferente, egregio, individual, calificado y selecto. Quien no es como todo el mundo, corre el riesgo de ser eliminado.

b) Las masas son un fenómeno no sólo social, sino **personal**. Existe el Hombre-masa que sustituye al hombre egregio. Se trata de una cualidad no sólo cultural, sino moral. Frente a la moral del esfuerzo, las masas tratan de imponer la inmoralidad del goce inmediato.

Es indudable que la división más radical que cabe hacer de la Humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada instante lo que ya son, sin esfuerzo de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva.

... Esta es la cuestión: Europa se ha quedado sin moral. No es que el hombre-masa menosprecie una anticuada en beneficio de otra emergente, sino que el centro del régimen vital consiste precisamente en la aspiración a vivir sin supeditarse a moral ninguna.

c) La división entre masas y élites no coincide con la división de clases, sino en una jerarquización por las excelencias.

La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por tanto, una división en clases sociales, sino en clases de hombre, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores.

d) Las masas son incapaces de cuidar de sí mismas. Son infantiles y necesitan tutelas.

Mi tesis es, pues, ésta: la perfección misma con que el siglo XIX ha dado una organización a ciertos órdenes de la vida, es el origen de que las masas beneficiarias no la consideren como organización, sino como naturaleza. Así se explica y se define el absurdo estado de ánimo que esas masas revelan: no les preocupan más que su bienestar, y, al mismo tiempo, son insolidarias de las causas de ese bienestar. Como no ven en las ventajas de la civilización un invento a sostener, creen que su papel se reduce a exigirlos perentoriamente, cual si fuesen derechos nativos. En los motines que la escasez provoca, suelen las masas populares buscar pan, y el medio que emplean suele ser destruir las panaderías. Esto puede servir como símbolo del comportamiento que (...) usan las masas actuales frente a la civilización que las nutre.

Ortega y Gasset

VI. Intento de explicación psicológica: Le Bon y Freud

La psicología, sin duda preocupada por la irracionalidad del comportamiento de las masas, también se ha preocupado por este fenómeno. Se ha detenido en el hecho sorprendente de que las masas sean capaces de ir contra sus propios intereses y atacar a las instituciones y personas que las protegen.

Gustavo Le Bon

El primer estudio psicológico aparecido fue el de Gustavo Le Bon, que escribió una psicología de las multitudes. Lo que ocurre es que Le Bon introdujo un "deus ex machina" que hoy está bastante desacreditado: el alma colectiva. Con ello pretendía explicar el fenómeno anómalo del comportamiento de las masas.

Cualesquiera que sean los individuos que componen una multitud, por similares o distintos que puedan ser sus modos de vida, sus ocupaciones o su carácter e inteligencia, el solo hecho de estar transformados en masa los dota de una especie de alma colectiva, en virtud de la cual sienten, piensan, y actúan de un modo totalmente distinto al que cada uno de ellos, tomado en forma aislada, sentiría, pensaría y actuaría.

Gustavo Le Bon.

Esta solución es insatisfactoria para Adorno:

... la tentativa de Le Bon de explicar los fenómenos de masas sigue siendo insuficiente. Hipostasía una especie de alma en sí de las masas, en cuyo nudo hay una constante biológica: el conjunto de los "caracteres hereditarios" de un pueblo. En Le Bon, como en muchos de sus partidarios posteriores, la apariencia de la descripción científicamente desapasionada de las masas se mezcla con una metafísica sustancial de la historia (...) identifica Le Bon constantemente masas con el proletariado moderno y socialista.

Adorno/Horkheimer.

Le Bon señala una característica sorprendente en el comportamiento de las masas: su conservadurismo. Lo que los autores marxistas llamarían "espíritu revolucionario", aquí aparece como mera agresividad y violencia ocasional. El lector juzgará.

Por otro lado, nos engañaríamos sobre la psicología de las multitudes, si se creyese que predominan los instintos revolucionarios. Sólo la violencia ilusiona en este aspecto. Pero las explosiones revoltosas y destructivas son siempre efímeras. La influencia predominante del inconsciente que identifica la herencia secular, hace a las multitudes extremadamente conservadoras. Abandonadas a sí mismas, se cansan pronto de sus desórdenes, y se dirigen por instinto a la servidumbre (...). La historia de las revoluciones populares es casi incomprensible si no se tienen en cuenta los instintos profundamente conservadores de las multitudes. Por cierto, que desean cambiar el nombre de las instituciones, y llegan a veces a realizar grandes esfuerzos para obtener tales cambios; pero la substancia de esas instituciones corresponden a las necesidades hereditarias de la raza y deben perpetuarse siempre. Su incesante movilidad actúa sólo sobre las cosas superficiales. En realidad, tienen instintos conservadores irreductibles, y, como todos los primitivos, un repeto fetichista por las tradiciones, un horror inconsciente por las novedades capaces de modificar sus condiciones de existencia.

Gustavo Le Bon.

Sigmund Freud

Freud conocía el libro de Gustavo Le Bon, y en 1921 escribió sobre este tema un libro titulado *Psicología de las masas y análisis del yo*. Su posición viene a ser la siguiente:

Las masas despavoridas, huérfanas, buscan un padre, alguien que esté por encima de todo y de todos, y sobre ello proyectan su "tensión libidinal". Luego terminan por identificarse con ese padre ansiado y se esfuerzan por configurar su propio yo a su semejanza. Esto permite que el individuo pueda perfilar su "yo ideal" en el espejo del líder.

Los fenómenos que en Gustavo Le Bon permanecían inexplicados se consideran por Freud resultado del sado-masiquismo.

La explicación freudiana es muy interesante, pues trata de esclarecernos la relación de las masas con el poder. Sólo con una explicación masoquista se puede comprender el sometimiento de las masas al líder que les exige sacrificios, y las hace renunciar a sí mismas. La historia contemporánea muestra que este masoquismo ha llevado a las masas a situaciones de sometimiento increíbles y hasta la barbarie.

Los expertos en manipulación de las masas

Cuando las masas perdieron su sentido revolucionario cayeron en las garras de los manipuladores, y nuestra historia contemporánea muestra un caso verdaderamente monstruoso de manipulación y destrucción de su espíritu generoso. El libro *Mein Kampf* es un verdadero manual de métodos para conseguirlo.

El mitin de masas es necesario, al menos para que el individuo que al adherirse a un nuevo movimiento se sienta solo y pueda pasar a ser presa del miedo del aislamiento, adquiera por primera vez la visión de una comunidad más grande, es decir, de algo que en algunos produce un efecto fortificante y alentador (...). Si sale por primera vez de su pequeño taller o de la gran empresa, en la que se siente tan pequeño, para ir al mitin de masas, allí puede sentirse circundado por miles y miles de personas que poseen las mismas convicciones (...) él mismo deberá sucumbir a la influencia mágica de lo que llamamos sugestión de masas.

Adolfo Hitler.

Las relaciones con el poder son vistas por el demagogo alemán como relaciones con el padre fuerte.

Como una mujer que prefiere someterse a un hombre fuerte antes que dominar al débil, así las masas aman más al que manda que al que ruega, y en su fuero interno se sienten mucho más satisfechas por una doctrina que no tolera rivales que por la concesión de la libertad de un régimen liberal; con frecuencia se sienten perdidas al no saber qué hacer con ella...

Adolfo Hitler.

VII. Las élites

Por muchos esfuerzos que se hagan, el pueblo no creará nunca unas condiciones perfectamente igualitarias para todos los miembros de la sociedad; en el caso de que tal cosa sucediera, es decir, una desgraciada nivelación total y completa, siempre existiría la desigualdad de la inteligencia, la cual (...) escaparía a las leyes.

Alexis Tocqueville.

El mito de la masa como destructividad es contemporáneo del mito de las élites salvadoras. En medio del desconcierto de la nueva situación, una minoría de intelectuales y profesores ofrece sus servicios para restablecer el arruinado mundo de la tradición y de la cultura. Es curioso, pero las masas y las élites coinciden en su momento de esplendor. La justificación de la existencia de las élites se encuentra en casi todos los pensadores burgueses. Un modelo de legitimación de su existencia nos lo puede suministrar Gustavo Le Bon.

La historia enseña que cuando las fuerzas morales, armazón de la sociedad, dejan de actuar, esa multitud inconsciente y brutal, calificada justamente de bárbara, produce la disolución final. Las civilizaciones han sido creadas y guiadas hasta este momento por una pequeña aristocracia intelectual, nunca por la masa, que sólo tiene poder para destruir y cuyo dominio representa siempre un desorden. La civilización implica reglas fijas, una disciplina, un paso del instinto a la razón, la previsión de futuro, un grado elevado

de cultura, condiciones todas completamente inaccesibles para las masas abandonadas a sí mismas. Con su poder únicamente destructivo actúan como esos microbios que aceleran la disolución de los organismos debilitados o de los cadáveres: y así, cuando el edificio de una civilización está podrido, las masas son las que producen el derrumbe. Entonces se pone de manifiesto su papel y, por un momento, la fuerza ciega del número es la única filosofía de la historia.

Gustavo Le Bon.

El momento de esplendor de las élites

Después de la Primera Guerra Europea, un grupo de intelectuales quieren pasar de la cátedra a la política. Es casi un asalto al poder. Un asalto oblicuo y, claro está, inconfesado.

Esta minoría es culta y más abierta que la derecha tradicional, completamente cerrada y sin respuestas. Pensaron en la restauración de la metafísica, de la ciencia, incluso de la religión. Entre ellos sobresale Max Scheler.

Ante la Academia Lessing de Berlín, Max Scheler expone su programa de salvación. El momento es solemne, y él convierte la tarima académica en un tribunal de la humanidad. Establece con claridad el catálogo de condenas necesarias y articula su programa de salvación.

Hay que re-espiritualizar para combatir al bolchevismo materialista, que juzga injusto e inmoral. Hay que crear una sociología de los valores y jerarquizarlos. Hay que separar los hombres en dos campos según sea su proximidad o lejanía a las cimas del Espíritu. Hay que crear una super-universidad germana que sea un faro para la Humanidad. Hay que ...

L.M.S.

La decadencia

Las élites con el arma de la metafísica, de la teoría de los valores y otros productos especulativos nada pudieron hacer ante la avalancha. Hoy han desaparecido o toman una actitud más modesta. Se confiesan partidarias del "pensamiento débil", condenan las ideologías y dicen ser hedonistas. En realidad estos intelectuales del viejo estilo no pueden competir con los nuevos tecnócratas, con los "yuppies" y los expertos. En algunos casos han practicado el camino de la salvación personal por medio de la vulgarización de la tecnología y de la futurología. El insobornable clama en el desierto.

TEXTO COMPLEMENTARIO

Honorato de Balzac.

Escogemos como texto de lectura un capítulo de una novela de Balzac (Eugenia Grandet) en la que se nos presenta la vida y los ideales de un típico burgués del siglo XIX.

El señor Grandet gozaba en Saumur de una reputación cuyas causas y efectos no pueden comprender por completo las personas que no han vivido poco o mucho en provincias. El señor Grandet, llamado por algunos el padre Grandet -pero los ancianos que así le llamaban iban poco a poco desapareciendo-, era, en 1789, un maestro tonelero que disfrutaba de una posición desahogada y que sabía leer, escribir y contar. Cuando la República francesa puso a la venta en el distrito de Saumur los bienes del clero, el tonelero, que entonces contaba cuarenta años, acababa de casarse con la hija de un rico comerciante en maderas. Grandet, provisto de su fortuna líquida y de la dote de su mujer, unos dos mil luises de oro, se fue a la capital del distrito, y allí, mediante doscientos dobles luises ofrecidos por su suegro al feroz republicano que vigilaba la venta de los bienes nacionales, obtuvo legalmente, si no legítimamente, por un pedazo de pan, los viñedos más hermosos de la comarca, una abadía antigua y algunas otras fincas más pequeñas. Los habitantes de Saumur eran poco revolucionarios, y el padre Grandet pasó por hombre atrevido, por republicano, por patriota, por hombre dado a las nuevas ideas, mientras que el tonelero, a lo que se daba, realmente, era a las buenas viñas. Fue nombrado miembro de la administración del distrito de Saumur, y su influencia pacífica se dejó sentir, tanto política como comercialmente. Políticamente, protegió a los partidarios del antiguo régimen e impidió con todo su poder la venta de los bienes de emigrados; comercialmente, proveyó a los ejércitos republicanos de un millar o dos de toneles de vino blanco, que cobró en fincas, unos soberbios prados que pertenecían a cierto convento de monjas, y que entraban a formar parte del último lote. En tiempos del Consulado, el bueno de Grandet llegó a ser alcalde, administró honradamente y vendimió mejor; en la época del Imperio comenzaron a llamarle señor Grandet. Como Napoleón no quería a los republicanos, sustituyó al señor Grandet, que figuraba entre los que habían llevado el gorro frigio, por un gran propietario, un hombre cuyo apellido iba precedido de partícula, un futuro barón del Imperio. El señor Grandet dejó los honores municipales sin ninguna pena. Ya había mandado construir, en beneficio de la ciudad, excelentes caminos, que conducían a sus fincas. Su casa y sus bienes, ventajosamente amillarados, pagaban leves tributos. Después de clasificadas las diferentes fincas, sus viñas, gracias a sus constantes cuidados, pasaron a ser la "cabeza" del país, palabra técnica que se empleaba allí para indicar los viñedos que producen los vinos de primera calidad. Hubiera podido solicitar la cruz de la Legión de Honor. Semejante acontecimiento tuvo lugar en 1806. El señor Grandet tenía a la sazón cincuenta y siete años, y su mujer frisaba en los treinta y seis. Su única hija, fruto de sus legítimos amores, sólo contaba diez años. El señor Grandet, a quien la Providencia quiso sin duda consolar de su desgracia administrativa, heredó sucesivamente durante aquel año a la señora de Gaudinière, cuyo nombre de pila era de Bertellière, madre de la señora Grandet; después, al viejo señor de la Bertellière, padre de la difunta, y, por último, a la señora Gentillet, abuela materna suya: tres herencias, cuya importancia nadie pudo llegar a conocer. La avaricia de estos tres ancianos era tan grande, que desde hacía mucho tiempo reunían su dinero para tener la satisfacción de contemplarlo en secreto. El anciano señor de la Bertellière decía que colocar el dinero era una prodigalidad, pues juzgaba mayor el interés que percibía mirando el brillo del oro que el que pudiera producirle la usura. El pueblo de Saumur deduce el valor de las economías por las rentas de los bienes inmuebles. El señor Grandet obtuvo entonces el nuevo título de nobleza, que nuestra manía de igualdad no podrá borrar nunca; llegó a ser el **primer contribuyente del distrito**. Grandet explotaba cien fanegas de viñedo, que en los años de abundancia le producían de setecientos a ochocientos toneles de vino. Poseía trece alquerías, una abadía antigua, cuyas puertas, ventanas y vidrieras mandó tapiar por economía, logrando así que se conservasen, y ciento veintisiete fanegas de prados, donde crecían tres mil álamos plantados en 1793. Por último, la casa en que habitaba era también suya. De este modo se calculaba su fortuna visible. Respecto a su capital, sólo dos personas podían vagamente calcular su importancia: una era un tal señor Cruchot, notario, encargado de formalizar los préstamos usurarios del señor Grandet; otra, el señor de Grassins, el banquero más rico de Saumur, en cuyos negocios el viñero tomaba parte secretamente y cuando le convenía. Aunque el anciano Cruchot y el señor de Grassins poseyesen esa profunda discreción que la confianza y la for-

tuna engendran en provincias, demostraban públicamente tal respeto al señor Grandet, que los observadores podían calcular la magnitud del capital del antiguo alcalde por la obsequiosa consideración de que era objeto. No había nadie en Saumur que no estuviese persuadido de que el señor Grandet tenía un tesoro particular, algún escondite lleno de luises, y de que se daba por las noches el inefable placer que produce la presencia de una gran cantidad de oro. Los avaros tenían una especial certidumbre de esto, al ver los ojos de Grandet, a los que el metal amarillo parecía haber comunicado sus tonalidades. La mirada de un hombre acostumbrado a sacar enormes intereses de su capital contrae necesariamente, como la del lujurioso, la del jugador o la del cortesano, cierto sello indefinible, ciertos movimientos furtivos, ávidos, misteriosos, que no pasan inadvertidos a sus correligionarios. Este lenguaje secreto forma, en cierto modo, la masonería de las pasiones. El señor Grandet inspiraba, pues, la respetuosa estimación a que tiene derecho un hombre que nunca debió nada a nadie, que, como viejo tonelero y viejo viñero, adivinaba, con la precisión de un astrónomo, si era preciso construir para recoger la cosecha mil toneles o solamente quinientos; que no desperdiciaba ningún negocio; que siempre tenía vino a la venta, cuando valía más caro de lo que correspondía a la cosecha siguiente; que podía meter la vendimia entera en sus bodegas y aguardar el momento de vender el tonel a doscientos francos, cuando los pequeños propietarios habían dado los suyos a cinco luises. Su famosa cosecha de 1811, sabiamente almacenada y lentamente vendida, le había valido más de doscientas cuarenta mil libras. Financieramente hablando, el señor Grandet tenía algo del tigre y de la boa: sabía tenderse, agazaparse, contemplar largo tiempo su presa y saltar encima de ella; luego abría la boca de su bolsa, se tragaba un montón de escudos y se acostaba tranquilamente.

¿No había sentido todo el mundo en Saumur el cortés arañazo de sus garras de acero? A éste, el notario Cruchot le había proporcionado el dinero necesario para comprar una finca, pero le cobró el 11 por 100; a aquel, el señor de Grassins le había descontado varias letras, pero llevándole un interés enorme. Pocos días transcurrían sin que el nombre del señor Grandet dejase de pronunciarse, ya en el mercado, ya por las noches en las veladas al comentar las noticias de la ciudad. Para algunas personas, la fortuna del anciano viñero era objeto de orgullo patriótico; así es que más de un comerciante y más de un posadero llegó a decir a los forasteros, con cierta satisfacción:

— Señor, aquí tenemos dos o tres casas millonarias; pero, por lo que se refiere al señor Grandet, ¡ni él mismo sabe lo que tiene!

En 1816, los más diestros calculadores de Saumur estimaban la fortuna territorial de Grandet en cuatro millones; pero como desde 1793 a 1817 había sacado, por término medio, cien mil francos al año de sus propiedades, era de suponer que poseyese en metálico una cantidad casi igual a la que tenía en bienes raíces. Así es que cuando, después de una partida de bonton o de alguna excursión a las viñas, se hablaba del rico propietario, las gentes cultas decían: "¿El padre Grandet? ... ¡El padre Grandet debe tener cinco o seis millones!".

— Es usted más listo que yo, que no he podido nunca saber el total -respondía el señor Cruchot o el señor Grassins al oír tales palabras.

Cuando algún parisiense hablaba de los Rothschild o del señor Laffite, las gentes de Saumur le preguntaban si eran éstos tan ricos como el señor Grandet, y si el parisiense les respondía sonriendo con una desdeñosa afirmación, aquéllos se miraban, moviendo la cabeza con aire de incredulidad.

Tan gran fortuna cubría con un manto de oro todos los actos de aquel hombre.

TEXTO COMPLEMENTARIO

La inteligencia contra el mundo

Eduardo Subirats.

La figura moderna del intelectual, tal como fue inaugurada por el humanismo científico y teológico del Renacimiento y reformulada más tarde por la filosofía científica de la Ilustración, reposaba en una unidad relativamente armónica entre el rigor metodológico del conocimiento científico y la perspectiva histórica y ética de una emancipación secular del ser humano. La eficacia literaria de ensayistas como Erasmo o Roger Bacon o la filosofía crítica de Kant articulaban un modelo epistemológico de conocimiento científico con la independencia de una crítica moral de la sociedad. Esta unidad fundaba la dimensión más importante que ha definido las tareas del intelectual en la edad moderna: su función orientadora y su objetivo pedagógico. El intelectual moderno se afirmó como un educador social a través, principalmente, de una comprensión exhaustiva y global de la realidad, y a través de la crítica como principio, a la vez, metodológico o epistemológico y ético y social.

El papel del intelectual no ha hecho sino desarrollarse cuantitativa e institucionalmente en la sociedad industrial contemporánea. Pero este mismo desarrollo, ligado a las tareas económicas, administrativas y comunicativas, ha acarreado al mismo tiempo un cambio en cuanto a su naturaleza. Acaso pueda definirse este cambio con una sola palabra: el papel educador del intelectual moderno, fundado en su autonomía moral y en una dimensión crítica y a menudo polémica de su actividad, ha sido desplazado en favor de las tareas del especialista o del experto. Tal mutación se legitima en virtud de la acumulación de conocimientos tecnocientíficos y de la complejidad de la administración social o de los sistemas de comunicación en una sociedad desarrollada.

Esta transformación del papel del intelectual debe analizarse más detalladamente a la vez sobre un plano organizativo y epistemológico. Dos aspectos me parecen más significativos en este sentido. Por una parte, el principio de acumulación y especialización a la que está sujeto el conocimiento tiende a encerrarlo en parcelas limitadas y relativa o absolutamente estancas. El avance del conocimiento tecno-científico lleva consigo, por este motivo, un proceso de creciente fragmentación. Son prolijos los problemas que esta situación plantea y repetidas las expresiones de malestar que ha suscitado. En cualquier caso, tanto institucionalmente -no en último lugar en el propio orden de la organización universitaria del conocimiento y la investigación- cuanto epistemológicamente -en el sentido de la proliferación de paradigmas metodológicos específicos de áreas limitadas que categorial y sistemáticamente legitiman la compartimentación del conocimiento-, todo son obstáculos para articular el conocimiento y la información científica en una experiencia unitaria de la realidad.

El segundo aspecto regresivo que distingue a la inteligencia contemporánea es su más estricta obediencia a un principio de eficacia tecnoeconómica, o sea, su carácter instrumental. Este no define otra cosa que el objetivo de poder, de disponibilidad calculada y manipulativa sobre los hombres y las cosas, como último y definitivo criterio de su verdad. Semejante reducción posee poderosas razones históricas. No es menos importante el orden de sus consecuencias. Y la consecuencia de esta concepción manipulativa de la inteligencia es su simple y absoluta emancipación con respecto a sus premisas y sus efectos humanos o éticos. Nunca el conocimiento humano ha tenido repercusiones tan directas y totales sobre la vida, y, al mismo tiempo, nunca el conocimiento ha sido más indiferente a sus consecuencias prácticas, aun las más destructivas.

Ambas condiciones se complementan en su efecto negativo sobre la inteligencia contemporánea. La fragmentación del conocimiento impide aquella representación unitaria del mundo en cuyo marco el individuo humano pudiera orientarse y reconocerse como sujeto. Pero la desorientación del hombre contemporáneo inscrita en el orden de la información y del conocimiento científico está estrechamente vinculada con su sentimiento de impotencia moral, en el sentido de una incapacidad objetiva de juzgar autónomamente, incluso de reaccionar moralmente ante los conflictos y constelaciones históricas más graves. El propio orden epistemológico e institucional del conocimiento favorece la pasividad generalizada del intelectual, y del hombre común, frente a un universo histórico no obstante percibido bajo el signo de su crisis y desesperación.

Repercusiones

Con respecto a la especialización y compartimentación del conocimiento se perfila un problema, en el fondo teórico, pero de importantes repercusiones culturales. El concepto de realidad en la teoría clásica del conocimiento está supeditado a la constitución de una experiencia subjetiva unitaria del mundo. Inversamente, la desarticulación del mundo subsecuente a la fragmentación de sus conocimientos y de sus representaciones, que hoy son básicamente heterogéneas y contradictorias tanto en los sistemas de información como en las ciencias, se experimenta subjetivamente como una pérdida del sentido de aquella realidad. Bajo la multiplicidad de sus aspectos fragmentarios e inconexos, el mundo más bien se desdibuja hacia los límites de lo imaginario, o quizá incluso de algo que escapa precisamente a una representación ordenada. La teoría del conocimiento ha subrayado recientemente esta semejanza del conocimiento científico con una representación superreal. El arte contemporáneo ilustra en variedades de estilos y concepciones plásticas la desintegración de las imágenes del mundo derivadas precisamente de su racionalización técnica. Pero esta dimensión irreal o superreal inherente al conocimiento se vuelve todavía más patente en el orden de sus consecuencias prácticas. En este sentido, hoy escapan a la posibilidad normal de representación de la realidad tanto las dimensiones sobrehumanas del poder tecnológico, desde los sistemas de información hasta las conquistas tecnomilitares del cosmos, como los paisajes de destrucción de la cultura y la vida que cada día produce nuestra concepción agresiva del progreso tecnocientífico.

La situación del intelectual en el mundo de hoy, y la renovada discusión sobre su responsabilidad y sus tareas, no puede eximirse en modo alguno de estas condiciones negativas. En la medida en que las asume sin resistencia ni crítica, su situación histórica se parece mucho a la del sonámbulo, que corre a ciegas en pos de un futuro imprevisible, pero lleno de peligros, y teme al mismo tiempo que el despertar le precipite en la angustia del abismo. Y en la medida en que no asuma el rigor de las condiciones objetivas de su disfunción como inteligencia independiente y crítica, en aquel mismo sentido que ha heredado de la historia del pensamiento, su situación no es menos problemática. Las mismas instancias sociales que le proporcionan los medios de información y de acumulación tienden a anular su independencia. Y aún allí donde individualmente pueda articular y comunicar su experiencia del mundo, el papel educador y la dimensión crítica e intencionalmente emancipadora de sus posibles enunciados tienen que competir, en crasa desigualdad de condiciones, con medios organizativos muy superiores a sus fuerzas, desde los sistemas de comunicación hasta la organización universitaria o industrial del conocimiento.

La sociología contemporánea ha certificado ya hace tiempo la muerte del intelectual en aquel sentido ético que lo distinguió en los albores de la modernidad. Sin duda, la reivindicación de su función educadora y crítica tiene mucho de romanticismo, frente a la eficacia indiscutible del burócrata universitario, del especialista técnico o administrativo y del diseñador de los medios de comunicación. Las preguntas por los objetivos de la cultura, por los fines de la historia y, no en último lugar, aquella aspiración ilustrada de una educación para la autonomía individual que tan bellamente formuló una vez Kant, no pueden considerarse, sin embargo, como obsoletas o superadas. Estos y otros interrogantes que atañen a la totalidad de nuestro ser histórico constituyen hoy precisamente el último refugio frente a una humanidad que se despedaza en su delirio de poder.

Paradoja

La declaración de la muerte del intelectual como conciencia autónoma y crítica, y la liquidación de su papel educador, no solamente es legítima, sino perfectamente realista. Llamarla por su nombre encierra un momento de protesta contra la instrumentalización política de la inteligencia, su disciplina y pasividad académicas o su degradación medial. Pero llamarla por su nombre significa poner de manifiesto la paradoja que define la condición contemporánea del intelectual. Nunca los hubo tantos, y nunca fue sumida la inteligencia a semejante pasividad. Es la paradoja de una civilización caracterizada por un alto grado de racionalización técnica de todos los aspectos de la vida, desde los cuidados del alma hasta los secretos de la guerra, y que, al mismo tiempo, está expuesta al mayor grado de irracionalidad en sus conflictos sociales y económicos, en su destructividad industrial y militar y en la angustia que atenaza la existencia de todos.

La crisis del intelectual en el mundo contemporáneo es la condición escindida esquizofrénica de una inteligencia que define, que está íntegramente identificada con una dominación tecnocientífica universal y que, al mismo tiempo, no puede confrontar como conciencia reflexiva los fenómenos socialmente regresivos y físicamente destructivos que su propio progreso entraña. Es sorprendente, si se lo considera con la suficiente inocencia, que las vejaciones más crueles de la libertad -tan sólo inauguradas con Auschwitz-, que las masacres más despiadadas, los expolios de regiones continentales enteras, la degradación incontenible de la naturaleza y de las grandes metrópolis, acontezca y se respalde en millones de individuos que fundan su existencia precisamente en el trabajo de la inteligencia. Es una realidad inconcebible, excepto si se tiene en cuenta precisamente la degradación de esta inteligencia a un pragmatismo instrumental, es decir, si se tiene en cuenta su muerte.

Una de las conciencias y uno de los activistas contra la barbarie más lúcidos de estos días, Robert Jungk, ha expresado en un libro ensordecedor, *La rebelión contra lo intolerable*, la confianza en que, a partir de los credos religiosos, de las Iglesias en el sentido espacial y comunitario de la palabra, exista la fuerza espiritual capaz de hacerle frente al vacío humano que se perfila en el horizonte histórico del progreso, bajo sus hoy explícitos objetivos destructivos. Esta tesis se confirma hoy en el hecho de que en varias regiones geopolíticas, sólo instituciones religiosas resistan con relativa eficacia a las masacres por el hambre o la guerra de pueblos o clases sociales indefensas, y declaren abiertamente la ignominia de los expolios económicos de los pueblos o de la militarización de las naciones. Reclamar esta espiritualidad no significa en absoluto aclamar los albores de una nueva ética, como ya se hizo desde la española Inquisición. Supone más bien abrir la inteligencia a la imaginación del mundo, a sus posibilidades de creación y libertad y no a sus instrumentos de dominación. Significa abrirla a la realidad de la existencia humana en el mundo, que necesariamente sólo puede comprenderse en términos de globalidad, y no encerrar la inteligencia en la parcialidad administrada de conocimientos especializados, políticas regionales o componentes fragmentarios de la realidad humana.

Esta es la tarea que define el papel moderno del intelectual. Este es el sentido que habita en un panfleto como el *Elogio de la locura*, de Erasmo, o el artículo *Qué es la ilustración*, de Kant. Semejante cometido necesita hoy, ciertamente, de una reformulación teórica. Algo así como una nueva reforma del entendimiento (el nombre lo elijo por mi aprecio a otro ensayo memorable y del mismo espíritu de la filósofa española María Zambrano) se impone a partir del propio impulso que nos proporciona nuestro vacío frente al futuro. Es preciso devolver a la inteligencia, su aprendizaje e institucionalización, su capacidad de comprender una experiencia del mundo, así como la imaginación de nuevas posibilidades y alternativas, es decir, el espíritu de la utopía hoy duramente censurada como pensamiento marginal o disidente del *establishment* de la barbarie.

Alternativas

Pero la tarea exige también una solicitud institucional, organizativa y comunicativa al mismo tiempo. Es preciso crear los espacios (políticos, en el sentido que en la antigüedad tenía esta palabra) para la reflexión y la comunicación de esta experiencia reflexiva del mundo y su nueva creatividad social. En este sentido, las alternativas son hoy también difíciles. Las instituciones democráticas son, consideradas a la escala del mundo, minoritarias. Muy pocas naciones las respetan en la forma constitucional, y en esos pocos países no todas las instituciones exhiben con transparencia el contenido de sus fines. A pesar de todas las imágenes publicitarias que representan lo contrario, la involución totalitaria de las instituciones constituye hoy por doquier una palpable amenaza. Esta circunstancia apremia más la exigencia intelectual de la comunicación libre, de la imaginación crítica y del diseño de alternativas culturales en todas las esferas de la inteligencia, desde el arte hasta la tecnología.

El ideal intelectual de autonomía moral y política que formuló el humanismo renacentista y la ciencia de la Ilustración se ha vuelto hoy una frágil utopía. Nada resulta más fácil, a la luz de los acontecimientos sociales más cotidianos, que declarar su definitiva superación histórica. La destrucción de los ideales de emancipación de la Ilustración científica y filosófica, bajo sus propios postulados de racionalidad tecnológica y política, ha constituido, al fin y al cabo, la incesante pesadilla del pensamiento crítico europeo de todo el siglo XX. Pero ante el dilema histórico que imponen nuestras armas civilizatorias no creo que exista otra elección posible: sólo la reformulación

y el cumplimiento de los ideales modernos de libertad pueden abrir una brecha en la ciega noche de un progreso tecnoeconómico que no es capaz de definir un futuro histórico. Unicamente el principio intelectual de la crítica, y la imaginación de lo posible a ella ligada, pueden devolver a nuestro tiempo su perdida esperanza.

TRABAJO PRACTICO

Describir el comportamiento de la multitud en un partido de fútbol o en un concierto "pop". Se intentará aplicar las teorías de Le Bon y Freud u otras que se consideren más apropiadas. A título de curiosidad recuerdo que Ortega y Gasset menciona despectivamente en varias ocasiones al "futbolista". Se puede imaginar lo que hubiera pensado de un concierto "pop" cuando ya Debussy le parecía avanzado, "deshumanizado". (Puede consultarse "Musicalia", en el tercer tomo de El espectador).

Lección sexta

LA CIUDAD Y EL HOMBRE

La ciudad fue primero un espacio mágico (Mundo Antiguo), después pasó a ser un universo de fraternidad (Edad Media). Cuando perdió sus murallas y su identidad (siglo XIX), pasó a ser una manufactura de delirios, de mediocridad, donde toda esperanza es difícil.

L.M.S.

I. De la magia a la utopía

El nacimiento de la ciudad es un fenómeno prodigioso que ha modificado la trayectoria vital de la humanidad, desviándola de lo que hubiera sido una historia natural. Por eso, son vanos los intentos de probar que la ciudad es la continuación de una situación natural que ha ido perfeccionándose. No hay continuidad, sino salto más allá de la naturaleza. El conjunto disperso de cavernas no es una "ciudad primitiva". Ni el poblamiento ni el refugio son ciudad. En estas concentraciones originarias no se muestra la bifurcación que supuso la creación de un espacio diferenciado, cualitativamente diferente. De ahí que hablemos de los orígenes mágicos de la ciudad, más que de sus orígenes utilitarios.

Pero la ciudad pasó de su carácter de "ambito mágico" a tomar un carácter muy distinto en nuestros días. Es difícil reconocer en ella sus orígenes, ahora que la ciudad se ha convertido en una poderosa maquinaria que arrastra al hombre más allá de donde sus deseos quisieran.

¿Cómo interpretar esto? Lo más probable es que el hombre sea una especie de *aprendiz de brujo* que ha desencadenado fuerzas y poderes que después no ha sido capaz de dominar. Si esto fuera cierto, la situación sería grave, pues es difícil encontrar al gran mago que detenga el torbellino y lo reconduzca a sus cauces. ¿Quién sería el Gran Brujo, el *Panrates* capaz de hacerlo? ¿Acaso la tecnología del futuro?

El hecho es que, hoy por hoy, no se avista ninguna solución y las ideas de los urbanistas son demasiado tímidas, mientras el fenómeno de la "deshumanización" de las ciudades crece de manera vertiginosa. Sólo un pensamiento utópico sería capaz de reconducir este crecimiento en torbellino y reconciliar el hombre con su entorno. Analizaremos esta posibilidad más adelante.

II. Qué es la ciudad

La elección de un solar era un asunto grave del que dependía el destino de un pueblo... Y se dejaba siempre a la voluntad de los dioses.

Fustel de Coulanges.

De haber sido griego (Rómulo, el fundador de Roma) habría consultado al Oráculo de Delfos; de haber sido samnita habría seguido el rastro del animal sagrado, como el lobo o el pájaro carpintero. Pero era latino, vecino de etruscos e iniciado en la ciencia de los augurios y pidió a los dioses que le revelaran su voluntad a través del vuelo de las aves...

Fustel de Coulanges.

La ciudad apareció hace varios milenios y tuvo siempre el carácter de "universo cerrado", frente a los asentamientos abiertos y provisionales de los pastores y cazadores. La ciudad nacía cerrándose, regulando su actividad mediante una obediencia autoimpuesta y un pacto firme.

Nada ilustra mejor este carácter de "universo cerrado" que los rituales de su fundación. Sobre todo, los rituales etruscos que más o menos modificados duraron hasta el Renacimiento. En el lugar elegido por los dioses se abría un surco mediante un arado del que tiraban animales simbólicos, previamente consagrados a los dioses, a los que se adornaba profusamente para que fuera evidente su sacralidad. El arado seguía el perímetro de la futura ciudad y sólo se levantaba en los lugares en que había de construirse una puerta. El surco era sagrado y saltar por encima de él causa de muerte para el sacrilego. Con ello se pretendía trazar una **frontera** entre lo que había de ser el **espacio mágico**, poblado por el espíritu de los antepasados, por dioses y por los héroes fundadores y el caos del exterior. La ciudad se levantaba de esta manera como la ejecución de un pacto entre los hombres y las fuerzas superiores. Pacto que nunca podría ser roto por ser sagrado.

La reconciliación

Los hombres fugitivos, los sin ciudad, mediante la fundación mágica quedaban bajo la protección divina. Quizá este pacto pueda ser interpretado como una **reconciliación**.

A lo largo del ritual... aparece insistentemente el tema de la reconciliación: masculino con femenino, dioses celestes con dioses infernales, ciudad y campo, personas y tierras, como ocurría cuando las comunidades se juntaban para fundar la ciudad mezclan tierra de sus respectivos hogares en un "mundus" para crear una patria común.

Joseph Ryckwert

¿Quién puede dudar que los cambios en nuestro entorno, fluctuando desde los nuevos niveles de irradiación a un número mayor de gente, a nuevas formas de medicina y nuevas formas de organización social, escuelas y gobiernos; están cambiando inexorablemente nuestro entorno?

Los escenarios de conducta y sus habitantes están relacionados mutua y casualmente. Los escenarios tienen planes para el comportamiento de sus habitantes, y los estímulos son activados dentro de los límites de los sistemas de control de los entornos para producir el comportamiento planificado.

Roger Barker

Los ceremoniales

Insistimos en la "novedad" de la ciudad, en su no continuidad con la naturaleza. Novedad que intenta crear armonías entre el hombre y su entorno, entre el cosmos y el caos. Recordemos un texto de Fustel de Coulanges:

Rodeada de un recinto sagrado y extendiéndose en torno a un altar era el domicilio religioso que recibía a los dioses y a los hombres de la ciudad. Tito Livio decía de Roma: "No hay espacio en esta ciudad que no esté ocupado por algún dios". Lo que Tito Livio decía de Roma, podía decirlo cualquier hombre de su ciudad, pues se habían formado según los ritos, habían recibido a los dioses protectores que ya estaban implantados en el suelo y que no podían abandonarlo. Toda la ciudad era un santuario y toda la ciudad podía denominarse santa. Como los dioses estaban ligados a la ciudad, el pueblo tampoco podía

abandonar el sitio donde los dioses radicaban. A este respecto, existía un compromiso recíproco, una especie de contrato entre los hombres y los dioses.

Los tribunos de la plebe dijeron un día que Roma, devastada por los galos, sólo era un montón de ruinas; que a cinco leguas de allí había una ciudad perfectamente construida, grande y hermosa, bien situada y vacía de habitantes... que era necesario abandonar Roma destruida y trasladarse a Veyes. Pero el piadoso Camilo les respondió:

"Nuestra ciudad ha sido fundada religiosamente por los dioses mismos, que han designado el lugar y se han establecido con nuestros padres. Por arruinada que esté, aún es la morada de los dioses de la ciudad". Los romanos continuaron en Roma.

Fustel de Coulanges

El surco y la muralla, levantada sobre él, constituían una frontera entre dos mundos antagónicos:

- a) El mundo de la palabra clara, de las reglas, de la ley, del cosmos.
- b) El mundo caótico, violento, donde la violencia se imponía con toda su crueldad.

Así la ciudad se convertía en un nuevo mundo, mundo de armonías, próximo al hombre. No es extraño que Aristóteles considerase la ciudad como necesaria para el hombre.

El que no puede vivir en la ciudad o no tiene necesidad de ella, porque se basta a sí mismo, o es una bestia o es un dios.

La ciudad, espacio jurídico

En la Edad Media, la ciudad pierde parte de su carácter mágico y se convierte en una autarquía que configura sus propias leyes. Hay todo un aparato socio-militar, pero lo fundamental es su carácter de universo autoregulado.

Por supuesto que la ciudad no era un paraíso, sino el lugar de una vida disciplinada y rigurosa. Pero allí estaba su carácter ultra-personal de legalidad. Un poder sedimentado en los muros, en las calles, en el cuerpo de la ciudad, un poder no personal, pero no abstracto.

No es que la ciudad fuera menos dura en sus exigencias que el señor feudal que regía fuera de la ciudad, pero el poder dentro de la ciudad estaba escriturado y nadie era "potestad" por su sangre o su origen. El preboste podía cambiar, pero las leyes permanecían y en el relevo había de jurarse la continuidad de las leyes.

Ordenamos que cada vez que haya un cambio de preboste en la ciudad, el nuevo preboste jure cumplir fielmente todas las regulaciones; y lo mismo han de hacer los nuevos sargentos cada vez que sean instalados.

Mundy/Reisenberg

Después de lo que acabamos de mencionar, el aforismo "el aire de la ciudad hace hombres libres" adquiere una matización peculiar. No era una libertad abierta y magnífica, sino una libertad reglada y, normalmente, difícil de soportar.

La ciudad templo

Desde el siglo XIII al siglo XIV las ciudades se fortalecen paulatinamente, y el trabajo regimentado produce una acumulación financiera y cultural. Las ciudades buscaron su autoidentificación y crearon sus instituciones: catedrales, universidades, concejos. Los vínculos internos crecían y así apa-

reció, como fruto, la fraternidad. Dentro de la ciudad, las razas y las religiones podían unirse, porque se sentía la presencia física de la ciudad y la fusión era fácil dentro de sus muros. Sólo la rapiña de los reyes y nobles introdujo la intolerancia y el pillaje contra las minorías étnicas y religiosas. Las ciudades por sí mismas supusieron la Edad de Oro de la tolerancia.

La explosión de las ciudades

Pero la ciudad como lugar de la ecuación de voluntades y de la fraternidad, comienza a perder terreno con la Revolución. Ahora hay una nueva diosa, la Razón, diosa sin carne, ni peso que está por encima de todo lo humano y, por supuesto, de la fraternidad. Esta razón termina por depositarse en el Estado y las abstracciones presiden las relaciones entre los hombres, que de hermanos en el destino y el esfuerzo, pasan a ser asociados en una idea. Las murallas que sujetaban la concreción del mundo de la fraternidad empiezan a ser demolidas. En 1831, se derriban las de Burgos; las de Pamplona unos años después. Podemos imaginarnos el engañoso sentimiento de libertad que experimentaron los ciudadanos de esas ciudades cuando sus casas quedaron frente a la amplitud del campo.

La ciudad abierta, sin muros, sin sacralidad, pronto se convirtió en ciudad sin identidad. Todas las ciudades comenzaron a ser semejantes, como si en vez de tener un origen humano nacieran de un tejido mercantil. Por eso la ciudad sin murallas, sin identidad, puede ser llamada con justicia la "ciudad mercantil".

La ciudad thanática

El proceso no hacía sino comenzar. La monotonía, el hacinamiento, la miseria acumulada, se convirtieron en el sello distintivo de la ciudad. Los intelectuales comenzaron su vituperio de la ciudad. La ciudad es un medio hostil, degradándose continuamente y produciendo la insolidaridad entre los ciudadanos. Los planes parciales tratan de paliar los efectos, pero las ciudades crecen continuamente amenazando cubrir la tierra con una sola ciudad. En ese punto, toda solidaridad se habría perdido y cada hombre permanecería aislado en sí mismo, sin necesidad, ni siquiera curiosidad por salir de sí mismo. Formulada por Kervin Lynch la idea de la ciudad única, asusta por el dramatismo de un crecimiento desmesurado de lo urbano y un decrecimiento no menos desmesurado de las relaciones entre los hombres.

La ciudad utópica

Naturalmente que no todos se resignan ante estas perspectivas y, en consecuencia, se afanan en buscar una **reconducción** del fenómeno. Aun reconociendo el valor moral de esta posición hay que reconocer que la solución parece, con los medios a nuestra disposición, completamente utópica. No obstante, la aparición de nuevas tecnologías es una esperanza; esperanza incierta, pues aún no sabemos que camino tomará el desarrollo tecnológico.

III. Usos de la ciudad

... es inútil establecer si Zenobia se ha de clasificar entre las ciudades felices o las infelices. No es en estas dos especies, en las que tiene sentido dividir la ciudad, sino en otras dos; aquellas que continúan a través de los años y los cambios dando forma a sus deseos y aquella en la cual los deseos o bien amenazan con cancelar la ciudad o son ellos mismos cancelados.

Italo Calvino

Volvamos a la realidad: la ciudad se despliega, crece como una marea incontenible y las gentes empiezan a aprender a vivir "a contrapelo". Es posible que lo que hoy llamamos **cultura** no sea sino eso: un adaptarse a un medio adverso y difícil. Nuevas formas de convivir, no sólo con libros, sino con objetos y con alimentos surgidos sin ser buscados ni siquiera imaginados. Esto supondría que la forma más alta de cultura sería hacer soportable la ciudad y que el "uso de la ciudad" sería un sinónimo de cultura.

Uso literario de la ciudad

Los intelectuales se suelen enfrentar con la ciudad como si fuese un texto. En el que cada uno de los elementos funcionaría bien como una palabra, bien como una frase, bien como una metáfora, ... Es un reduccionismo muy eficaz, aunque la ciudad es —como debe saber un sociólogo realista— mucho más que un "discurso". Pero, en cuanto discurso es profundamente interesante. Entre los hermenéutas de la ciudad, nosotros tenemos a Unamuno. Por ejemplo, su "lectura" de Avila le permite la evasión en el tiempo hacia una ciudad simbólica, una ciudad "eterna". No le interesa en qué época se construyeron las murallas; no quiere saber nada de sus torres, puesto que las murallas son un símbolo ascético y las torres son como "castillos del alma". El lee en la ciudad "sus ansias de eternidad" y quizá también su angustia vital.

La **lectura de ciudades** se convierte para los intelectuales del 98 en una especie de "turismo trágico" que les sirve para revivir sus ideas acerca de la realidad española, su concepción desilusionada de la historia de España.

Si, de manera general, es difícil contemplar una ciudad sin proyectar sobre ella nuestra ideología —lo hacemos inconscientemente— más lo fue para los hombres comprometidos con la derrota hispánica como Antonio Machado. Ante el lúgubre caserón del Hospicio soriano, Antonio ve surgir la "sombra eterna", una sombra que él llevaba, sin duda, dentro de sí. Las grietas y el envejecido edificio son una proyección arquitectónica de su alma.

El uso colectivo de la ciudad

Una serie de ceremoniales antiguos y modernos nos muestran como la sociedad se fue adaptando a la realidad urbana. Nos fijaremos en alguno de ellos, que por cierto tienen, a pesar de su diversidad un carácter común: suponen un "uso" del espacio y de los símbolos. Se trata de la **apropiación**. Esta categoría urbana es cada día más importante, pues responde a una respuesta ante la ciudad como mercancía, ya apropiada, que deja fuera al recién venido, como puede ser el joven, que llega cuando toda la ciudad es propiedad de seres normalmente anónimos y de alquiladores que disfrutan de los espacios. Sólo en los lugares con propiedad no personal, los públicos, los rincones olvidados, las zonas desaprovechadas, los espacios vagos, indefinidos, es donde puede ejercerse la apropiación. Un banco en el paseo, una acera, una esquina, el exterior de un bar, etc.

Entre los numerosos fenómenos de apropiación nos detendremos en los ceremoniales del paseo burgués y del vagabundeo de los jóvenes que están relacionados con la apropiación simbólica.

El paseo

Desde el punto de vista "etológico" es de gran significación, pues tiene un carácter generalizable a la especie. El ser humano pasea por sus propias ciudades y exhibe sus símbolos y poderes como consecuencia de su tendencia a estructurar la sociedad y mantener vivos sus instintos de continuidad.

Todos los pueblos parecen haber practicado el "paseo". Tenemos un curioso testimonio de Levy-Strauss. En un largo viaje por América del Sur (*Tristes trópicos*), llega a Corumba, pequeño poblado aborigen de unos dos mil habitantes. El poblado está construido sobre una roca escarpada y "parece que ha sido construido por Julio Verne". Las condiciones de vida son miserables y los habitantes padecen muchas enfermedades endémicas.

Por la tarde, la población se reúne en la cornisa. Delante de los muchachos mudos, sentados y con las piernas colgando de la balaustrada, las muchachas deambulan en grupos de tres o cuatro, parloteando. Se diría que estamos ante una ceremonia; nada tan extraño como esta parada pre-nupcial que se desarrolla bajo una electricidad fluctuante, al borde de quinientos kilómetros de terreno pantanoso, en el que las avestruces y las boas llegan a la puerta de la aldea.

Levy-Strauss

Pero esta "costumbre" no sólo se da en situaciones primitivas. En todo momento en que lo prenupcial sea importante, el hombre pasará ante los demás, exhibirá inconscientemente las posibilidades de su alianza, aceptará las jerarquías –detalle que añade el paseo burgués– y mostrará, con los esplendores de su vestuario, sus potencialidades mercantiles. El paseo se convierte en comunicación y pacto. Leamos la siguiente descripción que se encuentra en *La Tribuna*, novela de la Pardo Bazán, indudablemente llena de recuerdos de juventud de la autora.

Las señoras y caballeros giraban en el corto trecho de Las Filas (el Paseo de Marineda) a paso lento y acompasado, guardando escrupulosamente la derecha. La implacable claridad solar azuleaba el paño negro de las levitas, suavizaba los fuertes colores de las sedas, descubría la menor imperfección del cutis, el salseo de los guantes, el sitio de las antiguas puntadas en la ropa, reformada ya. No era difícil conocer al primer golpe de vista a las notabilidades de la ciudad: una alta fila de sombreros de felpa, de bastones de roton o de concha con el puño de oro, de gabanes de castor, todo llevado por varones proyectos y seriotos, revelaba claramente a las autoridades, el Regente, Magistrados, Segundo Cabo, Gobernador Civil. Seis o siete pantalones gris perla, pares de guantes claros, flamantes corbatas, denunciaban a la dorada juventud; unas cuantas sombrillas de raso, un ramillete de vestidos que transcendían a mil leguas que eran de importación de Madrid. Las gentes pasaban y volvían a pasar y estaban pasando continuamente y, a cada vuelta, se renovaba la misma procesión por el mismo orden.

Emilia Pardo Bazán

Quizá sirva para estudiar más a fondo el ceremonial del paseo y su sentido simbólico, exponer mis recuerdos del Paseo del Espolón (Burgos).

La estructuración del lugar era notable. Mucho más que en el paseo de Las Filas que acabamos de ver en la Pardo Bazán. Estructuración que convertía el paseo en un "espacio simbólico", acotado ceremonialmente.

El paseo presentaba varios andenes.

a) Un andén reservado a las clases altas que se paseaban junto a las fachadas el lugar más protegido del viento norte y, por lo tanto, el mejor.

b) Un andén de la mesocracia; los funcionarios, empleados y comerciantes, también sus familiares.

c) El andén de los marginales, los viejos, los pobres, los que no paseaban, sino se limitaban a pasar. A veces, era el andén empleado por las viudas, que como era de esperar no estaba bien visto que pasearan.

d) Un andén de los niños, las niñas, los militares sin graduación, los guardias municipales.

Si a lo ancho había diferencias, también las había a lo largo. El lugar más selecto era desde el "Café Viena" hasta el "Tudanca", una lechería "moderna" que recordaba los tiempos de Pereda y su Montaña. Menos selecto era el trecho que hay desde el Ayuntamiento al Arco de Santa María.

Es posible que fuera el General napoleónico Thiebaut el que pusiera las primeras piedras en el malecón en El Espolón. Pudo aprovechar las piedras de las desvencijadas murallas, pero el caso es que desde entonces, El Espolón mantiene un cierto sabor versallesco. Lo que verdaderamente lo consagró fue, sin embargo, el Romanticismo, y es seguro que por el pasó el primer sombrero de copa que se vio en la ciudad. A veces, cuando veo El Espolón vacío, tengo la impresión de que, de repente, va a aparecer un caballero con bastón de concha y sombrero de copa.

Desde los primeros años de este siglo, ha sido el paseo obligado, inevitable, que sólo un monje podría evitar, pero jamás un simple ciudadano. Un vestido nuevo no estaba verdaderamente estrenado hasta que no era paseado por El Espolón, bien en el paseo de las doce, bien en paseo de la tarde. El novio tampoco era definitivo hasta que acompañaba en el paseo a su pretendida.

Allí se hacían públicos los deseos del corazón y se tejía una red de miradas a través del rabillo del ojo. La red caía sobre el predilecto, sobre el forastero, sobre el posible novio. Se paseaba sin cesar, se hablaba, pero ante todo se miraba. Todos miraban a todos.

Los más jóvenes alargaban el paseo hasta el Arco de Santa María, los mayores retrocedían al llegar a los Arcos del Consistorio, pero todos seguían en la rueda, sin detenerse, en grupos de tres o cuatro, jamás solos. La noria giraba diez, veinte, treinta vueltas, casi siempre en el mismo orden y, al final, todo estaba claro y mirada tras mirada se establecían las complicidades, los rechazos, las expectativas. Sin mediar palabra todo quedaba convenido.

Los de más edad tenían reservado el andén más abrigado (hoy ocupado íntegramente por las mesas de los cafés). Iban lentos,

distantes, seguros, en grupos de señoras –delante– y señores –detrás–, con el gesto de cortesía un poco desdeñoso que ponen los maridos españoles cuando pasean en público con sus mujeres.

Mientras tanto, los "militares sin graduación" y las niñeras, también uniformadas, paseaban sobre el cuarto andén, con más o menos orden, con cortejos llanos y directos y con niños perdidos que habían aprovechado la ocasión para escaparse. A veces, un soldado –(¿por solidaridad? ¿culpabilidad?)– ayudaba a buscar el niño perdido.

Como escuela de costumbres El Espolón fue siempre severo. Poco se permitía a la imaginación y al gusto personal. Si por un azar variaba la moda del peinado, todas las mujeres cambiaban a la vez, sin tener en cuenta los gustos personales. Con la moda del vestido pasaba lo mismo. Todos eran casi iguales, mejor o peor hechos, según las fortunas. Las diferencias que, sin duda, las había eran sutilísimas, pues de lo contrario se hubiera considerado una provocación. El lenguaje estaba tan reglamentado que únicamente, de vez en cuando, aparecía una expresión nueva, que pronto era repetida por todos. Naturalmente, las mujeres, sobre todo las damiselas, tenían un lenguaje distinto y cuando se decía alguna palabra "inconveniente" no "oían".

Todo el mundo estaba "fichado", con puesto de trabajo, dinero, familia, amores y todos los datos necesarios para "neutralizarlo". La hija del Diputado tenía "algunas cosas", la hija del sastre de la plaza "tenía otras", se conocía a las modistillas, a las chicas de "poco pelo", y otras que era mejor no nombrar, pues llamarlas "ligeras" era poco. Lo mismo los hombres, sobre todo, los que estaban en edad de "acercarse al altar".

Pero todos, fichados, catagolados, reglamentados, acudían cada día, y nadie se atrevía a faltar. Hasta los que iban al cine, daban una vuelta antes de irse a casa para cenar.

Hoy, los jóvenes parece que se han vengado de El Espolón y se esfuerzan por no pasar por él, se van por los mesones donde hay vino barato y donde siendo cuatro o cinco se pueden pedir tres vasos sin que este comportamiento anti-ritual parezca angustiarles lo más mínimo. No es como en El Espolón, ahora pueden "inventarse a sí mismos". Y las viejas, que desde la cristalera del Casino ejercían su control implacable sobre los paseantes, miran hoy los andenes vacíos. No es extraño que hayan terminado por correr las cortinas.

El Espolón pertenece ya a los fantasmas y a la llamada "tercera edad". Personalmente, siempre me recuerda a algún ilustre ausente. Tal vez, al General Thiebaut que tanto se preocupó por los huesos del Cid; o tal vez a Mari-Cruz Ebro, la siempre soltera, siempre elegante, que escribió crónicas sobre la vida social de la ciudad, en las que el principal hecho relatado fue la reverencia que Alfonso XII hizo a la Condesa de Castilfalé. La verdad es que durante los primeros cincuenta años de este siglo no parece que pasasen muchas cosas, al menos, de las que permitiera contar la censura.

L.M.S. (1975)

Un sociólogo diría que se trataba de un **espacio institucionalizado**, un espacio embebido de espíritu burgués que rezuma normatividad, pulcritud, medida. Un espacio en el que tenía lugar un **ceremonial de legitimación** y en el que la burguesía se contemplaba a sí misma como victoriosa protagonista. El paseo se convertía en el templo, templo, por supuesto, **profano**. Escenario mayestático del espíritu de una clase victoriosa que ha modificado la sociedad del hombre para bien y para mal.

El nomadismo urbano de los jóvenes

*Importa poco no saber orientarse
en la ciudad. Perderse en cambio,
en una ciudad como quien se pierde
en un bosque, requiere su
aprendizaje.*

Walter Benjamin.

Hace unos veinte años comenzó el **desenganche** de los jóvenes. La nueva mentalidad generacional ocasionó una nueva bifurcación. Ya no es una revolución: es otra cosa. Los nuevos protagonistas hacen gala de displicencia, los más "primitivos" hacen gala de pasotismo, pero no se sienten ni víctimas ni redentores, y las alternativas les hacen sonreír. Creen que es inútil preocuparse, pues hay centros de decisión lejanos que todo lo van a programar. La calle sólo sirve para el espectáculo y el motín es casi visto como un folklore.

Este nuevo espíritu produce, a su vez, la segregación. Segregación visible en todos los campos. Pero de una manera agresiva en los lugares que los jóvenes ocupan. También entre ellos se segregan. Recuerdo que estando en un Hotel, en una ciudad de Estados Unidos, en cada una de las cuatro fachadas había cuatro grupos de jóvenes sedimentados por edades. Una diferencia de dos o tres años parecía suficiente para expulsar al más "viejo" o no aceptar al más joven.

El paseo burgués no podía sobrevivir al "desenganche" y a la "segregación". Y todas las ciudades españolas han vivido este curioso y sorprendente fenómeno. Describiré como sucedió en Burgos que es algo que conozco bastante bien.

Todo comenzó en la "Senda". Se empezaron a notar ausencias en el paseo. Los desertores se habían refugiado en la "Senda", lugar en que existían muchas tabernas, rebosantes de sus viejos clientes tabernarios y de su psicología humanística, que es lo propio del tabernario. Parecía que allí no cabía nadie más. Pero allí se instalaron los jóvenes. Fue provisional y, sin embargo, una vez, "arrancados" de El Espolón —y tras esta breve estancia en la "Senda"— comenzaron a desperdigarse por los mesones que existen en torno a la catedral. No había ninguna querencia gótica en esta elección, más bien lo contrario, allí se podía hacer más ostensible su afán de ignorar las glorias del pasado. Después, de nuevo, emigraron sin que nadie pudiera predecirlo, se instalaron en manadas, cada vez más nutridas, en La Llana.

El sitio era sombrío, abandonado, con mal piso, pero allí quedaron. Después se fueron extendiendo hacia La Flora que inmediatamente se llenó de tabernas, y la expansión siguió por la calle de San Juan hasta Las Calzadas. Sin saberlo, estaban recorriendo el Camino de Santiago que en la Edad Media atravesó la ciudad de Burgos. Un ignorado retorno a Europa.

Su comportamiento es verdaderamente notable. Ya no se "pasea" y suelen permanecer en grupos bebiendo y hablando, si se mueven lo hacen en "manadas" más o menos nutridas. Por la calle de San Juan, puede vérselos cruzar, camino de Las Calzadas y es todo un espectáculo variopinto. Lo más notable es que no miran a la gente con la que se cruzan. Instalados en sus nuevos "cuarteles" los nómadas de la ciudad han de fabricarse una identidad. Y esto es algo sumamente complejo.

Los esfuerzos por "el parecer" y "bienparecer" de los burgueses de antaño no son nada comparado con el esfuerzo que supone ser joven y ejercerlo, pues es de lo que se trata.

Tienen que vestir —quieran o no— de una manera "joven", llevar "moda joven", elegir la "arruga", que se dice es bella. Después es necesario

poner "trapo sobre trapo", falda y sobrefalda, solapa y sobrolapa, como los clérigos se ponen sobrepellices y casullas. El "look" es imprescindible. Hay que ser "arrugófilos" y "trapófilos", con lo que los teóricos de la moda

—Barthes entre ellos— quedan anticuados en sus ideas acerca de la semiótica del vestir. El vestido no sirve ya para ocultar pícaramente el cuerpo y para mostrarlo después de haberlo negado. No, el vestido ignora el cuerpo y él mismo tiene su "personalidad", su significado propio. Y hasta quizá otro "yo", el "yo vestimentario". Apolo, apostado en la calle de San Juan, lloraría, su derrota.

Con el lenguaje ocurre algo parecido. Ya no sirve para mostrar/ocultar el pensamiento, según es cosa sabida; sirve para "estar juntos". Por eso está vacío de mensajes y lleno de exclamaciones, de "tacos" con sentido sexual. Hasta el punto de que se puede hoy hablar de un nuevo idioma español: el **español genital**.

Interpretaciones

Etólogos, psicólogos y sociólogos han saltado sobre el fenómeno y pretenden imponer sus análisis.

a) Los **etólogos** hablan de "mimetismo". El comportamiento de los jóvenes es comparado con el de los insectos:

Las grandes y densas aglomeraciones, que constituyen la población urbana de nuestros días, superan las de cualquier animal de gran tamaño y evocan, más bien, el comportamiento de los insectos comunitarios.

Kingsley Davis

Los fenómenos de la moda y del lenguaje, de los que ya hemos hablado, son de tipo mimético. Es también insectiforme, la manera de desplazarse y de "pegarse" a las puertas de los bares.

b) Los **psicólogos** hablan de narcisismo. Un narcisismo generacional distinto del narcisismo clásico. En esta ocasión se busca el "ser a través de la mirada", no de un cualquiera, sino de un igual. La mirada de los otros nos constituye. Es necesario que sea la mirada de otro joven. Narcisismo selectivo que era desconocido hasta nuestros días. Narciso era un mendigo de miradas, pero los jóvenes narcisistas de nuestros días no se conforman con cualquier mirada.

c) Los **sociólogos** —sobre todo los espacialistas y ritualistas— ven en este nomadismo, una desacralización del "topos". El "topos" se convierte en un escenario vacío, sin significado. Es un "topos" sin "logos". El caso es que para estos nómadas, el escenario ha quedado sin prestigios y cruzan la ciudad, al pie de sus más preciados monumentos, sin echarles una mirada. La ciudad queda convertida en un telón inexpresivo.

El viejo nómada buscaba un campo donde pudiera pacer su rebaño: ¿qué buscan los nuevos nómadas? La respuesta es simple, pero misteriosa. Dicen buscar "ambiente".

— ¿Por qué vienes aquí todos los días?

— Hay ambiente.

¿Qué es el ambiente?

Quizá el etólogo se ponga muy contento con la contestación. El psicólogo pensará que es "normal". Pero el sociólogo queda preocupado. ¿Buscar ambiente, no supone rebajar la motivación a un nivel verdaderamente primitivo?

IV. Epílogo al amanecer

¿Quiénes son los protagonistas del escenario de la ciudad? Hemos hablado de los burgueses y de los jóvenes. Los burgueses se retiran a sus hogares, es decir a sus "alcázares"; los jóvenes están a la vista. Son verdaderos habitantes de la ciudad que niegan.

¿Quiénes son? Repetimos la pregunta. Son unos supervivientes involutarios. El pasado les ha dejado un mundo demasiado complicado para ellos y, además, con tantos enigmas, que prefieren aprovechar lo que han recibido, como hace el superviviente, sin preguntar las razones.

Son también gentes capaces de vivir el instante y que no tienen sensibilidad para captar el futuro. No parece importarles, ya que les pertenece aún menos que el pasado.

El caso es que son los verdaderos habitantes de la ciudad, de una cosa que no tiene límites, pero que está en todo y todo lo gobierna. No se hacen ilusiones. Saben que la ciudad invadirá toda su existencia; que continuará interviniendo desde fuera en su vida; que continuará informándolos de lo que no necesitan ser informados; que les seguirá ofreciendo "gadgets", chismes que no necesitan. Obsequiosidad abusiva.

A veces, me ha ocurrido que en la soledad del amanecer he podido contemplar la ciudad vacía. Al aparecer las nuevas luces, he sentido que la ciudad renacía y con ella las huellas del pasado: la catedral, los arcos de triunfo, las estatuas, y que se disponían a servir de escenario. Inútil escenario para una juventud que ha perdido —quizá con razón— la capacidad de mirar. Una juventud que vive en un escenario tachado, borrado, denegado.

V. La utopía

Se puede pensar en una nueva reconciliación de la ciudad con el hombre. Ya no sería una reconciliación mágica, jurídica, mercantil, sino una reconciliación cuyo nombre desconocemos y que permitiera un nuevo equilibrio y una nueva mediación. Desconocemos el adjetivo que merecerá la nueva ciudad y si podremos recuperarla de su desviación thanática. Pero también, desconocemos lo que es el nuevo hombre, que hoy comienza a manifestarse. Las incógnitas del hombre y la ciudad se cruzan, pero la investigación es demasiado importante para que se abandone.

TEXTO COMPLEMENTARIO

Fragmentos para comentar

PLATON

Nace, pues, la ciudad, digo, cuando cada uno de nosotros no se basta a sí mismo, sino que tiene necesidad de muchos otros (...). Por ello, cuando uno se acerca a otro por una necesidad y otro por otra, y teniendo muchas necesidades se reúnen en una sola sede muchos socios y auxiliares. A esta convivencia la asignamos el nombre de ciudad.

WALTER BENJAMIN

Importa poco no saber orientarse en la ciudad. Perderse, en cambio, en una ciudad como quien se pierde en un bosque, requiere aprendizaje.

ITALO CALVINO

Las ciudades, como los sueños, están construidas de deseos y de miedos, aunque el hilo de su discurso sea secreto, sus reglas absurdas, sus perspectivas engañosas, y toda cosa esconda otra.

LEVI-STRAUSS

No es únicamente de manera metafórica como se puede comparar—como se ha hecho con frecuencia— la ciudad a una sinfonía o a un poema; son objetos de la misma naturaleza... La ciudad se sitúa en la confluencia de la naturaleza y el artificio. Congregación de animales que encierran su historia biológica en sus límites y que la modela con todas sus intenciones de seres pensantes; por su génesis y su forma la ciudad revela simultáneamente la producción biológica, la evolución orgánica y la creación estética. Es, a la vez, objeto de la naturaleza y de la cultura: individuo y grupo; vivencia y sueño; lo humano por excelencia (Tristes Trópicos).

BULGUERONI / FUKUNAGA

¿Qué representa en realidad este espacio añorado? La antropología cultural nos habla del espacio antropomórfico y antropocéntrico, el espacio limitado, conocido, y de sus cualidades benéficas para sus habitantes (espacio cualitativo) fuera de cuyos límites están el caos, las fuerzas demoníacas, los bárbaros.

H. LEFEBVRE

En nuestra opinión, la insurrección parisiense de 1871 fue la gran y suprema tentativa de que la ciudad se erigiese en la norma de la realidad humana (...). Desde la "polis" y la "urbs" romana la ciudad imponía su orden racional al caos de la naturaleza, a la barbarie rústica, a los individuos y a los grupos que la componen. La libertad, inseparable de la razón, no tenía sentido más que en la ciudad.

La crisis de la ciudad va pareja de la crisis de sus instituciones, de su jurisdicción y administración. El Estado asume más y más bajo su control todo aquello que deriva del nivel de la municipalidad, gastos e inversiones locales, escuelas y programas locales, universidades, etc.

KAFKA

La ciudad se parece al Sol; en un círculo cerrado se congrega todo lo luminoso; uno se deslumbra y se pierde; no se encuentran las calles ni las plazas y una vez que se ha entrado en ella es imposible salir. En otra zona circundante, mucho más amplia, hay todavía abundante luz irradiada y se encuentran callejuelas oscuras, casas escondidas y hasta plazuelas con penumbra y verdad. Más allá, la luz es tan diseminada que es preciso buscarla.

ORTEGA Y GASSET

La ciudad es un ensayo de secesión que el hombre hace para vivir fuera y frente al cosmos, tomando de él sólo las partes selectas, pulidas y acotadas.

UNAMUNO

Ahí, sí que estaba el centro del mundo.

KINGSLEY DAVIS

Las grandes y densas aglomeraciones que constituyen la población urbana de nuestros días superan las de cualquier animal de gran tamaño y evocan más bien el proceder de los insectos comunitarios que el comportamiento de los mamíferos.

Hablar de limitar el crecimiento de las ciudades es, por el momento, un entretenimiento puramente especulativo, toda vez que estas elucubraciones son eclipsadas por la implacable realidad: el aumento incontrolable de la población.

LUIS MARTIN SANTOS

Hoy la ciudad no es ya el resultado de la proyección del derecho, ni una manifestación de las creencias mágicas del lugar, sino un producto de la expansión económica: un "contenedor" formado por toneladas de ladrillo, colocadas de la manera que quepa más gente dentro.

SPENGLER

En realidad, no son ya casas en las que tenga lugar Vesta y Jano, los Penates y los Lares, sino meras habitaciones creadas por la utilidad, y no por la sangre, por el espíritu de empresa económica, y no por el sentimiento. Mientras que el hogar sigue siendo para la gente piadosa el centro real e importante de la familia, no se ha perdido la última relación con el campo. Pero cuando se pierde también esto, y la masa de inquilinos y huéspedes sin derecho a cocina empieza su vida errante, de techo en techo, por ese océano de casas, como los cazadores y pastores prehistóricos, queda configurado el

nómada intelectual. La gran ciudad es un mundo, es el mundo. Sólo como totalidad tiene sentido de casa humana. Sus casas son meros átomos que la componen.

BAUDELAIRE

La forma de una ciudad cambia más rápida ¡ay! que el corazón de un mortal

MARX

La mayor división del trabajo material y el trabajo espiritual es la separación de las ciudades y el campo. La oposición entre la ciudad y el campo comienza con el paso de la barbarie a la civilización, del régimen de las tribus al Estado, de la localidad a la nación, y se encuentra en toda la historia de la civilización hasta nuestros días... Es aquí donde aparece por primera vez la división de la población en dos grandes clases, basándose directamente en la división del trabajo y de los instrumentos de producción (Ideología).

La ciudad es ya el hecho de la concentración de la población, de los instrumentos de producción, del capital, de las diversiones, de las necesidades, mientras que el campo muestra exactamente el fenómeno contrario, el aislamiento y la separación. La oposición entre la ciudad y el campo no puede existir más que en el marco de la propiedad privada (Ideología).

La separación de la ciudad y del campo podría abordarse como la separación del capital y de la propiedad del suelo, como el comienzo de una existencia que sería independiente de dicha propiedad, como desarrollo del capital, propiedad que no tiene fundamento más que en el trabajo y en el cambio (...). La supresión de la oposición entre la ciudad y el campo es una de las primeras condiciones del comunismo (Ideología).

TEXTO COMPLEMENTARIO

La ciudad, máscara de una sociedad insolidaria

L.M.S.

La ciudad fue primero un espacio mágico (Mundo Antiguo), después pasó a ser un universo de fraternidad (Edad Media).

Cuando perdió sus murallas y su identidad (siglo XIX), pasó a ser una manufactura de delirios, de mediocridad, donde toda esperanza es difícil.

Las ciudades crecen inexorablemente, se transforman, nos envuelven, nos sorprenden, se diría que nos amenazan. No es extraño que el desconcierto aumente frente a esta fuerza mítica que se desencadena de manera imparable. La respuesta debería ser firme, resuelta, pero nos limitamos a "rehabilitar", a repintar o rascar las fachadas, como si la recuperación de la escenografía urbana fuera lo único que se puede hacer.

Pero el hecho no es nuevo, y es significativo que ocurra en momentos históricos precisos, muy concretos. La Europa napoleónica cubrió las paredes con revocos y yesería, y la revolución, que no llegaba en el bagaje de las tropas imperiales, se sustituía por la escayola pintada. Se pintaba a la francesa con "trompe-l'oeil", simulando aberturas inexistentes; a la italiana, con motivos rosa pálido; a la española con líneas pintadas, que imitaban las piedras de sillería, lejana caricatura de El Escorial; a la tirolesa, etc. Con la escayola se encubría la ausencia del cambio que no llegaba.

Hoy se vuelve al revoco, inevitable en los tiempos de la ausencia revolucionaria. Así Madrid intenta recuperar la estampa austríaca y las balconadas galdosianas, con la nostalgia de un populismo artificial. Desde luego que es mejor el colorete que la suciedad, pero siempre que ello no sirva para ocultar el profundo deterioro del espacio urbano.

Desajustes

... es inútil establecer si Zenobia se ha de clasificar entre las ciudades felices o las infelices. No es en estas dos especies en las que tiene sentido dividir la ciudad, sino en otras dos; aquéllas que continúan a través de los años y los cambios dando forma a sus deseos, y aquéllas en las cuales los deseos o bien amenazan con cancelar la ciudad o son ellos mismos cancelados.

Italo Calvino

En medio de una política anti-inflacionista, de brida retenida, conservatismo miedoso, la ciudad sigue creciendo y mutándose de una manera galopante. Es el componente político del problema urbano. Pero, más allá de este componente que es coyuntural, tenemos el dato antro-po-urbano que condicio-

na el desarrollo. Frente al ciudadano, la ciudad es una "máquina" que segrega cemento, y el cemento termina por formar una costra dura que se superpone sobre el espacio que la ciudad quiso dominar en sus orígenes. Ya no hay **suelo**, por lo menos en el sentido que podía haberlo en la "Roma quadrata", suelo organizado, con significación cósmica, sentido humano, sino "hipersuperficies" de dimensión múltiple. Por eso, las relaciones sociales, nacidas para desarrollarse en el mismo plano, se complican y se adaptan difícilmente al barroco dimensional de la ciudad actual. Permanecen en pie construcciones que nacieron para otros modos de vida, otros modelos de familia, cuando ya esos modos están desapareciendo o son claramente minoritarios. Hay casos en que hasta una clase social entera ha desaparecido y sus casas, su estilo, su división del espacio interior permanece, y el vacío habitacional se llena por otras clases, otros colectivos y otros grupos, que se adaptan como pueden a hábitáculos que no fueron pensados para sus necesidades ni su modo de vida.

En nuestro momento, las casas ideadas para la familia tradicional no se ajustan al nuevo tipo de familia. Los jóvenes, si son familiarmente dependientes, no pueden llevar en ellas su modo de vida y sus prácticas sociales (y sexuales), y si son independientes no pueden, normalmente, pagarlas a causa del paro endémico. Si la casa es el envoltorio del cuerpo, la "segunda piel", según algunos, los jóvenes padecen la desazón de la piel impropia, y si la casa tiene algo de refugio, de "útero", se ven obligados a elegir el útero impropio. En el caso de los "squatters", se llega a un gran patetismo, pues la ocupación tiene el carácter de la exigencia violenta, no solamente de un útero impropio, sino de un útero muerto. Y ya no se sabe dónde termina el aspecto legal y donde empieza lo macabro. Y en el otro extremo de la marginalidad, los viejos se ven obligados a permanecer en sus viejas viviendas, que toman poco a poco el carácter de nicho, de mausoleo. La ciudad está llena de cementerios invisibles.

La apropiación

Importa poco saber orientarse en la ciudad. Perderse, en cambio, en una ciudad, como quien se pierde en un bosque, requiere un aprendizaje.

Walter Benjamín

Hoy los jóvenes son supervivientes involuntarios. El pasado les ha dejado un mundo demasiado complicado para ellos y, además, con tantos enigmas, que prefieren aprovechar lo que han recibido, sin preguntar las razones.

L.M.S.

El desajuste provoca modificaciones de la conducta y es la causa directa del fenómeno que Henri Lefebvre llamó "apropiación". Al principio se pensó que se trataba de algo ocasional, pero se ha comprobado que es una característica muy generalizada en nuestro tiempo.

El fenómeno puede describirse de la manera siguiente: Si todo en la ciudad es propiedad de alguien, los que vienen después –los jóvenes, por ejemplo– se encuentran con que están excluidos, y no les queda sino la estrategia de la **apropiación insólita** del espacio; apropiación que invierte normalmente el uso habitual.

El paradigma puede ser la apropiación de las aceras. Grupos de jóvenes se estacionan a la puerta de un bar del que son habituales; tal vez se sientan en el bordillo de la acera y beben cerveza –botella de litro, en algunos casos–, y todo sin prisa, como si el gozo de la nueva forma de apropiación transitoria les bastase. Es curioso observar la mirada atónita de las viandantes que pasan rápidamente,

pues las aceras bien pavimentadas parecen una invitación a no detenerse. Sentarse sobre una vía de tránsito es considerado casi como una provocación.

Los fenómenos de apropiación de la calle se generalizan, pues no son sólo los jóvenes quienes invierten el uso de la calle con su apropiación. Los vendedores ambulantes, las prostitutas en determinadas calles, los adolescentes en venta, los viejos apiñados en la solana, los niños con balón en la plazuela. Apropiación de la calle, del escenario, pero también del interior de locales públicos. Un "pub" puede estar apropiado por una clientela habitual que "expulsa" a los que no presenten ciertas señas de identidad. Lo mismo ocurre en salas de conciertos, etc. En fin, se trata de una privatización *sui generis*, realizada por un grupo mediante la ocupación física.

En toda Europa ocurre lo mismo, sobre todo en el Sur. En Turín, las arcadas solemnes de los Saboyas, se encuentran "privatizadas" por jóvenes. Y en las plazas de Madrid se pueden encontrar otras formas de apropiación aún más radical y agresiva. En alguna, estamos ante una verdadera **cuenca de tristeza** donde el fluir de la vida se ha convertido en ocupación estática. La plaza del Dos de Mayo, con aire de camposanto desahogado, presenta una apropiación rotativa de niños, viejos y marginados jóvenes, según la hora. La también madrileña plaza de Chueca, ya "rehabilitada", se nos muestra con una apropiación inestable de gentes que se paran en bandada como las palomas y se disuelven sin saber cómo, poblada de perros defecantes, de celibatarios con bolsas de plástico, de oficientes de la droga con el gesto vago de una ausencia casi vegetal.

Y es que la apropiación no es un ejercicio urbano, una inmersión en la ciudad o un reconocimiento de sus signos, de sus monumentos y prestigios; es más bien un negarse a levantar la mirada, una borradura del escenario, una tachadura de lo comunitario, una privatización de urgencia.

El centro y la periferia

*Las ciudades, como los sueños,
están construidas de deseos y de
miedos, aunque el hilo de su
discurso sea secreto, sus reglas
absurdas, sus perspectivas
engañosas, y toda cosa esconde
otra.*

Italo Calvino

En el centro, la ciudad asume sus prestigios, goza de sus monumentos, intensifica el espacio con el brillo de las luces, se produce la identificación urbana. Es el lugar donde se encuentran juntos el "beautiful people" y la "beautiful city". Más allá, todo se diluye gradualmente. La metáfora kafkiana lo expresa con precisión: "La ciudad se parece al sol; en un círculo cerrado se congrega todo lo luminoso; uno se deslumbra y se pierde; no se encuentran las calles ni las plazas y una vez que se ha entrado en ella es imposible salir. En otra zona circundante, mucho más amplia, hay todavía abundante luz irradiada y se encuentran callejas oscuras, casas escondidas y hasta plazuelas con penumbra y verdad. Más allá, la luz es tan diseminada que es preciso buscarla".

Donde la luz kafkiana de la ciudad se pierde, ya lejos del centro cegador, lo urbano deja paso a la acumulación inorgánica, al almacén de frustraciones, a lo que los políticos del antiguo régimen llamaron "el cinturón rojo" —denominación que naturalmente pretendía asustar a la burguesía para que se mantuviese vigilante— y que hoy se ha convertido en el anillo de la droga que amuralla, casi sin resquicio las ciudades industriales. En Madrid las circunscripciones administrativas, las alcaldías de distrito, están recubiertas por circunscripciones de la droga que no coinciden exactamente, pues son la realidad de la vida cotidiana frente a las ficciones burocráticas. La droga articula la periferia más sabiamente que la administración. Madrid, como casi todas las ciudades tiene varios mapas superpuestos: el oficial, el de la droga, el de la miseria y el de las diversiones, incluso el del "vicio".

Pero la periferia ya no asusta; todo lo más provoca conmiseración y paternal preocupación en las zonas del poder, pues el desarme político que paradójicamente ha supuesto la venida de la democracia, junto al desarme moral que ha producido su modo de gobernar, han hecho posible la insolidaridad y el lobo contra el lobo de Hobbes, precisamente en los lugares donde siempre hubo fermentos de fraternidad: los barrios obreros, las chabolas, los falansterios. Hoy el centro puede dormir tranquilo, regalo que no hubiera soñado un político de antaño, pues ni navajeros ni drogatas harán la revolución urbana. La jeringuilla no es una bayoneta revolucionaria, ni la vía intravenosa conduce al Palacio de Invierno.

Tranquilidad, pues. Sólo de vez en cuando, del submundo ciudadano asciende algún mendigo aislado, rara vez en grupo. Emisario mudo que se instala detrás de un epitafio escrito en cartón. Unas monedas y se sale corriendo para no ver lo que la ciudad lleva en sus entrañas: la insolidaridad.

La revolución urbana

*En nuestra opinión, la insurrección
parisiense de 1871 fue la gran y
suprema tentativa de que la
ciudad se erigiese en la norma de
la realidad humana...*

H. Lefebvre

Todo está resultando más complicado de lo que antes se pensó. La inminente "revolución urbana" no tendrá lugar. Hoy suenan ingenuas las predicciones de Lefebvre sobre la "ocupación" de la ciudad por los ciudadanos, como si fuese una fábrica maravillosa llena de potencialidades de razón y de cultura, de plusvalías inmensas, que se pudiera "tomar" mediante un golpe afortunado.

Pero ya sabemos que la ciudad no podrá ser conquistada épicamente; es un artefacto demasiado poderoso y, aunque sea imagen espectral, está dotada de un gran poder triturador. Serán necesarios medios diversos, cambios de estrategia, desalojo de la mentalidad miope, empleo de nuevas tecnologías, denuncia permanente de la especulación. La "costra urbana" tiene que romperse creando islotes en donde haya **trabajo y salud**, como quiere el clamor popular. Mientras tanto, la máscara urbana ocultará la realidad punzante del paro, paro pre-tecnológico que ha sustituido sin ventaja al de los artesanos pre-industriales, y disimulará la ausencia de lo popular, pues en la realidad esto ya no existe como entidad histórica. Y es que la marea de los "innumerables" y de los solitarios no alcanza consistencia social ni autoriza seriamente a seguir hablando de "pueblo".

No es que esto sea únicamente –ya lo hemos apuntado– el efecto letal de la máquina urbana, pues el factor político, dentro de la **democracia real** en que vivimos, sigue provocando con la misma intensidad que el antiguo régimen ondas de insolidaridad. Quizá por eso sea imprescindible reanudar la **reflexión** sobre la ciudad. Max Weber lo hizo y toda sociología consecuente lleva implícita, por lo menos, una preocupación. Una reflexión concentrada que vaya más allá de las medidas a corto plazo y de la cosmética menor es necesaria. La razón de esta necesidad es que la ciudad está unida a la utopía de una "humanidad humana" y se proyecta tanto hacia Occidente como hacia Oriente. Quizá más ampliamente de lo que pensara Max Weber. Desde luego, no es un problema meramente "cultural", ni folclórico, como se empeñan en creer los "rehabilitadores". La ciudad nació como hogar de libertades, de pactos, de participación; y convertirla en decorado es una traición a su espíritu originario. Una traición que se pagará caro.

TEXTO COMPLEMENTARIO

Comportamiento y entorno

Raúl Bulgheroni, (arquitecto)

1. Destacamos que las pautas innatas de conducta no se satisfacen en un solo acto, sino que reclaman sentido integral, con la acumulación de actos subsidiarios congruentes, para la satisfacción del instinto activado. De la misma manera, toda profunda necesidad que el hombre busca satisfacer en su hábitat o en el medio urbano no se cumple en la simple relación directo 1:1, comer con comedor, dormir con dormitorio, pasear con plaza, etcétera.

En cada necesidad básica es necesario, pues, encontrar una batería de adjetivaciones, el camino de los por qué, los complementos circunstanciales de cada verbo y de cada sujeto, cuando el destinatario nos es conocido. Así como todas las caras tienen en el mismo tipo y número de órganos y no existen dos absolutamente idénticas, la casa de la familia X difícilmente puede ser igual a la casa de la familia Z, aunque ambas posean idéntica constitución, economía, terreno, etcétera. Cuando el destinatario es desconocido, la resultante formal del problema (el diseño) debe apoyarse sobre el patrón genérico de lo humano y su circunstancia cultural, pero complejizando los datos a fin de receptar con amplitud y fineza las múltiples, variadas y profundas dimensiones del hombre.

2. Hemos visto que el comportamiento del organismo está gobernado por lo que K. Lorenz llamó "el parlamento de los instintos", uno de cuyos miembros toma preeminencia circunstancial según sea las apetencias dominantes: aplacada ésta, recién comienza a manifestarse la receptividad e impulsos de realización de otros miembros de tal parlamento.

Analógicamente podríamos decir que las necesidades que el hombre busca satisfacer en un determinado ambiente arquitectónico también requieren una suerte de graduación jerárquica, de tal manera que cumplida con plenitud y claridad la necesidad fundamental, encuentre además, como enriquecimiento, posibilidad de gratificar otras expectativas.

En muchas de las habitaciones comunes de uso variado (por ejemplo, living-comedor; office-cocina-lavadero; dormitorio-estudio; biblioteca-música-escritorio; espera-información-distribución de circulación, etcétera), una inadecuada jerarquización de las necesidades que deben ser satisfechas en esos locales pueden generar frustración o confusión en el usuario. Es el diseño el que debe definir (mediante la zonificación, dimensionamiento, proporciones, diferenciación de materiales, esquema cromático, posición y tipo de iluminación, equipamiento, desniveles y variación de pavimentos), los espacios propios de todas las necesidades a cumplirse en el ámbito, pero enfatizando y calificando especialmente los lugares destinados a satisfacer la necesidad prioritaria.

Un paseo público puede servir a innumerables apetencias del organismo (permanecer, deambular, contemplar, etcétera), pero es indudable que, de acuerdo con el emplazamiento que el paseo tenga en la trama urbana, deberá asignársele un destino prioritario y otros complementarios. Si una plaza ha de tener un sentido conmemorativo, difícilmente logre un clima adecuado para la permanencia, aunque se la dote del equipamiento adecuado; se aspira a que sea un lugar para estar y encontrarse, mal podrá lograrse este objetivo si previamente no se atenúan o suprimen los estímulos de circulación vehicular (ruidos y movimientos que al activar un instinto primordial de preservación y seguridad se hallan en conflicto con el goce de la tranquilidad y la permanencia); y si una plaza es solamente un nudo de ordenamiento vehicular, no podrá nunca albergar un carácter simbólico por más monumentos significativos que en ella se emplacen. Típico resulta el ejemplo de las costosas y reiteradas modificaciones de la Plaza de la República, en Buenos Aires, debidas esencialmente a no plantear como problema básico y prioritario para la resolución del diseño su real función posible, y receptar las expectativas del habitante de la ciudad para ese lugar.

3. Recordar la estrecha vinculación que existe entre la conducta innata y el aprendizaje, cuando lo aprendido, convertido en hábito, se distribuye por el cuerpo y constituye –según Hering– una suerte de memoria orgánica, sugiere observaciones válidas en el campo del diseño.

La forma en que el niño se desenvuelve en un medio ambiente, es decir la conducta que el medio ambiente, por su carácter y estructura, permite o facilita en el niño, genera en él un acostumbamiento que tiene la misma validez de un instinto. Así, pues, no podemos llegar a extrañarnos demasiado por la conducta antisocial de adultos crecidos en entornos absolutamente insuficientes y deteriorados. Muchos casos de los que llamamos vandalismos, daños, falta de conciencia comunitaria, etcétera, tienen su origen en una deficiencia o falta total de diseño de los lugares donde crecieron y formaron sus hábitos los supuestos vándalos.

Particularmente en las áreas de uso público aparecen este tipo de conductas inconscientes: tirar un cigarrillo sobre el piso o la alfombra antes de tomar un ascensor, arrojar papeles y envases en la calle, no respetar el orden en la espera de un medio de transporte, resultan acciones derivadas de una inicial carencia en el entorno y casi imposibles de evitar por más ceniceros, papeleras y señales que se coloquen cuando este comportamiento ya se ha hecho habitual y generalizado.

J. Zeisel, en colaboración con un grupo de la Escuela de Diseño de Harvard, realizó estudios en colegios secundarios de Boston, donde los daños por la conducta agresiva, despreocupada o inconsciente de los adolescentes ascendía a más de medio millón de dólares por año. Las conclusiones resultaron bastante explícitas. La mayoría de los edificios reflejaban la ignorancia del diseñador acerca del modo en que el adolescente juega y se conduce. Del estudio surgieron, además, dos tipos de propuestas de diseño: soluciones "cercados", de tipo defensivas, que por lo general incitan a los adolescentes a vencerlas o contravenirlas, y soluciones "puentes", más efectivas, porque aceptando una determinada manifestación de conducta, ofrecen la oportunidad de ejercitarla sin generar daños.

El valor educativo del hábitat en el comportamiento humano se evidencia como una fuerte realidad. El diseño a partir del conocimiento de las necesidades del hombre debe brindar soluciones para que las mismas se cumplan sin perjuicio para los demás; debe, asimismo, y a partir de una actitud de previsión, tratar de que su aplicación genere en el individuo comportamientos instintivos que se hagan cada vez más aptos para la convivencia social.

La importancia del medio físico como factor estructurante en el comportamiento humano es, puede decirse, una de las verdades generalizadas desde muy antiguo, pero que solamente cobró vigencia y seriedad científica en muy reciente fecha. W. Ittleson decía en la Universidad de Berkeley en 1971: "Yo, como psicólogo, debo reconocer con toda honestidad que las ciencias de la conducta (la psicología no menos que las otras) han omitido hasta hace muy poco -y salvo casos aislados- el reconocimiento de que el ambiente físico representa un objeto importante y verdaderamente crucial para sus estudios científicos."

No hace mucho más de quince años que especialistas de distintas ramas (sociólogos, psicólogos, antropólogos, geógrafos, arquitectos, etcétera), han enfocado este problema desde sus respectivos ángulos, y por lo general partiendo de la necesariamente limitada base de su especialización. Los grupos interdisciplinarios de postgrado sobre este tema son aún más recientes. Este problema vital ha sido también enfocado desde posiciones límites y antagónicas. Desde un determinismo riguroso, que asigna al entorno la responsabilidad casi absoluta de la conducta humana, hasta una completa negación de todo tipo de influencia, en base a la asunción de que la enorme capacidad de adaptación que caracteriza a la estructura humana permite al hombre liberarse de todo tipo de presiones que el ambiente pueda generar en él.

Es obvio que entre estas dispares posiciones se encuentra toda una gama de situaciones en las que, con toda claridad, se evidencia la fuerte interrelación existente entre hombre y ambiente, el fuerte impacto de un entorno constantemente en cambio y las profundas respuestas que provocan en la conducta del habitante de las grandes ciudades. Tal como dice Proshansky: "No existe una, sino dos crisis en la confrontación del hombre moderno y su hábitat urbano: una crisis tanto en la vida como en la dignidad humana."

Perdida está ya, casi definitivamente, la idílica relación con el medio natural. El hombre actualmente se halla integrado a un medio artificial, que él mismo genera, pero del cual a su vez recibe sus presiones. El ciclo completo del problema se cierra en el circuito entorno-organismo-entorno.

Este medio artificial es un verdadero artefacto construido con las tecnologías adecuadas que brindan las distintas ciencias. Como todo artefacto, no es ni bueno ni malo en sí, solamente idóneo o apto para el propósito para el cual fue concebido. Y es en este punto donde vuelve a emerger el nudo del problema: ¿cuál es el propósito que mueve al hombre en la mayoría de sus acciones?, ¿qué es lo que realmente busca?, ¿qué coherencia existe entre sus principios teóricos, éticos, humanitarios (pública y constantemente declarados) y su real accionar vital?

Es en este límite donde los factores internos, psicológicos y, aun podríamos decir, de filosofía de la vida, se encuentran con los factores externos, físicos del mundo natural y construido. Las preocupaciones por los problemas que engendra este proceso, si bien tienen raíces más antiguas, se encuentran en nuestros días, entre otros, en estudios sobre etología, psicología ambiental, entorno ecológico y psicología ecológica.

TRABAJO PRACTICO

Proponemos el estudio sociológico de una PLAZA.

Se estudiarán los ejemplos y los análisis que aquí se proponen, antes de comenzar a realizar el estudio sociológico de la plaza elegida.

Se atenderán los siguientes aspectos:

El origen

Las plazas están ubicadas en:

- a) un antiguo patio de convento
- b) en un solar por ruina de las antiguas construcciones
- c) en un cementerio desahogado,
- d) en un espacio elegido por el poder con desahucio de los vecinos, etc.

Téngase en cuenta que este origen marcará el carácter actual de la plaza. Si no se tienen datos suficientes, procúrese adivinar por la estructura que rodea a la plaza su posible origen.

Los materiales

Las casas están construidas con:

- a) tapial y vigas de madera
- b) tapial revocado (a la española o a la francesa),
- c) ladrillo,
- d) piedra

La mayor o menor "nobleza" de los materiales será significativa. El tapial es popular, el ladrillo (por lo general burgués), la piedra aristocrática.

Nota: A partir de la Guerra Civil, las casas de Madrid se reconstruyen en ladrillo, aunque los edificios oficiales mezclen piedra y ladrillo y algunos edificios públicos sean de cemento y acero.

Los usos del espacio

Distinguimos entre los siguientes espacios:

a) los espacios de uso múltiple, que llamamos "espacios del deseo" en los que se realiza una gran variedad de funciones en torno al ocio, (reposo, juego, conciertos, mercadillos), pero siempre sin especializarse. Son espacios abiertos a todas las edades y sin segregación generacional.

b) espacios relacionales, de exhibición, que llamamos "espacios narcisistas" en los que se pasea o se contempla a los demás. La moda y el atuendo es importante en estos espacios.

c) espacios regulados, que llamamos "espacios del poder", que suelen ser geométricos, (con abundantes simetrías: dos torres, por ejemplo); suelen tener un centro simbólico, normalmente una estatua, una fuente.

En los espacios de poder generalmente están los ayuntamientos, la iglesia mayor, las casas de los nobles, etc.

Los símbolos

- Fuentes
- balcones ceremoniales
- estatuas
- reloj público.

La relación con el entorno

- plaza abierta al tráfico
- plaza semicerrada al tráfico
- plaza peatonal.

Lección séptima

UNIVERO COMUNICACIONAL

Y

"MASS MEDIA"

Desde el momento en que existe sociedad, cualquier función se convierte en signo de aquella.

Barthes.

I. Habitar en las palabras

La sociedad se bifurca en los momentos difíciles. Quizás la primera bifurcación fue la experimentada en la época neolítica, como resultado de la "agrarización" de la Humanidad. Supuso esta agrarización la práctica de nuevas técnicas que no sólo transformaron la realidad, sino que transformaron al hombre mismo. Esta transformación le convirtió en un habitante de la técnica.

La segunda bifurcación hacia una mayor densidad social es la ciudad, mediante la cual el hombre se separó definitivamente de la naturaleza, para habitar un espacio propio, que tomó diversas formas. En un principio tomó la del espacio mágico, después el jurídico, el mercantil, etc. El hombre pasó a ser con esta bifurcación un habitante de la cultura.

La tercera bifurcación -que vamos a estudiar en esta lección- está constituida por la entrada en el mundo de la información y de la comunicación. Se puede hablar también de un "habitar", pues además de los mensajes que nos llegan existen también otros que están al lado nuestro, que no van dirigidos a nosotros, pero que no podemos ignorar, porque forman un clima intenso. Una fenomenología de la comunicación mostrará cómo los mensajes terminan por amalgamarse con nuestra conducta y nuestra estructura, y nos convierten en dignos habitantes del universo comunicacional, seres que actuamos entre el deseo y el poder, componentes imprescindibles de nuestra existencia social.

El hombre ha sido, y es, capaz de vivir en tres universos dispares: universo de la técnica, universo de la cultura y universo lingüístico. Capaz de vivir en ellos y en otros muchos porque el deseo no se compromete jamás de una manera absoluta.

II. Fenomología de la comunicación

Al hablar de bifurcación lo que hacemos es enfocar históricamente nuestro problema. Pero también es necesaria una fenomenología que nos muestre los distintos resultados que se obtienen.

Supongamos que alguien se dispone a fabricar un objeto que nunca ha fabricado y que está fuera de sus hábitos. Se informará sobre la calidad de los materiales, de las herramientas necesarias, de las distintas técnicas, etc. La información irá acumulándose hasta que nuestro "bricoleur" considere que ya sabe suficiente para ponerse a actuar. Estamos ante un estado de equilibrio en el que la información coincide con la necesidad.

Pero este "bricoleur" es un ideal poco frecuente en la realidad. La mayoría de las veces estamos frente a desequilibrios de exceso de información o de insuficiente información. El equilibrio es difícil, pues hay implicados dos vectores que funcionan de distinta manera: la información es acumulativa, es un fenómeno de gradiente, mientras que la capacidad práctica no es acumulativa, sino selectiva. Para adquirir una técnica es necesario rechazar otra anterior.

Nuestra época tiende a la acumulación informativa y hay una verdadera inundación de informaciones producidas por una potente industria de la información, con lo que nos encontramos invadidos por datos que sobrecargan y que además son inútiles. Por eso, la tecnología nos quiere presentar el **banco de datos** como una inmensa reserva en la que todos los datos serían inmediatamente accesibles. Pero naturalmente no disponemos de programas lo suficientemente perfectos para que esos bancos de datos nos ofrezcan su riqueza de contenidos de una manera integral. El libro clásico era poco accesible, y exigía mucho trabajo, pero el banco de datos, que parece más penetrable, sólo tiene entradas muy limitadas, perspectivas de visión de lo almacenado desde estrechas ventanillas: por la cronología, por el orden alfabético, por la localización, pero es incapaz de ofrecer relaciones más complejas. El banco de datos, como reunión de todos los saberes que el hombre posee, como depósito vivo es, hoy por hoy, una utopía. La cultura informatizada en su versión actual es una cultura muerta. Es sólo una apariencia de saber.

La presencia del sujeto

La fenomenología no se limita a descubrir la presencia global de la información. También trata de enfrentarse con los cambios que se producen en el individuo y en la sociedad. Esto exige nuevos planteamientos que vamos a exponer de la manera más ordenada que nos sea posible.

Cuando la información se convierte en comunicación se produce en la relación social entre los comunicantes un cambio cualitativo. Esto sucede porque la comunicación es algo más que una acumulación de información. La explicación radica en que para que haya comunicación es necesaria una **síntesis** entre el mensaje y los contenidos que el sujeto previamente posee.

Si la información puede ser una incidencia, la comunicación es una transformación. Por esta razón, la comunicación plantea necesariamente el problema del sujeto, lo que nos introduce, aunque no queramos, en un verdadero nido de problemas, como veremos a continuación.

Se distinguen varios tipos de sujetos y uno de ellos es el que aparece cuando la comunicación tiene lugar, es el que en esta ocasión nos interesa más.

a) El **hombre natural**, el individuo socializado de una manera elemental, que tiene una unidad física y psíquica que le permite actuar frente a otras unidades del mismo tipo. Se trata de comportamientos globales, inespecíficos.

b) El **hombre ideológico** que se encuentra sometido al segundo vínculo y a una actividad en la que se implica la clase, el grupo, la familia, etc. Ya no actúa como naturaleza desnuda, sino como un actor que produce, reproduce o se bifurca. Las actuaciones del hombre ideológico tendrán necesariamente un sesgo. Trabajo, palabra y pensamiento tendrán una gravitación que el análisis podrá descubrir.

c) El **hombre bifurcado** o el hombre de la ciudad caracterizado por el sentido crítico, por su capacidad de distancia. La creación y la imaginación son los atributos de este sujeto urbano.

d) El **hombre monádico**, que sintetiza mensajes sobre sí mismo, convirtiéndose en parte de una síntesis y en un eje de coordenadas. Este yo monádico no ha de ser entendido de una manera sustancialista, puesto que en él figuran los flujos y las informaciones exteriores, pero tampoco como una mera "x" vacía.

La modificación del acontecimiento

Se ha dicho que la información no es nunca un "regalo inocente". Por el hecho de informar y ser informado estamos abriendo y cerrando caminos, modificando conductas, y, si la información que emi-

timos o recibimos tiene prestigio, llega hasta convertirse en un **mandar**, lo mismo que si fuera una **consigna**. Por eso la información es algo más que un aditamento o un adorno del sujeto.

Por lo pronto, el movimiento del mensaje **semantiza** la realidad, y la transmuta por el simbolismo. El que va a actuar tiene en cuenta no sólo la obra, sino los adjetivos que van a **semantizarla**. Hasta el terrorista que se dispone a la acción tiene en cuenta la manera como su acción encajará en el contexto semántico de los "mass media". No le importará la calidad de la víctima, sino los adjetivos que acompañarán a la noticia. Si el terrorista no logra hacer pasar a la víctima como "desgraciada víctima de una guerra inevitable en las condiciones actuales", cambiará de objetivo y pondrá su bomba o su bala en otro lugar semánticamente rentable.

Esto es naturalmente un ejemplo de semantización, pero hay otros muchos. Los coches, en sus diversos modelos, salen de la fábrica, después de que los expertos en propaganda han calculado el efecto de los "semas" que van a aplicarle en la propaganda. Es más, es posible que en la mayoría de los casos primero se imagine un anuncio y después se diseñe el coche que corresponde a ese anuncio. Y es que en una sociedad capitalista la semántica, como todo lo demás trabaja para el sistema.

III. El impacto ideológico

La comunicación compromete demasiadas cosas para no provocar un encrespamiento retórico. Los informacionistas (denominación generalmente despectiva), los vaporosos comunicólogos, los "enfantes terribles" del situacionismo, los frank-furtianos han entrado en liza, con un "back-ground" ideológico considerable.

Unos elogian la comunicación como motor de la socialización, como el único medio de enriquecer la textura social, de superar los conflictos. Otros se atienen a lo que realmente sucede cuando la información y la comunicación se convierten en un hecho masivo y presentan el cuadro desolador de una sociedad manipulada hasta en sus más recónditos fundamentos.

Se podría hacer un extensísimo florilegio de citas a favor y en contra, pero nos reduciremos a unas pocas como muestra.

Mientras la filosofía contemporánea clama por la excelencia de la comunicación,

Querer sustraerse a la verdadera comunicación significa renunciar a ser yo mismo; y al sustraerme no sólo me traiciono a mí, sino al prójimo.

Jaspers

Buscar la verdad significa estar dispuesto a la comunicación, a esperar también la comunicación de otros...

Jaspers

las palabras de Horkheimer suenan de una manera muy diversa:

Europa ha alcanzado la etapa en que todos los medios de comunicación (...) sólo sirven para fortalecer las barreras que separan entre sí a los hombres.

Horkheimer

Si la comunicación como fundamento del hombre que nos da la versión existencialista jasperiana, contrasta con la señalada por Horkheimer en la realidad social de Europa, mucho más discrepa con el dominio imperialista que la propaganda norteamericana ha implantado.

Es imposible que la utopía de un mundo perfectamente comunicado sólo se mantenga hoy entre los "sabios" y los especialistas de algunas disciplinas. Por eso Bourdieu afirma:

Se estará de acuerdo fácilmente en que todo lo que signifique intensificar el intercambio de informaciones y críticas rompe el aislamiento epistemológico (...), (y) contribuye a acrecentar la comunidad científica sometida a la inercia de las instituciones (...) a fortalecer el ideal de los científicos, en el que podrían establecerse todas las mutaciones científicas exigidas por la ciencia (...) y sólo estas.

Bourdieu

Modelos ideológicos

EL INFORMACIONISMO

El hecho de que las sociedades cerradas sean producto de la palabra, del tam-tam, o de otras tecnologías del oído, deja prever, en el alba de la era electrónica, el englobamiento de la familia humana, en una sola aldea global.

Mac-Luhan

El informacionismo es la posición más elemental y se apoya en un **modelo telgráfico**. Los mensajes se mueven en una dirección y el contra-mensaje camina en la contraria. Es un moverse harto mecánico y alternativo en el que no parece existir un "feed-back".

En un principio, Mac-Luhan apareció como un crítico del informacionismo, pero su obra es un monumento a este tipo de comunicación elemental. Por eso, su obra aparentemente crítica fue recibida con regocijo en la newyorkina Madison Avenue.

Se puede decir que Mac-Luhan ha elevado los "mass media" a un nivel mítico. El punto de partida básico es que los medios son superiores en eficacia a lo que generalmente se cree. Actúan por su propia textura, de aquí que se justifique su máxima más conocida: **El medio es el mensaje**.

El medio, como un impulso mítico, avanza más rápido que nuestras ideas, que no serían más que intentos de sintetizar el mensaje implícito en los medios. Por eso, la llegada de un nuevo medio impone un cambio de retórica.

Esta exaltación del mensaje implícito sobre el mensaje explícito tiene importancia para la manipulación de la propaganda, que exigirá expertos en el movimiento del inconsciente. Una nueva perspectiva se abre, y sobre los valores tradicionales sobresalen los valores de eficacia. Pero no es sólo esto. La explicación macluhanesca, al explicar cuanto se dice por un solo factor está creando una unidad de explicación. Con ello se siente que existe una confrontación con el pensamiento monista marxista. **La unidad de la materia es sustituida por la unidad del signo**. Esto supone un evidente anti-humanismo, pues el signo es mucho más sencillo que el hombre real.

Estamos ante una **política del signo** y se pierden las referencias a la realidad, que naturalmente está más allá de la simplicidad de lo lingüístico.

Al perder ese contacto Mac-Luhan ha de crear nuevas coordenadas: ¿Dónde estamos? Parece que en las proximidades de "una aldea planetaria", la "aldea global electrónica".

La aldea

En la aldea todo se conoce al instante, todo es común respecto a los gustos y a las opiniones. No hay más que ver una serie de fotografías para comprobar que los jóvenes de Tokio visten y se comportan como los de Nueva York o los de Valladolid. Pero no sólo se viste de la misma manera, también se baila, se bebe de manera idéntica. Lo que significa que los "mass media" han conseguido lo que ningún imperio consiguió: una aceptación planetaria. Los tecnócratas pueden estar orgullosos, pues su hora está próxima, y nadie podrá llamarlos imperialistas, ya que es la propia potencialidad de los "mass media" la que ha conquistado el planeta, sin necesidad de la guerra. Y lo que el capitalismo no pudo conseguir por las armas lo ha conseguido por la electrónica.

El método de Mac-Luhan consiste en hacer desaparecer de la vista la penetración capitalista y la estrategia de las multinacionales, para convertir toda dominación en un problema electrónico. Aunque no lo buscase, lo que consiguió fue legitimar la agresión americana a los pueblos débiles.

Las edades

Si el "dónde" era contestado por un urbanismo mítico, la pregunta por el "cuándo" se contesta por una supuesta genealogía de nuestra cultura. Primero, se dice, se vivió una época en la que se impuso la palabra oída. Después se impuso la palabra escrita, lo que culmina en Gutenberg que nos introduce en una nueva "galaxia", en una manera lineal y lógica de plantear nuestras ideas. Por último, estamos entrando en la tercera época en la que el héroe epónimo es Marconi (Galaxia de Marconi) en la que estamos envueltos por mensajes múltiples, que son además simultáneos. Y la simultaneidad regirá la retórica del futuro, no la linealidad y la lógica.

La evolución de la humanidad para Mac-Luhan parte de un estado tribal muy integrado que se desintegra, como se desintegran los sentidos del hombre, pero pretendiendo que caminamos de nuevo hacia una integración en la que los sentidos se reorganicen en torno al sentido del tacto y los hombres se integren en una nueva forma tribal y electrónica.

... al hablar de las fuerzas que destruyeron la sociedad tribal, Mac-Luhan no muestra ningún interés en factores como la propiedad privada de los medios de producción (esenciales para el marxismo), la formación de las clases sociales, la cuestión de quién trabaja y quién se apropia del producto, ni siquiera en el nacimiento de los medios de producción (...) lo que destribilizó y destruyó la situación pacífica, no fue más que el alfabeto fonético, la capacidad de leer y escribir y sus sucesivas revoluciones que culminaron en el libro impreso. De esta manera se separaron los sentidos unos de otros, colocándose el sentido "visual" en la cima de la jerarquía desbaratada. Surgió el individualismo, junto a la lógica, el pensamiento "lineal" y "sucesivo", la prosecución de conocimiento, el humanismo, la fragmentación del ser humano, las naciones, el nacionalismo, las guerras y la capacidad de "actuar sin reaccionar".

Ahora, la tecnología eléctrica ha cambiado todo esto. Al eliminar la capacidad de leer y escribir y restaurar la unidad de los sentidos mediante su base en el tacto, está devolviéndola feliz situación tribal, aunque ahora a escala mundial, convirtiendo a todo el globo en una aldea. El conflicto básico de hoy está entre quienes de una manera miope se adhieren todavía a la vieja cultura de letras, lógica y fragmentación, y quienes comprenden y saludan la liberación que está aportando a su equipo sensorial la tecnología eléctrica, como la televisión. Hoy día parece que nos balanceamos entre dos edades, una de destribilización y otra de retribilización. La ausencia de compromiso producida por la capacidad de leer y escribir está siendo sustituida por el compromiso total. En la edad eléctrica, cuando nuestro sistema nervioso central a toda la humanidad en nosotros,

participamos necesariamente, en profundidad, en las consecuencias de nuestra acción. Uno de los atractivos de este cuadro es que el proceso de llegar a ese estado feliz es muy fácil. Lo único que tenemos que hacer es sentarnos y dejar que la tecnología reforme nuestros sentidos.

Sidney Finkelstein

Los aguafiestas de Frankfurt

En medio de la "sociedad de la abundancia", del "capitalismo avanzado", con la producción y el consumo desarrollándose vertiginosamente surgen los aguafiestas de la llamada Escuela de Frankfurt. El consumo cambia de signo. En vez de ser síntoma de riqueza y libertad, se lo presenta como una condenación. Y la comunicación es vista por la Escuela como un medio de forzar ese consumo. Están lejos de considerar la comunicación como un fenómeno central en una sociedad en la que producir y consumir es la meta a la que se subordina toda clase de relaciones.

Por eso, entre las acusaciones está el que ni siquiera este consumismo respeta la vida privada a la que convierte en un eslabón de la cadena consumista. Aún en la privacidad del hogar estamos tirando de los eslabones del consumo seducidos por una propaganda, que nos persigue hasta el interior de nuestras habitaciones, y esto, mediante la radio y la televisión.

Pero no sólo es la vida privada la que padece la invasión. El mismo ocio está dirigido y estimulado para servir a la dinámica consumista con ayuda de una hábil propaganda.

El resquicio del arte -puesta de escape tradicional- queda cegado por la invasión de copias de obras maestras multiplicadas por millares y trivializadas.

¿Y las masas? ¿Acaso no podrían ser la esperanza por su despegue del academicismo? Tampoco -según la Escuela- se puede confiar en ellas pues se han rendido a una pseudo-cultura fabricada para estimular lo más rudo y zafio que hay en ellas. En este punto, la escuela es eminentemente elitista. Quizá el recuerdo del fenómeno nazi cerró su perspectiva de un futuro. Por eso no puede extrañarnos que sean pesimistas. La comunicación auténtica es utópica y no se atisba el menor signo de esperanza.

La Internacional Situacionista

El problema del lenguaje se halla en el centro de todas las luchas por la abolición y el mantenimiento de la alienación presente. Vivimos en el lenguaje como en el aire viciado.

De forma contraria a como pensaban las gentes cultas, las palabras no son lúdicas (...) Las palabras "trabajan" a cargo de la organización dominante de la vida.

La crítica de nuestra sociedad, la "Sociedad del Espectáculo" es el marco situacionista para una crítica de la comunicación. En este marco, la comunicación se convierte en una máscara impuesta, que según los situacionistas no existiría en una sociedad no alienada.

La única salida ante esta situación es la rebeldía por todos los medios y en todos los campos, sobre todo, creando nuevos tipos de comunicación que no puedan ser controlados por el poder. Así aparece la poesía como un escape frente al poder. La poesía con su irracionalismo, su emotividad, encontrará su salida a través de las grietas del sistema.

La revolución situacionista se esfumó sin dejar rastro, pues quizá su crítica era demasiado ingenua al no tener en cuenta más que los elementos morales del problema. La lucha contra el poder es una quimera si se plantea de una manera absoluta, ya que el poder y el deseo están continuamente imbricados y de quitarse las máscaras sólo puede hacerse éticamente, pero no metafóricamente. El situacionismo es una curiosidad histórica.

... el Grupo Situacionista (...) toma como centro de sus ataques a la Teoría de la Comunicación, a la que definen como "informacionista" y, de pasada, dirigen sus iras reformistas contra los medios de comunicación de masas que son el arma idónea de la sociedad, el espectáculo para mantener su representación y su política de adormidera.

Porque, al mismo tiempo, la comunicación, será el programa utópico de los situacionistas. Uno de sus manifiestos será precisamente: "Por una sociedad de consejos comunicacionales", donde los hombres sean al fin capaces de comunicar entre sí, despojados ya de los papeles, máscaras y ocultamientos que impone la sociedad del espectáculo, en la que el hombre no es más que un objeto intercambiable que ha de desempeñar que le es dada desde fuera y que ni entiende, ni le concierne.

"Consejos de Comunicación" como meta revolucionaria frente a la sociedad que impone a través de sus más íntimos colaboradores -los teóricos del informacionismo- (...) una información que no es comunicación sino su contrario: manipulación controlada, ya que toda información se transmite en un solo sentido. Moles y los demás teóricos de la información, serían los agentes promotores de la sociedad del espectáculo ya que pretenden reducir la riqueza revolucionaria del lenguaje a fórmulas matemáticas unívocas que puedan transcribirse mediante máquinas cibernéticas. El lenguaje es la defensa del individuo, es lo que el sistema no puede controlar del todo porque el lenguaje, y concretamente el lenguaje poético es "lo que se escapa", lo que puede contener la semilla de un movimiento revolucionario destinada a acabar con lo existente.

Lourdes Ortíz

La comunicación interaccionista

La comunicación (...) es el mecanismo a través del cual las relaciones sociales se desarrollan.

Cooley

Los problemas sociales son comunicacionales. Toda discordia desaparecería en el caso de que dispusiéramos de los medios de establecer una comunicación. El todo de la sociedad es "sano" y sólo los individuos aislados enferman. La terapia social pasa por la comunicación en grupos o entre individuos.

Fue el funcionalismo el que comenzó este planteamiento lingüístico de los problemas sociales, pero ha sido la Escuela de Palo Alto la que lo ha culminado.

A diferencia del modelo lineal de Shanon, aquí nos encontramos con una red de canales múltiples que la escuela de Palo Alto suele denominar sistema. Este "sistema" abarca a la sociedad de tal forma que toda ella se encuentra implícita y no es posible que nada escape a su influencia. Es una máxima de la escuela afirmar que "nadie puede no-comunicar", pues el intento de no hacerlo sería ya una forma de expresarse. Claro que no es lo mismo hablar de canales que de sistema, y la escuela tiende a lo último -mucho más estricto-, porque piensa que existe una estructura subyacente codificable, aunque se reconozca que el código es "inconsciente" e imposible de conocer de manera reflexiva. ¡Ni siquiera por el experto que lo estudia en Palo Alto!

Pero si la idea de sistema ya compromete demasiado, la de "código" aumenta si cabe la referencia ideológica y nos descubre la naturaleza política de la empresa.

Esta manera de pensar la comunicación se concreta en un modelo que ellos mismos han denominado "modelo orquesta". Los individuos se concuerdan entre sí, o empleando un término caro para los de Palo Alto, **participan**.

El modelo orquesta, con todo, tiene una ventaja y es que generaliza la comunicación, convirtiendo la palabra en un "subsistema" que forma parte de un sistema más amplio en el que figuran el gesto, los rituales y los modos de hacer (cocinar, etc.).

Esta ventaja está contrapesada con un enigma: el modelo requiere una supuesta "partitura invisible". Que sea invisible -precisan-, "no quiere decir que no exista". Pero ¿qué tipo de existencia se le puede atribuir?

Por los ejemplos de música clásica, se da uno cuenta de qué clase de partitura tiene en la mente el comunicólogo de Palo Alto. Algo semejante: la legislación del poder político y del capitalismo norteamericano.

Tomemos un ejemplo de A. Scheflen:

Si partimos de que la forma de la composición musical en general es análoga a la estructura de la comunicación americana, las variantes particulares de la música (por ejemplo una sinfonía, un concierto, etc.) pueden ser concebidas como análogas a las estructuras comunicativas especiales. Así, una fuga para un cuarteto de cuerda es una "honesta" analogía de una psicoterapia en grupo de cuatro personas. A la vez, en el cuarteto y en la sesión de psicoterapia, hay realización, "performance" de estructuras. En cada caso la diferencia entre esas dos estructuras está en que la composición musical posee una partitura explícita... La "partitura" de la comunicación no ha sido formulada por escrito y, en una cierta medida, está aprendida inconscientemente.

Crítica: El secreto ideal americano de la estabilidad aparece una vez más a la luz. Apareció en el funcionalismo parsoniano, donde la desviación era absorbida por el sistema, y reaparece ahora en compañía de la cibernética que armoniza lo disperso y sugiere nada menos que una partitura directiva. No sólo no hay manera de probar esta "optimista" afirmación, sino que es muy posible que, ni el código exista, como cuerpo orgánico. Resultaría ser más bien una imposición de incoherencias provenientes de los continuos desajustes que sufre el poder.

Además, se introduce con este modelo un tema "espinoso": el carácter de la historia del código-sistema. ¿Cómo se pasó de la situación originaria a la actual y **por qué**? No encontraremos ninguna respuesta en Palo Alto.

Las matrices

La teoría de la comunicación en la versión de Palo Alto se convierte en una **matriz universal** de todos los actos sociológicos y también de los antropológicos (Watzlawick). Lo mismo sucede con la psicología y la psiquiatría.

... desde esta perspectiva..., toda conducta, y no sólo el habla, es comunicación, y toda comunicación, incluso los indicios comunicacionales de contextos impersonales, afectan a la conducta.

Watzlawick

Esto puede sorprender, pero no tanto si se considera que, en este caso, la comunicación se toma en un sentido amplísimo, casi como el aprendizaje del ser o la humanización.

La contribución de Bateson

La contribución de Bateson, el que fuera jefe de fila de Palo Alto, ha sido expuesta de la manera siguiente:

Cuando se dirige (Bateson) al terreno para examinar una cultura que no es la suya, lo hace con un mínimo de ideas preconcebidas. Trata de ver lo que los que mantienen esa cultura están haciendo sin manejar ideas propias sobre lo que ellos hacen.

Esto difiere de la aproximación psiquiátrica ortodoxa, en la que hay un modelo teórico del espíritu humano y que se ocupa de un comportamiento perturbado, tratándole de comprender en función de esta idea más o menos preconcebida acerca de lo que pasa en el interior del espíritu humano. En este sentido, las dos concepciones se encuentran en total discontinuidad; pues en la visión ortodoxa del espíritu aparece como la unidad última de su estudio, mientras que el método introducido por Bateson contempla lo que pasa entre dos sujetos y como se influyen en su comportamiento. Y, además, como este comportamiento sólo puede ser comprendido únicamente en función del comportamiento de las otras personas que le rodean...

Watzlawick

La comunicación, el poder y el deseo.

El rey Polícrates era feliz. Al sentirse tan feliz que no podía desear nada, pensó que su suerte era demasiado notable para estar de acuerdo con la ley del mundo, y que su felicidad se destruiría si no conjuraba la suerte infligiéndose un castigo. Tenía un hermoso anillo, que apreciaba especialmente entre todas las riquezas. Decidió sacrificarlo en el mar. Pero los dioses rechazaron la ofrenda: un pez tragó el anillo; un pescador reconoció que pertenecía al rey, y se lo restituyó. Polícrates viendo en esta restitución extraña un signo de los dioses, intentó en vano deshacerse del fetiche. No lo logró jamás, y perdió todos sus bienes y su tranquilidad en esta empresa desesperada.

La comunicación es siempre una apertura peligrosa para el hombre, pero es un riesgo que hay que correr. Y no es cuestión de curiosidad, sino de tendencia íntima de la mónada que en sí no tiene límites y necesita el intercambio con el exterior. Es en ese riesgo como nos convertimos en seres reales y como nuestra libertad deja de ser ficticia. Luego, en este respecto, no participamos de las aprensiones de los solipsistas, ni de los entusiasmos jaspersianos. La comunicación es una exigencia ética, a la vez, penosa y gratificante.

Ante todo, hay que corregir una posición ingenua y positivista que tiende a diferenciar de una manera exagerada el emisor del receptor. Tanto el receptor como el emisor sólo lo son cuando se invierten y funcionan como el "otro". Soy emisor cuando mantengo ya en mí las condiciones del receptor, cuando le introyecto, y soy receptor cuando logro transformarme en un emisor. Por eso lo que capto, más que el mensaje son las condiciones humanas que producen el mensaje.

Por esta razón, la comunicación es la confrontación de dos inversiones, en la que cada uno está en el papel del "otro".

Junto al desgajamiento entre el emisor y receptor, se suele subrayar otro desgajamiento: el de la "zona" de la "parole", de la creación, del deseo, y la "zona" del código, de la "langue" y del poder. Esta distinción es abstracta y se descubre fuera del acto comunicativo. En éste, se encuentran fundidos como dos bailarines que se apoyan alternativamente, y que aunque parece que quieren dominar al otro, lo necesitan para actuar.

Este último desgajamiento, hace un reparto de cualidades. Por parte del código y del poder está el sistema, la razón, el equilibrio. Por parte del deseo, la incoherencia. Pero nada permite creer que esa supuesta "zona" del poder tenga una estructura "seria", al contrario, hay síntomas de que encuentra desorganizada. Moviéndose entre prohibiciones, no logra el gran "no" que uniría todas las negaciones en una única negación.

Esto da lugar a estrategias. El poder que está presente en la comunicación funciona como "represión" (también como adulación y chantaje), y el deseo como "transgresión" (y también como astucia, como juego). Éste es el caso de lo que podíamos llamar comunicación imperfecta. Si esta se acentúa puede llegarse a una situación neurótica. En la historia clínica de Ana O, Breuer nos cuenta que la paciente se atenía a "lo que hay en la ley". Cuando el deseo pierde su seguridad, su conciencia de que puede ser feliz, pierde a continuación su sabiduría y la neurosis infeliz se dispara.

TEXTO COMPLEMENTARIO

Contra la información: El mito del mensajero

L.M.S.

El caso Mozart

La famosa "Broma musical" de Mozart -chorro festivo y heteróclito- encubre su contenido burlesco de una manera "seria" y plausible, como si de un auténtico concierto se tratase. La música oculta su verdad de una manera lúdica. Es un verdadero placer seguir el juego a esta "broma" y pasar de burlado a burlador, acompañando a Mozart en su gozosa prestidigitación sonora. Sin embargo, en este caso, como en tantos otros de apariencia trivial, a poco que nos detengamos a reflexionar, se nos presenta el complejo problema de la naturaleza de los mensajes, tanto musicales como verbales, es decir, el problema de la comunicación.

Comencemos preguntándonos quién es el embromado en este caso. Lo más probable es que Mozart trate de burlarse de sí mismo, de su propia manera de hacer música, lo que nos llevaría a dictaminar un toque de masoquismo, ya que cualquier mediano aficionado -sin conocer la obra- al oírla identificaría el estilo "mozartiano". Pero otros indicios parecen sugerir que la "víctima" no sería Mozart, sino el propio padre de Mozart, lo que de ser cierto, significaría una venganza del torturado "niño prodigio" que nunca logró superar el complejo de Edipo. Caricatura o venganza, masoquismo o sadismo, la "Broma" está cargada de intenciones encubiertas, probablemente inconscientes. Y si, como opinaba Freud, el chiste es la expresión de lo rechazado al inconsciente, en este caso, la "Broma" sería expresión de agresividades y deseos recubiertos con una complejidad orquestal verdaderamente notable.

El segundo paso de una reflexión consecuente, es la pregunta de si existe la posibilidad de una música autónoma, perfectamente seria, que no esté contaminada por una intencionalidad subjetiva y disimulada. Después de Lacan, y siendo la música un lenguaje, la respuesta ha de ser negativa.

Todo lenguaje es sintomático, embebido de símbolos subjetivos, y los símbolos ocultan lo simbolizado, son máscaras encubridoras. Es más, sin una subjetividad sometida a un destino adverso no habría nunca mensajes, ni razón para que existiesen.

El discurso como máscara

Se puede negar esta argumentación y su valor analítico, afirmando que si bien es cierto que el lenguaje está cargado de "espesores" subjetivos, con una buena asepsia se obtienen discursos "limpios". Alguien aduciría como prueba el llamado "lenguaje informativo", una supuesta transmisión de mensajes sin contaminación; un lenguaje que pretende transmitir las "figuras" de la realidad, las imágenes verdaderas, que nos orientan por los caminos y por las realidades del mundo en que nos movemos y vivimos.

La ingenuidad de algunos profesionales lleva a sostener la posibilidad de una "información veraz y no manipulada", como si tal cosa pudiese reducirse a un problema moral. Es cierto que existe, a veces, el afán de engañar y se consigue en nuestros días con un gran refinamiento por medio de subrayados, insistencias, pretericiones, falsas simetrías, sugerencias subliminales, etc. que mejoran los resultados de la antigua y cándida censura. Pero de lo que hablamos no es de un "engaño moral", sino del "engaño estructural" que permanece en la raíz de la información, y no por felonía o partidismo, sino porque las imágenes que se mezclan con la información están unidas a símbolos, siempre subjetivos, ... y de nuevo estamos citando a Lacan.

Lo curioso es que los llantos jeremíacos por una "información veraz y no manipulada" que suelen aparecer sobre todo en las Cartas al Director de casi todos los periódicos, son contraproducentes, pues prestigian tontamente algo que será inevitablemente utilizado por el poder: la presunción de un comportamiento objetivo. La gran estafa de la "información imparcial" ha sido en gran parte promovida por esos nostálgicos de la pureza informativa y de "profesionalidad" como estado de gracia. Dan la impresión de que existen mensajes objetivos, fiables, que precisamente es lo que necesita el poder para su reproducción.

La postura negativa que sostenemos ante la falta de asepsia de la información no implica que nos resignemos a una melancólica renuncia a la verdad. Al contrario, constituye un reconocimiento de la riqueza de lo real, riqueza que desborda la estrechez y la monotonía del discurso, siempre limitado en sus formas. No es que sostengamos que la verdad sea algo místico, inefable, metafísicamente más allá de las fuerzas humanas. No, no es eso. El fondo real de la existencia humana resulta inaprensible por lo escurridizo, lo dinámico, lo incierto, lo azaroso y sorprendente.

Pero ¿y el dato cuantificado?, se dirá. ¿Acaso no es una información completamente fiel? Los datos del censo, los goles de un equipo en la tarde del domingo son hechos objetivos, pero en cuanto los tocamos se convierten en otra cosa. Dos millones y medio de parados relegados a la página veintitantas de un periódico es una información mucho más falsa que si la cifra está escrita en la primera página, y en la primera página la información es mucho menos verdadera que en un slogan lanzado en una plaza por una multitud de parados. Pero en este caso, el slogan es más que discurso informativo, pedestal sonoro a una manifestación.

Si decimos que no hay melancolía en nuestra postura, tampoco hay un injustificado optimismo. Este lo suelen padecer los que piensan que si bien toda información falsea, la pluralidad informativa consigue una aproximación fiable a la realidad. Nos parece también un error. La saturación de informaciones estructuralmente sesgadas no contribuye a la claridad, sino al escepticismo. Una sociedad superinformada suele ser una sociedad "agnóstica".

La comunicación: Mito del poder

Si la pretensión del discurso transparente es inaceptable, es claro que no tiene consistencia la creencia en un trasvase de verdades, en una **comunicación**. "Todo enunciado -dice Deleuze- es una consigna". Y añade: "El lenguaje no es la vida, da órdenes a la vida". Luego todo mensaje es, por lo menos, una **intimidación**, un desafío, un balizamiento de la conducta ajena. No se limita a amenazar con un "castigo" concreto; hace algo más. Si alguien decide obrar como si tal enunciado no existiese quedará aislado de la realidad y del mundo social. Porque la ciencia y el buen sentido, voces de un poder siempre ventrílocuo, afirman esto o lo otro, y ¡ay de ti! si no lo inscribes en tu memoria, para que desde allí gobierne tu vida. Nietzsche hablaba de los sufrimientos y de la sangre que había costado crear un memoria. Hay ciertamente grandes castigos, y, entre ellos la muerte civil, el aislamiento total. Y si te atreves a formular ideas a cerca de la comunicación como mito del poder, lo más probable es que seas privado de la palabra para siempre.

El malentendido

Con el desayuno, el periódico. Hegel habló de la "oración matinal del ciudadano". Una oración que muchos hacemos, aunque sepamos estar orando a un dios falso. Nos obliga el hambre de la noticia. Aunque parezca mentira -y eso sirve al poder- tenemos necesidad de ser hablados, interpelados, incluso seducidos. Sólo así nos sentimos existentes y sólo así podemos luchar contra la soledad del individuo, soledad que envuelve la mónada social con membranas que tienden a ser cada vez menos permeables. La paradoja -también Nietzsche la conocía- es que utilizamos incluso dioses falsos y falsas oraciones para sentirnos vivos y presentes en el mundo.

Donde la información termina, comienza el malentendido. Y el malentendido preside las relaciones humanas, lo que produce una red social equívoca: **la sociedad de los malentendidos**, la sociedad

sin más. Estamos lejos de la concepción americana de la sociedad como resultado de la comunicación, pues la llamada comunicación no integra, sino distancia en cuanto obtura, y, por lo tanto, creemos estar lejos de la utopía comunicacionista de Palo Alto, pongamos por caso. El destino, y cito por tercera y última vez a Lacan, nos obliga a vivir entre "medias verdades" -que, por supuesto, son algo distinto de la verdad a medias, ya que las primeras son estructurales y la segunda moral.

El lenguaje, el buen mensajero del pensamiento tradicional, no es un mero transmisor que repite fielmente lo a él confiado. Es alguien que se identifica con el mensaje, lo subjetiva y lo contamina. Esto daría sentido a ciertas leyendas aparentemente irracionales en las que se cuenta como se sacrificaba al mensajero de malas noticias. Junto al explicable movimiento de ira provocado por la tristeza de la noticia, pudo existir la oscura intuición de que él era también culpable. De la misma manera hoy sentimos que las redes de información de los "mass media" y los discursos del político son culpables de que el malentendido social haya alcanzado cotas nunca vistas. Y es que no hay palabra inocente, sobre todo si es palabra de "informador neutral" o de "político sincero".

TEXTO COMPLEMENTARIO

Bruto es un hombre honrado

Sidney Finklestein

El tipo de comunicación en el que "el medio es el mensaje" no es en absoluto nuevo. Ya lo observó Shakespeare como una forma naciente del engaño en las relaciones humanas; una manera de mentir sin contar directamente mentiras; una manera de utilizar algunos medios de expresión -palabras, en su caso- de suerte que lo que realmente se pretende comunicar no se contiene en lo que se dice, sino en la manera, el estilo, o los trucos del habla. Es un modo hábil de manipular las relaciones psicológicas de una víctima, de suerte que crea que lo que se ha implantado en su mente es idea suya.

Así, en la obra *Julio César* de Shakespeare se muestra a Marco Antonio como uno de estos manipuladores de la mente y demagogo magistral. César ha sido asesinado por un grupo de senadores, pertenecientes a los patricios (...) celosos de sus privilegios, desprecian y temen al "pueblo común" o plebeyos, cuya admiración por el general victorioso Julio César pudiera hacerle emperador y convertirlo en una potencia superior a ellos. Ahora, en la escena segunda del acto tercero Bruto pronuncia un discurso a la gente reunida en el foro, contándoles las razones del asesinato, y abandona la escena dejando que Marco Antonio pronuncie la oración fúnebre sobre el cuerpo de César.

Antonio comienza su famoso discurso "Amigos, romanos, compatriotas". Con cierto aire de hipocresía:

*Vengo a enterrar a César, no a ensalzarlo. El mal que hacen los
hombres les sobrevive; el bien se entierra a menudo con sus huesos.
Que así sea con César.*

El efecto que Antonio pesigue es lo opuesto de lo que dice. Pues sus palabras deben incitar a los oyentes a pensar, ¿por qué no deberíamos recordar las cosas buenas que ha hecho César? Con este principio juega tan hábilmente con el temor y codicia de los oyentes que cuando repite por décima vez que Bruto y Casio "son hombres honrados, por supuesto", la multitud está dispuesta a despedazarlos. Entonces está listo para soltarles el testamento de César, diciéndoles que hay tal testamento, insinuando que les ha legado toda clase de cosas buenas para ellos, y declarando que no lo leerá, que no tiene que leerlo, que sería erróneo leerlo. Por supuesto, la multitud insiste en que lo lea. Y de esta manera los maneja hasta que llegan a una rabia y furia locas. En el climax, todo lo que tiene que decir es:

*Amigos míos, no permitáis que os excite a tal flujo repentino de motín,
quienes han cometido este hecho son honrados...*

Tras estas palabras inician el motín. Creen que han desafiado a Marco Antonio, que esta es su idea y no se dan cuenta de que es él quien ha inculcado en sus mentes el pensamiento del motín.

El estilo de este discurso ha sido cuidadosamente planeado por Shakespeare, maestro consumado en cualquier manejo de la lengua. Otorga a Bruto un estilo totalmente distinto. Bruto es un hombre de honor reconocido, de espíritu público, desinteresado y de gran ingenuidad. Debido a estas cualidades los conspiradores planearon ganárselo de su parte, conquistando así cierta reputación ante el público y pronuncia un discurso recto, lógico, en prosa. Hay algunos giros retóricos, pero no hacen sino acentuar la lógica y el pensamiento:

*Como César me amó lloro por él; como fue afortunado me alegro de
ello; como fue valiente, le honro por ello; pero como era ambicioso lo
maté.*

De esta manera, Shakespeare utiliza dos estilos diferentes y contrapuestos de escribir y hablar. Uno, el de Bruto. Es lo que Mac-Luhan llamaría "racional", "lineal", o "sucesivo", este estilo favorece el pensamiento consciente. El otro es el tipo en que "el medio es el mensaje". Elude la lógica, juega con las intuiciones y sentimientos. Su llamamiento es solamente subliminar o por debajo de la razón consciente. No importa su pensamiento explícito o contenido, pues lo que importa es únicamente en que se dicen las cosas y los deseos ocultos de que se sirve.

Lección octava

LA APUESTA TECNOLÓGICA

Y

EL DERECHO AL TRABAJO

*¿Sabemos verdaderamente a quienes hemos estado llamando
"humanistas"?*

L.M.S.

I. El conflicto ideológico

La tecnología avanza rápidamente y pronto habrá inundado todos los sectores de la vida económica y social. De momento parece un "milagro" de eficacia y de rapidez, pero la misma aceleración provoca desconfianza, pues no tenemos la sensación de dominar lo que está ocurriendo.

Tanto los partidarios de la tecnología como los enemigos se combaten arduamente. Pero es una discusión muy poco clara, pues aunque se pretende manejar datos, lo que ordena y filtra estos datos es la ideología. Los llamados "humanistas" dicen defender al hombre, pero también pueden ser acusados de intentar mantener un mundo que no consiguió establecer la justicia. Los partidarios de la tecnología hablan de los enormes beneficios, pero sus enemigos sostienen que lo único que están consiguiendo es acrecentar el capitalismo. Es una cuestión ante la que hay que tomar una actitud, pero ¿cuál?

II. Tecnología y naturaleza

Los "humanistas", enemigos de la revolución tecnológica, se quejan de que nos estamos separando de la naturaleza por unos excesos en la aplicación de la técnica. Es verdad, pero no es la completa, pues estos defensores de la vida natural olvidan que el hecho no es nuevo y que la destrucción de la naturaleza ha sido continua desde la aparición del hombre y que todas las civilizaciones han esquilado su territorio. Siempre hemos envenenado los ríos y los lagos, de una manera o de otra; siempre hemos deforestado y contribuido a la erosión y desgaste. La única diferencia es que ahora lo hacemos con más medios y más deprisa, pero si la gloriosa época de los "humanistas" hubiera tenido los medios, no habría vacilado en emplearlos. Para convencerse bastaría pensar como trataron a sus contemporáneos esclavizándolos, colonizándolos y destruyendo pueblos enteros.

III. La tecnología como apuesta

La llegada de los ordenadores personales revolucionó el modo de gestionar los negocios, aportando una rapidez y eficiencia antes impensables. Esta, como todas las revoluciones tecnológicas, fue impulsada por los fabricantes. Los hombres de negocios aceptaron y explotaron la nueva tecnología e incluso invirtieron en ella grandes sumas. Pero desde la revolución, el mundo ha cambiado. Tomado de la propaganda de un ordenador.

Los partidarios de la tecnología, políticos o ellos mismos tecnólogos en ejercicio, esgrimen sus victorias inmediatas y concretas, las maravillas de la productividad, y a corto plazo no parecen discutibles. Pero que "pongan delante de las narices" los beneficios inmediatos no impide que haya gentes que se empeñen en pensar a medio y a largo plazo. Estas gentes sostendrían, al menos lo considero probable, que el tecnólogo es un extraño corredor de fondo, capaz de correr velocísimamente, pero haciéndolo hacia atrás, avanzando de espalda y sin ver más que su alejamiento continuo de la meta. Esto le da la sensación de que avanza y fortalece su confianza en sí mismo. Lo que puede suceder es que esté acercándose a un abismo, y si tal ocurriera, él no lo sabría hasta que sucediera la catástrofe.

IV. Tecnología y los discursos de la dominación

Max Scheler, distinguía tres tipos de saberes:

- a) un "saber de salvación", de carácter religioso que ayudaba a la salvación del espíritu,
- b) un "saber de formación", que ayudaba a formar el carácter y la personalidad y
- c) un "saber de dominación", que buscaba la utilidad y el señorío sobre la naturaleza.

Pocos aceptarán hoy este desgarramiento de los saberes y, sobre todo, la existencia de saberes que no estén unidos a otras formas de saber. Por lo menos, un análisis nos muestra que todo discurso es un "discurso de dominación". Parece que con un solo discurso podríamos abarcar y retener toda la variedad del mundo y de las posibilidades de la vida.

¿Es así? Al menos lo intentamos y uno de los beneficios que nos ha reportado la tecnología ha sido el análisis del discurso al tratar de eliminar las dimensiones "piadosas" y "salvíficas". Por lo menos, esto nos ha permitido darnos cuenta de la complejidad de nuestro discurso real.

Dos aspectos se ponen en primer plano:

- a) el saber ha de ser "pantallizable", y
- b) el saber tiene que estar constituido de manera que pueda guardarse en un banco de datos.

El ser pantallizable exige que el saber sea **plano** y tenga dos dimensiones: Por una parte, se relaciona con un antecedente y un consecuente, es decir, está en una línea de desarrollo y, por otra, todo saber puede ser cruzado, interferido, cortado por otro distinto. Además el ser almacenable exige la catalogación del saber, la inclusión en un registro donde está numerado.

Estas limitaciones dejan fuera las ideas vagabundas, esas que cruzan frecuentemente la mente de los hombres, pero también los pensamientos no formalizados que permanecen como una nebulosa pluri-dimensional. Un elemento que queda fuera del saber informatizado sería lo que llamamos "ideas clave", ideas que tienen la propiedad de dar sentido a otras ideas y permitir organizaciones del pensamiento arquitectónicas. El discurso informatizado es sólo un tejido, con hilos que se cruzan, sin alcanzar volumen.

En cambio, ideas de otro tipo quedarían primadas: las "convertibles" y las "sustituibles". Pero para que esta convertibilidad y sustituibilidad sean aceptables será necesario que establezcan previamente unas reglas semánticas, lo que únicamente se puede hacer dentro de una comunidad científica.

V. La sociedad informatizada

Si escuchásemos a los nuevos hijos del doctor Pangloss (Vide, Voltaire, *Cándido*) nos dirían que las ciencias y saberes van a aumentar, pero no en sus formas antiguas, sino en formas diferentes, homologables, fácilmente transmisibles. Una nueva riqueza -la información- creará una sociedad en la que todos podremos participar más ampliamente. En adelante no serán los problemas de justicia, sino los problemas de información los que nos van a conmovir. Un saber que se almacena colectivamente pero que podremos utilizar privadamente.

La opinión de Punset es típica:

En los próximos años, Europa experimentará cambios (...); sólo una ínfima proporción de la población será necesaria para producir todos los bienes industriales. Las nuevas tecnologías, el motor de este proceso, son, en su mayoría limpias, y, al contrario de lo que ocurrió en la revolución industrial, no constituyen una amenaza directa para el entorno y la salud.

En segundo lugar, la inserción en la economía global, lejos de ser como antaño un asunto de Estado (...) se pondrá al alcance de los agentes económicos. La internalización de los procesos de producción se está convirtiendo en un asunto privado.

Eduardo Punset

Más cauta es la opinión formulada por Lyotard. Este cree que se va a producir una alianza mucho mayor entre saber y poder.

... saber y poder son dos caras de la misma moneda ¿Quién decide lo que es saber y quién sabe lo que hay que decidir? La cuestión del saber es a nivel de la informática más que nunca una cuestión de gobierno.

Lyotard

Aunque exista la posibilidad de disponer de un ordenador que podríamos conectar y desconectar voluntariamente, es discutible que el saber que nos transmitiera pudiera honestamente llamarse "privado". Los saberes informatizados son siempre estatales y territorializados. Detrás de la IBM ¿Es que no hay un Estado? La aparición del Amstrad en nuestro mercado ¿no tiene el carácter de un "invasión"?

Referencia a Marx

Cuando se habla de que la información es la nueva mercancía que hace mover el mundo, se hace con cierta complacencia. Se piensa que se está sustituyendo a Marx y su teoría de la riqueza como trabajo acumulado, por una teoría que lo supera.

Pero esta pretendida "superación" de Marx, que tanto obsesiona a los burgueses, se puede volver contra ellos. Pues, si el mismo discurso se convierte en mercancía, el saber en valor de cambio, en ese caso, se puede hablar de una imprevista ampliación del marxismo, que ensancha la noción de mercancía. Con esta asimilación, la crítica marxista del capitalismo seguiría siendo válida.

VI. La nueva utopía

La utopía es ya un viejo género literario. Hubo en la Antigüedad escritores utópicos, como los hubo en la Edad Media y en el Renacimiento. En nuestros días siguen apareciendo. Lo que sucede es que, según la época se cambia la posición (las utopías no son nunca totalmente utópicas), unas veces aparecen en el Mar Tenebroso, otras en una isla entre Europa y América; después en Océano Pacífico y finalmente, como sucede ahora, en el Cosmos.

Pero además de su ubicación han cambiado las idealizaciones. Al principio se describía la vida feliz, la Edad Dorada, después hubo utopías morales, llenas de hombres buenos; luego de hombres sabios. Con Huxley aparecieron las utopías irónicas, basadas en la genética -aunque Huxley, más que una utopía, escribe una sátira de los utópicos-. Hoy la utopía viene del lado de los "chips". Un pequeño trozo de silicio ha sustituido a la piedra filosofal con creces. Podemos estar agradecidos.

Es sospechosa la persistencia del género. Pero no lo será tanto si pensamos que la utopía es un género político, y que es escrita con una finalidad de fortificar la creencia en las promesas del poder. También intenta tranquilizar a la gente sobre el resultado de experiencias costosas u oscuras. Si hoy atendemos a lo que nos dicen los apologistas de la tecnología estamos ante la posibilidad de que existan hombres más ágiles mentalmente, más felices y seguros, puesto que habrán desaparecido las bolsas de miseria, más solidarios pues todos formaremos parte de un solo universo: el informacional.

Una utopía sintetiza utopías.

Lo peor de todo es una afirmación que se nos repite de manera insidiosa: Ya no hay salvación sin la tecnología. Pero veamos el valor de esta afirmación. Parece cierta si pensamos que ninguno de los tres grandes problemas que padecemos puede solucionarse sin la intervención de la tecnología:

- la explosión demográfica
- la degradación de la naturaleza
- la acumulación de bombas atómicas.

Cierto que nos hemos metido en un atolladero del que no parece que se pueda salir por "medios naturales"; cierto que también podría ser que la tecnología, avanzando rápidamente, contribuyese a detener el camino de la catástrofe. Pero la cuestión es compleja. Sabemos que la tecnología no es precisamente "santa", que está ligada al capitalismo más agresivo ¿es pensable que se vuelva desinteresada sin variar la estructura política? Y si la tecnología es sospechosa, no digamos el tecnólogo que es, como ya sabemos, un **corredor retrógrado**. La situación es para preocupar.

VII. El problema del trabajo

El maquinismo del siglo XIX producía desempleos puntuales, que pronto eran reabsorbidos por el aumento generalizado de trabajo. Cabe preguntar si con la llegada de la tecnología va a suceder otra vez lo mismo. Según Makarov habrá que aceptar "la idea de un incremento permanente del desempleo". Esto va a producir consecuencias de un valor incalculable, pues estamos acostumbrados a valorar a los seres humanos por la calidad de su trabajo.

Si sólo algunos trabajan, sólo ellos serán "responsables", sólo ellos serán plenamente "éticos",

mientras que los demás se verán reducidos a que se reconozca su derecho a la supervivencia: a ser alimentados y tratados con "humanidad", pero terminarán por sentirse "culpables" por no trabajar.

Las malas perspectivas del mercado de trabajo son compartidas ampliamente y existen pocos optimistas que piensen que, pasada la crisis, el trabajo aumentará de nuevo. Es una esperanza basada en motivaciones irracionales, quizá religiosas, no pueden justificarlas.

Crítica

Mientras que el capitalismo mantenga las directrices actuales no hay ninguna razón para el optimismo. El despilfarro de hombres y de materias es su característica y nadie es capaz de detectar el menor síntoma de cambio. El mismo ejército de parado es un despilfarro social ligado a la supervivencia del capitalismo, como otros despilfarros.

Pero, cuando el desgaste planetario haya llegado a su culmen -ya está próximo- ¿habrá un momento de reflexión? Si así sucede no será porque la sensatez se imponga.

Será por otra razón, pues, la humanidad no tiene piedad de sí misma. Sólo un cambio político en profundidad podrá invertir el movimiento por la pendiente abajo. Esto produciría una nueva mentalidad y una ética basada en la solidaridad. Serían necesarias enormes inversiones públicas para la recuperación del ambiente deteriorado. Estas inversiones y una nueva dirección del esfuerzo humano producirían un cambio cualitativo en el sistema económico, añadiendo al trabajo dirigido al consumo individual, fácilmente saturable, el trabajo dirigido al consumo colectivo, que es prácticamente infinito. La restitución de las condiciones de equilibrio ecológico, nivel de salud y de educación serán un desafío para toda la humanidad y se necesitará del esfuerzo de todos.

Pero, habrá un problema siempre: ¿cómo va a comportarse la tecnología que es hasta hoy dependiente del esfuerzo bélico y del neo-imperialismo? Nadie puede saberlo y el verdadero milagro tecnológico sería que la tecnología dejase de servir a sus actuales señores. El lector tendrá su propio juicio acerca de la frecuencia y posibilidad de los milagros.

TEXTO COMPLEMENTARIO

El provenir de la era telemática

Miguel de Moragas Spá

La mayoría de analistas coincide en señalar que una de las principales consecuencias de la moderna transformación tecnológica es la transformación de la información en un elemento central de los más diversos sectores de la sociedad.

La información constituye hoy un factor clave de transformación no sólo de la cultura o de la política, sino también, y aún principalmente, de la economía, del trabajo, de la tecnología, de la estrategia militar, de las ciencias contemporáneas. En el tránsito de la sociedad preindustrial a la sociedad industrial, la energía y el capital sustituyeron el protagonismo de la fuerza natural y de las materias primas. En el tránsito actual hacia la sociedad posindustrial, la información tiende a sustituir el protagonismo del capital y de la energía.

La información ha dejado de ser un objeto de estudio exclusivo de los sociólogos de la comunicación (ahora comunicólogos). La sociedad moderna ha visto un proceso de transformación de su sistema comunicativo tan rápido que la misma expresión "nuevas tecnologías" resulta equívoca. Los últimos 25 años han sido testigos por lo menos de dos **nuevas tecnologías** en las comunicaciones.

Unas **más antiguas nuevas tecnologías** que se refieren a la implantación y rápida expansión masiva de los medios audiovisuales -en España, por ejemplo, no se puede hablar de difusión masiva de la televisión hasta 1966.

El consenso político

Aquellas **más antiguas nuevas tecnologías** determinaron una transformación de la comunicación y también de la sociedad porque afectaron indirectamente a diversos de sus principales ámbitos: la cultura, el comportamiento doméstico, el consumo, el consenso político.

La segunda y más reciente transformación de la información, de la denominada era telemática, es aún más profunda y está destinada a una mayor trascendencia en la historia de la humanidad. Las principales transformaciones se producen ahora fuera del sistema comunicativo **strictu sensu**. Su desarrollo obedece a lógicas distintas de las estrictamente comunicativas y culturales (económicas, tecnológicas, militares, principalmente), pero afectan en profundidad al sistema comunicativo nacido de la anterior transformación audiovisual.

Pero no ha de resultar fácil hacer una prospectiva rigurosa de esta transformación. Ya hemos dicho que las nuevas tecnologías nacen fuera y se imponen desde lógicas exógenas a los **mass media**. Por otra parte, no es menos cierto que distintos condicionantes sociales, económicos o incluso disposiciones jurídicas impulsan o impiden su implantación en el campo concreto de los **mass media**.

Siempre que se trata de hacer una prospectiva sobre la implantación de las nuevas tecnologías es del todo indispensable hacer algunas consideraciones o puntualizaciones sobre las condiciones de su implantación efectiva.

En materia de nuevas tecnologías debe señalarse en primer lugar la imposibilidad de llegar a conclusiones generalizables a toda la sociedad y a todas las sociedades. Las conclusiones generalizadas en este terreno son falsas o irresponsables, porque olvidan una variable fundamental: el nivel de desarrollo y el contexto propio de cada sociedad.

La implantación de las nuevas tecnologías se producirá de forma desequilibrada. Tanto a nivel mundial (países desarrollados, países subdesarrollados) como en los diversos sectores sociales (implantación en el sector bancario y mínima aplicación en la administración de justicia).

Nada más ficticio, por ejemplo, que las previsiones sobre cómo serán las casas del futuro, cuando para ello se consideran los inventos más vanguardistas, aunque no hayan pasado siquiera su fase de fabricación del prototipo industrial.

Nada menos riguroso que experimentaciones de feria como las que se han hecho sobre la televisión por cable, y que confunden la investigación y la experimentación rigurosas con la exhibición y la promoción. Puede hablarse de tendencias, cuya aplicación, y más aún su generalización, dependerá de factores diversos de desarrollo, cuyo reconocimiento sólo será posible poniendo en marcha programas rigurosos de investigación.

La informática, impulsada por intereses de sectores ajenos a las instituciones de comunicación convencionales -de los **mass media**-, ha puesto en manos de los gestores de la información nuevos y grandes recursos para resolver sus problemas de gestión de la información: almacenamiento, procesamiento y recuperación automática de toda clase de datos, incluidas imágenes y sonidos previamente transformados digitalmente.

Pero estos recursos tecnológicos han visto hasta hoy un campo muy reducido de aplicaciones en la comunicación social. Las principales aplicaciones de la informática al sector de la información se han producido en el ámbito de la gestión y de la producción profesional, pero no se han dejado sentir, por el momento, en los ámbitos de la participación, del acceso o del pluralismo.

La reconversión iniciada

Las empresas periodísticas han iniciado su reconversión y se han convertido en empresas multimedia. Los procesos de producción de información se han transformado con el tratamiento y la composición automática de textos o con las nuevas formas de producción audiovisual asistida por ordenador. Es cierto que la informática sólo ha contribuido a reforzar las instituciones de comunicación existentes, disminuyendo, incluso, la autonomía de sus profesionales, más controlables ahora a través de sus terminales que antes, a través de sus antiguas máquinas de escribir.

Ahora bien, el campo de aplicaciones sigue abierto, incluso con algunas tendencias que parecen favorables a la extensión y popularización de su uso. Quedan aún por resolver los problemas del diálogo entre los usuarios comunes (no expertos) y las máquinas.

Este problema podrá ser resuelto con los rodadores de quinta generación. El abaratamiento del hardware y el aprendizaje en el manejo del software pueden permitir los primeros usos no institucionales de la aplicación informática.

En cualquier caso -rechazando la simplicidad de la alternativa **optimismo/pesimismo**-, una actitud política democrática ya no puede renunciar al esfuerzo generalizado para hacer posible esta reappropriación.

En el caso de las transformaciones en el sector de las telecomunicaciones -fibras ópticas y satélites de comunicación-, las consecuencias positivas y negativas aparecen con mayor evidencia que en el caso de las aplicaciones de la informática.

Las transformaciones en el sector de las telecomunicaciones producen: una sustancial **ampliación de la capacidad de los canales**; la aparición de **nuevos procesos de comunicación**, con la posibilidad generalizada de interactividad; la **apertura a nuevos alcances o espacios** de comunicación, en todas las distintas dimensiones; la **unificación**, en una red digital de servicios integrados, de los diversos procesos de transmisión informativa.

Hasta hoy, la aplicación de estos nuevos recursos también parece haber favorecido unos pocos y determinados sectores, concretamente los de la difusión transnacional de la información -cultura y la centralización de la gestión de las grandes instituciones.

Ahora bien, también aquí cabe preguntarse por las contradicciones y las posibilidades no exploradas. El diseño de una política de comunicación, o cuanto menos una correcta prospectiva, deberá aten-

der no a una sola, sino a todas las posibilidades abiertas por la transformación de las telecomunicaciones.

Es posible que el recuerdo del estereotipo de la homogeneización cultural y de la unidireccionalidad de la información que definieron a la comunicación de masas industrial ejerza aún su influencia sobre los analistas que tienden a prestar su atención únicamente a la influencia del factor transnacional, sin percibir otras posibilidades abiertas por los nuevos procesos de comunicación, particularmente la interactividad y la creación de espacios locales, microcomunicativos.

Con la mentalidad de que es indispensable considerar las contradicciones en su uso y los desequilibrios en su aplicación, y aun con el único compromiso de hablar de tendencias, podemos señalar hasta seis grandes repercusiones de las nuevas tecnologías sobre el sistema comunicativo.

Con el uso de los satélites, rebajando el valor/coste de la transmisión, las nuevas tecnologías han hecho disminuir la importancia de la distancia física entre los polos de comunicación.

Ello ha posibilitado y ha facilitado la extensión de la transmisión internacional (mundial) de información y ha transnacionalizado no sólo la cultura de masas, sino, más en general, toda la difusión de información: técnica, científica, económica, militar.

En la actualidad, los países punteros en tecnología son quienes transmiten más información. Es posible pensar que en el futuro estos países conozcan sobre el resto del mundo más que lo que el propio resto del mundo conozca sobre sí mismo.

Pero también es importante destacar que el desarrollo tecnológico no creará únicamente espacios transnacionales, sino que, gracias al concurso de las redes de comunicación integrada y a la supervivencia de las viejas redes convencionales (éter, cable), permitirá la multiplicación de espacios microcomunicativos (urbanos, locales, regionales).

En el futuro, la valoración de la capacidad informativa de una comunidad (sea política, cultural, científica o profesional) deberá considerar el equilibrio de los espacios local y transnacional de información, el acceso a las fuentes internacionales y la circulación de información en cada contexto social y geográfico. El equilibrio en el flujo informativo dependerá más que nunca del equilibrio entre ambos factores.

El soporte físico

Factores tan estructurales o condicionantes tan irreversibles como la crisis de la energía y la inflación del valor de las materias primas reducirán al mínimo posible los procesos de información con soporte físico (papel).

Es previsible que en el futuro se multiplique la pantallización de la recepción comunicativa. Las pantallas de alta definición, a diferencia de las pantallas que ahora conocemos, permitirán niveles de percepción óptimos para la lectura y la recepción de los nuevos servicios texto/visuales (vídeo y teletexto).

La pantalla doméstica será el punto de recepción de numerosos servicios de videocomunicación: televisión convencional, mensajería, control a distancia, prensa electrónica, trabajo, etcétera.

Con todo, y muy en contra de las actuales promesas propagandísticas, los sectores que se verán más rápidamente afectados por esta reconversión serán, sin duda, los de la información que podemos denominar práctica, y entre la que se encuentra la información técnica y profesional.

Todas las previsiones coinciden en señalar que las nuevas tecnologías impulsarán los sistemas de transmisión individualizados e interactivos de información y determinarán la progresiva limitación de los procesos de transmisión generalizada y unidireccional.

La fragmentación de la recepción será un fenómeno que se generalizará en todos los ámbitos de la información. Esta fragmentación, que ya ha empezado a producirse en la televisión convencional con la multiplicación de la oferta de canales y con la aparición de la llamada **televisión a la carta**, también se producirá en su mayor grado en los procesos de información técnica, que, por definición, son procesos interactivos de información selectiva.

La posibilidad de interactividad hará disminuir en alguna medida los actuales procesos de mediación informativa, aquellos en los que el periodista hace de mediador entre el lector y las fuentes de datos. El trabajo de los gestores de información técnica consistirá más en un trabajo de investigación y de documentación que en un trabajo periodístico de divulgación.

Todos los profesionales y técnicos, de las distintas especialidades y ramas, de las distintas especialidades y ramas, serán, en este nuevo sentido, periodistas, automediadores entre las fuentes de datos y sus necesidades de información.

De lo anterior puede deducirse la aparición de nuevas formas de financiación, y de nuevas formas de control, de la transmisión de información. El acceso a la información a través de los **self-me-día** permite el peaje informativo, la información pagada por contador.

Esta previsión de una multiplicación de la **información de peaje** ya ha despertado el interés del capital privado, no sólo por la creación de estos nuevos bancos de información, sino incluso por las redes de telecomunicaciones, introduciendo en este sector una lucha por la privatización. Las vías con una mayor demanda de flujo informativo serán más baratas que las vías de escasa demanda; se abrirá así un nuevo frente para el desequilibrio social e internacional de la información.

La multiplicación de la **información de peaje** implicará a su vez notables cambios en la publicidad, y muy especialmente en el sector de la información técnica y profesional, en la que la publicidad encontrará una nueva forma de persuasión: la presentación de un producto o de un servicio justo y sólo en el momento y en el lugar en el que deba producirse la toma de decisiones.

Los nuevos gestores de la información deberán adaptarse a las condiciones de redacción o de expresión que ahora exige el tratamiento automático de textos. Los contenidos deberán ajustarse -someterse- a las exigencias de los procesos de archivo, procesamiento automático, rápida recuperación y lectura en pantalla.

Las consecuencias de este proceso no serán únicamente negativas, como se acostumbra a señalar: empobrecimiento y tecnificación del lenguaje, repetición, nuevas formas de control. Pueden también preverse resultados positivos. Un buen ejemplo de ello puede ser el del futuro uso de la traducción automática, que ahora se sitúa en el horizonte del año 2000, distancia que para estas grandes cuestiones debe considerarse un futuro cercano, y que puede abrir nuevos e importantes recursos para la defensa de lenguas menos difundidas, como el catalán o el **euskera**.

Pero para que ello sea posible, para abrir procesos de apropiación de las nuevas tecnologías, es necesario que, desde ahora, la investigación y la experimentación se canalicen hacia estos fines.

Nuevas formas de uso

Es cierto que las nuevas tecnologías son diseñadas y llegan hasta nosotros con unas tendencias de aplicación que sólo responden a los intereses de los países más desarrollados y aún en unos pocos terrenos. Pero esto no puede ni debe significar un determinismo absoluto.

La experimentación social sobre nuevas tecnologías, la búsqueda de nuevas formas de uso o, si se quiere, de formas de uso propias constituye uno de los principales terrenos, un terreno irrenunciable, de la intervención social en nuestros días.

La democratización de la comunicación es hoy incompatible con el secreto oficial o de partido so-

bre las grandes opciones -léase LOC, LOT, TV privada-. Es incompatible con el control o la ocultación propagandística del debate social sobre esta materias. Pero también es incompatible con la pasividad de la lamentación y la crítica generalista.

La democratización de la comunicación hoy exige libertad para la experimentación -léase televisión local-, recursos para que los grupos sociales puedan explorar todas las posibilidades de creatividad y de uso abiertas por las nuevas tecnologías: posibilidades de descentralización, de multiplicación de flujos, de creación de espacios restringidos, de creatividad, de interactividad.

En definitiva, de algo que sigue siendo fundamental en la democracia: la participación.

TEXTO COMPLEMENTARIO

El siglo que viene

Al asomarse al siglo XXI, expertos en distintas materias ven una serie de cambios que harán aparecer al mundo actual tan anticuado como ahora nos parece la era del Ford T. Cambios que nos afectarán tanto en el hogar como en el espacio exterior: coches que pueden detectar un aparcamiento, aparatos domésticos capaces de responder, factorías en órbita y ordenadores alimentados por proteínas son solamente algunas de esas novedades. Pero esos avances podrían quedar invalidados por otros aspectos del futuro: crecimiento incontrolado de la población, escasez de alimentos y productos energéticos, desastres ambientales o guerras nucleares. Expertos y futuristas anticiparon para U.S. News World Report el panorama que ofrecerá el siglo XXI.

Michael Doan

Una de las novedades que sin duda caracterizarán la vida del siglo XXI serán las sorprendentes funciones que cumplan los ordenadores: los nuevos avances científicos permitirán a las máquinas realizar más funciones de las que ha venido desarrollando hasta ahora el cerebro humano.

Los ordenadores, que en un tiempo no hacían más que recordar datos, podrán tomar más decisiones. Las máquinas que hoy informan a los médicos de los síntomas de los pacientes podrán en un futuro próximo llegar a recomendar el tipo de cirugía. Otras máquinas diseñarán edificios después de preguntar a los compradores sobre sus preferencias. Cada vez hay más procesos del pensamiento humano e incluso escalas de valores que se programan y se incorporan a los ordenadores según dice Earl Joseph, presidente de Anticipatory Sciences, una firma de consultores de Mineápolis. "Imagínese unas máquinas más rápidas e inteligentes que los humanos, con iniciativa incorporada, ávidas de dar información", dice.

Para la vida diaria, el futuro significa hablar directamente a los ordenadores, sin tener que apretar ningún botón. Con sólo decirle al tostador, a la cocina o a cualquier otro aparato de la casa lo que tiene que hacer, éste atenderá la orden. Es más, incluso es posible que el horno pueda decidir por sí mismo cuánto tiempo ha de tener el asado. Dígame al televisor: "Quiero ver el canal 12 a las ocho de la tarde, pero quiero guardarlo grabado para la semana que viene", y la operación quedará así dispuesta.

Los ordenadores serán capaces de responder, y ya hay algunas máquinas de refrescos que protestan si no se les introduce el dinero suficiente. En el hogar, una máquina situada en la cabecera de la cama un día podrá decirle: "Te has olvidado de apagar la luz de abajo".

El psicólogo consumista Robert Lee preconiza enciclopedias audiovisuales que combinarán textos, documentales y sonido. Por ejemplo: al llamar a Beethoven en la pantalla del ordenador, el estudiante leerá un texto, verá un documental y escuchará las sinfonías.

Cada vez se habla más de la participación de los espectadores en programas de televisión bidireccional que harán posible tomar parte en seriales o partidos de fútbol como si el televidente se encontrara presente. El espectador podrá elegir, y una vez seleccionado un programa alternativo, la historia volverá a iniciarse en el momento de la interrupción.

Habrán clases recíprocas sobre reparaciones domésticas, cuidado de los hijos, salud y puesta en forma. El bridge y otros juegos de cartas, acontecimientos sociales y dirección de negocios a la larga distancia cambiarán la forma de hacer amistades. "Se puede predecir que el microordenador de comunicación reemplazará al teléfono como medio de comunicación interpersonal y de grupo", dice Kevin Kelly, editor del *Whole Earth Software Review*.

Saliendo del hogar, el automóvil del futuro pensará por sí mismo. Ove Sviden, un experto sueco de automoción, predice que los conductores podrán programar sus destinos en un ordenador que hará una planificación de la ruta a seguir e incluso informará de los aparcamientos disponibles. Un sistema de control de tráfico urbano puede instruir a los ordenadores de los coches para tomar la vía más rápida en las horas punta y el momento de cambiar de carril. "Los coches serán algo similar a los trenes sincronizados electrónicamente", dice.

La ingeniería genética

Pero a pesar de todo, donde la tecnología hará su mayor impacto será en la ingeniería genética, con la alteración del DNA (el principio de la vida).

Los científicos tienen la esperanza de que eso implicará una transformación profunda en todos los aspectos, desde la medicina y la agricultura hasta la tecnología de los ordenadores y la industria. Ya hay ciertas perspectivas a corto plazo, como la insulina oral para los diabéticos, vacunas contra la hepatitis y drogas para detectar el cáncer o el tratamiento de retrasos mentales severos.

En agricultura hay posibilidades que incluyen árboles más altos, mayores cosechas de grano e incluso tomates cuadrados, fáciles de embalar y con menor contenido de agua. Algunos expertos llegan a decir que será posible criar vacas del tamaño de elefantes que produzcan el 40 % más de leche. Los científicos hablan de utilizar proteínas en sustitución del silicio para los chips de ordenador, que permitirían un almacenamiento de información billones de veces superior en el mismo espacio.

Alimentos y energía

La creciente demanda terrestre de alimentos y combustibles provocará unas tensiones en el mundo que requerirán la atención de científicos y políticos. La erosión del suelo, la decadencia de las zonas boscosas de los países en vías de desarrollo y el aumento de la población harán necesario encontrar nuevas formas de alimentación.

Según Cary Imhoff, director ejecutivo de Carrying Capacity, una organización investigadora con base en Washington, el actual granero del mundo. Estados Unidos, podría convertirse en un simple importador para el año 2000. Imhoff está especialmente preocupado por la velocidad de la erosión del suelo y el ritmo de crecimiento de la población, y recomienda el cambio a cultivos que eviten la erosión y requieran menos energía, fertilizantes y agua.

La ayuda puede venir del mar. Los científicos confían en los cultivos de algas, espirulina y otras formas de microalgas como fuentes de alimentación, aunque ya se duda más sobre la posibilidad de conseguir que sean sabrosas.

Según muchos economistas agrónomos, el problema no consiste en encontrar espacios cultivables, sino en la utilización de la tierra disponible y en la distribución de las cosechas.

"En la actualidad solamente se cultiva la mitad de la buena tierra de labor del mundo", asegura Orville Freeman, ex secretario de agricultura. "La otra mitad no dispone de la infraestructura necesaria y su puesta en explotación requeriría enormes inversiones de capital".

A medida que se va encareciendo la extracción de petróleo, los científicos empiezan a pensar en formas alternativas de energía para reemplazarlo: energía solar, energía eólica, reciclado de basuras y alcohol de cereales son algunas de las distintas posibilidades que ya se están probando. Las casas y lugares de trabajo del futuro estarán diseñados de forma que capten el calor del sol y para obtener otros tipos de energía de estaciones nucleares o de aprovechamiento del carbón.

Llegar a centenarios

Los próximos 25 años se caracterizarán por la prolongación de la vida, una mejor salud y un papel más importante de las mujeres.

"Con la eliminación de muchas enfermedades, una buena salud mantenida hasta edades muy avanzadas o incluso un retraso del propio proceso de envejecimiento, cabe esperar cambios graduales en los aspectos laboral, educativo, de pensiones, de seguros y de beneficios", dice Geoffrey Calvert, economista y actuuario de seguros canadiense. Las previsiones del Gobierno de Estados Unidos son que las expectativas de vida para el año 2033 aumentarán en cuatro años; 74,4 para los hombres y 82,7 años para las mujeres. De todas formas, Calvert y otros creen que no será extraño encontrar gente de 110 y más años.

La gente seguirá trabajando después de los 65 años, e incluso muchas personas de edad avanzada recibirán formación en otras profesiones, y muchísimos mayores serán contratados para enseñar a los jóvenes.

Las innovaciones en salud pública empezarán a verse muy pronto:

- En el año 2000 habrá dispositivos en miniatura para la muñeca que detectará enfermedades e incluso podrán influir en el metabolismo y en otras funciones del cuerpo.
- Habrá drogas que limpiarán las arterias y evitarán los ataques del corazón.
- La utilización de los trasplantes de vasos sanguíneos, corazones y riñones artificiales será una práctica generalizada.
- La mayoría de las formas de cáncer serán evitadas mediante vacunas.

Las vidas de las mujeres y las de sus familias, cambiarán aún más. La proporción de madres jóvenes que trabajen fuera de casa seguirá aumentando, lo que hará que los hombres participen más en el cuidado de los hijos.

Otra posibilidad es que habrá más gente que trabaje en casa con un ordenador, lo que hará factible el ganarse la vida y estar cerca de la familia.

Gran parte de la educación se recibirá en casa. Los educadores contemplan la posibilidad de dar clases mediante ordenador en casas, hospitales y lugares de vacaciones, mientras los educadores permanecen a miles de kilómetros, aunque son pocos los que creen que el aprendizaje mediante ordenador pueda compensar la falta de contacto directo entre profesor y alumno.

"Comparándola con un profesor eficiente y unos alumnos interesados, la tecnología educacional quedaría en un mal lugar", dice James Hall, presidente del Empire State College, de Saratoga Springs (Nueva York).

Trabajos más gratos

Las máquinas y los trabajadores extranjeros reemplazarán millones de puestos de trabajo en Estados Unidos. No obstante, habrá trabajo suficiente para la gente especializada en las ocupaciones del futuro.

El Departamento de Trabajo predice para 1995 un incremento neto de 25 millones de puestos de trabajo en Estados Unidos, aumentando los relativos a la industria de servicios tres veces más rápido que los puestos de las fábricas. "El trabajo pasará, de estar basado en la fatigosa y monótona cadena de producción, al aspecto más interesante y gratificante de los centros de servicio electrónico, el estudio de diseño, los laboratorios de investigación, las instituciones de estudio y las escuelas de formación profesional", preconiza el economista canadiense Calvert.

Los trabajos en el campo de la alta tecnología se multiplicarán más rápidamente, pero siempre serán a escala reducida. La gran oleada de trabajos se producirá en ocupaciones **más mundanas** (vigilantes, cajeros, secretarias, camareros y dependientes), pero la mayor parte de los trabajos duros la realizarán los robots.

El número de robots que realizan labores burocráticas aumentará, de 3.000 que había en 1981, a 40.000 en 1991, dice John E. Taylor, de la Human Resources Research Organization. Probablemente habrá robots en zonas de guerra, en el espacio, e incluso en las oficinas, haciendo café, abriendo el correo y recibiendo recados.

Un problema sin resolver: ¿qué pasará con los obreros desplazados por la alta tecnología y la competencia extranjera? "En todo el mundo empieza a aceptarse cada vez más como una realidad entre los planificadores sociales la idea de un incremento permanente del desempleo", dice David Marcarov, profesor adjunto de la Universidad hebrea de Jerusalén. Mientras tanto, el tiempo que la gente pasa trabajando es muy probable que también se siga reduciendo. Robert Theobald, autor de **Avoiding 1984 (Evitando 1984)**, teme que el desempleo conduzca a un incremento de las depresiones, las amarguras y las angustias. "Las consecuencias de un cambio tal en la psique occidental, que hace del trabajo el medio de valorar a los seres humanos, son casi incalculables", dice.

TEXTO COMPLEMENTARIO

Los ordenadores, recelos y esperanzas

Miguel Porta Perales

Incluso en un país tecnológicamente en vías de desarrollo como el nuestro, la informática, la telemática, la robótica, la ofimática, la burótica y demás neologismos de reciente importación se están instalando poco menos que inexorablemente en nuestras vidas. En efecto, hoy resulta ya prácticamente imposible que banca, aeropuertos, tráfico, periódicos, comunicaciones, ayuntamientos, ministerios, etcétera, funcionen correctamente (cuando así lo hacen) sin el concurso de ordenadores, computadores y robots. Lo cierto es que, como suele ocurrir en nuestro país con las innovaciones o adelantos tecnológicos, este fenómeno de informatización de la sociedad está recibiendo de forma bastante acrítica. Y cuando digo que está recibiendo acríticamente me refiero a las dos caras de la moneda: mientras que para unos -los que podríamos denominar como luditas, en recuerdo de sus colegas británicos del siglo XIX- el ordenador es la causa directa del paro y la antesala de una sociedad controladora y totalitaria, para otros -los que podríamos denominar panglossistas, en recuerdo de Voltaire-, el ordenador es poco menos que la llave de la utopía que nos abrirá el camino al mejor de los mundos posibles, en el que el tiempo libre y el ocio creativo serán la ocupación principal del hombre.

Ludistas, glossistas y terceristas

La reciente aparición de los libros de Arroyo, Coriat, así como el volumen colectivo editado por Manzanares, nos brindan la oportunidad de acercarnos al estado de la cuestión, por lo que hace al tema de la informatización de la sociedad. Y ello es así porque dichos trabajos representan, en mayor o menor grado tres los paradigmas dominantes en la interpretación del fenómeno informático: el paradigma ludita (Manzanares), el planglossista (Arroyo) y el tercerista (Coriat). Conviene aclarar que nos encontramos con un ludismo y un panglossismo moderados, ya que tanto Manzanares como Arroyo matizan -a veces en extremo- sus tesis recurriendo a la **teoría del uso**, según la cual los efectos (positivos o negativos) de la informatización estarían en función del uso que de la misma se hace. Antes de entrar en detalles hay que señalar que **La vida en un chip**, de Luis Arroyo, va más allá del análisis de las repercusiones sociales de la informática, y es, de hecho, un auténtico, irónico y bien escrito vademécum en el que puede encontrarse casi todo lo relacionado con la informática: historia, vida y milagros de los pioneros; panorámica de la historia y del poder de las grandes multinacionales del sector, adelantos previsibles a medio plazo; glosario de términos, etcétera.

Según el paradigma ludita moderado -que, por supuesto, no se propone destruir las máquinas como sus colegas del siglo XIX-, la introducción de las nuevas tecnologías no puede separarse de la estrategia general del capital para superar su crisis. En pocas palabras, la informatización sería un fenómeno inducido por el capital que tendría las siguientes consecuencias: sustitución progresiva de trabajo por capital; aumento de la productividad; acentuación de la división del trabajo; aparición de un nuevo corporativismo (empleado/desempleado); taylorización a ultranza y parcelación del trabajo en labores elementales, monótonas y repetitivas; surgimiento de una patología informática (envejecimiento acelerado, desgaste físico y nervioso, carga mental, etcétera); mayor centralización, y problemática salvaguarda de la intimidad y la libertad individuales, etcétera.

El paradigma panglossista moderado se muestra en franco desacuerdo con la tesis que identifica informatización con desempleo asegurado, y distingue entre un **paro estructural** (que tiene sus raíces en la política y la economía y que sólo puede superarse mediante un cambio de estructuras) y un **paro coyuntural** (producto de la tecnología y que puede atenuarse a corto plazo). Por lo demás, y salvando el escollo del mal uso, dicho paradigma recalca los aspectos positivos de la informatización: desaparición de la burocracia, redistribución de la capacidad de decisión, etcétera.

Para el paradigma tercerista (la tercera vía), si bien la informática es un factor de aceleración de los desequilibrios (especialmente en lo que se refiere al empleo y el trabajo) y un elemento clave de la reorganización de la economía industrial (incremento de la productividad, superación de las rigideces del taylorismo y el fordismo clásicos), nada está decidido de antemano porque estamos frente a un **juego abierto**, y el ordenador no es ni el Dios ni el diablo, y los cambios a que dé lugar son producto de numerosos parámetros sobre los que se puede influir o actuar.

En dos puntos fundamentales muestran acuerdo los tres paradigmas: el carácter inevitable de la revolución informática y la necesidad de atemperar las posibles consecuencias negativas de dicha revolución mediante una amplia gama de medidas que va desde la concertación social hasta la acción legislativa.

El ordenador no puede ser desinventado

Los trabajos a los que aquí nos hemos referido tienen la indudable virtud de mostrarnos -aunque sea por exceso- los peligros y potencialidades, celos y esperanzas del fenómeno de informatización de la sociedad. Y en este caso, los excesos valorativos son virtud porque sirven para demostrar que la disyuntiva **ordenador sí, ordenador no es**, además de maniquea y un tanto cretina, falsa. En efecto, el pesimismo ludita y el optimismo panglossista evidencian, si se quiere paradójicamente, que la informatización permite ensanchar o reducir las brechas económicas y los problemas sociales y políticos según sea el uso que de la misma se haga. Una cosa debe quedar clara: el ordenador y la tecnología, por sí mismos, ni son la solución definitiva (aunque contribuyan poderosamente) a la crisis, ni perfilan una sociedad del tiempo libre, ni son (o serán) la causa de nuestros males actuales o futuros. Y es que el ordenador no es ni un producto de perversas mentes capitalistas ni tampoco una bendición del cielo. Lo que prima son las relaciones sociales en las que el ordenador se inserta y desarrolla, así como los objetivos sociales, económicos y políticos que dichas relaciones representan, persiguen o enmascaran. En cualquier caso, y como el ordenador está ahí y no puede ser desinventado, se trata de aprovechar consciente y deliberadamente las posibilidades que la informatización abre para alcanzar una sociedad mejor, al tiempo que se evitan los usos socialmente indeseables.

Lección novena

EL VINCULO POLITICO:

**REFORMA
Y
REVOLUCION**

El que quiera dar el gran salto, deberá retroceder unos pasos.

B. Brecht

I. Lo gregario, lo civil y lo político

Los vínculos sociales están estratificados. En primer lugar, nos encontramos con un vínculo, muy primario, de carácter gregario: podemos situarlo próximo a la vida animal. Se le distingue por estar ligado a la necesidad y, sobre todo, a la alimentación. Si se quiere ilustrar este vínculo, se puede pensar en la familia que en gran parte está "hundida" en el gregarismo como forma primaria de la sociabilidad.

Un segundo vínculo está constituido por lo que Hegel llamó la "sociedad civil" en la que existen individuos con carga personal, intereses variados y en la que se busca por todos el mantener la diferencia. Si en el gregarismo la necesidad era el centro, en la sociedad civil es la mercancía, con lo que la mercancía conlleva de propiedad y la exclusión.

El tercer vínculo es el que podríamos denominar "político", dentro del cual el individuo vive la equivalencia, o, más precisamente se vive a sí mismo como equivalente. Dentro del vínculo político, el individuo llega a aprender que sólo tiene sentido en él lo que cabe dentro de una "ecuación", fijada por la ley. Hablamos de aprendizaje y tendríamos que añadir que aprendizaje de lo abstracto, regido por una ley transpersonal.

En resumen: el vínculo primario se vive, se siente y se aloja en el cuerpo entero; el vínculo civil se conoce de una manera sensible, y se retiene por la memoria; el vínculo político es una construcción realizada por la mente. Solo mediante imágenes, hipótesis, que están más allá de la diferencia, se llega a captar su naturaleza abstracta.

II. Definición del vínculo político

Así como los vínculos primarios y secundarios son estables y están relativamente definidos, el vínculo político está siempre en **proceso de definición**, pues es ésta la única tarea intelectual que puede permitir establecer claramente las equivalencias abstractas.

El "ritmo" social de este proceso de definiciones es importante puesto que de ese ritmo dependerá que nos encontremos ante un proceso revolucionario, un proceso reformista o meramente conservador. Desde la mera repetición conservadora a la aceleración revolucionaria de las definiciones hay mucha distancia. Las definiciones dependen de la madurez social pero en el individuo también hay una evolución de las definiciones del vínculo político que dependen de los estadios mentales y de su

desarrollo. El lector podrá fácilmente internalizar este problema si trata de rehacer la génesis de sus ideas políticas, desde la escuela hasta este momento en que está leyendo un libro de sociología. Los iguales, los "mismos" ¿son los que iban a la escuela juntos? ¿Cuándo los iguales fueron los que hablaron la misma lengua? ¿Cuándo los que no eran gitanos? ¿Los que habían nacido en un mismo país? ¿Cuándo fijó su criterio frente a los emigrantes? ¿Cuándo distinguió entre nación y Estado, si es que ha llegado a distinguirlos? ¿Cuándo diferenció lo ético de lo político?

III. El conservatismo

El conservatismo tiene tendencia a la "hipótesis nula" que consiste en admitir que en las cosas esenciales **no hay cambio**, pues en ellas no influyen los factores económicos, culturales, climáticos, etc. Por ello, para el conservador todo cambio es una veleidad contra la Razón, casi una moda próxima a la frivolidad.

IV. El reformismo

Prefiere mantener un equilibrio entre las "esencias" y las "contingencias"; entre lo permanente y lo accidental. En el conservatismo el tiempo tiende a cero, y en el reformismo, sin llegar a tanto, el tiempo se mantiene como una variable dependiente y, por lo tanto, controlable. Se ha dicho que el reformista transige con el cambio "para que todo siga igual". En cuyo caso, el reformista vendría a ser un conservador inteligente.

Claro que también hay otra manera de entender el reformismo, que resulta un poco más complicada, y que consiste en ver lo político, de acuerdo con la **teoría de sistemas**. En ese caso, la sociedad sería el **sistema mayor**, el "Gran Sistema", en el cual estarían incluidos otros "subsistemas". El "Gran Sistema" tendría tendencia a la estabilidad, mientras que los sub-sistemas serían menos estables, y necesitarían ser controlados. Entre los subsistemas menos dominados, estaría el **frente de impugnación**, formado por las fuerzas del trabajo, las sindicales, es decir, las menos satisfechas y las más perjudicadas por la estabilidad.

La teoría de sistemas es pues un intento de racionalizar el cambio desde la quietud, desde puntos de referencia estables, que permitirían prever las zonas de ruptura posibles. Fue Parsons el que mantuvo esta posición. Pero su reformismo como todo reformismo fue teóricamente débil y ha necesitado frecuentemente de balones de oxígeno. Las críticas frecuentes hubieran terminado por arruinar la teoría reformista a no ser porque vino en su auxilio, primero la cibernética y después la teoría de la comunicación, que son dos derivaciones de la sistémica.

Parsons y su reformismo "científico"

Se le ha reprochado a Parsons con razón que empleara lo "accidental" para explicar el cambio. Dictaminar de antemano que algo es "accidental" supone ya previamente desvalorizarlo y dejarlo fuera de juego. Pero Parsons para obviar las críticas trató de introducir los **desajustes** como elementos "inherentes al sistema". Lo que pretendía ser una solución al conflicto funcionalista, pues, sí, por una parte, éste negaba los desajustes, considerándolos como no significativos, falseaba la realidad, y, si lo admitía el desorden, destruía la cientificidad de su sistema. No tuvo más recurso que introducir un do-

ble plano: un sistema de referencia fijo y un sistema móvil de circunstancias cambiantes. La ciencia funcionalista quedaba salvada... a costa de su unidad.

"En nuestro modelo teórico, el análisis dinámico debe referirse a unas bases morfológicas, en cuyo defecto corre el riesgo de perder todo sentido de la orientación. Afirmar que la realidad empírica es siempre cambiante, puede ser metafísicamente cierto. Pero de esa afirmación se deduce a menudo una doctrina inadmisibile en el terreno científico, doctrina según la cual habría que negar toda validez al postulado heurístico de los puntos de referencia estructuralmente definidos, so pretexto de semejante postulado induce necesariamente al investigador a rechazar la fluidez de la realidad empírica... Sin embargo, el carácter específico del conocimiento científico depende de la actitud para establecer unos puntos de referencia lo bastante estables estructuralmente como para justificar la simplificación de los problemas dinámicos, necesaria para someter esos problemas al análisis lógico. Se niega la legitimidad del conocimiento científico cuando se afirma que todo postulado a propósito de la estructura es científicamente inadmisibile porque todo cambia incesantemente. En toda ciencia, sobre todo en sociología, el concepto de cambio sólo tiene sentido con respecto a algo definible, es decir, algo que sea susceptible de una descripción en términos estructurales".

"El extraño jardinero"

Mucho antes que Parsons, Augusto Comte se dio cuenta del problema teórico que ciertas anomalías sociales presentaban y que ponían en peligro la coherencia de su sistema. La mejor manera de solucionar era 'omiar las anomalías como lo que son, es decir, divergencias de lo normal.

Divergencias, nunca invencibles según se desprende de su metáfora del "jardinero", y las "malas hierbas". Las malas hierbas no dan pan, no son útiles y lo mejor es arrancarlas. Es el sociólogo el que conoce cuáles son esas malas hierbas y por lo tanto prestará un gran servicio a la sociedad si las denuncia. El primer sociólogo-jardinero hubiera terminado gustosamente sirviendo al poder, por desgracia para él, el poder burgués tenía su propia definición de "malas hierbas".

Un reformismo lúdico

Un reformismo más dinámico, más lúdico ha sido defendido por Coser. Este autor admite que el conflicto en vez de ser perturbador es estimulante. La presencia de conflictos nos recuerda, sin duda, la necesidad de mantenernos vigilantes.

El conflicto ayuda a revitalizar las normas existentes y contribuye a la emergencia de otras nuevas, En este sentido, el conflicto social es un mecanismo para el ajuste de las normas adecuadas a nuevas condiciones. Una sociedad flexible se beneficia con el conflicto, pues ayuda a crear y modificar las normas, asegurando su continuidad en condiciones modificadas.

Coser

El reformista camina con Coser a la domesticación del tiempo que deja de ser el lugar de la amenaza para convertirse en un campo de posibilidades y de juego.

V. La revolución

*Si yo tuviera un martillo
martillaría por la mañana,
martillaría por la tarde
a través de todo el mundo.
Si yo tuviera una campana,
la tocaría por la tarde
a través de todo el mundo.
Si yo tuviera una canción,
la cantarí por la mañana,
la cantarí por la tarde
a través de todo el mundo.
Es el martillo de la justicia,
es la campana de la libertad,
es la canción del amor entre
/todos
mis hermanos y hermanas...*

Pete Seeger y Lee Hays

Teoría de la revolución

Fuera de la ortodoxia política, los partidarios de la revolución despliegan su bandera. Es una bandera roja, apasionada, que coloca la revolución como la sublimación de lo político. Pasemos revista a sus principales tesis:

a) Entre la reforma y la revolución no hay continuidad. Son dos fenómenos cualitativamente diferentes. La revolución requiere la ruptura que tanto teme el reformismo. Por eso, se revuelven contra los que quieren considerar a la revolución como una mera aceleración, una evolución rápida. Mientras que la evolución es una categoría naturalista, biológica, la revolución -afirman- es una superación, un "salto cualitativo", la apertura a un mundo distinto.

b) En la revolución se produce un cambio de **protagonistas**. Aparece siempre alguien nuevo, un predestinado a quien los acontecimientos colocan en la cabeza del movimiento revolucionario. El líder pertenece siempre a una clase diferente de la que está en el poder.

c) En la revolución hay **elementos dramáticos**. Un desarrollo con un principio y un final. Dentro del gran drama de la revolución suele haber pequeños dramas, de los que podría ser un ejemplo el "asalto al Palacio de Invierno". La revolución parece necesitar sus escenarios, su teatro.

d) La revolución necesita también un catalizador de las emociones como puede ser un himno o una canción. En esa canción se vierten normalmente los sentimientos que no caben en una proclama política, elementos que son necesarios, si la revolución ha de ser un **fenómeno total**.

e) La revolución está lejos del racionalismo puro. Sin duda, hay en las proclamas razonamientos y análisis científicos, pero están mezclados con posturas emotivas de la manera más natural. La revolución es el cruce de todos los caminos.

Los enemigos de la teoría de la revolución

Pueden distinguirse dos tipos: Los que niegan la posibilidad de la revolución y los que admiten la posibilidad, pero la rechazan por razones humanitarias. Los primeros la consideran como una utopía

irrealizable, pero que renacen en la mente de los que tienen hambre y sed de justicia. Los segundos la consideran moralmente destestable, por materialista y destructora de la tradición.

a) La revolución -dicen- no existe. Lo que normalmente llamamos revolución es un cambio acelerado producido por una serie de reformas. Al acumularse las reformas se tiene la impresión de que algo se hunde, cuando en verdad se está consolidando.

b) Los desórdenes -añaden- se confunden con la revolución. Pero los desórdenes nunca son profundos. En el fondo la sociedad permanece estable bajo las batallas revolucionarias.

c) Aunque la revolución fuera posible -afirman otros- no estaría nunca justificada, pues los fines no justifican los medios. Los fines de la revolución son los propios de todo hombre, un afán de justicia y de libertad, pero los medios que se emplean en la revolución son demasiado dolorosos para que fríamente nos pongamos de lado de la revolución.

Marx y la revolución feliz

Marx ha sido por excelencia el teórico de la revolución. Toda su extensa obra parece no tener otro fin que prepararla y justificarla. Para esta tarea contaba con una buena preparación filosófica, histórica y económica. Además se apoyaban en un humanismo realista que brotó ya en su juventud.

Los movimientos históricos que merecen llamarse revolucionarios no son -para Marx- el resultado de movimientos individuales, sino del desbordamiento entusiasta de una conciencia. Esta conciencia es demasiado grande para reposar sobre un individuo; es necesario que repose sobre una clase entera.

Hay clases que miran hacia la salida del sol, hacia el futuro y están dispuestas a apostar por él. Se puede decir que la teoría de la clase revolucionaria en Marx es tanto hija del análisis histórico como de un implícito poema a la redención de la Humanidad. Es la impresión que se recibe al leer El manifiesto: sinceridad y exaltación, sobriedad reflexiva y homenaje a la clase trabajadora.

Pero ¿quién es la clase trabajadora? Aunque sea numerosa y prolífica, no es un rebaño perdido por los arrabales de la ciudad. Ese es el lugar que ocupa cuando no está en el trabajo. Cuando trabaja está en un lugar especial que le proporciona el "modo de producción". Es en ese lugar donde adquiere su sentido: la creación de riqueza, sin participar de ella. La desposesión que sufre no logra destruir el orgullo de su papel histórico.

Pero veamos aún más de cerca. La clase potencialmente revolucionaria se transformará a lo largo de la revolución. Al principio será un habitante de esos tres niveles que hemos señalado al principio de la lección. En lo gregario será alimentador de familias, en la sociedad civil un hombre que apenas consigue ser respetado en su diferencia y en la sociedad política un súbdito que dispone de una libertad negativa. Pero estos tres niveles se fundirán en uno solo al sobrevenir la revolución. Hasta el más modesto de los hombres será un hombre pleno, tendrá, si lo desea, una familia, aunque esta vez no para proporcionar fuerza de trabajo a la sociedad. Gozará de la diferencia propia y ajena para enriquecer la fraternidad. Será, finalmente, ciudadano en un reino de la razón y la libertad. La revolución será así, la síntesis de todo lo mejor que el hombre ha producido y, además, tendrá que ser considerada como el principio de la historia de la Humanidad, no como su final. Podrá mirar lo anterior y darse cuenta de que es sólo nuestra prehistoria: un prólogo. Después de la revolución el Hombre.

VI. La democracia

Etimológicamente es una "forma de gobierno", pero una forma de gobierno muy especial, pues se supone que no excluye a nadie -es gobierno del pueblo- a diferencia de las otras formas que se basan en

la exclusión: la oligarquía -gobierno de los "pocos"-, y mono-arquía, gobierno de un solo jefe que excluye la soberanía popular y elimina, en consecuencia, a los "muchos".

Pero generalmente esta manera política de definir la democracia es considerada demasiado estrecha. Se la considera también como una "manera de vivir", de pensar y un estilo abierto y humano. Así, se habla de "talante democrático", de "espíritu democrático", de "actitud democrática". Hasta hay una manera de pensar democrática, que ha convertido los Axiomas en afirmaciones pactadas. La democracia va desde la política a la metodología.

Siendo doble en su modo de ser, hay que preguntarse si la democracia de los despachos (de los burócratas) coincide con la democracia de los espíritus (de la cultura). Lo normal es que cada una marche por su lado. En general, los pueblos van por delante en lo tocante a la democracia y los gobiernos renquean. A veces, el gobierno se autodefine orgullosamente como demócrata, pero su ejercicio del poder puede permanecer dentro de lo dictatorial, convirtiendo una mayoría electoral en un "rodillo", apropiándose de los medios de información, desacreditando las críticas, expulsando a los incómodos, etc.

La democracia real: legitimación y líderes

Cuando hablamos de una democracia concreta instaurada en un país tendemos a creer que es algo así como la mayoría de edad de los individuos que se alcanza en un determinado momento y ya se tiene para siempre. La democracia, por el contrario, es siempre algo que se **está haciendo** y nunca consigue mantenerse si no se renueva continuamente: o crece o muere. Hay una razón para que esto suceda y es que la democracia sólo se legitima con su acción, con su funcionamiento global y bastaría que un gobierno se creyese "instaurado en la democracia" para que inmediatamente comenzara a no estarlo.

Frente a esta exigencia de vigilancia permanente se suele esgrimir la permanencia de un aceptable nivel de legitimación por medio de las elecciones, pensando -lo que es un error- que las elecciones legitiman la democracia. Las elecciones legitiman la designación de los mandatarios, pero nunca su actuación, la legitimidad de la democracia es intrínseca y no electoral.

Si hay una razón para oponerse a la supuesta fuerza legitimante de las elecciones, es su propia naturaleza en un Estado moderno. La información del lector es siempre deficiente y en la mayoría de los casos engañosa; existen intereses que son más evidentes que las informaciones y también movimientos irracionales que nunca faltan, pues las masas en cuanto se mezclan grandes palabras dan respuestas infantiles. Lo más grave es que las opciones que ofrecen los políticos implican otras que están ocultas y que rebasan la comprensión no sólo de los electores, sino de los gobernantes. Un mitin electoral puede resultar una graciosa comedia en la que unos oradores hablan -quizá sinceramente- de lo que no entienden y unos asistentes aplauden lo que quieren oír, las frases bonitas y oportunas, las que "dan caña", pero los oyentes en el fondo prefieren que todo se quede únicamente en palabras y no se haga realidad. De lo contrario no se explica -por ejemplo- que si un orador pide medidas enérgicas se le aplauda rabiosamente, cuando la mayoría de esas "enérgicas medidas" irían contra los que aplauden.

VII. Terrorismo

Si escarbamos un poco en la historia, encontraremos que las nacionalidades han sido levantadas sobre un crimen fundacional, incluyendo el sacrificio de inocentes y rituales sanguinarios. También la fundación del Estado moderno ha sido presidida por conspiraciones indignas y por el crimen político. Se han necesitado siglos para borrar de la memoria estos violentos orígenes.

Pero el olvido del sacrificio fundacional no se ha realizado totalmente. De vez en cuando nos encontramos con reviviscencia del mito sangriento. En el caso de las nacionalidades sin Estado, el mito

arcaico se convierte en el actual terrorismo y los rituales de sangre pasan a ser acciones secretas y violentas. Se puede comprender, pues, el origen, la aparición casi volcánica de sentimientos primitivos, que suprimen el derecho a la vida, pues la humanidad no está separada por un tiempo suficiente del terror originario. Lo que sucede es que el terrorismo causa estupor en nuestras sociedades desarrolladas, en las que la sangre vertida ya no fructifica, al menos de la manera como el terrorista preferiría. Hoy el terrorista se ha convertido en un ser paradójico que cuanto más avanza en su tarea más lejos está de la meta que ansía. Su acción provoca reacciones que fortalecen los reflejos del sistema. Por eso, no es extraño que algunos consideren al terrorismo como contraproducente y más una estupidez que un crimen.

También es posible que el terrorista conozca la esterilidad de su violencia, pero no pueda hacer nada para evitarlo. Una vez que ha empezado se desencadenan en él tentaciones indomeñables. Quien ha sentido el mágico poder de la muerte, la densidad oscura de la sangre, ya no podrá prescindir de ella. Si volviese con los demás a la vida pacífica y sencilla se sentiría perdido, solo. Pero si continúa matando jamás sufrirá por la soledad. Únicamente los muertos quedan solos y los que les lloran, pero él tiene la legitimación máxima que se puede tener: es el señor de la muerte. En su pueblo, quizá en su aldea le conocen y le mirarán con envidia. Discretamente se levantarán las copas en su honor. En ellas, mezcladas con el vino habrá todavía gotas de la primera sangre inocente de la humanidad. Pero él no sabe todavía que la muerte ha muerto, como método político.

I. De la mujer oculta a la mujer evidente

En la historia de las relaciones humanas hay una etapa peculiar, una etapa que se repite una y otra vez, una etapa que es el origen de muchas de las situaciones que nos rodean. Esta situación, como todas las que se repiten, es una situación que se repite una y otra vez, una situación que se repite una y otra vez, una situación que se repite una y otra vez.

Toda sociedad progresa del siglo XIX al siglo XX, pero no progresa del siglo XX al siglo XXI. La sociedad progresa del siglo XIX al siglo XX, pero no progresa del siglo XX al siglo XXI. La sociedad progresa del siglo XIX al siglo XX, pero no progresa del siglo XX al siglo XXI. La sociedad progresa del siglo XIX al siglo XX, pero no progresa del siglo XX al siglo XXI.

II. Las guerras de la mujer oculta

Se puede decir que la historia de la mujer oculta es la historia de la mujer que se oculta, la historia de la mujer que se oculta, la historia de la mujer que se oculta, la historia de la mujer que se oculta, la historia de la mujer que se oculta.

TEXTO COMPLEMENTARIO

Relaciones hombre-mujer

El presente artículo provocó una fuerte polémica cuando fue publicado. Lo reproduzco aquí, después de haberlo simplificado, esperando una mejor fortuna, es decir, esperando ser mejor comprendido que la vez anterior.

L.M.S.

I. De la mujer oculta a la mujer evidente

La mujer, en otra época mediadora entre la naturaleza y la cultura, se vuelve intermediaria entre el vendedor y el consumidor, a la vez, mercancía suprema entre las mercancías, como la moneda.

H. Lefebvre

En la historia de las relaciones hombre-mujer hay una etapa histórica inicial en la que la mujer era considerada como un ser "otro", sin simetría con el hombre. La mujer vivió y en parte vive hoy en esta situación, como injusticia y se consideró "víctima". Esto iba a marcarla fuertemente, puesto que la sumisión no fue conseguida nunca totalmente y provocó respuestas oblicuas, más que frontales, y es así como nació lo que llamaremos la "mujer oculta".

Toda novela burguesa del siglo XIX está llena de mujeres, aparentemente pasivas, hasta se diría "resignadas", pero que sistemáticamente practicaban la respuesta sutil y el chantaje más encubierto frente a sus amantes y maridos. Un análisis de este proceder -el único posible en ellas- nos permitirá entender que se la pudiera aplicar la misma caracterización que Freud dio a los niños: **perversidad polimórfica**. Perversidad en cuanto intentaban goces sustitutorios con la venganza y el chantaje, y polimórfica, porque no hay fijación y se intentan respuestas nuevas. Lo imprevisible parece convertir la malignidad en un fruto agradable.

II. Las guerras de la mujer oculta

Se puede comenzar la historia de la mujer oculta construyendo un escenario inicial en el que estuviera el hombre con todos los atributos del poder. La mujer-víctima aparece a continuación con un aire de Antígona, entre llorosa y digna. Lo que sigue puede ser considerado como un conjunto de estrategias,

como una serie de guerras de liberación o como un combate desordenado y secular. Depende del punto de vista del que juzgue.

Haya o no una lógica, lo que si están claros son algunos detalles. Se empezó por las discusiones sobre el cuerpo. Los hombres eran el modelo del cuerpo bello en las antiguas civilizaciones, un cuerpo para la lucha y la guerra. Pero a través de la sexualidad la mujer introdujo su cuerpo, y nació una nueva atribución de la belleza. Es, por este origen, una belleza distinta, pero pronto el cuerpo de la mujer sería la **belleza** sin más, el símbolo perfecto. Esta parece la más persistente de todas las conquistas femeninas. Ha durado hasta nuestros días.

El segundo paso de esta "guerra", "estrategia" o "combate azaroso" es la lucha por anexionarse la **sensibilidad**, entendida como finura intelectual. Habría que reconstruir la historia para saber cuanto tardó en convertirse en la sentimental, la tierna. Es probable que la sentimentalidad y la ternura fueran en un principio cualidades masculinas, ya que los primeros artistas que conocemos no son mujeres. El artista pasaría a ser un profesional y el hombre común debería no llorar, por lo menos, en público.

Los ceremoniales se iban fijando más y más entre las bellas, las sensibles y los duros y fríos. Las máscaras se modelaron de acuerdo con esta división, se modelaron a lo largo de nuestra Edad Media, pues las máscaras más antiguas no presentan esta dicotomía.

El paso a la disputa por la anexión de ética es el tercero en importancia y, tal vez, fuera también posterior en el tiempo. En el siglo XIX la burguesía comenzó a practicar una relativa apertura sexual. El dinero compraba sexo y el hombre de empresa comenzó a ser un consumista de amor. La mujer que no podía administrar su dinero consume mucho menos sexo. Ella pasa de su privación sexual a una ostentación de constancia y de virtud. Pronto se endurecen sus rasgos y nace la máscara de la **virtud**. Está probado que las virtudes han nacido en el varón y se han esterotipado en la mujer.

La industrialización añadió una nueva redistribución de ceremoniales. La mujer se convierte en agente económico, aparece en la fábrica -donde es explotada como un sub-proletariado-, en el aula, donde normalmente escucha, pero no enseña, en el laboratorio donde es una buena colaboradora del investigador jefe. Al principio funciona como esquiro, pide estar, aunque no ser reconocida: pero después se atreverá a pedir la igualdad salarial, impulsada por los sindicatos que ven en esta medida el medio de evitar la competencia desleal. Por eso, el feminismo de la igualdad tiene un origen obrero y socialista.

La presencia en los campos de producción terminará por provocar la pregunta sobre sus aptitudes intelectuales. Los varones que habían cedido en casi todo aquí se resisten. ¿Es que la mujer puede ser tan inteligente como el hombre? Aquí no bastaba con continuar con el llanto de Antígona. Era necesaria una prueba y las lágrimas son una prueba sospechosa. Los ejemplos no tardaron en aparecer y todo parece probar que la mujer tiene más capacidad incluso para el pensamiento abstracto. En ello estamos, pero no parece que los logros -en cuanto a fabricar unas máscaras se refiere- hayan sido convincentes. Las mujeres todavía no se reconocen en las primeras ministras. Pero todo se andará.

III. Furores dualistas

Los ceremoniales y los mitos han ido poco a poco cambiando de campo y se ve que no ha habido un "eterno femenino". También las teorías se han tenido que adaptar y discutir seriamente, científicamente, lo que ya se había discutido a nivel de mito: la dualidad Gran Padre-Gran Madre. Una lucha paradójica donde la mujer negaba la diferencia (en el varón) para afirmarla (en ella).

El varón trató de resistir, y el ejemplo de Freud es ejemplar. Trató de mantener la unidad, lo que significaba, a fin de cuentas, sostener el prestigio del Padre. El sexo era uno, como una era la energía que movía el universo, aunque se manifestase de una manera múltiple. En el campo teórico, pues, Freud, no era ni feminista ni machista, otra cosa era su fondo ideológico.

En la época industrial aparece la idea de los dos sexos; todo se fragmenta, todo se divide en tensiones económicas, y aparece una sexualidad masculina y otra femenina. Algunas mujeres prefieren conformarse con media victoria, pues aún admitiendo dos sexualidades ven la posibilidad de un "proyecto" común, un puente metafísico y existencialista mantenía una ficción de unidad, por lo alto. Pero pronto hubo algo nuevo, algo profesional. El sexólogo se beneficia del desconcierto y su consulta de especialista comienza a ser frecuentada, es una novedad, es algo más que la "medicalización" del sexo de la que hablaba Foucault: es el morbo por la diferencia. Lo dicho estaba sesgado por la influencia del hombre, luego era necesario entender el caso particular. Se llega al sexo ficción, al sexo arqueológico o kamasútrico, hay que ampliar las perspectivas.

El posmodernismo tendría su influencia. Del diferencialismo se pasó al atipicismo y hablar de la unidad de la especie es casi una ironía. Las más combativas entre las mujeres instauran un feminismo diferencial, evitando toda simetría con el hombre, intentando dar una solución femenina no sólo a los problemas femeninos, sino a todos los problemas, con lo que estaríamos, ante una sociología femenina, una política, una democracia femenina y, en fin, una manera del ver el mundo femenina. Si el posmodernismo introdujo la pulverización de las teorías del sexo, el nuevo feminismo diferencialista trata de mantener una opción serie y unitaria. Está por ver lo que será ese mundo otro introducido por las nuevas corrientes.

IV. Antropología sexual

Nada tan flotante, tan falto de elaboración, como la antropología de los sexos, pero también nada tan urgente como la necesidad de hallar rasgos básicos. Mejor que de rasgos conviene hablar en este caso de ejes de conocimiento mediante los cuales podemos explorar las diferenciaciones sexuales en el comportamiento.

EL EJE IMAGINISTA

Desde la tendencia a adoptar una imagen, a cuidarla, dándole unidad, hasta el otro extremo interiorista y narcisista que refugia en una autocontemplación, existe un espacio en el que los individuos se sitúan. Los habitantes del extremo imaginista tienden a comunicar con todo su cuerpo, con sus gestos, y convierten en un mensaje su propia existencia, o si se quiere en una máscara. Todo individuo está impregnado de comunicabilidad.

La existencia de individuos impregnados de comunicabilidad es correlativo a la saturación social de comunicabilidad y de imagen en que hoy vivimos.

En el extremo narcisista hay un horror a la máscara y la exterioridad como algo ajeno a la búsqueda de la identidad.

EL MAGICISMO

Desde la interpretación mágica de la naturaleza a la interpretación "laboral", desde el talismán hasta la palanca hay también una distancia bastante grande. Unas veces se toma la riqueza como un don, como un regalo, y la personalidad como una ofrenda a los demás, otras la riqueza aparece como trabajo acumulado. Las relaciones entre los hombres también son muy distintas si van por el camino mágico que si siguen el camino del intercambio.

Los dos símbolos polares además del talismán y la palanca, serían el útero y la moneda, el primero como donante de seres y la segunda como acumulación de trabajo. Las relaciones entre los individuos están naturalmente marcadas por la posición que ocupan en este eje. El regalo, o intercambio mágico, crea un ámbito de equilibrios personales, no generalizables y de continuo reajuste, mientras que los intercambios de trabajo y de moneda se basan en un pacto que aspira a ser "justo" y universal...

EL HISTERISMO

Empleamos esta expresión no en sentido decimonónico de exteriorización sintomática de un conflicto interno, sino como desajuste por aceleración de la conducta. En un otro extremo estaría la apatía, la no respuesta, el ralentizamiento de la conducta. El polo histérico sería móvil, fluente, locuaz, retórico, mientras los que ocupan el otro extremo serían más tardílocuos. Las relaciones entre los individuos por esta vía son muy emotivas y requieren un continuo reajuste, sobre todo en el polo histérico.

Dejo al lector que acometa la tarea de situar al hombre y la mujer dentro de estos tres ejes. Supongo que ya habrá adivinado donde el autor los sitúa, de acuerdo con lo que considera su experiencia, sin que deje de temer que la tasa ideológica que todos tenemos que pagar haya distorsionado su visión.

TEXTO COMPLEMENTARIO

El proletariado invisible

L.M.S.

La palabra «proletariado» es una de las más ricas y complejas del vocabulario marxista. Una de las primeras en nacer, y hoy, después de tanto tiempo, todavía misteriosa y llena de enigmas. Es como si se hubiera aclarado sólo a golpe de historia, de sorpresas y aún de desencantos. Ahora estamos esperando un mañana próximo que nos diga si verdaderamente sabemos de qué hablamos cuando pronunciamos la palabra «proletariado». Como observa justamente Martínez Marzoa, los conceptos de «proletariado» y «revolución» son sociales en Marx y anteriores a sus dedicaciones a la economía política; el cultivo de esta ciencia no supuso un cambio de rumbo, sino un esclarecimiento de estas nociones fundamentales. Hoy, también estamos ante un futuro que nos aclarará si hemos identificado debidamente lo que llamamos «nuevo proletariado» o, por el contrario, si la expresión es demasiado «gaseosa». Quizá estemos lejos de encontrar la precisión que tuvo en el siglo XIX, cuando el proletariado era perfectamente «visible». ¿Cómo terminar con las vacilaciones?

«Revolución» y «proletariado» se median mutuamente. Para progresar en su conocimiento tienen que apoyarse mutuamente. Es una historia de mediaciones casi secreta. En realidad, no se trata de dos «conceptos», por lo menos si por concepto se entiende un contenido estático y desdialectizado. Se trata de algo *construido* desde puntos de vista contradictorios y a través de una síntesis progresiva de rasgos que se excluyen. No está formada como el concepto vulgar por una abstracción. Bastaría consultar un conocido texto: «... En la formación de una clase con *cadena radical*; una clase de la sociedad civil; una posición que es la denegación de toda posición; una esfera, que tiene un carácter universal porque posee un sufrimiento universal, que no exige ningún *derecho particular*, pues no sufre un atropello particular, sino el *atropello absoluto*; una clase que no puede reclamar un título histórico, sino únicamente el de ser hombre; una clase que permanece no en una contradicción particular, sino total con los supuestos del estado alemán; que sea finalmente una esfera en la que no pueda hacer ninguna emancipación, sin emanciparse de las restantes esferas de la sociedad y emanciparlas a todas juntas; una clase que, dicho brevemente, sea la *pérdida total* del hombre y únicamente por la *total recuperación* de éste pueda ser salvado. Esta disolución de la sociedad como grupo particular es el *proletariado*».

Una serie de visiones contradictorias se agolpan en este texto que es más una búsqueda que un desarrollo. Una vez conseguida la dialectización del concepto (eidos), Max trata de positivizarla. En *La Sagrada Familia* en medio de un cierto fervor empirista, habla sin cesar de la *situación* y de las *condiciones de vida*. El proletariado es algo real, que forma parte de una sociedad que lo necesita para explotarlo y despreciarlo. Hay un todo contradictorio en el que el proletario significa la negación y la carencia; no es esto un accidente, sino dos humanidades que se miran como extrañas. Pero el propietario vive esta extrañeza con orgullo, como afirmación de sí mismo, mientras que el proletario capta su impotencia y situación miserable. El proletariado vive en la abyección, en la rebeldía, en el *partido de la destrucción*.

Cuando el proletario venza, no habrá vencido sin embargo un bando, sino que en su victoria se suprime a sí mismo a la vez que a su contrario. No es algo divino que termine imponiéndose sobre el mal, ni puede liberarse a sí mismo sin eliminar todas las formas inhumanas de la sociedad.

Pero lo importante, lo definitivo, será tomar las cosas como son. «No en vano ha soportado la dura y férrea escuela del trabajo. No se trata de lo que este o aquel proletario, ni aún el proletariado en su conjunto, se represente momentáneamente como su meta. Se trata de lo que "ha sido" y "es" y lo que está obligado a ser de acuerdo con su "ser". Su meta y su acción histórica está ya prefijada de manera irrevocable en su propia vida y en la actual sociedad.»

Ahora ya se parte de una realidad engarzada en otras realidades, de un proceso en el que no se representa ningún papel voluntario, si no que es «manifestación» del irremediable conflicto que conforma la sociedad.

Este ser que *alberga todas las contradicciones* y que sin embargo es *necesario*, adquiere, por fin, una última característica: el proletario es el *hombre puro*, el «hombre desnudo». Sin atributos, sin bienes, sin doctrina propia, se encuentra más directamente con la realidad. Por eso se convierte en mediador de toda acción humana. Sin ser un «mesías» es el «agente histórico» por excelencia; sin bienes, es la fuente del progreso y de la «plusvalía»; sin doctrina, es la fuente de la filosofía. Tal es el resultado alcanzado a nivel de la *Ideología*.

Contradictorio, necesario, puro. Tal es el viejo proletario que descubrió Marx cuando contempló la sociedad desde una perspectiva histórica. Pero ¿y el «nuevo proletario»? Mientras que el «viejo» era visible, en sus harapos, en sus manos de «obrero productivo», ¿dónde mirar ahora? No podemos restringir la clase proletaria a la clase obrera, escindida en fracciones y categorías que, a veces, son insolidarias. Por otra parte, tenemos que sacar de ella a gran parte de los campesinos que por cultura se unen frecuentemente a fuerzas políticas contrarias a la clase obrera. ¿Bastará pensar en una alianza entre el obrero y el intelectual? no lo creo. No es sólo cuestión de ingresos o cuestión de progresismo. ¿Entonces?

Es cuestión de una actitud fundamental. Me explico. Supongamos que alguien lee lo siguiente: La situación actual hace inevitable la revolución, que no puede consistir sino en la subversión integral y conjunta. Un arreglo parcial sería «absorbido» por el resto del sistema. No podemos confiar en ninguno de los valores establecidos. Todos están viciados, pues la sociedad moderna «ha establecido como principio para el hombre la privación de toda humanidad, responsabilidad, libertad... las grandes palabras no son otra cosa que grandes engaños». Si alguien, «entiende» estas afirmaciones y las *totaliza* consigo mismo de tal manera que su conducta, su ideología y su participación histórica quede regulada por ellas, puede decirse que se trata de un proletario.

Lo mismo podría decirse de otras muchas páginas de Marx, como aquellas de la *Ideología* en las que se denuncia la «duplicidad de las relaciones de producción en que se mueve la burguesía», que promueven en medio de la riqueza una miseria creciente que se ignora; en las que se denuncia «la fijación de la actividad social, la petrificación de nuestro propio producto en una potencia objetiva que nos domina, escapando a nuestro control, contradiciendo nuestras ilusiones, reduciendo a nada nuestros cálculos»; o por fin, aquella en la que denuncia que «los individuos, en su imaginación, son más libres bajo el dominio de la burguesía que antes... pero, en realidad, son naturalmente menos libres por estar subordinados a una potencia objetiva».

Todo esto supone una respuesta al fraude de la sociedad burguesa que matiene grandes palabras sin poder llenarlas de contenido; que no logra dominar las fuerzas y contradicciones que ha desencadenado; que nos invita a vivir en un mundo de alucinaciones y de renuncia a lo humano.

La objeción (quizá las objeciones) se levanta. ¿Bastará una aceptación intelectual para pertenecer a una clase? Desde luego que no; pero una *actitud global* (teórico-práctica). desde luego, bastaría. En esto consiste propiamente la conciencia de clase, que rebasa un mero conocimiento contemplativo.

Respecto a las condiciones económicas básicas no parece necesario limitarlas a ser «trabajador productivo», a ser obrero que produce «plusvalía». Un intelectual podría objetivamente pertenecer a la clase proletaria si es consciente de que colabora a mantener las superestructuras que, a su vez, justifican el arrebataimiento de la «plusvalía». Las condiciones políticas las cumpliría si no pertenece «activamente» al aparato represivo del Estado o a su aparato ideológico. (Esta condición es dura, pues excluye a la mayor parte de los funcionarios y profesores.)

El «nuevo proletariado» estaría formado por descomposición de otras clases. Aunque Marx describe el proletariado como un todo que funciona unitariamente, sin embargo, siempre afirmó que es el resultado de la descomposición de otras clases. Por esta razón, el origen del proletariado actual, de los *lúcidos que resisten al poder*, sería tan diverso y de una heterogeneidad que presentaría características muy dispares. Pero es difícil reconocer por su apariencia exterior al proletario actual, es difícil atribuirle un «rol» social. Hasta cierto punto es, digamos, «invisible». Pero más real que nunca.

TEXTO COMPLEMENTARIO

La especificidad de Occidente y la guerra de posiciones

Antonio Elorza

La enseñanza política de Gramsci consiste, pues, en el rechazo para Occidente de la perspectiva de una revolución puntual, de conquista inmediata del poder como resultado de una guerra de movimiento. La revolución, no por eso menos necesaria, resulta de un difícil proceso de confrontación con las clases dominantes, de una prolongada guerra de posiciones donde el éxito y el fracaso dependen de la capacidad del partido obrero para lograr la hegemonía en la sociedad civil, ganar los apoyos sociales para el cambio antes que el poder político en sentido estricto.

Consecuentemente, el papel de la toma de conciencia va mucho más allá del reconocimiento de la propia condición de clase explotada: supone el análisis de las condiciones históricas en que opera el partido revolucionario y de los procesos en que inserta su acción. De ahí el papel de los intelectuales y el ensanchamiento del molde que contiene el partido leninista al entender éste como un sujeto unitario y disciplinado, pero donde todos sus componentes son conscientes de la racionalidad de las decisiones adoptadas, se convierten en otros tantos centros activos de elaboración política. Frente al partido vertical y militarizado, propio del centralismo burocrático, el «intelectual colectivo».

La aportación de Gramsci puede entenderse como una renovación decisiva desde el interior del movimiento comunista. Sus planteamientos surgen por confrontación con el carácter determinista del marxismo de la Segunda Internacional, pero acabarán siendo implícitamente polémicos incluso frente a aquellas nociones del comunismo soviético inicialmente asumidas.

Un buen ejemplo sería la perspectiva del «socialismo en un solo país», decisiva para la elaboración teórica de Gramsci, pero en su versión bujariniana, como proyecto de lenta modernización dirigida por el poder político de la clase obrera y con un punto de apoyo central en la alianza de obreros y campesinado. Un proceso «relativamente pacífico» bien distante del contenido que la fórmula ha de recibir en la construcción staliniana basada en los brutales saltos hacia adelante y en la ruptura de los equilibrios establecidos en el marco de la NEP.

No haría falta tampoco declaración alguna de disidencia para marcar la distancia entre el pensamiento de Gramsci y la etapa de «clase contra clase». Los mismos nombres designan ya cosas bien diferentes. De ahí que sea lícito ver en el «marxismo en fragmentos» de Gramsci una alternativa radical al stalinismo. No como modelo formalizado, sino como enfoque metodológico que supone una exigencia de actualización y, en el sentido definido por Leonardo Paggi, de depuración teórica: «Se trata de reelaborar el marxismo a través de un filtro que lo depure de las escorias que sobre él se han depositado en una fase entera de su historia, de proporcionarle una conciencia renovada de las razones de su identidad y de establecer los motivos que llevan a poner en relación la posibilidad de su desarrollo ulterior con la maduración teórica y política de las fuerzas históricas que en él se han reconocido» (cf. «Le strategie del potere in Gramsci», p. 494).

Una depuración que puede llevar a los partidos revolucionarios a renacer a partir de sus derrotas y de la superación de los propios errores. Para alcanzar la hegemonía, las clases subalternas han de educarse a sí mismas y a este fin «tienen interés en conocer todas las verdades, incluso las desagradables, y en evitar los engaños (imposibles) de la clase superior y tanto más los que provienen de ellas mismas».

Lección décima

PODER Y DESEO

El primer paso fue también el primer desequilibrio y fue necesario un segundo paso para recuperar el perdido equilibrio, pero este segundo paso no hizo sino aumentarlo. Desde entonces, lo único que se puede hacer es acelerar el movimiento, nunca detenerlo.

L.M.S.

I. El creciente social y la sociedad vertiginosa

Al mirar a nuestro alrededor nos encontramos con la enorme complejidad de las relaciones sociales en todos los campos y niveles. Entre esta maraña, ya no podemos ni siquiera imaginar como sería el grado cero de la sociedad, que tuvo que existir en el momento en que el hombre cruzó la fornera de lo asocial amorfo. Pero el hecho es que la complejidad sigue creciendo y nos encontramos en camino hacia una sociedad de densidad creciente.

El aumento de sociedad hace surgir una pregunta: ¿Por qué la sociedad crece? Pregunta que puede ser respondida de muchas maneras concretas (desde el productivismo, reproductivismo, o el bifurcacionismo), pero que también ha de ser contestada de una manera general y teórica. La razón del aumento parece ser la **perpetua derrota del poder, su lucha contra el deseo**, lucha que exige reajustes que provocan la aparición de nuevas formas de relación social. Es una dialéctica móvil, siempre adelante. Una dialéctica compleja y progresiva, entre dos formas fundamentales: el poder y el deseo.

II. Naturaleza del poder

... quizá todavía no sepamos lo que es el poder.

Foucault

La naturaleza del poder es demasiado enigmática para que se pueda afrontar mediante una definición previa. Será preciso comenzar con enfoques parciales y oblicuos que, de una manera escalonada, nos ilustren sobre a) su **aparición**, b) su **lugar**, c) su **conflicto** con el deseo, etc.

SU APARICION

Al explicar la aparición del poder se suele hacer como si viniese de otra cosa que hubiera precedido al mismo poder, es decir, estableciendo lo que Foucault llama una "genealogía". Los genealogos han abundando a lo largo de la historia por eso hoy disponemos de un nutrido ramillete de tesis al respecto:

- es una continuación del mundo físico. Si en la sociedad existe lo que llamamos "poder" es porque, al principio, se partió de una "fuerza", algo puramente físico que se fue transformando con el tiempo en otras formas más refinadas. Es quizá, entre las teorías a nuestra disposición, la más elemental y burda. Podría denominarse "teoría titánica" del poder y el músculo sería para ella la metáfora del poder.

- es una continuación de los flujos cósmicos que se transforman en fuerzas atractivas en el universo físico y en voluntad en el hombre, pero que se encontraría en las plantas y en general en todo ser. Es una teoría metafísica que se refleja en filósofos como Schopenhauer. De acuerdo con esta teoría los hombres poderosos serían no meramente los musculosos, sino los "cósmicos", los capaces de proyectar los flujos cósmicos: un viento fatídico y asolador que arrastra a los hombres y a las cosas.
- es la continuación de la voluntad de Dios entre los hombres. La teoría se completa normalmente con otra que atribuye una representación, un vicario de Dios, entre los hombres, que suele ser el Monarca.
- de la riqueza, aunque naturalmente las clases dominantes no quieren reconocerlo. Se denuncia que riqueza y poder van juntos y el oro es la metáfora del poder.
- el poder es la continuación de la Razón universal, si no participa de ella el poder se convierte en brutalidad inhumana. Esta posición ha sido sostenida por la Ilustración, principal responsable de la teoría intelectualista del poder.

Quizá todas estas posiciones, en alguna medida, sean ciertas, pero ninguna es exclusiva, pues el poder, como fenómeno complejo, parece tener más de una fuente. Como dice Foucault "el poder se ejerce" y "nadie es su titular".

EL LUGAR

¿Cuál es el lugar del poder? De una manera evidente aparece en los monarcas, las instituciones, los gobernantes, los cuerpos armados, en los grupos de presión, etc., pero también en los rituales y en las formas de saber, y, aunque no de manera inmediata, en los códigos, las armas, los edificios, los uniformes, la mirada del maestro.

Se diría que el poder puede anidar en cualquier parte y fuera coextensivo de toda la sociedad, pues, su diseminación abarca toda la sociedad. El que haya habido, sin embargo, teorías exclusivistas no debe extrañarnos, pues en la cuestión del poder se mezclan intereses y estos se defienden con legitimaciones que concentran el poder bien en el Monarca, bien en el Estado, bien en los parlamentos. Siempre habrá intelectuales dispuestos a realizar una legitimación de uno de estos campos en perjuicio de los otros, y es que el poder suele ser generoso con los que emprenden tal tarea. Sin duda es así como nació la Teoría Política que trató de fijar la cuestión del poder fuera de la teología, de la metafísica y de la economía.

CONFLICTO CON EL DESEO

Más allá de la Teoría Política, de la Teología, de la Física o la Metafísica, para una sociología amplia y crítica, el poder nacerá de su enfrentamiento con el deseo, bajo la forma de anti-deseo, o, por lo menos, como una regulación o contención de este. Cuando más adelante analicemos el deseo veremos claramente el alcance de esta afirmación. Pero, de antemano, ha de tenerse en cuenta que el problema del poder no es meramente un problema que pueda solucionar la Teoría Política, ni siquiera una sociología al uso, sino una sociología abierta que incluya en sí los datos antropológicos. quede pues la afirmación que la cuestión del poder además de política, es sociológica y antropológica.

III. El poder frente a la sociedad

¿Y si el poder no tuviera como función esencial decir no, prohibir y castigar, sino ligar según una espiral indefinida la coerción, el placer y la verdad?

Foucault

Foucault ha clarificado esta cuestión haciendo un análisis de las distintas formas de actuación del poder, que, desde luego, son muy variadas. El poder, como todo el mundo sabe, reprime, pero no se contenta con eso, además vigila, inspecciona, comprueba. Por último, el poder puede llegar a castigar cuando no han bastado la represión y la vigilancia.

Esta actuación del poder social se realiza mediante "estrategias" que favorecen su acción. Entre estas, Foucault cita la **medicalización**, mediante la cual el paciente pasa a ser un ser sometido que entrega su voluntad a la ciencia médica del momento, personalizada en el médico.

Una caricatura de la **medicalización** como forma de poder la podemos encontrar en el conocido pasaje del Quijote en el que Sancho ve sometido su poder de Gobernador de la Insula al poder superior del médico.

Yo, señor, soy médico (...), y miro por su salud mucho más que por la mía, estudiando de noche y de día, y tanteando la complexión del Gobernador, para acertar a curarle cuando cayere enfermo, y lo principal que hago, es asistir a sus comidas y cenas, y dejarle comer lo que me parece que le conviene, y quitarle lo que imagino puede hacerle daño y ser nocivo al estómago, y así mandé quitar el plato de fruta, por ser demasiadamente húmeda, y el plato del otro manjar también lo mandé quitar, por ser demasiadamente caliente y tener muchas especias, que acrecientan la sed, y el que mucho bebe, mata y consume el húmedo radical, donde consiste la vida.

— De esa manera, el plato de perdices que están allí asadas y, a mi parecer, bien sazonadas no me harán ningún daño.

A lo que el médico respondió. — Esas no comerá el Señor Gobernador en tanto que yo tuviere vida.

— Pues, ¿por qué? — dijo Sancho.

Y el médico respondió. — Por que nuestro maestro Hipócrates, norte y luz de la medicina, en un aforismo suyo dice: "Omnis saturatio mala, perdix autem pessima". Quiere decir, toda hartazgo es mala, pero la de perdices malísima.

Además de la medicalización figuran entre las estrategias el poder el "juridificar", el "psiquiatrizar", incluso el "geometrizar".

Si se entiende lo anterior de una manera general, se llegará a la conclusión de que el poder no siempre reprime, sino que también puede intervenir de una manera indirecta, desviando los impulsos y deseos. No siempre los "mata", sino los desvía, lo que da sentido a la afirmación de que **el poder administra la muerte**. Sólo en los casos en que no puede ejercerse plenamente, decreta la muerte como pena.

IV. En busca del deseo

... las relaciones entre deseo, poder e interés son más complejas de lo que por lo general se cree...

Y el deseo ha sido y es aún una cuestión de largo alcance.

Foucault

Todo el mundo pretende saber lo que es el deseo y emplea la palabra sin ninguna preocupación. Pero la seguridad que se tiene en el uso cotidiano queda en suspenso tan pronto como empezamos a hacernos preguntas tales como "¿el deseo nos llena o nos vacía?", "¿viene de la plenitud o de la carencia?"

Si quisiésemos contestar a estas preguntas sería necesario hacer una inspección más radical y ésta nos mostraría que más allá del deseo cotidiano -normalmente solo un sentimiento de deseo- existe una capa mucho más oscura en la que el deseo parece mezclado con nuestro propio ser, de manera que no sabemos distinguir uno de otro. Así, el sociólogo cuando investiga el deseo lo encuentra dentro del ámbito del sujeto, pero cuanto estudia al sujeto no lo entiende sino como portador del deseo.

"El deseo está donde yo estoy". Con ello nos referimos a una superposición del sujeto sobre el deseo. Cuando actúo como sujeto lo hago dentro del deseo, y allí "me encuentro" y descubro mis límites.

Y es que el deseo se nos presenta primariamente como un "lugar": el lugar de mi ser. Y como sucede con todo espacio, sólo llegamos a conocerlo cuando se conocen las centraciones y los límites del propio ser.

Esta descripción manifiesta la existencia de solapamientos entre el deseo y el sujeto, y en consecuencia se podría imaginar el yo como el centro y los límites del deseo como el mundo de los objetos. Entre el yo y los objetos habría un campo de deseo en el que podríamos instalarnos.

L.M.S.

V. Entre el anhelo y la melancolía

En la inmediatez del nivel psicológico, el deseo tiene lo que los fenomenólogos llamarían una intencionalidad, un nexo relacional entre el sujeto y el objeto.

En un nivel superficial (psicológico) esto parece estar totalmente claro y sin resquicios, pero pronto nos damos cuenta de que la intención no se limita a dirigirse hacia el objeto, sino hacia lo que representa, y que naturalmente no es lo mismo que el objeto al que se dirige el deseo.

Este descubrimiento nos muestra que junto a la dualidad intencional hay un tercer elemento, "ausente" en nuestras primeras impresiones. Es el psicoanálisis el que ha descubierto algunos de los complicados mecanismos de este trasfondo.

Con un lenguaje subjetivista, nos dice el psicoanálisis que el deseo es, a la vez anhelo y nostalgia, una apertura hacia algo que nos puede completar

-objeto anhelado-

y que no nos resulta del todo ajeno, pues es nostalgia

-objeto de nostalgia-,

con lo que el deseo, psicoanalíticamente visto, es tanto búsqueda como recuperación.

VI. El discurso filosófico y el deseo

El discurso de los filósofos es siempre dogmático. No dice nunca "parece que", "es posible que", sino emplea un "es" afirmativo, sin restricciones. Por eso, los filósofos al hablar del deseo formulan aseveraciones tales como "el deseo es la esencia del hombre" (Espinoza), "el Yo del Hombre es el Yo del Deseo" (Hegel). El sociólogo en cambio se limita a afirmar que el hombre y el deseo son para él indiscernibles, y que no puede tener en cuenta a uno sin considerar al otro.

Empecemos por Espinoza:

El Deseo es la esencia misma del hombre, es decir, un esfuerzo por medio del cual trata el hombre de perseverar en su ser. Un Deseo que nace del gozo es, pues, acrecentado o secundado por esta afección del Gozo; por el contrario, el que nace de la Tristeza es disminuido o reducido por esta misma afección; y así la fuerza del Deseo que nace del Gozo debe ser definida a la vez por la potencia del hombre y la causa exterior; por el contrario, la del Deseo que nace de la Tristeza debe definirse por la sola potencia del hombre; por lo tanto el primer deseo es más fuerte que el segundo.

a) Según la interpretación de Hegel que hace Kojève sólo mediante el deseo logramos ser diferentes, ser "otro" y estar "frente a los demás". Por eso, afirma el Yo del Hombre coincide con el Yo del Deseo.

Se diría que el movimiento dialéctico hegeliano sería únicamente potencial y que, sólo mediante el deseo, se pondría en marcha, con lo que el deseo se convertiría en una especie de primer motor. Es como si hubiera una ultra-metafísica del deseo, que es la que permite pasar de la negación del objeto en-sí al objeto para-mí, de la negación del en-sí a la afirmación de la conciencia. El deseo en esta ultra-metafísica sería un **ceremonial** de la negación y de la recuperación. El sociólogo encuentra, ciertamente, un reflejo de ello en las tensiones que descubre en su deseo cuando actúa frente a los demás y frente al poder.

b) Precisemos lo que acabamos de apuntar. El sociólogo sabe que es necesario que exista un "actor" y por lo tanto que este actor ha de estar dotado de una espacialidad en la que se encuentra y que tiene la forma, unas veces, de cuerpo, otras, de escenario. Es, pues, un **habitante**.

Un habitante que llega a un cuerpo y a una escena en un determinado momento que sigue a otros momentos de los que es heredero y se enfrenta a otros momentos en los que tendrá que actuar. Es un **superviviente**.

Un materialista como Deleuze diría que el deseo es un "plano por el que circulan partículas y flujos", acentuando con ello la presencia inicial del deseo, su anterioridad respecto al sujeto y al objeto.

El deseo no es interior al sujeto, ni tampoco tiende al objeto, es estrictamente inmanente a un plano por el que circulan partículas y flujos.

VII. Voluntad de poder y deseo

La posición de Nietzsche respecto a la concepción de la vida es fuertemente dinámica. frente a Spencer que parecía sostener una idea pasiva de la evolución, Nietzsche propone la actividad y la

espontaneidad como básica. Era justo oponerse a una visión que centraba en las influencias exteriores la creación de nuevas formas. Frente a esto, propone una voluntad esforzada que genera nuevas formas. Es una idea que tomó prestada de Schopenhauer y que estaba de acuerdo con sus absurdos sueños caballerescos.

Pero Nietzsche cuando explica la voluntad de poder termina hablando de los valores. Tener voluntad de poder es ser capaz de oponerse a los valores sociales, a los valores ajenos y mediocres. La suprema voluntad sería instaurar nuevos valores, y habla de la inversión de todos los valores. Y el superhombre sería el que se ha liberado de esos valores que él llama "decadentes".

Pero la voluntad es la expresión final del deseo para Nietzsche, no es el fondo fundamental de la existencia. En sus explicaciones yace una teoría de la espontaneidad y por lo tanto del deseo. Dicho de otra manera, la voluntad de poder sería una de tantas pedagogías del deseo: la pedagogía heroica.

VIII. Dinámica entre deseo y poder

El poder y el deseo se encuentran en una frontera que tiene doble carácter. Por una parte, en la **frontera del miedo**, puesto que el deseo, en cuanto se concreta en un objeto, comienza su soledad, su inseguridad. Sin duda su yo se ensancha, pero también se desconecta, pierde su capacidad relacional. Encerrado en sí el sujeto avanza en su deseo, símbolo a símbolo, en un movimiento totalmente abierto, se diría infinito. Por eso, puede llegar a sentirse perdido y retroceder al campo de la ya sabido, de lo consagrado.

Pero también hay entre poder y deseo otra frontera: la **frontera de la transgresión**. Todo deseo es una transgresión de la inercia del poder, todo deseo va más allá de la ley del padre.

Pero no hay que confundir transgresión con violencia. La violencia es la vuelta a la ley del padre que el deseo trata de superar.

Pero tampoco hay que confundir el deseo con la agresión. En el deseo hay una dimensión de superación, que no existe en la mera agresión, que obra como un deseo olvidado de sí mismo.

IX. Metamorfosis del deseo

El deseo se transmuta de muchas maneras, unas veces sublimándose, otras convirtiéndose en impulso libidinal. Se puede considerar estas transformaciones como "degeneraciones" del deseo, pero también como sus vías posibles, incluso habituales en la vida cotidiana. El destino del deseo será muy diferente según siga una vía u otra, -ya lo observó Espinoza- si en vez de seguir la vía del goce, sigue la vía de la tristeza. Lo que no habría que confundir nunca es el deseo con una fuerza biológica. Acaso Nietzsche estuvo tentado a hacerlo.

X. El poder como apropiación de la palabra

*No hay poder sin un complicado
juego de exhibición y de
ocultación.*

L.M.S.

Tan cierta es la tesis de que el conocimiento ha de preceder al deseo -cómo desear a quien no se conoce- como que el deseo precede al conocimiento -cómo conocer sin un impulso, sin un dinamismo-. Son dos proposiciones que nunca pueden ser falseadas.

Junto al conocimiento está la palabra y para ella se pueden también formular dos proposiciones antitéticas. Para el sociólogo no es necesario elegir una de las proposiciones frente a la otra. Le basta el hecho de la presencia del deseo y consecuentemente del poder, que va siempre tras el deseo.

En un principio la palabra está del lado del deseo. Es el deseo el que retiene el objeto y lo fija en imágenes visuales y acústicas y da en consecuencia lugar a la palabra.

La labor del poder consiste en la expropiación de la palabra, mediante la sintaxis y el orden: digamos, mediante el discurso.

Supongo que en todo discurso, la producción del discurso es, a la vez, controlada, seleccionada, organizada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen como misión conjurar los poderes y los peligros, dominar los sucesos aleatorios, la pesada y terrible materialidad.

Foucault

Si la palabra es expropiada por el orden, la imagen también lo es y ambas entran en el orden de la sintaxis, que es el orden del intercambio y del mercado. Según Foucault, el discurso no es meramente represivo. Al contrario, para el pensador francés el poder "controla" los discursos, los "selecciona", los "redistribuye". Esto supone que el poder no es puramente negativo, pero este optimismo es difícil de justificar si, como parece ser, el poder no tiene más misión que reproducirse de tal manera que no haya sino poder. Es evidente que Foucault se quiere apartar de Reich, para quien era eminentemente represivo. Su pretensión de encontrar un "poder no disciplinario" no parece realizable.

El destino de las palabras y de las imágenes es reversible. Queremos decir que el deseo puede recuperarlas y continuar su obra. La palabra marcada por el poder, puede ser desalienada, mediante la transgresión, lo que nos permite llegar "más allá". Sobre el océano de mensajes discursivos, el deseo puede encontrar nuevas formas, nuevas palabras, nuevas imágenes, es decir, nuevos sentidos que renueven las palabras alienadas.

XI. El saber frente al deseo y el poder

Hay que cesar de una vez por todas de discriminar los efectos del poder en términos negativos: "excluye", "rechaza", "abstrae", "disimula", "oculta". De hecho el poder produce ámbitos y el conocimiento que de él se puede obtener corresponde a esta producción.

Foucault

Si hay una palabra del deseo y una palabra del poder, lo mismo sucede con el saber.

Para entender mejor como puede ser esto, voy a poner un ejemplo: En el Edipo de Sófocles el saber del Rey Edipo es un saber típicamente del poder. Es un saber que ha recibido de los dioses que le permite derrotar a la Esfinge y gobernar Tebas, como Rey indiscutible. Frente a él Teresias, el rapsoda ciego, sabe de la realidad, de lo que sucede o ha sucedido verdaderamente.

... vemos en tí -dice un sacerdote a Edipo- al más conocedor de los cambios de la fortuna y de los planes de los dioses; pues, tú, al venir a esta ciudad de Cadmo (se refiere naturalmente a Tebas), nos libraste de... la implacable Esfinge, y esto, sin valerte de la menor información nuestra ni ser instruido por nosotros; con la asistencia de un dios sacaste a flote nuestra vida.

El saber de Teresias, en cambio, es diferente. No viene de los dioses, ni lucha contra ellos, como en el caso de Edipo, pues la Esfinge también era divina, sino que penetra en la realidad. Teresias es presentado como ciego para subrayar que su penetración de la realidad no es meramente aparental, sino más profunda.

Oh, Teresias, que todo lo penetras, lo decible y lo indecible, los secretos astrales y los secretos de la tierra!

Más adelante ya enfrentados Edipo y Teresias, y habiendo lanzado este su terrible acusación, responde a Edipo:

Teresias: -Muy libre estoy; llevo en mi seno la verdad como si fuera un baluarte.

Edipo: -¿Y quién te la ha enseñado? ¿No habrá sido tu conciencia agorera?

Teresias: -¿Quién? Tú, pues tú me has forzado a hablar en contra de mi voluntad.

Estamos ante dos formas de saber: Una que procede de los dioses y de la ley y otra que procede de la tierra y sus interpretaciones. La primera nace del mandato y produce mandatos, la segunda del deseo de realidad y es una ambición de verdad, por eso tiene un valor testimonial, aunque Teresias sabe que es dudoso que "la verdad tenga algún poder".

El desenlace de la tragedia es verdaderamente interesante. Edipo será vencido y el arma con que será derrotado es la **anagnorisis** (el reconocimiento de "su" verdad). Edipo ha de reconocer que no es el Rey impecable, sino un asesino y un incestuoso. Terminará sacándose los propios ojos para no contemplar su inmundicia. Obligar al poder a la "anagnorisis", es decir, revelar su verdadero carácter es una posibilidad del saber del deseo.

XII. ¿Una sociología del deseo?

Hemos comenzado hablando de una sociología compleja, que avanzaba por distintos caminos. Era una razonable propuesta metodológica. Pero a lo largo de estas diez lecciones hemos ido avanzando hacia una noción central: el deseo: ¿Es posible hablar de una **sociología del deseo**?

Si en vez de los métodos pensamos el contenido terminal de la sociología que hemos desarrollado, no sólo será posible, sino coincidirá con la tendencia que se insinúa en la sociología contemporánea.

Desde esta sociología podríamos invertir el camino y alcanzar, al final, lo que fue nuestro punto de partida: la mirada del sociólogo.

Efectivamente, el deseo se detiene o se exalta ante la presencia del poder. Juntos nos plantean el problema del sujeto, de la "mónada originaria", de la que hemos hablado. De aquí tendríamos que pasar a los "lugares" del sujeto: el cuerpo, el escenario, la ciudad. E inmediatamente a sus actuaciones, su praxis, bien productiva, bien reproductiva, bien bifurcante. Y en cuanto esta mónada, no está sola habremos de estudiar las formas de sociabilidad en que se nos presenta: la familia, el

grupo, la clase social. Al final de esta vuelta atrás nos encontraríamos con la espontaneidad del deseo que al chocar con la presencia del poder produce disfunciones y conflictos.

Podríamos decir que así recuperaríamos la **verdad** y la **realidad** social. La mirada del sociólogo tendría una utopía formulable en la mirada de Teresias, el ciego. Este era capaz de ver, más allá de lo abigarrado del mundo, lo que verdaderamente era un hombre llamado Edipo. El sociólogo no podrá permitirse el lujo de la ceguera y deberá conocer millares de datos, de cifras, de relaciones, para poder finalmente entrever la verdad y la realidad de la sociedad humana.

XIII. Pedagogía y ética

Si la sociología del deseo desemboca en una pedagogía de la lucidez, de la profundización de la mónada, frente a esta pedagogía, también, de una manera igualmente lógica, se presenta en el campo de las posibilidades de una ética. Esto es así, porque nuestra posición frente al poder exige una respuesta; ¿Es vencible o penetrando en todos los campos se convierte en irresistible? Si el poder nos penetrase totalmente y en todo tipo de acciones, resultaría que seríamos participantes involuntarios de su acción; si el poder pudiera ser resistido y el hombre se pudiera salir aunque no fuera sino parte de engranaje, la resistencia al poder sería una postura ética.

La polarización de la ética frente al poder daría un carácter a esta nueva ética: sería una ética de la lucidez y nunca de la obediencia o de los valores. Una ética con un solo precepto: desear verdaderamente.

TEXTO COMPLEMENTARIO

Protagonismo del espacio en el conflicto poder y deseo

L.M.S.

Je suis l'espace où je suis.

Noël Arnaud

I. El conflicto fundamental está inscrito en el espacio

Deseo y poder, la primera y más honda polaridad del hombre, tiene siempre un escenario, se encuentra siempre en **lugar**. Dicho con otras palabras, el conflicto se inscribe en un "topos". Hay, desde luego, otros conflictos más "etéreos", pero el deseo y el poder no pueden desarrollarse más que dentro de un ámbito. Cuando el conflicto cambia, cambia el escenario.

Insistimos en que el conflicto entre deseo y poder es el fundamental. Existen desde luego otros conflictos que pueden desgarrar la vida y el destino del hombre, pero partimos de esta tesis antropológica que hemos intentado probar en otra parte. Ni el conflicto del espíritu con la materia, el del alma y el cuerpo, la cultura y la naturaleza, etc. son tan radicales como lo es este conflicto antropológico.

El análisis del conflicto nos conduce a la siguiente afirmación: el conflicto se encuentra siempre en estado de

victoria provisional

de uno de los términos extremos. El poder suele mantenerse más tiempo victorioso, lo que es explicable por sus propias características. El poder hace pesar en la polémica sus "prestigios", sus "logros". Ha creado una civilización, ha ordenado un mundo complejo y múltiple, ha sido eficaz, ha ganado todos los plebiscitos, mientras que el deseo se mantiene vacilante, dubitativo, acertando pocas veces en el camino. Por esta razón, es frecuente que el deseo se deje seducir por el poder, que sienta la tentación de "participar" en el poder.

La indefensión ante las seducciones del poder, se hacen más graves en los tiempos de crisis en los que el miedo nos gana y consideramos peligroso mantenernos en nuestra propia personalidad.

En esta situación el deseo -seducido- confundido, se adultera, se domestica y cree ser a la vez deseo y poder, se convierte en producto quimérico.

II. Técnicas de liberación

La finalidad de mis palabras en esta ocasión es mostrar que no todo está perdido y que un correcto uso del espacio puede ayudar a desarrollar nuestro deseo. El espacio, el escenario, el "lugar" puede servir de mediador y, por lo tanto, fortalecer el deseo. Casi se podría hablar de una **pedagogía deseante**.

Tres preceptos de la pedagogía deseante:

- a) Defensa del espacio real
- b) Defensa del espacio imaginario
- c) Defensa del espacio onírico

La ciudad (espacio real)

En la ciudad todo tiende a la urbanización. Es más las urbanizaciones preceden a la propia construcción de las ciudades. Al nacer en la ciudad nacemos dentro de un intento de normativización, y la telaraña de relaciones que dentro de ella vamos a vivir necesita un aprendizaje. La ciudad es un medio artificial (quizá absurdo) que se nos impone y que no podría existir sin la existencia del poder.

En la ciudad existe un

eje normativo

una especie de pincho moruno que pone en la misma línea muy diferentes pedazos, a veces de sabor antitético. La catedral, el teatro, el campo de deportes tienen la misma entidad en ese eje. Cada cosa en su sitio y orden en todo.

Siendo estas las características de la ciudad ¿cómo hacer para que el deseo pueda vivir en un medio tan adverso?

Pasamos revista a las dos técnicas que se han empleado:

- a) la apropiación
- b) el vagabundeo.

Claro que existen otras técnicas, pero las que hemos enunciado nos parecen las principales.

La apropiación

El término lo he tomado de Henri Lefebvre, aunque las diferencias ideológicas entre nosotros han llegado a ser muy grandes. Lefebvre piensa en la posibilidad de la apropiación generalizada, apropiación del valor de uso de la ciudad, por medio de la técnica, el dominio de la naturaleza material.

Casi veinte años después de la publicación de *El derecho a la ciudad*, sus tesis parecen ingenuas. Creer que la ciudad se convertirá en la nueva patria del proletariado, mediante la revolución económica y la revolución política (nada menos que un "control democrático del aparato estatal, autogestión generalizada").

No creo que quepa más que una apropiación de lo marginal, apropiación hecha a salto de mata, según la ocasión y no apropiación racional y revolucionaria. Para orientar la diferencia haremos una cita de esos "derechos mal conocidos". Estos

cambiarían la realidad si entraban en la práctica social: el derecho al trabajo, a la instrucción, a la educación, a la salud, al ocio, a la vida. Entre esos derechos en formación, figura el "derecho a la ciudad" ...

La proclamación y la realidad de la vida urbana como reino del uso (...) reclaman el dominio de lo económico (del valor de cambio y la mercancía) y se inscriben por consiguiente en las perspectivas de la revolución bajo la hegemonía de la clase obrera.

Henri Lefebvre: *El derecho a la ciudad*, p. 167

De esa supuesta revolución no queda ya ni la ilusión: la "cotidianidad organizada" crece y crece, los centros de decisión se han separado de la sociedad y la situación en general es abstrusa y contradictoria. Ni el Estado ni la ciudad parecen compatibles con ningún tipo de racionalidad.

Por eso proponemos esta apropiación oblicua, consistente en instalarse en las aceras, en las calles, sentarse en los bordillos, abrir las casas cerradas, reconstruir las ruinas, dignificar los barrios olvidados, es decir, obrar donde la normatividad es más débil.

El vagabundeo (Wandern)

Voy caminando por esta larga y solitaria carretera. A dónde no se decirlo.

Bob Dylan

Otra manera de actuar consiste en el vagabundeo. Hoy lo practican los jóvenes que han abandonado los paseos oficiales y practican una trashumancia urbana.

Hay una diferencia entre el Wandern alemán y el vagabundeo por la ciudad de los españoles, pero en el fondo suponen una misma concepción de recuperación del espacio. Detengámonos en el "Wandern".

Para una orientación provisional adelantaremos una definición aproximada. En Wandern se comprende un desplazamiento de cierta importancia, ininterrumpido, de un lugar a otro a pie y sin prisas, y no provocado por una causa externa.

Los hombres no han "caminado" en todo tiempo en la acepción actual de la palabra. El menestral ambulante de tiempos pasados o los escolares vagantes no caminaban en nuestro sentido. Se desplazaban para aprender, acaso con cierta predilección por vivir aventuras, para conocer mundo. Iban a pie porque era lo más simple y sus medios no le permitían otro transporte. El Wandern en el sentido actual, el caminar por amor al camino, es sólo el resultado de la moderna crítica de la cultura. El Romanticismo fue el primero en descubrirlo y fue con el "Wandervogel" (=pájaro viajero) de comienzos del siglo XX cuando el caminar se convirtió en una forma de vida.

Bollnow: *Hombre y espacio*, p. 106

El joven que en vez de seguir una calle -la calle alarga el espacio, lo estira- sigue callejas laterales y avanza en zigzag ensancha su espacio y no se inscribe tan fácilmente en la normación viaria. Puede que tenga por meta acercarse a un nuevo "Pub" que el capitalismo le brinda, pero se acercará a él sin amor, sin sentirse parroquiano, y no tardará en abandonarlo por otro. Sin prisa, pero sin pararse, seguirá por otros establecimientos hasta que agote su dinero. No ha ido a ninguna parte, ni vuelve de ninguna parte.

La ignorancia voluntaria de un contorno que no se ama y el olvido de sí mismo es algo reflejado frecuentemente por Bob Dylan.

*Desaparecer entre los mil anillos de mi mente,
bajo las brumosas ruinas del tiempo,
de los encantados árboles aterrados,
lejos de la playa que sacude el viento,
fuera del funesto alcance de la pena enloquecida.
Si, bailar bajo el cielo de diamante,
agitando libremente una mano,
siluetado por el mar,
rodeado por las arenas del circo,
con todo destino y recuerdo
hundido bajo las olas.
Deja que olvide el hoy hasta
mañana.*

Mr. Tambourine man.

Bob Dylan.

El espacio literario, (espacio imaginario)

Podemos leer una novela, escribir un poema, revivir en nuestra imaginación "mundos" que no están conectados con el nuestro cotidiano.

No estoy hablando de escapar de la realidad: en la realidad existen libros y ellos son importantes como los monumentos, como las catedrales.

La literatura también constituye un "topos" en el que nos podemos instalar.

Porque alrededor de Combray había dos lados para ir de paseo; y tan opuestos, que teníamos que salir de casa por distinta puerta, según quisiéramos ir a uno u a otro: del lado de Méséglise-la-Vineuse, que también llamábamos el camino de Swan porque yendo por allí se pasaba por delante de la posesión del señor Swan y el lado de Guermantes. De Méséglise-la-Vineuse, a decir verdad no conocí nunca otra cosa que el "lado" y una gente que los domingos iba de paseo a Combray (...) que eran considerados como "gente que habría venido de Méséglise". En cuanto a Guermantes, vendría un día que trabara más conocimiento con él; pero tenía que pasar largo tiempo; y durante toda mi adolescencia, era Méséglise una cosa tan inaccesible como aquel horizonte, siempre oculto a la vista por lejos que se fuera, por los repliegues del terreno (...) Guermantes sólo se me aparecía como el término, más ideal que real, de su propio "lado" (...) Así que tirar por Guermantes para ir a Méséglise, o al contrario, se me figuraba expresión tan carente de sentido como tirar por el este para ir al oeste. Como mi padre siempre hablaba del lado de Méséglise, considerándolo el más hermoso panorama de la llanura que conocía, y del lado de Guermantes como del típico paisaje de río, dábales yo, al concebirlos como dos entidades, esa cohesión y unidad propias sólo de las creaciones de nuestra mente; (...) y comparados con ellos, los caminos puramente materiales (...) en medio de los que estaban posados en calidad de ideal de panorama de atención (...) Pero sobre todo, interponía entre uno y otro algo más que sus distancias kilométricas: las distancias entre dos partes de mi cerebro con que pensaba en ellos, una de esas distancias de dentro del espíritu, que no sólo se alejan, sino que separan y colocan en distinto plano.

Marcel Proust: A la búsqueda del tiempo perdido.

Sobre todo los adolescentes pueden tener dos caminos en su vida. Yo tuve, siendo niño en Barruelo de Santullán, el camino del norte, el que iba a Asturias, hacia la patria de los mineros, los hombres duros que arracaban el carbón del corazón de la mina, y hacia el sur, hacia Castilla la llana, donde había campesinos y llanuras de trigo. Dos modelos de humanidad.

Pero los caminos de la adolescencia, con sus símbolos nunca se pierde y pueden ser reutilizados por nosotros. Hay que investigar nuestros espacios secretos.

Espacio onírico, (espacio freudiano, simbólico, utópico)

En el sueño se dan continuamente escenarios, que son muy importantes para el desarrollo de la acción. Hay que tener en cuenta para comprobar esta importancia que las famosas "sustituciones" de personajes en los sueños (que toman el aspecto de sorprendentes metamorfosis) se deben a que cambia el escenario. Un lugar se asocia con un personaje y el personaje se mueve a otro lugar y, en ese nuevo lugar, el personaje se transforma en otro. Para poner un ejemplo:

En el sueño de Irma, narrado por Freud, se comienza hablando de un gran y hermoso **vestíbulo**. Esto lleva a reunir en él a determinados "habituales", pero uno de ellos se acerca una ventana y se transforma en otro y así sucesivamente. (Puede consultarse Sigmund Freud: O.C. Tomo I, pp. 343-406). Pero quizá un ejemplo más relevante de la importancia del escenario en el sueño de Gradiva. Un arqueólogo contempla un relieve de Gradiva y no sabe porqué, pero le atenaza una sensación misteriosa, hasta que sueña con Pompeya y el día de la erupción del Vesubio.

Poco después tiene un terrible sueño en el que se ve transportado a la antigua Pompeya, precisamente en el día en que la erupción del Vesubio sepulta la ciudad bajo su ardiente lava. Sabiendo el peligro inminente que a todos amenaza, lanza Hanold un grito, como queriendo prevenir a la bella muchacha. Gradiva se vuelve un instante hacia él, pero después sigue indiferente su camino hacia el templo y, sentándose en la escalinata del pórtico, reclina lentamente su cabeza sobre la fría piedra, mientras su rostro va adquiriendo la rígida palidez del mármol. Norberto se dirige hacia ella, pero al llegar a su lado la encuentra como sumida, con serena expresión, en un profundo sueño. La lluvia de cenizas, haciéndose cada vez más densa, acaba por enterrar a la bella figura yacente.

Sigmund Freud: Psicoanálisis del arte. Alianza Editorial, pp. 111-2

Además hay que añadir que los escenarios de la ensoñación, durante la vigilia también nos pueden ayudar en la dura brega del existir. Sin ellos, el escenario real sería normalmente muy duro de soportar. Ellos pueden ser escogidos y seleccionados, y sin duda nos gratificarán.

III. Conclusión: Una pedagogía del deseo

Lo que estoy proponiendo no es una evasión, un escape de la realidad, una retirada de la vida plena. Al contrario, lo que propongo es una **alternativa** total que cubre todos los campos de la vida: el real, el imaginario y el simbólico.

Esta pedagogía es necesaria por la siguientes razones:

- a) Renuncio a creer en la posibilidad utópica de una coincidencia del deseo y el poder. El uno vive a costa del otro.
- b) La riqueza y la palabra del deseo ha de ser normada por el poder, pero el poder, de por sí es silencio.
- c) El poder planta barreras, el deseo se las salta, en cuanto puede.

Sugerencias complementarias, no propiamente espaciales.

Lo que podemos hacer frente a esta lucha "inextinguible" es emplear la ironía:

- los textos del poder han de ser desacralizados,
- los poderosos, han de ser vistos como personajes de folklore.
- los banqueros, como "marginales", y con los mismos trucos.
- las ciencias como relatos del poder.

Así, el deseo se levantará dignamente frente al mundo del poder, rebajado por la ironía, y el hombre podrá vivir su destino entre los dos mundos. Termino con una cita que considero de implacable claridad:

Cronos de lágrimas, Zeus la generación, Hermes el logos, Ares la cólera, el sueño la Luna, Citerea el deseo, el Sol es la risa; Gracias al Sol precisamente rien las inteligencias de los mortales y el cosmos infinito.

Hermes, Del destino (Estobeo, I, 5, 14; frag. 29).

