

Luis Pérez Solís

LUIS CASTRO NOGUEIRA
MIGUEL ÁNGEL CASTRO NOGUEIRA
JULIÁN MORALES NAVARRO

METODOLOGÍA
DE LAS CIENCIAS
SOCIALES

UNA INTRODUCCIÓN CRÍTICA

Con textos de Emmánuel Lizcano,
Laureano Castro Nogueira y Miguel Ángel Toro

2005
tecno

CAPÍTULO 18

ILUSIONES FILOSÓFICAS: ESTRUCTURAS, FLUJOS, CAOS Y CIENCIAS SOCIALES

SUMARIO: 1. FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS. 1.1. *Estructura*. 1.2. *Significantes/significados*. 1.3. *Lengua/habla*. 1.4. *Sincronía/diacronía*. 1.5. *El sujeto tachado*. 2. ESTRUCTURALISMOS. 2.1. *Lévi-Strauss*. 2.1.1. Lévi-Strauss y las estructuras subyacentes. 2.1.2. El pensamiento salvaje. 2.1.3. Crítica al logocentrismo de Lévi-Strauss. 2.2. *El inconsciente lingüístico de J. Lacan*. 2.2.1. El legado de Freud. 2.2.2. *El estadio del espejo*: imaginario, simbólico, real. 2.2.3. El orden simbólico y el deseo del Otro. 2.2.4. El inconsciente lingüístico. 2.2.5. Crítica al logocentrismo de Lacan. 3. FLUJOS POSTESTRUCTURALISTAS. 3.1. *Diferencia y repetición*. 3.2. *El poder de los flujos y los flujos de poder*. 3.2.1. La ilusión de Derrida. 4. CAOS. 4.1. *Autopoiésis*. 4.2. *Autoorganización*. 4.3. *Ecuaciones no lineales y complejidad*. 4.4. *Fractales*. 5. POSESTRUCTURALISMO Y CAOS. 5.1. *Crítica a la globalidad*. 5.2. La mala complejidad: redes autopoiésicas. 5.3. *La verdadera complejidad*. 5.3.1. De cómo los teóricos sociales construyen sus objetos/sujetos. 5.3.2. De cómo las teorías sociales construyen a los sujetos que se las toman en serio. Las ciencias sociales como formas de brujería. 5.4. *Usos y abusos de las metáforas del caos*. 5.5. *Angelus novus: la deconstrucción de la Historia*. 5.6. *La deriva amnioestética como sistema caótico abierto al azar (fluxus), frente a la linealidad entrópica del habitus*. CUESTIONARIO. COMENTARIO DE TEXTOS. APÉNDICE: EL CAOS Y LOS IMAGINARIOS SOCIALES.

1. FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS

A finales de los años cincuenta del siglo pasado, surgió un notable intento de fundamentar, de una manera radicalmente nueva, el campo de las llamadas ciencias del hombre o ciencias humanas (lingüística, antropología, psicoanálisis) en contra de las pretensiones del pensamiento dominante de tipo fenomenológico y existencial (filosofías de la conciencia), y de un mundo académico que marginaba y despreciaba los métodos de las ciencias sociales de cuño anglosajón, ligados al funcionalismo estructural.

El *estructuralismo*, de raíces inequívocamente francesas, no sólo llegó a dominar el mundo cultural europeo, sino que su influencia se extendió por la academia americana y mundial.

Este sofisticado movimiento, que implica un antes y un después en la concepción de lo social y lo subjetivo, se inspiró literalmente en la fascinación suscitada por el alcance de ciertas *estructuras* descubiertas por la lingüística y la psicología de la *gestalt*, que parecían disputarle al sujeto de la modernidad (tanto en su versión trascendental kantiana, como en la existen-

cial heideggeriana o sartreana) algunos de sus viejos antagonismos, seducciones y prestigios.

1.1. ESTRUCTURA

Existen edificios que poseen una misma estructura espacial a pesar de diferencias en fachadas, motivos arquitectónicos, repertorios iconológicos y materiales de construcción. Sucede así en las basílicas o catedrales cristianas de estilo gótico. Se dice entonces que, a pesar de las apariencias y de los detalles ornamentales, no existen grandes diferencias estructurales entre la catedral de Burgos o la de Toledo. Las propiedades estructurales remiten a relaciones, no a contenidos.

Ya Durkheim había mostrado, guiándose por símiles orgánicos, que para comprender las *formas elementales de la vida religiosa* había que trascender los abigarrados contenidos empíricos de rituales, liturgias, ceremonias y divinidades para captar la esencia y las propiedades estructurales de *lo sagrado* frente a lo profano. Y éste, el espacio de *lo sagrado*, remitía siempre a una serie de ritos y cultos que *escenificaban* algún tipo de oscura (subyacente) solidaridad social. En este sentido, no existían grandes diferencias entre el totemismo (la forma más primitiva de religiosidad, según el gran sociólogo) y las grandes religiones como el judaísmo o el cristianismo. En todos los casos, dictaminaba Durkheim, la sociedad se *venera* a sí misma. Los diferentes tótemes y deidades no representaban otra cosa que la propia sociedad, y los diversos ceremoniales *reflejaban* estructuralmente tanto las prohibiciones como los mandamientos positivos para acendrar y estimular la cohesión del grupo.

Los psicólogos de la *gestalt* (*forma*, en alemán), de manera independiente, habían descubierto, asimismo, relaciones estructurales que parecían configurar la propia percepción humana. Leyes estructurales que remitían a las *formas* mediante las cuales el ojo humano organiza automática e inconscientemente la experiencia óptica. Propiedades como *buena forma*, *oposición* y *contraste* mostraban que la experiencia visual no era pasiva, limitándose a reflejar de manera especular los datos de la experiencia, sino que *imponía* a la *objetividad* de los estímulos visuales externos ciertas configuraciones y organización de orden estructural. En efecto, frente a cualquier impresión visual como tres puntos en el espacio, parece como si el ojo tratase de *imponer* una *buena forma* viéndolos como un triángulo o cualquier otra figura geométrica *cerrada* y *significativa*. Del mismo modo, los tests perceptivos mostraban inequívocamente que la experiencia óptica se autoorganiza espontáneamente magnificando oposiciones y contrastes más allá de la pura objetividad de los estímulos visibles. Los familiares experimentos en los que pueden verse las

aristas de un cubo dibujado, alternativamente, *hacia fuera* o *hacia adentro* o aquellos otros tests perceptivos en los que ciertas manchas se perciben, asimismo, como el rostro de Freud o el cuerpo de una mujer desnuda, son célebres ejemplos de estas características estructurales de la percepción humana.

Pero fue sin duda la revolución operada por el *Curso general de lingüística* de F. de Saussure la que protagonizó un cambio radical en los estudios sobre el lenguaje que terminaría determinando decisivamente el curso de las llamadas ciencias humanas. Antes del *Curso* de Saussure, sólo existían filologías, gramáticas, retóricas e historias de la lengua y la literatura. Saussure no sólo crea la moderna ciencia del lenguaje o lingüística, sino también un método que terminaría por aplicarse con increíble éxito a otras disciplinas.

1.2. SIGNIFICANTES/SIGNIFICADOS

La revolución de Saussure consistió en algo aparentemente trivial pero de enorme trascendencia. El *Curso* define el signo lingüístico como la unión arbitraria entre un significante y un significado. El significante constituye la parte material (fonética o gráfica) del signo, y el significado la imagen mental que transmite o a la que remite. La arbitrariedad del signo lingüístico implica que su verdadera naturaleza no consiste tanto en su *remisión* a la realidad (su *denotación* o referencia objetiva, como siempre se había pensado), sino en sus relaciones de semejanza y oposición/complementariedad con otros signos.

Por ejemplo, si tenemos presente la ya mencionada *tabla pitagórica de los elementos opuestos*, podemos comprender algo de lo que quiere decir Saussure. ¿Qué significa, en realidad, el equivalente griego del significante *femenino* para los filósofos pitagóricos? La respuesta parece clara e inmediata: el significante *femenino* (en castellano) hace referencia a otro significante *mujeres* y, al mismo tiempo, de manera más oscura, mediata y vertiginosa (por lo que promete de remisión infinita), *al campo semántico* de todo aquello relacionado con las imágenes mentales de las mujeres y de lo mujeril, ya sea a través de relaciones de semejanza/oposición/complementariedad o cualesquiera otras de ese tenor. Ciertamente, el significante *femenino* remite al mundo de la mujer pero no agota su significado cuando conocemos su referencia (las mujeres griegas de carne y hueso en tanto que opuestas a los hombres griegos de carne y hueso), sino que, de acuerdo con la *tabla de los opuestos*, tal significante se relaciona íntimamente con otros *significantes*, como *noche*, *ilimitado*, *húmedo*, *mal*, *error*, *luna*, etc.

¿En qué consiste, pues, el significado de *femenino*? En primer lugar, como ya hemos advertido, en sus relaciones de oposición y complementariedad con otros significantes como *masculino*, *hombre* o *varonil* y, en segundo

lugar, en sus relaciones de semejanza con otros significantes, como los mencionados en la tabla de los opuestos. Si tuviésemos que resumir todo ello en una fórmula, podríamos decir que la revolución de la lingüística consistió, básicamente, en explorar esa parte *interna* y autorreferencial del lenguaje y del signo lingüístico. A partir de Saussure, la nueva ciencia del lenguaje se tomó en serio que los significantes no sólo significan (por así decirlo) *hacia fuera*, señalando ostensivamente sus referentes objetivos, sino también, y muy especialmente, *hacia adentro* apuntando a sus relaciones (enmadradas, inagotables y misteriosas) con otros significantes que, a su vez, remiten a otros en una cadena sin fin. Y será, precisamente, esta segunda referencia *interna* la que acabará por convertirse en la decisiva.

La arbitrariedad del signo lingüístico no sólo supone la ausencia de cualquier relación necesaria o *natural* entre referente y significante (entre un tipo concreto de felino y el significante *gato* o *cat*), sino que implica, asimismo, la posible ausencia de referente objetivo alguno sin merma de significación. Como ejercicio de esta segunda posibilidad, el lector puede recordar el significado de un tótem para los aborígenes australianos; el de los oráculos para los azandes; el de las complejas taxonomías escolásticas sobre los ángeles; el de los bestiarios medievales llenos de zoologías fantásticas; el de los panteones de los dioses indoeuropeos; el de las etapas del *Geist* hegeliano; el de la teoría marxista de la historia o el de los algoritmos que explican la utilidad marginal del consumidor. Lo cierto es que, para bien o para mal, la mayor parte del mundo *significativo* en las culturas humanas ha carecido y carece de referente objetivo. Por ello parece como si los seres humanos viviésemos y habitásemos más *dentro* del lenguaje que *fuera del mismo*.

Muy pronto, Trubetzkoy y Jakobson demostraron que tampoco los elementos fonéticos de las palabras significan nada en sí (o por ellos) mismos. Sólo se tornan significativos por sus relaciones con otras unidades fonéticas y estas relaciones varían considerablemente en las diferentes lenguas. Por ello, se denomina *fonemas* a aquellos sonidos pertinentes a la hora de construir oposiciones significativas para un hablante de una lengua. En castellano, por ejemplo, la oposición entre los fonemas *s sonora/s sorda* (relevante en otros idiomas porque altera el significado de las palabras) no es pertinente ni *significativa* en términos fonológicos. No es difícil intuir el alcance de unas tesis semejantes, especialmente si las tomamos en conjunto. Al abandonar con Saussure el ingenuo realismo de la inmediatez de los referentes, nos adentramos en un tipo de pensamiento que amenaza con conceder más protagonismo al lenguaje (a su *espesor* interno) que a la realidad que nombra y al propio sujeto que habla. El lenguaje funciona (y hasta hiperfunciona) sin demasiados anclajes en la realidad. Aquellos lenguajes ideales soñados por el Wittgenstein del *Tractatus* y el Círculo de Viena son quimeras. Como iban a descubrir muchos años después psicoanalistas, etnometodólogos, decons-

tructivistas y posmodernos, las palabras no significan nada por sí mismas, el contexto (pulsional, social o retórico) es determinante y, a veces, lo es todo.

1.3. LENGUA/HABLA

Otra dicotomía fundamental del *Curso* es la existente entre lengua y habla. La *lengua* se define como un sistema formal en toda su complejidad morfológica, sintáctica y semántica y, como tal sistema, se concibe como el único objeto de la nueva ciencia. El *habla* (los diversos usos de la lengua por los hablantes) es más bien una cuestión empírica, competencia exclusiva de la psicología o la sociología. En todo caso, lo esencial para cualquier hablante (al margen de su peculiar habla) es adquirir *competencia* lingüística en el uso y manejo de las estructuras morfosintácticas y semánticas que poseen un carácter formalizable y algorítmico. La lingüística debe dedicarse exclusivamente al análisis de grandes estructuras universales como *sintagmas nominales* o *sintagmas verbales*, presentes en muchas lenguas, analizar sus elementos, sus combinaciones, sus variantes y sus transformaciones.

1.4. SINCRONÍA/DIACRONÍA

Finalmente, la última dicotomía que completó la revolución saussuriana fue la de *sincronía/diacronía*. Durante el siglo XIX habían surgido las modernas filologías que revolucionaron en su momento unas vetustas gramáticas concebidas como taxonomías estáticas, imponiendo el punto de vista histórico o diacrónico. Ahora, sin embargo, se redescubría la perspectiva sincrónica, sintáctica y formal. El *Curso* dictaminaba que, fuese cual fuese el devenir histórico de una lengua como el castellano (algo que hay que estudiar, sin duda), de poco nos va a servir conocer esa historia para comprender las estructuras sincrónicas actuales que debe asimilar un hablante a la hora de adquirir competencia en esa lengua y que ligán fonemas con sintagmas, formas verbales, preposicionales y repertorios semánticos.

1.5. EL SUJETO TACHADO

Si meditamos, por un momento, sobre todo lo anterior —un mundo de *significantes* estructurados formalmente; un mundo *flotante* que compone una *estructura* ensimismada, más allá de las realidades objetivas y subjetivas y que parece poder prescindir de la historia—, no es difícil aventurar que, más pronto que tarde, el nuevo paradigma de la lingüística estructural termi-

naría por destronar definitivamente al sujeto de la modernidad ilustrada en todas sus variantes. Se denomina, precisamente, *estructuralismo* a ese extraordinario movimiento cuya vocación última no era otra (en palabras del gran antropólogo Lévi-Strauss) que *disolver al hombre*¹.

2. ESTRUCTURALISMOS

2.1. LÉVI-STRAUSS

2.1.1. Lévi-Strauss y las estructuras subyacentes

La lingüística estructural permitía una manera radicalmente nueva de pensar el lenguaje como un complejo tejido de semejanzas y oposiciones complementarias que, sin significar nada en sí mismas, creaban significados. ¿Y si las estructuras de la sociedad (las formas elementales de parentesco o de intercambio) estuviesen organizadas de un modo semejante? En esa línea, el antropólogo Lévi-Strauss (muy influido por la *fonología* de Jakobson) compara el *tabú* (la prohibición universal) del incesto y sus *formas elementales* (mujer prohibida/mujer aceptable) que impone un orden cultural sobre el magma incestuoso de las relaciones sexuales, con el fondo igualmente caótico sobre el cual se recortan los fonemas de cualquier lengua (sonido no fonemático/sonido articulable fonemáticamente) componiendo un orden que hace posible la comunicación humana. El intercambio recíproco de mujeres entre grupos biológicos sería la regla universal por excelencia que caracteriza el paso de la naturaleza a la cultura. La norma de la *reciprocidad generalizada* (tomada del *Ensayo sobre el don* de M. Mauss) se aplica no sólo al intercambio de bienes y prestaciones, sino que constituye la clave que subyace a la aparente maraña que domina las relaciones de parentesco.

Según Lévi-Strauss, la *naturaleza* del espíritu humano impone a todas las sociedades primitivas y civilizadas unas estructuras subyacentes de orden inconsciente, que responden a los mismos principios de oposición y complementariedad descubiertos por la fonología. Lévi-Strauss piensa desde tales principios toda la riqueza antropológica sobre la solidaridad social acumulada por la escuela sociológica francesa (desde Durkheim hasta M. Mauss), otorgando a la reciprocidad empírica un carácter casi *a priori*, derivado de universales del pensamiento humano. De este modo, el intercambio de mujeres deja de ser un asunto práctico, objeto de observación antropológica al

¹ LÉVI-STRAUSS, C.: *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1975, p. 357. En respuesta a Sartre dice: *por tanto, aceptamos el calificativo de estetas, por cuanto creemos que el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo.*

modo anglosajón (reglas de filiación), para convertirse en una modalidad de comunicación. Los hombres no sólo intercambian palabras, bienes y servicios, sino también mujeres. Para Lévi-Strauss, el *tabú del incesto* no puede explicarse, como se había hecho hasta entonces, en un sentido naturalista (temor a malformaciones) o al modo de la historia conjetural (paso de bandas endógamas a bandas que raptan esposas y, posteriormente, las intercambian), sino que su verdadera razón de ser era *el negativo* de un universal cultural: el principio de la exogamia.

La *circulación* de mujeres en todas sus variantes culturales se fundamenta en un sistema exclusivamente humano de pensar la reciprocidad y la alianza, aplicado a un intercambio generalizado de *mujeres/signo*. En muchas culturas conocidas no sólo existe la prohibición del incesto, sino también la positividad (el imperativo) que regula un intercambio recíproco de mujeres (por ejemplo, *te doy mi hermana/recibo la tuya*) que es la base incuestionable de las alianzas (solidaridad social) tanto entre primitivos como entre civilizados.

Interesa mucho subrayar el énfasis que pone Lévi-Strauss en el carácter estructural de esta nueva forma de pensar la *reciprocidad social* descubierta por M. Mauss en su célebre *Ensayo sobre el don* (de acuerdo con la regla universal *doy/recibo/devuelvo*). La hominización se percibe y sintoniza en tonos que recuerdan a Rousseau: el hombre es un animal que renuncia sexualmente a hijas y hermanas para ofrecerlas a otros hombres y formar de esa guisa duraderas alianzas estratégicas de cooperación y apoyo mutuo. En contra del improbable y ciego egoísmo del *homo œconomicus*, los seres humanos sólo han podido sobrevivir, dictamina Lévi-Strauss, a partir de pactos intragrupal de reciprocidad y solidaridad posibilitados por códigos mentales binarios de oposiciones y diferencias.

Para el lúcido fundador de la *antropología estructural*, la norma de la reciprocidad es, literalmente, algo así como *la teoría de la gravitación en astronomía*². Así pues, las mismas formas universales que constituyen las lenguas (oposición/diferencias) son las que articulan simbólicamente tanto la reciprocidad exogámica como la que gobierna y regula los intercambios económicos.

Es cierto que lo anterior (como ya hemos comentado en otros capítulos) hace muy difícil, si no imposible, comprender las complejas interacciones (asimétricas, estratificadas y jerarquizadas) propias de las sociedades estatales. Lévi-Strauss parece incluso que intenta interpretar las desigualdades y jerarquías en términos *sui generis* de reciprocidad. En todo caso, no se ve cómo la regla de Mauss puede explicar la formación y mantenimiento de las sociedades estatales, la esclavitud y el dominio de unos hombres sobre otros. ¿Cuál es, pues, el principal error de la perspectiva estructural?

² LÉVI-STRAUSS, C.: *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, p. 148.

Todo apunta al serio equívoco de haber convertido las reglas y usos empíricos de reciprocidad, presentes en casi todas las culturas de pequeña escala (llamadas antes *primitivas*), en una especie de universal trascendental (una *estructura subyacente*) del espíritu humano, que de manera *espontánea* organiza la dinámica social en sus formas elementales de orden estructural³.

Sin duda, Lévi-Strauss cree haber encontrado la clave del paso de la naturaleza a la cultura en las formas algorítmicas que subyacen a las estructuras elementales de parentesco, los intercambios económicos y las oposiciones que hacen posible el lenguaje y el pensamiento humano. Pero, quizás, después de todo, los límites de su intelectualismo (su indudable fascinación por la aplicación de las matemáticas a las ciencias humanas), su idealismo *logocéntrico*, apuntan a no haber captado suficientemente la relación entre los códigos binarios del *pensamiento salvaje* (oposiciones/diferencias) y un aprendizaje social de deseos, emociones y placeres culturales compartidos.

En una palabra, quizás la meta/regla de la reciprocidad haya funcionado en términos prácticos como un verdadero principio *universal* no por ser una estructura moral y genérica del espíritu humano, sino por haber operado como una excelente y elemental forma de sociabilidad empírica para grupos pequeños que permite detectar y recortar el campo de todo aquello *que no debe hacerse*. A diferencia de lo que ha pensado la sociología desde Durkheim, lo más característico de las interacciones humanas de orden cultural no

³ [...] Pasur de la «regularidad», es decir, de lo que se produce con cierta frecuencia estadísticamente mensurable, y de la fórmula que permite explicarlo, al «reglamento» conscientemente revelado y conscientemente respetado, y de ahí a la «regulación inconsciente» de una misteriosa mecánica cerebral o social, tales son las dos maneras más comunes de deslizarse del modelo de la realidad a la realidad del modelo.

[...] Nos damos cuenta de lo seductoras que podían resultarles a unos espíritus formados para recusar la ingenuidad de las explicaciones finalistas y la trivialidad de las explicaciones causales (especialmente «vulgares» cuando invocan factores económicos y sociales), las misteriosas mecánicas finales, productos sensatos y aparentemente queridos, y, sin embargo, desprovistos de productor, que el estructuralismo revelaba haciendo desaparecer las condiciones sociales de producción, reproducción y utilización de los objetos simbólicos en el mismo movimiento con el que mostraba su lógica inmanente. Y, al mismo tiempo, se comprenderá el crédito de que gozaba por anticipado la tentativa de Claude Lévi-Strauss de superar la disyuntiva entre la acción conscientemente orientada hacia fines racionales y la reacción mecánica a determinaciones, inscribiendo la finalidad en el mecanismo mediante la noción de inconsciente, una especie de *Deus ex machina* que es también un Dios en la máquina. La naturalización de la finalidad implícita en el olvido de la acción histórica, que lleva a inscribir los fines de la historia en los misterios de una Naturaleza a través de la noción de inconsciente, era, sin duda, lo que ha permitido a la antropología estructural aparecer como la más natural de las ciencias sociales y la más científica de las metafísicas de la naturaleza (BOURDIEU, P.: *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 70-72).

consiste tanto en prohibir y coaccionar, sino (en aprender a) desear, fascinar y seducir: algo que difícilmente puede pensarse desde un estructuralismo hiperracionalista y estático como el de Lévi-Strauss, ajeno por completo a cualesquiera emociones humanas de signo empírico.

2.1.2. *El pensamiento salvaje*

En contra de Lévy-Bruhl y Malinowski, que habían entendido el *pensamiento salvaje*, respectivamente, como *pre-lógico* o utilitario (volcado a la satisfacción de necesidades), Lévi-Strauss, como era previsible, no atribuye en exclusiva esa modalidad de *ciencia concreta* o *pensamiento mágico*, a los pueblos primitivos sino al espíritu humano en estado silvestre cuando todavía *no ha sido domesticado* por la aparición instrumental de la tecnociencia y el raciocinio abstracto.

Cuando el civilizado hace arte o participa en ceremonias religiosas está en sintonía con ese *pensamiento salvaje*. Ahora bien, ese tipo de usos mentales no se reduce ni mucho menos a procesos de orden práctico o delirante, afectivo y emocional. Lo contrario es cierto. Los llamados *salvajes* no son más ni menos lógicos o inteligentes que nosotros. Simplemente, su manera de ordenar y clasificar la naturaleza depende más de imágenes (especies animales y vegetales) que de conceptos y repertorios abstractos. De hecho, la complejidad de sus *ciencias de lo concreto* y sus *lógicas de lo sensible* no tiene nada que envidiar a nuestros más sofisticados *palacios* conceptuales. Ahora bien, como era de esperar, el *pensamiento salvaje* (aún más que el lenguaje, los sistemas de parentesco o los intercambios económicos) constituye el verdadero fundamento de cualquier articulación simbólica y descansa, asimismo, en oposiciones binarias (tan espontáneas como inconscientes) que construyen, determinan y producen diferencias.

Lévi-Strauss recoge en su monumental *opus magnum*, *Mitológicas*, la esencia misma de los mitos humanos, de sus estructuras, formas y figuras elementales, de sus juegos de oposiciones, de sus transformaciones y de sus infinitos bucles recursivos. Y del mismo modo que la unidad mínima que determina el significado lingüístico es el *fonema*, la unidad mínima de un mito es el *mitema* (por ejemplo, *lince* o *niebla*), que en sí mismo no significa nada (en contra del sentido común), y que construye sus significaciones a través de sus relaciones no sólo con otros términos (otros *mitemas*) dentro de un relato, sino también por medio de sus semejanzas, oposiciones y diferencias con otras fábulas y tradiciones mitológicas. De esta guisa, poco a poco, Lévi-Strauss despliega una brillantísima red musical de sutiles tejidos textuales que parecen prometer en sus imprevisibles reverberaciones estampas intemporales y universales de la creatividad humana.

2.1.3. Crítica del logocentrismo de Lévi-Strauss

Las estructuras subyacentes del espíritu humano y, por consiguiente, del *pensamiento salvaje* no son únicamente sistemas abstractos de oposiciones binarias de orden lógico formal, que introducen (mágicamente) patrones culturales en la caótica e irracional experiencia psicobiológica de los hombres, sino que resultan (para bien o para mal) inseparables de sus diferentes resonancias emocional/valorativas y del aprendizaje social de deseos y emociones de hombres concretos, de carne y hueso, ubicados en un espacio/tiempo social singular y concreto. Algo, por lo demás, que resulta evidente sin necesidad de recurrir al pensamiento de los primitivos. El mejor ejemplo lo tenemos en el *fallogocentrismo* (de *Phallus* y *Logos*), que impregna precisamente aquella cultura que *descubrió* la pureza de los fundamentos lógico-formales del *logos*: la Grecia clásica. Recordemos, por un momento, el nacimiento de la filosofía.

Todo el pensamiento de Platón (como sabe cualquier aficionado y demostró Derrida) se halla *contaminado* por la identificación entre *Logos* y *Phallus*. El alma de los grandes personajes trágicos, como ha señalado R. Padell⁴, es predominantemente *femenina*, agitando, bullendo y sufriendo como un *útero*. Sólo en la parte suprema del alma del ciudadano adulto y en la de los jóvenes aprendices de la filosofía brilla un *Logos* capaz de controlar las malas pasiones demoníacas y enderezarlas hacia el verdadero conocimiento envuelto en divinos delirios.

Los conceptos supremos a los que aspiraban los hombres de conocimiento eran extáticos, místicos y arrebatadores y su realidad ontológica no sólo existía en sus mentes (como pensamos ahora), sino en el *Cosmos Noetós* o mundo ideal; y, además, lo Bueno era, por ello mismo, Uno, Bello y Verdadero. La posesión de la verdad (mediante una ardua disciplina erótico-filosófica) transformaba su alma porque conocer era recordar aquello que ya habían visto antes de encarnarse en un cuerpo mortal. Quizás a algunos pueda parecerles extraño que un *magma imaginario* tan improbable, asombroso y embrujador (fundido con lo más profundo de nuestra cultura judeocristiana), haya sido el *humus* que alumbró, finalmente, el (supuestamente) sobrio y distanciado espíritu de la ciencia, las matemáticas y la filosofía.

Ahora bien, si eso ha sucedido en el corazón mismo de la cultura que descubre el *Logos* y la objetividad racional, no es difícil imaginar el panorama que impregna el llamado *pensamiento salvaje*, presente también en nuestras actuales experiencias estéticas, religiosas y políticas, penetradas de parte a parte por todo género de fantasías, ilusiones y turbulencias emocionales.

⁴ PADELL, R.: *In and out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*. Princeton University Press, Princeton, 1992, pp. 99 ss.

Imaginemos que algún antropólogo del futuro pretendiese dar cuenta (al modo de Lévi-Strauss) de los universales del espíritu moderno, analizando estructuralmente los mitos de la cultura pop (cómic, videoclip y películas). Nadie pone en duda que podría encontrar todo género de significativas y sugerentes oposiciones binarias, contrastes, oposiciones y correspondencias. Por caminos parecidos ya transitaban en los años sesenta del siglo pasado U. Eco y otros *semiólogos*, en sus análisis sobre la cultura de masas. En efecto, Superman se opone invariablemente a rufianes y espíritus del mal que ansían dominar el mundo y lo mismo hacen a su manera Batman o Spiderman. Los héroes (igualmente) nunca son lo que parecen: poseen un secreto que oculta su verdadera identidad y su misión es salvar a la humanidad. Algunos tienen *escudero* y otros no. Junto al héroe existen heroínas *part time* o *full time*. Todo héroe posee poderes especiales y únicos pero también (¡cómo no!) algún talón de Aquiles.

Ciertamente, parecidas *estructuras elementales* se manifiestan, asimismo, en la saga Bond con poderes *high tech* y variopintos malvados que amenazan a la civilización occidental; algo que *se corresponde*, obviamente, con otros ciclos heroicos, desde *El señor de los anillos* hasta *La guerra de las galaxias* o *Harry Potter*, aparentemente muy distantes pero asimismo analizables en similares términos.

¿Significa ello que hemos aprendido algo *sustancial* sobre el imaginario colectivo de nuestra civilización tecnológica que no podamos aprender sin hacer uso de la metodología estructural? Pero, sobre todo, ¿aprendemos con todo ello algo que nos permita iluminar (aunque sea mínimamente) la historia del siglo XX: la crisis del liberalismo, el imperialismo económico, el surgimiento de los totalitarismos, las guerras mundiales, el modelo keynesiano del Estado del bienestar, el origen mismo de la cultura pop en los sesenta o la posmodernidad? Nos tememos que, más bien, poco o muy poco que no podamos aprender mediante otros métodos. Por definición, al prescindir de contenidos y de cualesquiera anclajes empíricos, desarrollos históricos y ubicaciones en las prácticas cotidianas, la antropología estructural a menudo se convierte en mitomaquia y banalidad estructural, que reproduce (perversamente) la banalidad de aquellos mismos productos culturales.

¿Qué podemos concluir finalmente de todos estos (por lo demás) fascinantes, logocéntricos y apolíneos empeños de Lévi-Strauss? Lo mejor es cederle la palabra a otro antropólogo de orientación completamente distinta, que se pronuncia con indisimulada agresividad sobre el *modus operandi* de la *máquina estructuralista*:

Esa máquina anula la historia, reduce el sentimiento a una sombra del intelecto y reemplaza los espíritus particulares de salvajes particulares que viven en selvas particulares por la mentalidad salvaje inmanente en todos nosotros [...]. Después de un siglo y medio de investigaciones en las profundidades de la conciencia humana, inves-

tigaciones que descubrieron ocultos intereses, emociones infantiles o un caos de apetitos animales, tenemos ahora una investigación que comprueba que la pura luz de la sabiduría natural resplandece en todos nosotros por igual⁵.

Lo cierto es que, como había sucedido con el *homo oeconomicus*, el *homo mitologicus* permite todo género de explicaciones cuya hipercompletud (explican cualquier cosa que se le ponga a tiro) quizás sea el estigma de su inconsistencia.

2.2. EL INCONSCIENTE LINGÜÍSTICO DE J. LACAN

2.2.1. El legado de Freud

Del mismo modo que Lévi-Strauss se dejó seducir por la lingüística a la hora de pensar las estructuras elementales de la cultura, el psiquiatra y psicoanalista J. Lacan hizo lo propio a la hora de repensar el legado freudiano. Su obra, como la de Lévi-Strauss, es, sin duda, de una extraordinaria brillantez imaginativa y, aderezada por un hermético (barroco) manierismo, recoge lo esencial de este legado (Edipo, complejo de castración, e inconsciente) reinterpretándolo (leyéndolo) en términos esencialmente lingüístico-estructurales, tomados igualmente de Saussure y Jakobson. Las operaciones hermenéuticas desplegadas por Lacan convierten el psicoanálisis en un *arte* analítico de refinada sutileza, destinado a descifrar las *formaciones del inconsciente*. Lo más sorprendente de esta nueva lectura de Freud es el radical abandono del *pathos* romántico característico del padre fundador. En efecto, el inconsciente deja de ser el demoníaco lugar de las divinidades de la noche para funcionar y *articularse* como un *discurso*, pues, se nos advierte, el inconsciente *está estructurado como un lenguaje*. Veamos, brevemente, adónde nos lleva esto.

Influencias.—A mediados de los años sesenta del siglo pasado se publican los *Écrits*⁶, que supondrán, junto con las mencionadas obras de Lévi-Strauss y *Les mots et les choses* de Foucault, la puesta de largo del estructuralismo. Además de la decisiva herencia lingüística, Lacan recoge importantes tesis de Hegel sobre la identidad del sujeto y la importancia crucial de los otros individuos con los que interacciona, en la formación y experiencia del propio yo; incorpora, asimismo, ciertos acentos heideggerianos sobre la ontología de la dimensión lingüística (el lenguaje *como casa del Ser*) y la autenticidad personal; asimila, igualmente, las enseñanzas de Lévi-Strauss sobre la prohibición del incesto y el imperativo universal de la exogamia (leída en clave edípica como

⁵ GEERTZ, C.: *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 295 y 298.

⁶ Primera edición en castellano: LACAN, J.: *Escritos*, Siglo XXI, México, 1975.

Ley que impide el acceso a la madre); introduce, para formalizar todo ello, algunos célebres algoritmos matemáticos y, finalmente, pretende rescatar de un modo *sui generis* lo más radical y revolucionario de la obra de Freud.

Durante los años cuarenta y cincuenta, el psicoanálisis se había convertido en una especie de psicología empírica del ego, dominada por los llamados «revisionistas» norteamericanos: K. Horney y E. Fromm, entre otros. Ciertamente, los acentos más sombríos y radicales del pensamiento freudiano (el *malestar en la cultura*, la dialéctica violenta entre *Eros* y *Thanatos* y la relevancia decisiva de la sexualidad) brillaban por su ausencia, y la sociedad psicoanalítica internacional naufragaba entre divisiones internas y fórmulas de compromiso.

Es entonces cuando Lacan, en su famoso *Discurso de Roma* (1953), inicia la deriva que conduciría, años más tarde, a la escisión del psicoanálisis francés y a la fundación de la *Escuela freudiana* de París, dominada enteramente por su personalidad y pensamiento.

2.2.2. El estadio del espejo: imaginario, simbólico, real

El *estadio del espejo* es la primera de las grandes aportaciones de Lacan, en su camino hacia la conversión del psicoanálisis en un sofisticado puzzle de la alta cultura parisina. Según Lacan, al genio de Freud se le había escapado (en sus famosas etapas del desarrollo psicosexual infantil, de las que Lacan, por cierto, no tardó en abominar por considerarlas excesivamente biologizantes) algo esencial que define los episodios decisivos de la primera identidad psíquica alcanzada durante el primer año de vida. Cuando un día, por azar, el *infans* contempla su propia imagen en un espejo (pasados los primeros titubeos y sobresaltos) termina por *reconocer* con júbilo su propia *imago*, como la de una forma (*gestalt*) prometedor, estable y dotada de una seductora y engañosa plenitud que, ciertamente, falta por completo en ese hombrecito/tortilla (*hommelet*, le denomina Lacan) carente, todavía, de cualquier mínimo autocontrol psicofísico.

De esta guisa, con aquella primera imagen especular, se inaugura una serie de hechizos que constituirán la esfera de *lo imaginario*, relacionada literalmente (al modo de Sartre y toda la filosofía que se remonta a Platón) con *espejismos*, escenografías, engaños y una falsa inmediatez prelingüística. Cuando el *infans* se encuentra sumergido en la deliciosa inopia materna (fundido con el pecho y el calor de la madre), vive en ese reino de *lo imaginario* (en el sentido preciso de imágenes y poderosos afectos y deseos presimbólicos o preculturales); aunque, en realidad, ese reino de *lo imaginario* va a perdurar durante toda la existencia del sujeto, pues la mayoría de la gente continuará engañándose a sí misma, a lo largo de su vida, mediante *identifi-*

caciones imaginarias (tan inconsistentes como las *infans* del estadio del espejo), poniendo en escena todo género de delirios, ilusiones y fantasías de poder y grandeza.

Muy pronto, sin embargo, el traumático acceso al *orden simbólico* (lenguaje y estructuras sociales como la familia) quebrará ese idilio infantil con el espesor delicioso de las imágenes y de la unión total con la propia madre; pero, aun así, las fantasías diurnas, el mundo de la percepción e imaginación sensible y los sueños conservarán intactos, todavía, esos enormes poderes de engañosa plenitud e ilusorio dominio sobre la realidad que acompañarán al sujeto hasta su muerte.

Finalmente, junto a *lo imaginario* y *lo simbólico*, aparece una tercera dimensión, *lo real*, como aquella a la que remiten tanto el orden simbólico como el orden imaginario. Si el orden simbólico sitúa al niño como hablante y miembro de una familia, bajo la autoridad de un padre, a la que debe someterse renunciando a su *comunidad* con la madre; y el orden imaginario se despliega como un intento de retorno a aquella primera *fusión maternal* mediante fantasías de plenitud y autorrealización, lo real brota no sólo en las perturbaciones mentales (psicosis y neurosis), sino también en la *imposibilidad* de la relación sexual o del cumplimiento del deseo. Veamos, nuevamente, por qué.

2.2.3. El orden simbólico y el deseo del Otro

El estructuralismo lacaniano, más allá de un supuesto retorno a la ortodoxia freudiana, debe entenderse como una profunda y sistemática desbiologización de Freud. La vuelta *literal* a Freud oculta no sólo el abandono de un inconsciente pulsional y energético, dominado por las turbulencias irracionales de la *libido* (*Eros*) y el instinto de muerte (*Thanatos*), sino también, como ya hemos advertido, la erradicación de las célebres primeras etapas del desarrollo psicosexual: oral, anal y fálica. Lacan sólo salvará de la quema la última etapa: el *complejo de Edipo*, interpretado, ahora, muy significativamente, como aceptación de la *castración* (la *Ley*, el *Nombre del Padre* o el *Orden Simbólico*), formas todas ellas diferentes de nombrar un mismo y decisivo proceso: la integración (y *disolución*) del niño en (por) una cultura (el orden simbólico) que prohíbe universalmente el incesto y cualquier fantasía de fusión con (o retorno a) la madre.

Ésta es la verdadera clave que usa Lacan para su relectura de Freud, idéntica, por cierto, a la de Lévi-Strauss. Para ambos, lo esencial es el paso de la naturaleza a la cultura, entendido como universalización del *tabú del incesto*. Cuando el niño aprende el lenguaje (el significado de las palabras), pronto se dará cuenta de que aquellas que nombran a mamá y a papá son muy diferen-

tes del resto. En efecto, el *nombre del padre* (la llamada *metáfora paterna*) implica entre otras cosas que *mamá*, la palabra que remite a la persona amada (el significante *mamá*), remite también, por ello mismo y muy dolorosamente, al objeto de su primer deseo, ahora definitivamente perdido y prohibido. Mamá pertenece exclusivamente a papá y el niño sufrirá esta traumática experiencia y renuncia como versión lingüística del *complejo de Edipo*. Por otro lado, el *nombre del padre* apunta no sólo a *papá* (al papá físico), sino a todo aquello que papá representa: el orden familiar y la entera organización social. El *nombre del padre* representa la Ley constitutiva de la cultura humana, el fundamento mismo del orden social. Por ello, el niño no tardará en percatarse (aterrado) de que el *nombre del padre* encarna, asimismo, una seria amenaza de castración (en versión tan ominosamente lingüística como real) si persiste en sus deseos incestuosos hacia la madre.

Superado el *complejo de Edipo* (imprescindible para exorcizar cualquier psicosis⁷), el niño ya está en disposición de convertirse en un vulgar neurótico. Y lo primero, ante todo, para contraer una neurosis de tipo medio (porque la neurosis para Lacan es *una enfermedad mental*) es desear el célebre *objeto a* (aunque, en realidad, cualquier deseo de cualquier objeto vale), sin reconocer que se trata siempre del *falo* perdido en la batalla edípica; o (lo que es lo mismo, por *contraste*) sin reconocer que lo que siempre desea es cualquier objeto que le recuerde a aquel fantasma prohibido de la madre. Cuanto más desee el sujeto cualquier cosa y cuanto menos consciente sea del carácter irrealizable de su deseo, más neurótico podrá llegar a ser.

En realidad, *falo* y *mamá* son palabras del lenguaje (*significantes* los llama Lacan, siguiendo a Saussure), que terminan por significar lo mismo (como, por cierto, la mayoría de los significantes): *castración* y, por consiguiente, la imposibilidad de satisfacer nuestros deseos. De ahí que los humanos vayan (vayamos) de un deseo a otro: algo que Lacan interpreta, en términos no menos lingüísticos, como carácter *metonímico* del deseo. Lacan dictamina que, en la *cadena del significante* (cualquier cosa que decimos es o forma parte de una *cadena de significantes*), el deseo se expresa siempre como aquello a lo que apunta nuestro decir, aunque nosotros no tengamos la menor idea de ello. En una palabra, siempre estamos deseando, y cuando hablamos (especialmente cuando hablamos) también deseamos, y a veces los deseos cuyo objeto último es siempre el *objeto a*, la *mamá tachada*.

Cuando el neurótico, en fin, acude *espontáneamente* a un psicoanalista, deja fluir, sencillamente y con toda naturalidad, su *cadena del significante* a

⁷ El psicótico no ha podido *metafORIZAR* al padre; es decir, el psicótico se ha quedado fijado a un mundo prelingüístico, a una *sopa* materna de imágenes sin orden lingüístico; el psicótico no ha sido capaz de integrarse plenamente en el orden simbólico y social; el psicótico no sabe quién es y sufre alucinaciones.

los efectos de que el profesional vaya desentrañando todas aquellas *metonimias* susceptibles de revelar sus deseos más ocultos y perversos (pues el deseo, ya sabemos, se desplaza de un objeto a otro en busca de la Ítaca materna). Pero la cosa no acaba ahí: además de las *metonimias* propias del deseo, la *cadena del significante* oculta también sus *metáforas*. Éstas revelan la existencia de un sujeto en permanente desvivir, aquejado de irreversibles achaques ontológicos. Pero, por ello mismo, el arrogante sujeto traviste su insoportable levedad (con tantas amenazas para su integridad el sujeto se encuentra siempre en peligro de muerte), mediante disfraces y camuflajes de todo tipo, dándoselas de importante. Así, el sujeto se presenta ante Lacan (cualquier otro psicoanalista vale) como un artista o un gran político o un gran amante o un gran matemático (cualquier otro oficio y profesión vale) y el psicoanalista pronto descifrará en sus *cadena de significantes* todos y cada uno de sus autoengaños, embelecados, disfraces y mascaradas, dirigidas siempre a impresionar al Otro (también vale cualquier otro).

¿Quién es el Otro, así con mayúscula? En este caso elemental: el psicoanalista. Pero Lacan dictamina que el lenguaje que usa el sujeto está siempre diseñado para engatusar a muchas otras personas: a su mujer, a su amante, a sus colegas, a sus hijos, a sus amistades y, muy especialmente, a él mismo. En realidad, lo que busca el sujeto (ese misterioso *objeto a*: el *falo* perdido) es también el deseo de que los otros le reconozcan a él mismo como encarnación del objeto perdido que todos desean; como una especie de *objeto a* para los otros. Así pues, el atribulado sujeto pone en escena todos sus poderes histriónicos (el *síndrome de la cola del pavo real*, si se nos permite) como si ya hubiese tomado posesión de ese *objeto a* que los otros desean y, de esa guisa, comienza a hacerse deseable para los otros. De pronto, el sujeto que, en realidad, desea lo que todos, pues *le falta aquello que les falta a todos*, actúa y habla de tal manera que da a entender a los otros que ya ha satisfecho sus deseos; que ya es una persona plena, libre, realizada y feliz y, en esa medida, deviene más y más fascinante y deseable para los otros.

De ahí que el deseo de todos los sujetos sea en realidad el *mismo deseo*, pero todos disimulen y tiendan a comportarse como si ya hubiesen satisfecho ese deseo, hasta el punto de convertirse (en ese teatro universal) en posibles objetos de deseo para los demás. Es por ello por lo que Lacan dictamina, hermética y oscuramente, que el verdadero deseo del sujeto *es el deseo del Otro*, siendo este Otro con mayúscula no sólo una abreviatura de todos y cada uno de los individuos, sino también, mucho más allá de ellos, una metáfora de todo el orden simbólico y de toda la organización social centrada sobre el tabú del incesto. En breve: la cultura *constituye* el deseo del hombre en el acto mismo de prohibirlo y ese deseo es el deseo del Otro: el entero Orden Simbólico Cultural. El deseo se revela como tabú, prohibición, ilusión y pérdida, simultáneamente.

2.2.4. *El inconsciente lingüístico*

Ya hemos indicado que, a diferencia de Freud, el inconsciente lacaniano no sugiere ninguna escena romántica, alojada en los infiernos de nuestra naturaleza animal. *Literalmente*, el inconsciente (el deseo que anima la *cadena del significante*) es un producto de la cultura y de la Ley. Lo acabamos de decir: el *nombre del padre* (el tabú del incesto como estructura subyacente del orden simbólico cultural) constituye el deseo y le confiere su impronta y su fascinación. Por ello, el deseo se articula como orden simbólico y posee una estructura lingüística y retórica; una estructura de tropos, metáforas y metonimias. Ya hemos visto su carácter *metonímico* (danzando siempre de un objeto a otro). Asimismo, el deseo (que es la esencia del sujeto: precisamente aquello que le recuerda cierta *falta* y le impide ser un verdadero sujeto en posesión de sí mismo), se expresa como metáfora en los *síntomas* (un dolor de cabeza puede llegar a *significar* que *nos apena seguir teniendo la cabeza sobre los hombros cuando deberíamos haberla perdido por alguien*) y como exuberancia retórica en los mecanismos de *condensación* (metáfora) y *desplazamiento* (metonimia) propios de unos sueños infestados de símbolos.

También, a diferencia de Freud, que había distinguido cuidadosamente entre *proceso primario* (sueños) y el resto de los procesos psíquicos, otorgando al sueño una realidad única como puerta de acceso al inconsciente, Lacan acomete, como era de prever, una *reducción lingüística* de la realidad onírica, despojándola por completo de su naturaleza pulsional y biológica. No podemos entrar, ahora, en un análisis pormenorizado del tratamiento lacaniano de los sueños; baste observar que (como en el caso del logocentrismo algorítmico de Lévi-Strauss) el paisaje onírico que resulta se asemeja mucho a los análisis mitológicos realizados por el antropólogo; y, ciertamente, en ambos casos, se evapora cualquier atisbo de subjetividad emocional e individuación empírica de los individuos. Los sueños, lejos de representar la naturaleza instintiva y animal de *Eros* y *Thanatos*, se convierten en la mejor expresión de la herencia cultural: los sueños se convierten en literatura, en *textos* y en *discursos*; en *tropos*, *metáforas* y *metonimias*: en *el lenguaje del Otro*.

2.2.5. *Critica al logocentrismo de Lacan*

Pueden verse un buen número de características del programa de Durkheim en el estructuralismo de los años sesenta. Ante todo, un resuelto objetivismo, combinado con la convicción de que los sistemas de representaciones colectivas forman un nivel ontológico autónomo de la realidad [...]. En segundo lugar, un énfasis sobre la prioridad de los sistemas sociales y simbólicos sobre los individuos que actúan bajo su po-

*der coercitivo y sobre la condición inconsciente de la acción de estos sistemas, determinando la conciencia individual, y, finalmente, una crítica de la introspección como modo de pensamiento*⁸.

Al igual que la antropología estructural de Lévi-Strauss, el psicoanálisis estructural de Lacan resume un intelectualismo *logocéntrico* cuya sensación de vacío formalismo aumenta con el paso del tiempo. Los heroicos intentos por otorgar a la herencia freudiana el estatus de una verdadera ciencia (entre las ciencias humanas), se revelan a la postre como ilusiones hiperracionalistas. Usando la propia jerga de Lacan, diríamos que su doctrina no es más que un espejismo imaginario sobre el poder de sus propios discursos. Al igual que había sucedido con su amigo y maestro Lévi-Strauss (en relación con el empirismo antropológico de Radcliffe-Brown y la tradición anglosajona), su victoria sobre el psicoanálisis empírico americano (la *psicología del ego*) exhibe en el plano teórico los signos de una brillantez incapaz de acometer cualquier análisis empírico.

Despojado de todo anclaje psicobiológico (sentimientos, emociones y pulsiones), el sujeto *es hablado* y zarandeado por los efectos exclusivos de un *significante* que aparece como eterno e inmóvil *disco duro* de sueños, delirios y deseos. Como sucede con todo el estructuralismo, se incurre en la fantasía *falocéntrica* de dar cuenta de la irracionalidad y los azares que caracterizan la conducta de los hombres (incluidos los trastornos mentales), en términos de una suerte de fluidas estructuras eidéticas (*cadena de significantes*) que terminan por cumplir en el psicoanálisis estructural el mismo papel que las ideas platónicas en los viejos idealismos y racionalismos.

Lacan no contempla en el hombre otra cosa que no sea el *puro* juego discursivo y retórico de los *significantes*, obviando y devaluando aquellas otras dimensiones fundamentales de la existencia humana como son los deseos (no edípicos), las emociones, las relaciones sociales de poder, los imaginarios sociales, la razón instrumental y todo el campo de la conciencia. El resultado es una barroca metáfora de la existencia humana dominada por el protagonismo absoluto del lenguaje como *casa del Ser* y concebida, melancólicamente, como *homeless*, condena y expulsión del paraíso.

Lacan recurre a Hegel y a Kojève (el lúcido neohegeliano que tanto influyó en su pensamiento) para dilucidar la dialéctica del sujeto/objeto: la lucha de las autoconciencias y el reconocimiento. Sin embargo, frente a la insistencia de Hegel/Kojève en otras dialécticas complementarias (como la del trabajo o la emancipación política), en Lacan la intersubjetividad se reduce al dominio de la esfera simbólica que pretende absorber todas las otras dimensiones (la biológica, la económica y la sociopolítica). En Lacan todo se reduce a lenguaje.

⁸ DEWS, P.: *Logics of Disintegration*, Londres, Verso, 1991, p. 3.

*Kojève había enfatizado el foco simbólico del conflicto humano: el simple hecho de su posesión por el otro puede transformar una cosa banal en un objeto de disputa. El deseo humano se halla siempre mediado por el deseo de los otros, de tal modo que cualquier enfrentamiento es fundamentalmente una lucha por el reconocimiento, y la historia humana se convierte, aforísticamente, en la «historia de los deseos deseados» [...]. «Lo que convierte el mundo humano en un mundo cubierto de objetos, afirma Lacan, se basa en el hecho de que el objeto del interés humano es el objeto del deseo del otro»*⁹.

Más allá de Hegel, de la historia de la sociedad y de las diferentes culturas e imaginarios sociales, Lacan cree estar en posesión de la clave definitiva y única del deseo humano: la vertiginosa (aparente) variedad empírica socioantropológica no es más que una gigantesca mascarada del deseo humano como deseo del Otro.

Con esta reducción de las dimensiones psicobiológicas (pulsionales y afectivas), económicas y políticas al (abstracto) orden simbólico del significante, Lacan reduce (asimismo) drásticamente sus posibilidades de comprender la complejidad de la conducta humana, incurriendo en un delirante idealismo (fetichismo) lingüístico. Reificando los *significantes* como protagonistas exclusivos de cualesquiera dimensiones instintivas, deseantes o emocionales, así como de aquellas irreductiblemente socioeconómicas, Lacan se encierra, asimismo, en un mundo autista (*significamentoso*) en el que se confunde las reverberaciones de los *significantes* con el rumor de las cosas mismas. Todo lo cual le lleva a prescindir de cualesquiera mecanismos causales (propios de las ciencias psicobiológicas) tratando de absorberlos en un gran gesto hermenéutico dictado por una Verdad concebida como grieta y falta: verdad una e idéntica entre los bororo, los azande y los tiburones financieros de Wall Street.

De esta guisa, sumergiéndose más y más en una noche en la que todos los gatos son pardos, Lacan se encierra en una teología negativa en cuyo seno la totalidad de la historia humana es nuevamente un teatro donde se escenifica la repetición eterna de lo Mismo.

3. FLUJOS POSTESTRUCTURALES

Iniciados los años setenta del pasado siglo, ya era evidente, para cualquier observador del panorama cultural, que tamaña apuesta por las estructuras elementales antropológicas, el lenguaje y el orden simbólico comprendían al hombre *disolviéndolo* en un sentido muy diferente del pretendido por

⁹ DEWS, P.: *ibidem*, p. 59.

Lévi-Strauss o Lacan. Las *estructuras subyacentes* o las *cadena del significante* no sólo habían *disuelto* al hombre cartesiano de la modernidad, sino que (algo más avieso y escandaloso) parecían haberlo convertido en un *fantasma* irreconocible, definitivamente extraviado entre los algoritmos del pensamiento salvaje y los significantes metafóricos del deseo.

Por ello, era menester afrontar aquello que habían olvidado los grandes maestros de las estructuras: los verdaderos deseos y pasiones del hombre (más allá de la letanía edípica de *papa/mamá*), las diferentes racionalidades sociales ligadas a entramados de poder y, sobre todo, los azares históricos que conforman el rostro de la aventura humana.

No otra cosa intentó hacer G. Deleuze (en colaboración con F. Guattari) dinamitando desde dentro la retórica lacaniana con *El Antiedipo*¹⁰ y, previamente, con sus textos sobre *Diferencia y repetición*.

3.1. DIFERENCIA Y REPETICIÓN

La tarea de subvertir el psicoanálisis estructural es inseparable de un previo esfuerzo (de impronta nietzscheana) para repensar la entera tradición filosófica occidental. Algo que, salvando las diferencias, enlaza a Deleuze con Derrida y cierta tradición heideggeriana. Se trata de desmontar radicalmente la ilusión del idealismo platónico. *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido* son las claves de esta rabiosa acometida neonietzscheana contra las esencias.

Platón (y con él toda la metafísica occidental) había reificado las ideas como sustrato ontológico de un aparente devenir, ligado a los espejismos de la sensibilidad y al *panta rei (todo fluye)* de Heráclito. Para el idealismo, el cambio, la temporalidad irreversible y los ciclos vitales tienen más de ilusión que de realidad. Lo esencial, aquello que otorga estabilidad y sustancia al devenir, serían las esencias inmutables, las formas inmóviles y divinas. Tales formas se concebían como una suerte de moldes, patrones o *paradigmas* que (literalmente) *in-forman*, *con-forman* y configuran las transitorias realidades individuales. Los hombres (como el resto de los seres naturales, animales y plantas, los seres de la *physis*) nacen, se reproducen y mueren, pero su esencia (aquel principio ontológico que les hace ser hombres) permanece eternamente.

En esto consiste el idealismo platónico y el corazón mismo de toda la metafísica occidental (todavía vigente en categorías del *modelo estándar* en

¹⁰ Diremos algo más, en el capítulo siguiente, sobre la subversión política que representa *El Antiedipo*.

ciencias sociales como *ideología, conciencia colectiva, imaginario social o episteme*): postular esencias inmutables de las cuales los individuos y acontecimientos no serían más que clones o meras *copias* percederas. Deleuze (siguiendo a Nietzsche) dinamita la sustancia misma de las esencias negando la existencia de cualesquier molde, horma o modelo eterno. También aquellos *modelos* presuntamente idénticos a sí mismos, dictamina Deleuze, se hallan transidos (en sus mismos tuétanos) de devenir, contingencia y *diferencias*.

En el principio (dictamina Deleuze, coincidiendo con J. Derrida y otros postestructuralistas) *no está el origen sino la huella, las diferencias*. No existen patrones y copias, existen *acontecimientos venenosamente singulares*; existen *singularidades* y (en palabras de H. Bergson, el mentor deleuziano) *evolución creadora*. *Diferencias* salvajes e irreductibles a cualquier norma o patrón trascendente. La *diferencia* será el concepto clave de la *caja de herramientas* deleuziana (presente, asimismo, en Foucault, Vattimo y tantos otros) para pensar una naturaleza (y un sujeto) en trance; una naturaleza viva y abocada a la incertidumbre y novedad creadora.

Aquello que hace a los hombres humanos, otorgándoles una *physis*, no es algo inmóvil y abstracto, sentenciado desde el principio de los tiempos, sino más bien una condición en sí misma poética y plural. Cada supuesta *repetición* (cada hombre concreto, por ejemplo, frente a la especie humana) no se limita ser una simple variante de una naturaleza *a priori* e innegociable, sino que en sí mismo implica *diferencia*, desajuste ontológico y (recurriendo a otra jerga de moda) *entropía negativa*. En términos nietzscheanos: aurora, voluntad de poder, ilusión, juego, despilfarro y delirio.

Hegel había sentenciado que *el hombre es lo que no es y no es lo que es*, recurriendo a los tentadores embelecos de la dialéctica, de la contradicción y de la vida del *Geist*. Sin embargo, para Deleuze incluso aquella lógica del Ser y el No Ser, aquella danza tramada por Hegel y Marx había nacido muerta; pues la inefable condición *singular* de lo real (del hombre, de sus deseos y de su razón), de su radical apertura a lo impensable, al abismo latente en deseos nunca soñados y en pasiones desconocidas, es incompatible con la trivialidad *logocéntrica* de un pensamiento que (bajo promesa de alteridad, flujo y cambio) legitima una lógica de la dominación, de lo abstracto, de lo controlable, de lo previsible y, en último término, de la administración total.

Para Deleuze, lo radicalmente poético y dionisiaco, la invención artística de la propia naturaleza y el riesgo del devenir agonizan bajo aquellas viejas (quiméricas) teleologías del espíritu (o, en su versión marxista, de la sucesión *lineal* de modos de producción), y resultan absolutamente incompatibles con los resabios teológicos tan presentes en la tradición hegeliano-marxista.

3.2. EL PODER DE LOS FLUJOS Y LOS FLUJOS DE PODER

Es bien sabido que, a comienzos de los años setenta, el Foucault estructuralista de las *epistemes* (al que dedicamos el apéndice de este capítulo) deja paso al Foucault, más nietzscheano y deleuziano, de la *microfísica del poder*. En contra de la visión marxista (estructural) del poder como dominio y hegemonía (ideológica y material) de una clase sobre otra, Foucault va más allá y vislumbra, en *Vigilar y castigar*, lo que promete ser una auténtica *genealogía del poder*. Más allá del humanismo bienpensante (propio de la criminología y ciencia política convencionales) que había celebrado, demasiado apresuradamente, la supresión de los suplicios y atroces torturas, características del antiguo régimen, como una gran victoria de la razón y los derechos humanos, Foucault denuncia que la modernidad es inseparable de la invención y puesta a punto de nuevas *tecnologías de poder*, íntimamente ligadas a la aparición de los nuevos campos discursivos propios de las ciencias humanas. Los efectos de poder (una microfísica de *flujos de poder*) se revelan, de esta guisa, inseparables de las estrategias discursivas del saber y la producción social de nuevas subjetividades. El saber y el poder se alimentan mutuamente y *producen* (en sinergia) nuevos *efectos* de subjetividad. Lejos, muy lejos, quedan las viejas ideologías enarboladas por la izquierda marxista. El *zoom* que aplica Foucault a la sociología del conocimiento permite descubrir un fino granulado decisivo a la hora de comprender el funcionamiento de ciertas instituciones de la modernidad como las modernas prisiones, los asilos, los hospitales, las fábricas y las escuelas. En todas ellas (pero también en los discursos criminológicos, educativos, psiquiátricos, jurídico-políticos y sexuales) las tácticas genealógicas descubiertas por Foucault revelan complicidades entre las ciencias humanas y la sujeción de los individuos.

[...] En las descripciones de «Vigilar y castigar» las prácticas de poder funcionan productivamente: alumbran al individuo característico de nuestra época, hacen posible la objetivación del hombre y la aparición de las ciencias humanas. Nos proponen una imagen de la normalidad que opera a modo de criterio de nuestra condición de hombres, de tal manera que, sin teorizarlo expresamente, tendemos a considerar como bárbaras cualesquiera otras formas de gestión de la realidad. Reaccionando así, asumiendo inconscientemente las estrategias del orden presente, nos estamos negando los medios para registrar la barbarie de nuestros propios medios de gestión. El siglo XIX, reconoce Foucault, inventó sin duda las libertades pero les dio un subsuelo profundo y sólido: la sociedad disciplinaria de la que seguimos dependiendo¹¹.

Como afirma M. Cruz, Foucault inventa una suerte de *metodología de la perplejidad* que arriesga experimentar hasta el fondo hasta qué punto es po-

sible pensar de otra manera (*penser autrement*), y también hasta qué punto la *racionalidad* de las instituciones sociales nos impide ver que otro mundo es posible; que *otros mundos son posibles*. ¿En qué consiste esta nueva manera de ejercer la razón crítica que es, asimismo, una crítica de la razón? Probablemente estriba en que (a diferencia de la izquierda *dialéctica* que había dominado el pensamiento crítico durante más de un siglo), ahora ya no se trata tanto de *ofrecer una alternativa* racional a la irracionalidad capitalista (un verdadero *valor de uso*, un trabajo *no alienado* o una sociedad reconciliada *sin plusvalía, explotación o ideología*), sino más bien de *poner a punto* una caja de herramientas (éticas, políticas pero también estéticas y epistemológicas) para pensar la *resistencia*, los cuerpos, los placeres y las libertades.

En Foucault (como en los mejores momentos de los filósofos de la Escuela de Francfort, de los que hablaremos en el siguiente capítulo) nos encontramos ante un pensamiento que aborrece cualquier positividad o apresurada reconciliación entre ser y deber ser, entre sujeto y objeto. Como en Adorno, la *negatividad* es el único momento donde la verdad puede alojarse: *todo es peligroso*, dirá Foucault sibilamente; todo proceso de subjetivación (toda socialización) entraña estrategias de poder que hay que desmontar antes de que ellas nos desmonten a nosotros.

Sin embargo, el Poder (así, con mayúscula) no es el mal absoluto, ni mucho menos. Foucault jamás incurre en esa ingenuidad. La lucha contra (y la *resistencia frente a*) el poder disciplinario, ligado a ciertas instituciones del Estado que imponen una *normalización* psiquiátrica, psicoanalítica, educativa, política, erótica, mediática o laboral, no debe hacernos olvidar que ese poder también forma parte de nuestros goces, de nuestras alegrías y de nuestras ilusiones, y que *fluye* en cualquier empresa verdaderamente humana. Por ello, el último Foucault (el de la historia de la sexualidad, las tecnologías del yo y la estética de la existencia) se centra en la *epimeleia* o el *cuidado de uno mismo*, tan característico de las formas de subjetivación de la Grecia clásica. El cuerpo y los placeres, los procesos de subjetivación y el arte de vivir serán los hitos postreros de una extraordinaria exploración sobre los *flujos de poder* que sólo superficialmente puede interpretarse como una vuelta a las viejas filosofías del sujeto.

Las tecnologías del yo [...] permiten a los individuos efectuar «cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier formas de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto grado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad». No hay aquí por tanto sombra de planteamiento esencialista que propusiera como tarea descubrir lo que somos. Ni se ha renunciado a la denuncia de las coacciones políticas (en especial la individualización y la totalización) que son características del poder moderno [...]. El problema que tenemos planteado hoy es a la vez político, ético, social y filosófico, y consiste en «liberarnos nosotros del Estado y de las formas de individualización

¹¹ CRUZ, M.: *Filosofía contemporánea*, Taurus, Madrid, 2002, p. 264.

con que se relaciona». La crítica se mantiene: hemos de rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos, pero nos obliga a algo que parece importante: debemos promover nuevas formas de subjetividad¹².

3.2.1. La ilusión de Derrida

También en el pensamiento de Derrida (influido por un estructuralismo del que sólo consigue liberarse en parte) el sujeto no habla, sino *que es hablado por el lenguaje*. También Derrida derrama sobre la experiencia cotidiana de los hombres el viscoso manto de los *significantes*, como si éstos (al modo heideggeriano) fuesen *la casa del ser* y el único destino del hombre; como si los *jugos* que dan sazón a las *burbujas* en cuyo seno habita el hombre fuesen, exclusivamente, *jugos lingüísticos*.

[...] Para comprender el desarrollo del pensamiento francés de los setenta, conviene observar que el trabajo de Derrida y Lacan, a pesar de sus profundas divergencias sobre el estatuto del sujeto, enfatiza de un modo muy similar la prioridad del texto, o lo que Lacan denomina la «primacía de lo simbólico» [...]. El trabajo de Derrida puede verse menos como una búsqueda de lo Otro del lenguaje que como una búsqueda de lo Otro como lenguaje¹³.

La deconstrucción funciona como un dispositivo hermenéutico que hace saltar el sentido de los textos (incluyendo el lenguaje hablado) dramatizando y teatralizando su inestabilidad metafórica, retórica y lógico estructural. En este sentido, una parte de la herencia de Nietzsche (como en Deleuze y Foucault) es decisiva a la hora de revelar el carácter figurativo, ilusorio y artificial del pensamiento metafísico criticado por Derrida. Sin embargo, no sucede así con la otra gran aportación de Nietzsche a la crítica filosófica: la voluntad de poder. En efecto (frente a la autocomplacencia *significamentosa* de Derrida), lo que impide a Nietzsche abismarse en un juego *logocéntrico* (un ámbito de reversibilidades, inmanencias semiológicas, histrionismos formales, espesuras y travesuras del *significante*) es precisamente esa otra dimensión que abre los textos (y la crítica de los mismos) a una voluntad de poder y de verdad, dotándolos de un carácter singular, azaroso e irreversible para cualquier sujeto hablante. Para Nietzsche, la mayoría de las derivas del sentido textual siempre alcanzan una definición (irreversibilidad) en términos de poder (de relaciones de poder, de delirios, de espejismos, de sueños, de torturas y placeres) porque trascienden radicalmente cualquier ámbito *significamentoso* en el que se pretenda alojarlas.

¹² CRUZ, M.: *ibidem*, p. 366.

¹³ DEWS, P.: *ibidem*, pp. 103-104.

Para Derrida, como para Lacan y el Foucault estructuralista, de los sesenta, a pesar de su lejanía filosófica en otros aspectos, el sujeto es también puramente un efecto del texto, una función del discurso [...]. Derrida acepta el argumento estructuralista de que el lenguaje no es una función del sujeto hablante¹⁴.

Tanto Lacan como Derrida defienden que el sujeto es un *producto* del lenguaje (de la *deriva del significante* o de la *différance*) y que no existe ninguna subjetividad fenomenológica prerreflexiva o prelingüística al modo de Heidegger, Merleau-Ponty o Sartre. No es el sujeto, se nos advierte, quien otorga significación al lenguaje sino que es el lenguaje quien constituye/des constituye al sujeto. Aquí sin duda (en este *logocentrismo* que prescinde de cualesquiera dimensiones psicobiológicas del ser humano) se encuentra la clave de los desvaríos de ambos pensamientos. Si el hombre es un simple *efecto* superficial (una ilusión) de las estructuras lingüísticas del deseo (el inconsciente se estructura como un lenguaje) o de la significación (no hay nada anterior al texto y todo texto depende para su significación de otros textos) resulta difícil explicar esa ilusión de identidad personal no absorbida enteramente por el Leviatán del lenguaje.

Tanto Lacan como Derrida son profundamente *significamentosos* al confundir sistemáticamente las mediaciones *lingüísticas* con el protagonismo exclusivo (ontológico) de los *significantes*. Hoy sabemos que no sólo los sueños trascienden la ontología lingüística (no son reductibles, ni mucho menos, a ningún *significado* o hermenéutica) y que los viejos *síntomas* neuróticos (fobias, obsesiones, compulsiones) pueden *significar* infinitas cosas en función del imaginario colectivo e individual, sino también que la *deriva* de la *différance* que puede rastrearse en un texto de Platón o Rousseau es más un efecto superficial de las técnicas de la deconstrucción que una demostración de la fatal *diseminación* del significado y de los sujetos que escriben textos. Platón y Rousseau dependen como sujetos al menos tanto de las estructuras sociopolíticas e imaginarias de sus respectivas épocas como de las estructuras universales de la *différance*.

Los pensamientos de Lacan y Derrida son filosofías manieristas (de un preciosismo a menudo irritante) que parecen gozar una y otra vez practicando pseudo-provocaciones. El primero repite incansable: *crees que eres tú quien habla pero es el discurso del Otro quien te habla a ti*, mientras que el segundo dictamina: *crees haber dicho algo definitivo pero en ese instante la significación ya se ha disuelto y tú con ella*. En ambos, la creación de un mismo monstruo y un mismo pánico. En ambos la misma angustia ante la inmensidad del Lenguaje (monstruo paterno/materno) y la muerte (castración o deriva de la *différance*). En ambos la misma advertencia al joven héroe ma-

¹⁴ DEWS, P.: *ibidem*, pp. 94-95.

tador de ese dragón familiar (que le castra como padre y le absorbe como madre): *la Verdad no consiste en dominar al lenguaje sino en aceptar que tú ya estás muerto*. En ambos, ese mismo gesto que primero crea el peligro y después vende protección: análisis y deconstrucción.

Es evidente, en todo caso, que *ambos hacen la trampa y construyen después el juego que la contiene*, como dice el poeta M. H. de Ossorno. Nada más fantasmático, delirante e imaginario que la demoníaca jerga lacaniana y nada más consistente, aderezado y *al dente* que la *pasta* deconstructiva.

La deconstrucción del *logocentrismo* es logocéntrica de cabo a rabo¹⁵. Como todo el posmodernismo, la deconstrucción parece incapaz de cuestionar radicalmente el mundo de las grandes significaciones y su supuesta relevancia como *anclaje* de la existencia individual y social de los seres humanos.

4. CAOS

4.1. AUTOPOIESIS

El actual paradigma del caos, aunque mantiene ciertas asombrosas coincidencias con los diferentes posestructuralismos, surge de desarrollos científicos en el campo de la física, la química y las matemáticas. En esta sección presentaremos sucintamente algunos conceptos básicos de la teoría del caos para discutir su aplicación a las ciencias sociales y humanas.

La visión de los sistemas vivos como redes autoorganizadoras, cuyos componentes están interconectados y son independientes, ha sido expresada repetidamente, de uno u otro modo, a lo largo de la historia de la filosofía y de la ciencia. No obstante, modelos detallados de sistemas autoorganizadores sólo han podido formularse recientemente, cuando se ha accedido a nuevas herramientas matemáticas, capaces de permitir a los científicos el diseño de modelos de interconectividad no lineal característica de las redes. El descubrimiento de estas nuevas «matemáticas de la complejidad» está siendo cada vez más reconocido como uno de los acontecimientos más importantes de la ciencia del siglo XX¹⁶.

Estas matemáticas *de la complejidad* pretenden formalizar sistemas sometidos a dinámicas no lineales¹⁷. Como hemos visto en otros capítulos, des-

¹⁵ GARDNER, H.: *Mentes flexibles*, Paidós, Barcelona, 2004, pp. 146 ss.

¹⁶ CAPRA, F.: *La trama de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 199. En lo que sigue tendremos muy presente esta excelente exposición del caos y las matemáticas de la complejidad.

¹⁷ *Se trata de unas matemáticas cualitativas más que cuantitativas y, por lo tanto, encarnan el cambio de énfasis característico del pensamiento sistémico: de objetos a relaciones, de cantidad a cualidad, de sustancia a patrón. El desarrollo de ordenadores de alta velocidad ha desempeñado un papel crucial en el nuevo dominio de la complejidad. Con su ayuda, los*

de Galileo se suponía que el libro de la naturaleza se hallaba escrito en caracteres *cifrados* de orden matemático; *caracteres* (añade Galileo) que *son triángulos, círculos y otras figuras geométricas*. En el siglo XVII, Descartes había conseguido aplicar el álgebra de origen islámico (Persia), formalizando de manera analítica (y expresándolas como ecuaciones), a aquellas figuras ideales de la geometría euclidiana. La geometría analítica permitía representar en un espacio de coordenadas la ecuación de líneas rectas o curvas que se correspondían, respectivamente, con la ecuación de primer y segundo grado. Más tarde, Newton y Leibniz (trabajando dentro de ese mismo espacio cartesiano) encontraron un nuevo cálculo (diferencial) capaz de expresar (algebraicamente) el valor de la tangente en un punto de una curva; valor que, al mismo tiempo, aportaba la *solución física* para calcular la velocidad instantánea de un móvil con movimiento uniformemente acelerado. Gracias al cálculo, Newton y, posteriormente, Laplace pudieron formalizar rigurosamente los movimientos de planetas y satélites del sistema solar, creando una mecánica celeste que se aplicó, con parecido éxito, a ciertos movimientos de fluidos y al análisis vibratorio de cuerpos elásticos como cuerdas y campanas.

A comienzos del siglo XIX, el mecanicismo newtoniano dominaba todavía enteramente como único paradigma de la ciencia capaz de aunar rigor, predicción, elegancia matemática y causalidad lineal. Sin embargo, esta luna de miel entre cálculo infinitesimal y naturaleza seguía mostrándose incapaz de explicar no sólo la mayoría de los fenómenos fisicoquímicos (dinámica de gases, turbulencias y meteorología), sino también, y muy especialmente, todos aquellos relacionados con la asignatura pendiente del mecanicismo: los seres vivos y los procesos vitales. Los gases (los millones de moléculas que componen una pequeña muestra de un gas) encontraron poco a poco su propio paradigma (con un grado mayor de complejidad) en la nueva ciencia de la termodinámica (la ciencia del calor), que usaba métodos estadísticos para calcular las regularidades *medias* entre parámetros como presión, volumen y temperatura. Las ecuaciones de Maxwell permitían dar cuenta de las propiedades de un gas en términos de la dinámica (estadística) de sus moléculas.

Tanto la mecánica celeste como la termodinámica se habían topado con la existencia de dinámicas *no lineales* que trascendían sus respectivos aparatos matemáticos. En efecto, la mecánica ni siquiera podía explicar el movimiento de tres cuerpos sometidos a la interacción de sus mutuos campos gravitatorios. Y las no menos caóticas turbulencias atmosféricas parecían inaccesibles a un tratamiento formal.

matemáticos pueden ahora resolver ecuaciones complejas antes imposibles y graficar sus resultados en curvas y diagramas. De este modo, han podido descubrir nuevos patrones cualitativos de comportamiento de estos sistemas complejos: un nuevo nivel de orden subyacente en el aparente caos (ibidem, p. 130).

En la actualidad, sabemos que, si la mayor parte de los fenómenos naturales son de naturaleza *no lineal*, ésa es la regla que caracteriza, por antonomasia, la naturaleza de los seres vivos¹⁸.

4.2. AUTOORGANIZACIÓN

Los padres de la cibernética (H. von Foerster y Wiener) fueron los primeros en tomarse en serio esa propiedad de los seres vivos llamada *autoorganización*. Posteriormente, Ilya Prigogine, H. Manken, L. Margulis y H. Maturana y F. Varela ampliaron los rígidos modelos de la primera cibernética hasta hacerlos incomparablemente más flexibles y con más grados de libertad y creatividad. La autoorganización es una propiedad exclusiva de los seres vivos, de *sistemas vivos* (o de autómatas simuladores), capaces de retroalimentarse, de aprender y de *aprovechar* los azares de la experiencia. Estos *sistemas autopoieticos* (a años luz del mecanicismo newtoniano), intercambian con su *entorno* flujos de materia y energía que los mantienen vivos y *alejados del equilibrio*.

¿Qué significa esta expresión? Que lejos de tender al desorden, como predice la segunda ley de la termodinámica (ley de la entropía), cuando dictamina que *todo proceso natural de orden fisicoquímico produce una disipación de energía en forma de calor y fricción de carácter irreversible*, ciertos sistemas físico naturales (como los seres vivos) parecen evolucionar hacia formas de orden, integración orgánica y complejidad cada vez más sofisticadas. Es cierto que cada uno de nosotros, en tanto que individuos, estamos sometidos a la entropía, a la *flecha del tiempo*, a la irreversibilidad y a la muerte. Y no es menos cierto que, en conjunto, el sistema solar y el universo como *totalidad cerrada* (si tiene algún sentido la expresión) sufre un aumento de entropía que apunta a la muerte térmica del cosmos. Pero la vida en su conjunto (¡no se consuela el que no quiere!) parece eludir ese destino fatal.

Ya en la propia definición de los términos manejados (*orden y desorden*) se ve por dónde van las cosas. En efecto, los teóricos de la autoorganización celebran el orden como *surgimiento de diferencias*, incremento de compleji-

¹⁸ En el mundo de las ecuaciones lineales, creíamos que los sistemas descritos por ecuaciones simples se comportaban simplemente, mientras que aquellos descritos por complicadas ecuaciones lo hacía de modo complicado. En el mundo no lineal [...] simples ecuaciones deterministas pueden producir una insospechada riqueza y variedad de comportamientos. Por otro lado, un comportamiento aparentemente complejo y caótico puede dar lugar a estructuras ordenadas, a sutiles y hermosos patrones. De hecho, en la teoría del caos, el término «caos» ha adquirido un nuevo significado técnico. El comportamiento de los sistemas caóticos no es meramente aleatorio sino que muestra un nivel más profundo de orden pautado [y] [...] las nuevas técnicas matemáticas hacen visibles de distintos modos estos patrones subyacentes (ibidem, p. 140).

dad y aparición creadora y espontánea de nuevas estructuras *autopoieticas*, mientras que deploran el desorden como un mundo cerrado (la vieja mecánica celeste newtoniana), sometido a una irreversible (glacial) muerte térmica. Finalmente, estos sistemas sólo pueden describirse mediante ecuaciones no lineales que rompen con el monopolio ejercido hasta ese momento por el cálculo diferencial.

La *estructuras disipativas* de Prigogine (patrones químicos de orden espontáneo como la *inestabilidad de Bénard* o los *relojes químicos*) constituyen, azorosamente, extrañas e imprevisibles pautas de configuración espacial en la dinámica de moléculas resultante de una fuente de calor. Antes de Prigogine, la *disipación de energía*, como ya hemos advertido, se identificaba con la entropía (degradación o muerte térmica), mientras que en sistemas capaces de autoorganización la pérdida de calor no sólo no se declina como muerte térmica, sino que puede originar *estructuras disipativas*, que se autoorganizan espontáneamente a partir del caos¹⁹.

Como es sabido, los científicos chilenos H. Maturana y F. Varela denominaron *autopoiesis* (de *auto*: uno mismo, y *poiesis*: creación) a la *creación/recreación de uno mismo* propia de los organismos vivos.

Se trata de una red de procesos de producción, en la que la función de cada componente es participar en la producción o transformación de otros componentes de la red. De este modo toda la red «se hace a sí misma» continuamente. Es producida por sus componentes y, a su vez, los produce. En un sistema vivo, el producto de su operación es su propia organización²⁰.

4.3. ECUACIONES NO LINEALES Y COMPLEJIDAD

En el mundo no lineal (el mundo de la vida, de los hombres y de las interacciones sociales), ciertas ecuaciones deterministas elementales pueden producir tal nivel de complejidad que hacen imposible una predicción exacta. ¿De dónde procede esa exuberancia dinámica compatible con la aparente modestia algebraica de sus formulaciones? La razón no es otra que una propiedad de muchos sistemas no lineales llamada *retroalimentación*. Si en los sistemas lineales existe proporcionalidad entre causas y efectos, en los sistemas no lineales pequeñas diferencias iniciales pueden producir (por retroali-

¹⁹ El análisis detallado de Prigogine de estos sorprendentes fenómenos demostró que mientras que las estructuras disipativas reciben su energía del exterior, las inestabilidades y saltos a nuevas formas de autoorganización son el resultado de fluctuaciones internas, amplificadas por bucles de retroalimentación positiva. Así, la amplificación de la retroalimentación expansiva, que había sido tradicionalmente contemplada como destructiva en cibernética, aparece como fuente de un nuevo orden y complejidad en las estructuras disipativas (ibidem, pp. 106-107).

²⁰ Ibidem, p. 116.

mentación que amplifica aquellas primeras diferencias) grandes efectos *en cascada*. En matemáticas, se denomina *iteración* al procedimiento algorítmico que simula y se corresponde con la retroalimentación físico-biológica.

Iterar una función algebraica significa reaplicar repetidas veces la función sobre sí misma, convirtiendo los resultados para cualquier valor inicial de las variables en los nuevos valores de las mismas. Las llamadas *ecuaciones del crecimiento* de los ecólogos son *iteraciones* capaces de producir gran complejidad. Igualmente, los meteorólogos conocen el llamado *efecto mariposa* (cuyo aleteo en Roma puede ocasionar un maremoto en Japón), que expresa, intuitivamente, la extrema sensibilidad del clima a las condiciones iniciales.

Con técnicas de visualización por ordenador, muchas ecuaciones no lineales capaces de dar cuenta de fenómenos como turbulencias climáticas o de otro orden pueden representarse en un espacio abstracto (llamado *espacio de fases*), en el cual poco a poco se dibuja una figura parecida

a una especie de red, trama o malla infinitamente espesa; ninguna de cuyas curvas puede cruzarse a sí misma; pero se repliega de un modo muy complejo para pasar por los nudos de la red un número infinito de veces. Uno queda sorprendido ante la complejidad de esta figura que no puedo ni siquiera intentar dibujar²¹.

¿Qué es un *espacio de fases*? Un sistema abstracto de representación gráfica que permite (dando valores a las variables) visualizar la dinámica de un sistema caótico o no caótico. El movimiento de un péndulo convencional (no caótico) puede *percibirse* en un espacio bidimensional como resultante de dos variables: el ángulo y la velocidad. En este caso elemental la figura descrita es una elipse. Si en vez de un péndulo ideal con dos variables introducimos una tercera (la *fricción* que, a la larga, detiene el péndulo) obtenemos una espiral (el ángulo de oscilación tiende a cero). Ambas figuras, elipse y espiral, se denominan *atractores*. Si añadimos más variables (que se pueden simular electrónicamente en forma de péndulo caótico y representar en un espacio de fases), obtenemos una figura extraña descrita por trayectorias que nunca se repiten pero que forman un patrón infinitamente enmadrado y complejo. En la ciencia del caos se denomina a estas características figuras *atractores extraños*. Cada punto de su trayectoria expresa (visualmente) en tres dimensiones una dinámica que corresponde a n dimensiones o variables.

[...] Un hecho sorprendente de los atractores extraños es que tienden a tener una dimensionalidad muy baja, incluso en un espacio de fases altamente dimensional. Por ejemplo, un sistema puede tener cincuenta variables, pero su movimiento puede quedar restringido a un atractor extraño de tres dimensiones [...]. Con ayuda de los atrac-

²¹ *Ibidem*, p. 144. Con estas palabras describe Poincaré, el padre de la topología, su estupefacción al encontrarse con las extrañas trayectorias que aparecían en el estudio de la dinámica de tres cuerpos (como el Sol, la Tierra y la Luna) sometidos a sus respectivos campos gravitatorios. Este gran matemático fue uno de los primeros en *visualizar* la matemática del caos.

tores extraños, podemos distinguir entre la mera aleatoriedad o «ruido» y el caos. El comportamiento caótico es determinista y pautado y los atractores extraños nos ayudan a transformar los datos aparentemente aleatorios en claras formas visibles²².

El primero y más célebre de los atractores extraños fue descubierto por el meteorólogo E. Lorenz para describir el comportamiento de ciertos fenómenos meteorológicos determinados por tres ecuaciones no lineales. El *atractor de Lorenz* (tridimensional) expresa visualmente toda la belleza y complejidad de los fenómenos caóticos.

4.4. FRACTALES

Independientemente de los descubrimientos físicos mencionados hasta ahora, B. Mandelbrot desarrolló, en los años sesenta del pasado siglo, una nueva geometría llamada *fractal* (de *fractus*: literalmente, *fracturada, rota en pedazos*), capaz de formalizar y reproducir visualmente las propiedades de ciertos fenómenos naturales irregulares como nubes, hojas de árboles, montañas o las líneas quebradas y recortadas de las costas. A diferencia de las figuras ideales de Platón y Galileo que parecían *reprochar* a la naturaleza su imperfección, la matemática *fractal* reivindica lo opuesto: *descubre* en la manifiesta *imperfección* de los seres naturales, ocultos patrones de un orden subyacente que revelan, simultáneamente, rigor y belleza.

Una de las propiedades más asombrosas de las formas fractales (como la de una humilde coliflor) es su autosimilitud: cada fragmento de coliflor es también una coliflor. Esta propiedad, según la cual la parte (local) reproduce el todo (global), se manifiesta en las ramas de un árbol, en el delta de un río o en las caprichosas capilaridades de los vasos sanguíneos. Una segunda propiedad, íntimamente ligada a ésta, es que en la geometría fractal, cualquier *línea* de un mapa convencional (una línea de la irregular costa de Bretaña, por ejemplo), puede *ampliarse* hasta revelar una densidad casi infinita de otras líneas con un similar *mellado* irregular. Es como una especie de *efecto hojaldrado*: cada capa (por fina que sea) se halla tramada por otra multiplicidad de capas, todavía más y más finas. Si aplicamos cambios de escala con una *resolución* cada vez mayor (ampliando su *definición*), podemos ver cómo cualquier trazo de cualquier nueva figura revela una increíble *densidad de flujo* cartográfico. Si la geometría convencional otorga a un punto sobre el plano una dimensión 0, a una línea sobre el plano la dimensión 1 y a un plano la dimensión 2, la geometría de Mandelbrot define líneas con diferentes dimensiones fractales entre 1 y 2. Así, por ejemplo, una línea infinitamente quebrada, mellada o dentada, *tiende* a una dimensión 2 (el

²² *Ibidem*, p. 150.

lector puede intentar visualizar sobre un folio cómo sería una *línea* muy quebrada a punto de *anchearse* bidimensionalmente hasta devenir plano). Del mismo modo, si imaginamos una superficie bidimensional más y más arrugada su bidimensionalidad tiende a inundar el espacio tridimensional: una hoja de papel plegada infinitamente sobre sí misma tiende a convertirse en un objeto tridimensional.

Muy pronto se descubrió que los *atractores extraños* exhibían una estructura *fractal*.

Otro vínculo importante entre la teoría del caos y la geometría fractal es el cambio de cantidad a cualidad [...] resulta imposible predecir los valores de las variables de un sistema caótico en un momento determinado, pero «podemos predecir» las características cualitativas del comportamiento del sistema. De igual forma, es imposible calcular la longitud o área exactas de una figura fractal, pero podemos definir de un modo cualitativo su grado de «mellado» [...]. Cuanto más sesgados los perfiles del relámpago o los bordes de las nubes, cuanto más abrupto el perfil de costas y montañas, mayor será su dimensión fractal²³.

Como dice Capra, no se puede predecir un *accidente geográfico* determinado de la costa británica (cabo, golfo, delta, ría) pero puede calcularse que su dimensión fractal (su *mellado*) es de 1,58, frente a la costa noruega (más accidentada), que es de 1,70. Mediante sofisticados programas de ordenador pueden simularse y representarse todo género de fenómenos naturales que exhiben un aire fractal: una línea de nube ampliada diez millones de veces sigue pareciendo una línea de nube. Por ello, nada tiene de extraño que (como en el caso de las funciones no lineales deterministas cuya iteración produce figuras caóticas), las técnicas matemáticas para la *producción* de objetos fractales se basen también en la iteración de sencillas fórmulas. El famoso *copo de nieve* de Koch se despliega por iteración de una de estas sencillas fórmulas, del mismo modo que el fractal matemático más conocido (el *set de Mandelbrot*): una rara figura con aspecto de tubérculo o microbio dotada de una formidable complejidad y belleza.

5. POSTESTRUCTURALISMO Y CAOS

¿Qué relación puede establecerse entre los flujos postestructuralistas del deseo (Deleuze), del poder (Foucault) o de la diseminación del sentido de un texto (Derrida) y la teoría del caos que acabamos de esbozar?

La respuesta es clara: el mundo posmoderno parece fascinado por lo micro y lo *local* irreductible a lo global. El rechazo postestructuralista de

²³ *Ibidem*, p. 156.

los *grandes relatos* del materialismo histórico (Foucault), la metafísica idealista (Deleuze) o la lingüística estructural (Derrida) se hace en nombre de lo singular, lo individual y lo local/contextual (microfísica del poder, diferencias y derivas textuales, respectivamente) como protesta contra cualquier doctrina holística, que, por ello mismo, parece sospechosa de totalitarismo.

A fines del siglo xx, como sostiene N. K. Hayles, el conocimiento local ha alcanzado un amplio reconocimiento. Dentro del espectro de teorías contemporáneas —en filosofía, feminismo, crítica literaria y análisis cultural— muchos teóricos insisten en afirmar que las variaciones locales deben ser respetadas por derecho propio, y no simplemente incorporadas dentro de esquemas globales.

Con el surgimiento de la teoría del caos, los distintos niveles tienden a actuar de maneras diferentes, de modo que la localidad se entromete como un rasgo descriptivo necesario que cuestiona la totalización [...]. Las dimensiones fractales cuestionan las distancias convencionales de la geometría euclidiana y la mecánica newtoniana. La geometría fractal desplaza la atención hacia las formas irregulares complejas, para las que la escala aparece como una consideración importante, y el movimiento entre escalas no es en absoluto una cuestión trivial [...]. La mecánica newtoniana aplica las mismas ecuaciones diferenciales parciales ya sea que el objeto sea una pelota de golf o un planeta [...]. Sin embargo, cuando el objeto tiene una estructura interna compleja que consiste en distintos niveles locales, como, por ejemplo, un fluido en flujo turbulento, la escala es decisiva, porque las diferentes porciones del fluido se mueven a diferentes velocidades y con diferentes tipos de movimientos²⁴.

Sin embargo, como hemos visto, la teoría del caos no renuncia a la totalización²⁵; pero se trata de una totalización muy diferente, dotada de exquisita sensibilidad para los cambios de escala.

Por todo ello, a ningún científico social puede extrañarle el atractivo de ciertas metáforas de la teoría de caos a la hora de reconocer mayores *diferencias, autonomías y singularidades* en multitud de fenómenos sociales como la propia socialización, los procesos de subjetivación, la adquisición de un *habitus* o la *interiorización y personalización* de los imaginarios sociales.

²⁴ HAYLES, N. K.: *La evolución del caos*, Gedisa, Barcelona, 1998, pp. 261-263.

²⁵ *Llega a la totalización de una manera diferente, correlacionando los movimientos desde un nivel a otro [...]. En los sistemas complejos, la autosimilitud es una característica fundamental porque «sólo» cuando los sistemas complejos tienen esta propiedad es posible correlacionar fácilmente las escalas de longitudes diferentes. Por lo tanto, la distinción entre los paradigmas clásicos y los nuevos paradigmas no es que unos totalizan y otros no, sino que los primeros son invariantes respecto de la escala y los segundos no lo son. En este aspecto, la teoría del caos amplía las lecciones de la física cuántica y la teoría de la relatividad [...]. La mecánica cuántica y la teoría de la relatividad introdujeron consideraciones respecto de la escala; pero sólo para lo pequeño y lo muy rápido. La teoría del caos, por el contrario, señala que la escala es «por lo general» importante para los sistemas complejos, aun a velocidades no relativistas y para dimensiones macroscópicas (*ibidem*).*

Asimismo, por lo que respecta a la causalidad, el paradigma del caos nos enfrenta al hecho novedoso de que pequeños cambios pueden producir grandes efectos por amplificación (retroalimentación) *en cascada*. En todo caso, la sospecha de que la indiferencia por lo *local* y la escala impide a las viejas teorías totalizadoras adquirir autoconciencia de la inercia de su propia voluntad de poder (una voluntad de poder que *construye* los objetos cuando se supone que los representa) puede abrir un espacio de reflexión radical en las ciencias sociales, que las aleje definitivamente de los hechizos de la representación.

5.1. CRÍTICA A LA GLOBALIDAD

¿Hasta dónde las teorías globales son construcciones sociales y lingüísticas que inventan la realidad que pretenden describir? Si la respuesta es «totalmente» o «casi», entonces las funciones ideológicas y políticas a que las teorías globales sirven, deben constituir un centro de atención para nuestras indagaciones, más que la validez de las teorías mismas»²⁶.

Los partidarios de cuestionar desde las metáforas del caos los viejos modelos explicativos de las ciencias sociales, señalan dos grandes críticas a la vocación totalizadora. La primera le reprocha su inadecuación a los sistemas complejos. C. Geertz y la llamada antropología hermenéutica (posmoderna), con su concepto de *descripción densa*, se desmarcan de cualquier pretensión universalizadora y totalizadora de la cultura, *porque el significado no puede separarse de la organización de signos que caracteriza a un sitio o localidad*. La segunda (representada por Foucault) interroga (desde la *genealogía* nietzscheana) el espacio mismo que vio nacer a las ciencias humanas, investigando los entramados microfísicos (y las complicidades *locales*) entre los ámbitos del Saber y del Poder²⁷.

Bastante antes que los deconstructores posmodernos, ya Adorno había escrito (contra Hegel) que *el todo es lo no verdadero*, enfrentándose resueltamente a la voluntad de poder del pensamiento dialéctico (algo que exponemos con algún detalle en el siguiente capítulo). En todo caso, Foucault fue uno de los primeros en rechazar las grandes teorías como *representaciones holísticas* para defender más modestamente la necesidad de crear estrategias pragmáticas ubicadas en el espaciotiempo social (al modo de *cajas de herramientas*), destinadas no sólo a resolver problemas sino a suscitarlos, interrogarlos y exasperarlos. De ahí la fuerza de sus descubrimientos sobre el funcionamiento *capilar* del Poder/Saber en la constitución histórica de las

²⁶ Ibidem, p. 265.

²⁷ Ibidem.

ciencias humanas: desde la psiquiatría hasta la criminología y desde los discursos sobre la sexualidad hasta el psicoanálisis.

Asimismo, como ya hemos visto, otro brillante posestructuralista (J. Derrida) se las ingenia para encontrar una y otra vez en ciertos *lugares* textuales de la metafísica occidental (desde Platón a Rousseau), su paradójica protesta contra el propio platonismo o el *contrato social*. Derrida, en su particular *viaje hacia lo local*, descubre *singularidades* (paradojas, aporías, contradicciones) en los *tejidos textuales* que colapsan cualquier pretensión totalizadora. Los textos de la gran tradición clásica no sólo no son unívocos, claros y transparentes (como supone el *sano* sentido común y se repite en las escuelas), sino que están llenos de *agujeros negros* que cancelan cualquier *sentido* unívoco. Todo texto se halla atravesado por una *deriva del sentido* que diseña y corrompe cualquier pretensión de una lectura unitaria. En el *Emilio* y en el resto de sus obras, Rousseau *construye* una imagen fascinante de la *naturaleza* que, paradójicamente, resulta ser a la postre una representación *cultural de cabo a rabo*, en la que no resulta difícil aislar todos y cada uno los tópicos característicos del prerromanticismo de la época.

Rousseau denuncia la escritura pero lo hace escribiendo textos, opta por la naturaleza pero encuentra que sus deficiencias requieren la educación que él recomienda en el Emilio [...]. En manos de Derrida repetir el lenguaje de Rousseau [...] se convierte en una manera de desplegar y hacer visibles las contradicciones inherentes sobre las que se basa la dialéctica del texto [...]. La metodología deconstructivista es sorprendentemente similar a las técnicas matemáticas de la teoría del caos [...]. Para Derrida el caos textual está siempre ya en Rousseau y en cualquier otro texto. Los científicos por el contrario reconocen que existen sistemas ordenados y previsibles, aunque no estén tan difundidos como había supuesto la ciencia clásica [...]. Para Derrida, que trabaja en un campo dominado por Hegel, Nietzsche y Heidegger, la cuestión del origen está muy cargada de significación. Una vez que hubo postulado una falta de sustento originario, la iteración fue una metodología apropiada porque tiene el efecto de amplificar las incertidumbres latentes»²⁸.

En esta misma línea de recusación radical de la globalidad, otro notable pensador posmoderno, J.-F. Lyotard, venera igualmente (y mistifica), en su libro *La condición posmoderna*, el conocimiento local (fractales, caos y catástrofes) como panacea y resistencia política de lo singular/individual frente a la Sociedad y el Estado.

¿Qué decir, finalmente, de todas estas enmiendas más o menos libertarias a la totalidad? Algo elemental pero de notable trascendencia que ya hemos apuntado *supra*. Las metáforas del caos (importadas de la física o de la biología) no deben ni pueden interpretarse como una exaltación unilateral de *diferencias y singularidades*. En los teóricos de la física y en los propios mo-

²⁸ Ibidem, p. 131.

delos matemáticos y geométricos, existe al menos tanta pasión por las variaciones, incertidumbres y espontaneidades de *lo local* como por la búsqueda (paralela) de patrones subyacentes (ocultos) que *traman* secretamente esas extrañas (impredecibles) *figuras* locales. Las metáforas del caos (para bien o para mal) apuntan siempre a descubrir nuevos géneros de orden en el aparente desorden; a descubrir, en suma, nuevas fuentes de *order out of chaos*, según la sugerente caracterización de Y. Prigogine²⁹.

¿Cuál sería, pues, la diferencia entre el modelo mecanicista (newtoniano) de Hobbes o de A. Smith, donde existen individuos *atómicos* que interactúan en un espaciotiempo social, sometido a leyes generales, sin variación alguna de escala, y la visión de lo social en Foucault?

Para Hayles y otros, Foucault habría anatomizado

los principios estructurales que sustentan las formas autosimilares [...]. Aplicado a las culturas, tal modelo no requiere que todas las configuraciones dentro de determinada cultura sean autosimilares; pero predice que cuando un número suficiente de ellas lo son, las perturbaciones iniciales tendrán efectos de gran escala. El modelo nos brinda una manera de entender cómo es que Foucault podría estar en lo cierto al postular una episteme autosimilar para un período dado y sin embargo no nos obliga a decir que a lo largo de todo ese período el conocimiento se organizó según esos tropos (porque siempre hay variaciones al azar) o que la cultura siempre trabaja así. En otras palabras, nos brinda una manera de decir que a veces lo local y lo global se reproducen mutuamente —de modo que los universales parecen recorrer el sistema— y a veces no³⁰.

Dejaremos para el apéndice nuestra discusión sobre este tópico que, en nuestra opinión, *naturaliza* en exceso las famosas *epistemes* foucaultianas. Hayles no parece captar que el estructuralismo del primer Foucault (genialidades aparte) responde no tanto a la *caótica* dinámica cultural como a la aplicación metodológica de los mismos artificios retóricos que los usados por Lévy-Straus o Lacan. Creemos que ahí reside el talento de Foucault: en *convertir la dialéctica temporal de la historia* en una serie de estampas congeladas o espacios figurales, de cada uno de los cuales parece brotar su propia historicidad ensimismada; y en subvertir (exactamente igual que hizo Lévi-Strauss con la filosofía de la conciencia existencial), con ese espléndido golpe de mano, todo el paisaje fenomenológico, historicista y marxista que dominaba, por entonces, el panorama cultural.

²⁹ Tiene razón Hayles cuando afirma: «Feigenbaum descubre que los sistemas caóticos, pese a su inherente imprevisibilidad, comparten ciertas características universales» [...]. Aun Mandelbrot, aunque su discurso general celebra el desorden, busca los grupos de simetría que permitirán entender el caos como extensiones iterativas de formas regulares [...]. La palabra «caos» como la usan estos científicos no connota los aspectos impredecibles de los sistemas desordenados sino sus características universales. Ver en el caos el antídoto para la totalización equivale ignorar este impulso hacia la universalidad (ibidem).

³⁰ Ibidem, p. 273.

5.2. LA MALA COMPLEJIDAD: REDES AUTOPOIÉSICAS

Además de la crítica a la totalidad, las metáforas del caos aplicadas a las ciencias sociales suelen comparar (de un modo igualmente peligroso por lo que tiene de *naturalismo*) las redes sociales generadoras de estructuras —vías de comunicación, ciudades y tecnologías— con las redes metabólicas celulares capaces de transformar ciertos elementos químicos en componentes estructurales de las propias células.

Afirma F. Capra que, a diferencia de las estructuras biológicas de orden material que encarnan el patrón organizativo del sistema,

los sistemas sociales producen tanto estructuras inmateriales como materiales. Los procesos que sustentan una red social son procesos de comunicación, que generan significados y reglas de comportamiento compartidos (la cultura de la red), así como un cuerpo común de conocimiento. Las normas de conducta —formales o informales— reciben la denominación de estructuras sociales [...]. Las ideas, valores, creencias y demás formas de conocimiento generadas por los sistemas sociales constituyen estructuras de significado, que denominaré «estructuras semánticas». Estas estructuras semánticas, y, por ende, los patrones de organización del sistema, están encarnadas físicamente, hasta cierto punto, en el cerebro de los individuos que pertenecen a esa red [...]. Hay una interrelación constante entre las estructuras semánticas, neurales y biológicas en general³¹.

Siguiendo a Luhman³² y a otros autores, F. Capra termina por identificar la cultura con una Gran Red *autopoiesica* de *comunicaciones* en un sentido genérico, con una dinámica compleja no lineal, sin discriminar entre *bucles* que retroalimentan el *statu quo* y aquellos otros que pueden (virtualmente) transformarlo; pareciendo olvidar, además, que las únicas comunicaciones *creadoras* de cultura son de signo *amnioestético*, en torno a *significaciones* e imaginarios, ligados a prácticas, cuerpos y repertorios emocionales (todos ellos elementos radicalmente históricos), alojados en *burbujas* compartidas.

En principio, nada que oponer a este tipo de categorizaciones biosistémicas, salvo que, como sucedía con el *habitus* de Bourdieu, surge aquí otro espejismo spinoziano/leibniziano: parece (nuevamente) como si todo individuo llevase ubicado en su cerebro (al modo de una mónada) el *patrón organizativo* de la cultura, minimizándose, de esta guisa, las experiencias empíricas y las *diferencias* individuales³³. No hay en toda esta retórica lugar alguno

³¹ CAPRA, F.: *Las conexiones ocultas*, Anagrama, Barcelona, 2003, pp. 127-128.

³² Los sistemas sociales utilizan la comunicación como su forma particular de reproducción autopoiesica. Sus elementos son comunicaciones producidas y reproducidas de manera recurrente por una red de comunicaciones, y no pueden existir fuera de ella (cit. por Capra, F.: ibidem, p. 117).

³³ El argumento central de Luhmann consiste identificar a las comunicaciones como elementos de las redes sociales: esas redes de comunicación son autogénicas. Cada comunica-

para una subjetividad merecedora de ese nombre. Es cierto que, al menos, Capra (frente al antihumanismo de Luhmann) reconoce que

la producción de estructuras materiales en las redes sociales es muy diferente de la que tiene lugar en las redes biológicas y ecológicas. Esas estructuras son creadas para un propósito determinado, según un diseño, y constituyen la expresión material de un significado [...]. Cuando el contexto de una idea o expresión incluye relaciones que nos hacen sentirnos implicados, resulta significativa para nosotros de forma personal. Este sentido más profundo del significado incluye una dimensión emocional que puede llegar incluso a superar a la propia razón³⁴.

También las metáforas *autopoiesicas* de Luhmann, aplicadas a las redes sociales, funcionan exactamente igual que los *momentos* de la dialéctica hegeliana, las estrategias de reproducción funcional del *sistema social* de Parsons, los axiomas del *homo oeconomicus* o los algoritmos estructurales de Lévi-Strauss o Lacan: son hipercompletos y, nuevamente, tal hipercompletitud sigue siendo el estigma de su inconsistencia. En una palabra: explican todo y no explican nada. El hombre de carne y hueso (a la vez *socius*, *corpus*, *animus*, *habitus* y *fluxus*) se evapora entre sus espléndidos alardes teóricos. Con su habitual lucidez dictamina Beltrán:

se trata de un concepto de comunicación nada psicologista ni fenomenológico, sino que evita [en sus palabras] toda referencia a la conciencia o la vida, se trata en definitiva, de la tesis del «cierre circular, autopoietico, del sistema»³⁵.

El pensamiento sistémico de Luhmann no es más que otra larvada metafísica del espíritu objetivo en la que el sujeto se disuelve en aras de las redes *autopoiesicas* de comunicación que lubrican, modulan y ontologizan el funcionamiento de la sociedad³⁶. Pero, quizás, tampoco Beltrán atine plenamente

crea pensamientos y significado, lo cual da pie a nuevas comunicaciones, y de este modo la red se genera a sí misma, es decir, es autopoiesica. Al ser recurrentes las comunicaciones en múltiples bucles de retroalimentación, producen un sistema de creencias, explicaciones y valores compartidos —un contexto común de significado— que es continuamente sostenido por nuevas comunicaciones. En este contexto de significado compartido, los individuos adquieren identidades como miembros de la red social, la cual crea de este modo su propio perimetro, que no es un contorno físico, sino de expectativas, confidencialidad y lealtad, mantenido y renegociado continuamente por la propia red (ibidem, pp. 117-118).

³⁴ Ibidem, p. 119.

³⁵ BELTRÁN, M.: *La realidad social*, Tecnos, Madrid, 2003, p. 202.

³⁶ [...] En un texto relativo a «La sociedad como sistema comunicativo», Luhmann limita la relevancia de los seres humanos para la teoría de la sociedad a la «resonancia social» de sus hechos biológicos y psicológicos (tales como tener arsénico en la sangre o estar lleno de ira: sic!), que «sólo se socializan (tienen resonancia social) si se da cuenta de ellos en comunicaciones». Pues bien, acabo de decir que, en mi opinión, la sociología sólo toma en consideración a los individuos para ver cómo sus mentes, lenguajes y conductas están

te al considerar que la sociología sólo debe tomar en consideración a los individuos en la medida en que las mentes, lenguajes y conductas están *socialmente pautados*, es decir, para encontrar a la sociedad en la génesis de lo individual. También podría decirse que la *socioquímica amnioestética*, responsable de las ilusiones y alegrías de los individuos (de su bienestar/malesquer realidad social), sólo puede comenzar a tomarse en serio a las ciencias sociales cuando éstas admitan en su integridad y plenitud la filogénesis *valorativa* de la razón misma y de la propia pasión sociológica (presente en Luhmann, Capra, Beltrán y nosotros mismos) por *comprender* al hombre, por *desentrañar* su misterio, sin (por ello) arrancarle las *entrañas*. Y esas *entrañas* han sido seleccionadas a lo largo de nuestra filogénesis como esa otro preciosa (mágica) *pócima amnioestética* que lubrica las *burbujas* compartidas en cuyo seno (desde siempre) mora el hombre.

5.3. LA VERDADERA COMPLEJIDAD

5.3.1. De cómo los teóricos sociales construyen sus objetos/sujetos

No se trata de lo que directamente se imagine tal o cual proletariado, o incluso el proletariado entero. Se trata de «lo que es» y de lo que históricamente se verá obligado a hacer por ese «ser»³⁷.

Desde sus inicios, la voluntad sociológica ha pretendido apresar y reducir la diversidad de los imaginarios individuales y colectivos a ciertos parámetros estructurales. Es bien conocido cómo reacciona Marx frente a la caótica y contradictoria multiplicidad de experiencias subjetivas de orden empírico que caracterizaban a la por entonces incipiente conciencia del proletariado. Había que poner un poco de orden para poder construir una verdadera conciencia de clase capaz de revelar las verdaderas relaciones sociales en el seno del capitalismo:

Estas relaciones no son de individuo a individuo sino de trabajador a capitalista, de arrendatario a propietario, etc. Si elimináis esas relaciones, habréis eliminado la sociedad entera: vuestro Prometeo será ya un simple fantasma sin brazos ni piernas³⁸.

socialmente pautados, es decir, para encontrar a la sociedad en la génesis de lo individual, mientras que Luhmann, por el contrario, parece encontrar la sociedad tan sólo tras el individuo, en las ocasiones en que es socialmente posible dar cuenta de lo individual en los eventuales productos comunicativos referentes a una realidad que se supone (solamente) biológica y psicológica, conclusión en la que me parece imposible acompañarle (BELTRÁN, M.: ibidem).

³⁷ MARX, K.: *Miseria de la filosofía*, cit. por LUKÁCS, G.: *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, Barcelona, 1978, p. 54.

³⁸ MARX, K.: ibidem.

Profundizando en esa línea, G. Lukács cree que sólo existe un método para alcanzar una «auténtica» conciencia de clase. Tal método consiste en reconstruir los diversos mundos histórico-empíricos de la conciencia subjetiva (los materiales que constituyen la estofa de la historia) a través de una referencia a la totalidad concreta de signo dialéctico, captando el sentido del movimiento histórico:

Al referir la conciencia al todo de la sociedad se descubren las ideas, los sentimientos, etc., que «tendrían» los hombres en una determinada situación vital «si fueran capaces de captar completamente» esa situación y los intereses resultantes de ella, tanto respecto de la acción inmediata cuanto respecto de la estructura de la entera sociedad, coherente con esos intereses; o sea: las ideas, etc., adecuadas a su situación objetiva»³⁹.

Tampoco los proletarios, al parecer, en la época en la que escribe Lukács (1923), tenían ni las ideas ni los sentimientos que tendrían que tener para captar completamente su propia situación y los intereses en juego, tanto en la acción inmediata cuanto por lo que respecta a la estructura de la entera sociedad. Las conciencias y disposiciones empíricas de los trabajadores no se adecuaban ni reflejaban la situación objetiva a nivel local/global.

El *habitus* de Bourdieu (como ya hemos visto) sólo aparentemente es más modesto a la hora de construir algún tipo de sujeción que sujete y construya los imaginarios empíricos de los sujetos. Ciertamente, el *habitus* ya no exige, como en Marx y Lukács, estar a la altura dialéctica del movimiento histórico ni ser un reflejo de una hipostasiada conciencia colectiva al modo durkheimiano. El empeño se limita a garantizar la sujeción en el ámbito estricto y limitado de ciertos campos académicos, científicos, artísticos, laborales o estéticos. A Bourdieu le basta con esto. Al *habitus* sólo se le exige que ponga un poco de orden a la hora de explicar/construir estructuralmente la reproducción social. Por ello, Bourdieu ya no pretende que los individuos interioricen una ideología *tout court* (burguesa o proletaria), sino que se contenta con que absorban y reflejen la lógica del campo en el que se hallan ubicados, con la única condición de que se mantenga una homología estructural entre las exigencias sociales de las posiciones objetivas (las reglas del juego) y los *habitus* subjetivos y colectivos que las reproducen.

Ciertamente, estamos ante unas escandalosas rebajas ontoideológicas frente a la conciencia de clase o la conciencia colectiva de los padres fundadores. Como había hecho Foucault (olvidando los espejismos de la dialéctica histórica) cartografiando el espacio social con su microfísica del poder, también Bourdieu hace profesión de fe cartográfica y se contenta (renunciando a esa misma teleología de la Revolución) con cartografiar la dinámica local de

³⁹ LUKÁCS, G.: *ibidem*, pp. 54-55.

un nuevo espaciotiempo social distribuido en campos con lógicas plurales y dotadas de cierta autonomía.

Sin embargo, tampoco el *habitus* puede garantizar (como ya habían advertido, consternados, Marx y Lukács) la plena adecuación de las ideas y sentimientos de los sujetos a esa nueva objetividad social que es la lógica de los campos. Ni siquiera a esa escala local la sujeción se halla suficientemente garantizada.

¿Cuál es la verdadera razón ontoepistemológica de ese insoluble desajuste capaz de permitir una reproducción social que, sin embargo, puede reproducirse y se reproduce (perversamente) como multiplicidad de experiencias empíricas que desbordan incluso la recatada micrológica de los campos? No es otra que la misma razón que subyace bajo la falacia naturalista: la insalvable diferencia entre hechos sociales y valores. En efecto, el hecho innegable de la reproducción social no significa que se reproduzcan al mismo tiempo y de una misma forma los valores (deseos, emociones y placeres aprendidos y compartidos) que impregnan/construyen (local y globalmente) las significaciones y los sentimientos de los individuos.

La petición de principio donde se asienta la voluntad de poder de las ciencias sociales consiste en construir *a priori* un objeto funcional (un sujeto adaptado a las exigencias objetivas de la reproducción social) que se adecue, asimismo, a las necesidades funcionales de la propia teoría. Si Marx, Durkheim, Lukács y Bourdieu se enredan (cada uno a su manera) con en estas dos exigencias, no lo hacen menos Parsons y Foucault con/en las suyas. El problema es siempre el mismo: se *construye* un agente para que funcione la teoría dejando (inevitablemente) un resto o residuo que termina por constituir una seria amenaza para esa misma teoría.

Las ciencias sociales siempre han *construido* a los individuos, las estructuras y los sistemas para después explicarlos. Así hace Durkheim con los primitivos (contra lo que se revuelve Malinowski), Marx/Lukács con la conciencia de clase del proletariado, Freud con los neuróticos y la sexualidad, los economistas marginalistas con el consumidor soberano (al menos Keynes mostró cínicamente que la cosa tenía más que ver con una política de intervención estatal que con sistemas de mercado homeostáticos). Parsons con el sistema social y Foucault y Deleuze con los locos en general y los esquizos en particular. Una vez teorizados los sujetos, la teoría se las arregla para que éstos puedan comenzar a construirse a sí mismos según sus propios parámetros.

Si la teoría sociológica no admite el poder imprevisible e irreductible de esas *derivadas amnioestéticas* (responsables, por cierto, de buena parte de sus propios desatinos e irracionalidades *de escuela*), se verá obligada a amonestar y *reñir* una y otra vez a los sujetos por no *tener suficiente conciencia de clase* (Lukács), ser suicidas poco *anómicos* (Durkheim), poseer un *habitus*

a medio hacer (Bourdieu) o creerse *ilusoriamente sujetos autopoieticos al margen de la única y verdadera autopoiesis sistémica* (Luhmann).

Cualquier tentativa de explicar/comprender no sólo el cambio social, sino también la (aparente, entrópica) reproducción social, ha de estar atenta a todas esas silenciosas mutaciones (de individuos y grupos), la mayor parte de las cuales no *cuajan* como tales y pueden *convivir* durante años con cualquier ilusión *entrópica de sistema social*; aunque, en cualquier momento (aliadas con cambios materiales de orden técnico, institucionales o de relaciones de poder), pueden producir (¡esta vez sí!) una bifurcación *neguentrópica* (si se nos perdona la expresión) que lance a todo el (supuesto) sistema a una deriva en cascada de consecuencias imprevisibles.

Tales derivas imaginarias sólo se admiten y perciben por los científicos sociales cuando *cuajan* históricamente como tales (revoluciones religiosas, económicas, políticas o tecnocientíficas); pero esos mismos científicos sociales suelen olvidar que cotidianamente se producen *mutaciones* semejantes en millones de seres humanos. Sólo teniendo en cuenta esta segunda (silenciosa, oscura) dinámica podremos comprender algún día en toda su complejidad la primera.

5.3.2. De cómo las teorías sociales construyen a los sujetos que se las toman en serio. Las ciencias sociales como formas de brujería

Constatada lo que se viene en llamar «la recurrente crisis», es decir, la situación de permanente incertidumbre que preside el quehacer sociológico, sólo cabe preguntarnos por sus causas más genéricas y por el principio general que debe presidir su reestructuración teórica y práctica. Y en este sentido, asumimos la línea argumental esbozada por Boudon cuando defiende que una de las causas de esta situación se encuentra en la extremada sensibilidad que la sociología (y en general todas las ciencias sociales) tienen respecto del medio social circundante en el que surgen y se desarrollan [...]. En definitiva, esta línea propuesta para el progreso sociológico, y para completar la tesis del pluralismo teórico y metodológico, debe evitar a toda costa el diagnóstico que Mills hizo de la gran teoría, estar ebria de sintaxis y ciega para la semántica⁴⁰.

Las teorías, doctrinas, creencias y expectativas de un sujeto, grupo, sociedad o cultura pueden tener efectos determinantes no sólo para explicar la dinámica social, sino para producirla. Es lo que se conoce como reflexividad en las ciencias sociales y humanas.

Bastan algunos ejemplos: en el capítulo anterior hemos visto cómo un fóbico social que sufre ataques de pánico puede interpretarlos de muy distin-

⁴⁰ LAMO, E.; GONZÁLEZ, J. M., y TORRES, C.: *La sociología del conocimiento y de la ciencia*, Alianza, Madrid, 2002, pp. 592-594.

tas maneras (brujería, posesión demoníaca, traumas infantiles o déficit de serotonina), las cuales sin duda influirán decisivamente en el mantenimiento, agravamiento o desaparición del trastorno⁴¹. Del mismo modo, la creencia en el *amour fou* o en cualquier otra variante del amor romántico puede retroalimentar la experiencia erótica de formas tan diversas como decisivas (*Nadja* de A. Breton o *Rayuela* de J. Cortázar).

Si abandonamos la esfera más íntima para aproximarnos a interacciones sociales complejas, las cosas se acentúan todavía más. Si la gente (influida por una campaña mediática, política o comercial) comienza a desconfiar de la solvencia de un banco y a retirar sus ahorros puede desatarse tal crisis de pánico que lo lleve a la ruina. Las teorías sociales y económicas quizás no expliquen científicamente las interacciones sociales tanto como ellas mismas se imaginan, pero sí pueden contribuir a condicionarlas y determinarlas. Muy probablemente la teoría marxista sobre la lucha de clases como *motor de la historia* no explica demasiadas cosas (o, peor aún, *explica* demasiadas) pero no cabe duda de que, al menos, la subteoría leninista sobre el papel decisivo de los partidos comunistas influyó de manera determinante en la Revolución de Octubre.

En los años veinte del siglo pasado, cuando por parte de algunos empresarios *neoclásicos* (prekeynesianos) se presentían los primeros indicios de una depresión económica (caída de inversiones, bajos salarios, aumento del paro y estancamiento de la producción), atribuyendo tales señales de alarma a factores como presión sindical, altos tipos de interés, caída de la demanda, carestía de las materias primas o distorsiones del mercado de trabajo, es muy probable que a partir de ese momento muchos más empresarios decidiesen reducir todavía más los salarios y recortar sus inversiones o invertir en otros sitios, agravando más y más la crisis hasta que se producía una severa depresión.

Unas décadas más tarde, tal vez esos mismos empresarios, reconvertidos ahora en keynesianos, se planteasen (quizás) que la solución a la incipiente crisis habría de pasar por mantener los niveles salariales, reclamar al Estado dinero más barato y, sobre todo, instarle a que pusiese en práctica una decidida política social de inversiones (obras públicas para construir carreteras, hospitales y escuelas) y gastos sociales (seguro de desempleo, educación gratuita y pensiones) capaz de estimular la demanda total.

⁴¹ *Si una psicología llega a establecerse socialmente (o sea, si llega a ser reconocida en general como interpretación adecuada de la realidad objetiva), tiende a realizarse imperiosamente en los fenómenos que puede interpretar [...]. El campesino haitiano que internaliza la psicología vudú se convertirá en poseído tan pronto como descubra ciertas señales bien definidas. Similarmente, el intelectual neoyorquino que internaliza la psicología freudiana se volverá neurótico tan pronto diagnostique ciertos síntomas bien conocidos. Ciertamente, resulta posible que, dado un cierto contexto biográfico, las señales o los síntomas sean producidos por el individuo mismo. En ese caso, el haitiano no producirá síntomas de neurosis, sino señales de posesión, mientras que el neoyorquino construirá su neurosis de conformidad con la sintomatología reconocida* (BERGER, P., y LUCKMANN, T.: *op. cit.*, pp. 221-222).

Desde los años setenta, sin embargo, las cosas han cambiado radicalmente en una economía postkeynesiana de corte neoliberal. Los actuales empresarios (junto con el Estado y el resto de agentes sociales) han interiorizado nuevas reglas de juego a través de las cuales interpretan (y *construyen* con su acción colectiva agregada) el *sentido* de los principales indicadores macroeconómicos⁴², corroborando con sus prácticas la verdad de ciertos teoremas que se enseñan en las facultades de económicas y las escuelas de negocios.

R. Friedrichs⁴³ sostiene que en la historia del pensamiento sociológico han existido dos modos radicalmente diferentes de concebir y practicar la sociología. El primero (profético), encarnado por Mills y su devastadora crítica contra el empirismo abstracto, y el segundo (sacerdotal) representado por la institucionalización y profesionalización de la actividad sociológica, representado por Parsons o Lazarsfeld⁴⁴.

Al indicar que los valores son ineludibles en la práctica sociológica queremos también afirmar que, cuando los sociólogos estudiamos la sociedad, lo que realmente hacemos, a veces con una conciencia distorsionada, es conceptualizarla y ordenarla, contribuyendo además a la construcción y destrucción de los objetos sociales. Esto es lo que hace posible que la sociología aparezca como una disciplina con un carácter íntimamente contradictorio, como un animal dividido, como un minotauro⁴⁵.

Poco a poco, en contra del materialismo histórico vulgar centrado en la *determinación social de la conciencia*, las ciencias sociales se han ido abriendo, asimismo, al fenómeno contrario: la influencia constructiva del conocimiento en la determinación de los hechos sociales. Como escribió W. I. Thomas: *si los hombres definen las situaciones como reales, éstas son reales en sus consecuencias*⁴⁶.

Lukács, Gramsci y los francfortianos exploraron (desde diversos enfoques) esta otra dimensión *constructivista* de las ideas y teorías sociales. Y Weber demostró en toda su obra la relevancia decisiva de la ética y de las mentalidades religiosas en la configuración del mundo socioeconómico.

Por ello, J. S. Coleman⁴⁷ insiste en que cualquier teoría social que pretenda una mínima consistencia como tal, debería explicitar en lo posible sus efectos sobre la realidad que analiza o describe: algo así como una autocon-

⁴² ANDRESKI, S.: *Las ciencias sociales como formas de brujería*, Taurus, Madrid, 1978, pp. 51 ss.

⁴³ FRIEDRICH, R.: *Sociología de la sociología*, Amorrortu, Buenos Aires, 1977, p. 87.

⁴⁴ LAMO, E.; GONZÁLEZ, J. M., y TORRES, C.: *op. cit.*, p. 584. Para la exposición de la reflexividad de las teorías sociales seguimos la excelente presentación de estos autores.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 593.

⁴⁶ *Cit. ibidem*, p. 606.

⁴⁷ COLEMAN, J. S.: *Foundations of Social Theory*, Harvard University Press, Harvard, 1990, p. 610; *cit. por* LAMO, E., *et al.*, *ibidem*, p. 608.

ciencia de sus propias inercias performativas. En un sentido muy diferente al *principio de incertidumbre* de Heisenberg, también las teorías sociales *modifican y construyen* sus objetos al observarlos, y, sin duda, el negarse a ver esto es la razón del carácter autocontradictorio de las obras de Marx, Durkheim o Weber (aunque en este caso, quizás, con menor intensidad).

Sin embargo, como reconoce Lamo, las cosas pueden ser aún más complejas y amenazadoras para el estatuto científico de las ciencias sociales, ya que

el «test de consistencia reflexiva» [de Coleman] alude sólo al impacto de los científicos sociales, a través de prácticas propias, sobre la realidad social y no al impacto de la ciencia social sobre el público, y, a través de él, sobre la acción colectiva⁴⁸.

La reflexividad de la ciencia social⁴⁹, como ha demostrado el propio Lamo, implica una paradoja y un recurso al infinito. Si cualquier teoría explica las *modificaciones* de los objetos que estudia, se requiere una metasociología de segundo orden que explique tales modificaciones y, posteriormente, una de *tercer orden* que explique las *modificaciones* introducidas por la sociología de segundo orden⁵⁰. Existen muchos ejemplos clásicos de reflexividad social en forma de profecías cumplidas por temidas (efecto Edipo) o autocumplidas.

Tal es, con toda probabilidad, el caso de la obra de Carlos Marx, concebida por su autor como una historia «natural» del capitalismo, similar al origen de las especies de Darwin. Ahora bien, lo que sin duda Marx no pudo prever, y lo que sin duda diferencia cualitativamente su obra de la de Darwin es que la naturaleza no leyó a Darwin, pero la sociedad sí leyó a Marx⁵¹.

⁴⁸ LAMO, E., *et al.*: *ibidem*, p. 610.

⁴⁹ LAMO, E.: *La sociedad reflexiva*, CIS, Madrid, 1990.

⁵⁰ *Efectivamente, Marx hubiera tenido que introducir en su primer modelo de desarrollo del modo de producción capitalista (MPC) los cambios que su publicación generaría en la historia, elaborando entonces un segundo modelo (MPC₂), un modelo de segundo orden. Pero evidentemente este modelo de segundo orden, caso de ser publicado en sustitución del modelo de primer orden, generaría efectos «distintos» y Marx hubiera tenido que elaborar un modelo de tercer orden (MPC₃)... Y así ad infinitum. [...] ¿Qué hacer? Sinceramente, no lo sabemos muy bien. Pero cuando algo es imposible y necesario al tiempo, se impone cambiar las reglas del juego, en este caso las «reglas del juego científico» [...]. Ahora se le exige a la teoría que, además de reflejar la realidad, nos diga cómo la cambia, la conforma y la constituye. Pero la suma de ambas reglas es un imposible lógico, pues si la teoría refleja adecuadamente la realidad entonces no la constituye, y si la constituye no la refleja adecuadamente [...]. Por ello, la nueva regla del juego debe asumir el carácter contradictorio de ambos mandatos en uno sólo que integre y englobe a ambos. Debe decir que la sociología constituye la realidad social «en el acto mismo de estudiarla» (LAMO, E., *et al.*: *ibidem*, pp. 612 ss.).*

⁵¹ *Ibidem*, p. 614.

Otro ejemplo notable es el del *freudismo pop*. El hombre posfreudiano es en buena medida producto del éxito masivo del psicoanálisis popular. Ya hemos visto cómo (según Berger y Luckmann) los individuos tienden a percibir (y a crearse/creerse) sus *síntomas* en los términos definidos por los propios repertorios categoriales, ya sean los de la psicología vudú o los de la psicología profunda.

Por ello, todo lo apuntado hasta ahora es decisivo pero, quizás, aún resulta insuficiente. El carácter *constructivo* de las ciencias sociales no se agota en su (virtual) reflexividad, sino que implica *ubicar* a las propias teorías (como ha mostrado Foucault) en el seno de una compleja dinámica de relaciones de poder/saber/deseo. Un poder concebido también como nuevos focos de fascinación, hechizo y delirio. Si somos incapaces de comprender los ámbitos de seducción creados por la propia teorización en ciencias sociales, perdemos claves esenciales de su propia deriva social. Tanto los grandes teóricos sociales como sus clientes o *usuarios* se relacionan con las *grandes significaciones* sociales y económicas no sólo en un terreno epistémico/instrumental (usándolas como *mapas* cognitivos en el espaciotiempo social para saber a qué atenerse), sino también en un terreno de (virtual) embrujamiento personal y colectivo: habitando dentro de ellas, convirtiéndolas en *burbujas amnioestéticas* compartidas, en cuyo seno las ideas apenas constituyen simplemente una parte de la trama o de la *fábrica* de esos espacios: cuando ciertos individuos, de pronto, se convierten en *neuróticos* freudianos de estricta observancia o en auténticos *proletarios* lukácsianos dotados de una verdadera *conciencia de clase*.

5.4. USOS Y ABUSOS DE LAS METÁFORAS DEL CAOS

Dicho lo anterior, conviene volver sobre los usos y abusos del caos desde el punto de vista de las ciencias sociales. El *paradigma del caos* no debe llevarnos a etiquetar rutinariamente (como ahorro del pensamiento) los viejos procesos sociales de la teoría sociológica *descubriendo* ahora en todos ellos las nuevas promesas de *bifurcaciones*, *atractores extraños*, *estructuras disipativas*, *fractales* o *sistemas alejados del equilibrio*. No se trata de volcar la *jerga del caos* sobre el mismo (clásico) objeto de las ciencias sociales, recubriendo y santificando con su aura las viejas inopias, perplejidades y aporías explicativas. Se trata más bien de caer en la cuenta de que la teoría sociológica ha sido la principal responsable de lo poco que sabemos todavía acerca de la dinámica social. Se trata de reconocer que las grandes categorías de la ciencia social han sido *constitutivas de* (han *construido*) los objetos mismos que trataban (supuesta y objetivamente) de explicar/comprender. Por ello, tampoco tiene el más mínimo sentido *liquidar* la puesta al día

de la *complejidad social* identificando nuestra época tardomoderna con una caótica dinámica de *turbulencias* (en la tecnociencia, las TIC y las redes mediáticas) frente a la reversibilidad entrópica (mecanicista) y *fría* de las sociedades premodernas.

Los clásicos de la teoría sociológica (desde Saint-Simon a Comte, Marx y Durkheim) han sido muy sensibles a los momentos *calientes* de las pasiones individuales y las efervescencias colectivas, aunque (quizás por ello mismo) terminaron por encerrarlas en sistemas categoriales que las normalizan, sofocan y bloquean. Por ello, la *aplicación* de las metáforas del caos a las ciencias sociales no debe garantizarnos más y *mejores* conocimientos (¡aunque sean *caóticos!*) en el sentido convencional, sino, por el contrario, más autoconciencia del carácter *construido*, dogmático y poco *caótico* de esos conocimientos, así como de la voluntad de poder y orden que suele acompañarlos⁵².

Desarrollar ante ustedes esta marcha del espíritu universal ha sido mi aspiración. El espíritu es solamente aquello en que él se convierte; para esto es necesario que se suponga. Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y la realidad es el conocimiento de que cuanto ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios y no sólo no sucede sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo⁵³.

Un nuevo espectro (*Geist*) neohegeliano recorre las ciencias sociales, fascinado esta vez por turbulencias, disipatividades y *dinámicas autopoiesis* que sustituyen con ventaja la hueria dialéctica hegeliana. Sin embargo, el mundo humano (el del verdadero *sentido* weberiano) es irreductible tanto al mecanicismo newtoniano como a cualquier otra traslación (¡mecanicista!) de jergas y hermetismos (supuestamente más complejos y caóticos).

⁵² El problema aparece también cuando es considerada la capacidad creadora, innovadora, que Durkheim confiere a la «efervescencia» de lo social: bajo la superficie fría de las sociedades se encuentran «fuentes de calor», lugares donde «se elabora una vida intensa, que busca sus vías de salida y que terminará por encontrarlas». Es la intuición de una termodinámica social que oculta una mecánica social relacionada con el orden instituido, o prescrito y obtenido por los efectos de coacción; es el reconocimiento del hecho de que las sociedades son a la vez «frías» y «calientes», en lugar de estar divididas según estas categorías en dos conjuntos: uno en el que prevalece un modo mecánico de funcionamiento y donde se produce un poco de desorden; el otro, donde interviene el desequilibrio que acarrea las transformaciones [...]. Durkheim ha investigado, bajo estos dos aspectos, los espacios del desorden: uno siempre ahí donde reina el deseo humano cuyas turbulencias son más o menos eficazmente contenidas; el otro, que aparece como una tierra nueva bajo el impulso de los movimientos de lo social, y no sólo bajo el de las revoluciones (BALANDIER, G.: *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales*, Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 70-71).

⁵³ HEGEL, G. W.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1980, p. 701.

De esta guisa, el pensamiento no sólo *deja todo como está* (para usar una venerable expresión de Marcuse), sino que le otorga un particular (seudo)brillo retórico, un aura de supuesta inteligibilidad a procesos históricos cuya comprensión requiere, por el contrario (como defendía Weber), una atenta (y refinada) pasión por los detalles, azares, perplejidades y (sin) *sentidos* de la acción humana.

¿Por qué no intentar pensar por el contrario aquello que ha hecho posible una historia de catástrofes? ¿Por qué no pensar a fondo el delirio mismo de una psique humana capaz de escamotear sus propios espejismos abonándose otra vez (en nombre del caos) a una estricta metafísica (de orden) en nada diferente de la de Hegel, Heidegger o Derrida?

Es menester volver a pensar no tanto los mismos objetos/sujetos, sino más bien aquello que en los objetos/sujetos siempre se había rebelado (y resistido) contra la voluntad de poder de la propia teoría sociológica. Aquello (la *no identidad*, la *diferencia*) que Adorno y W. Benjamin se habían asignado como la verdadera tarea del pensamiento. Y, sin duda alguna, uno de los modos de pensar esa *negatividad* (la infinita protesta de objetos y sujetos contra el reduccionismo del *homo sociologicus*) comienza por instalarnos allí donde la *socialización* realiza sus tareas más secretas e imprescindibles (para la pervivencia no tanto del sistema social como de las propias ciencias sociales): la *interiorización* de la *ideología*, *conciencia colectiva*, *sistema social*, *habitus*, *episteme* o *imaginario colectivo*. Sólo liberando a los sujetos de esa voluntad de poder mediante la cual los teóricos sociales les *sujetan*, se puede comenzar a entrever algo de otro panorama, esta vez sí, quizás, más prometedoramente *caótico*.

Y ello nada tiene que ver con reivindicar en los sujetos/individuos algún tipo de racionalidad *natural* o autoconciencia transparente de su propia libertad (fantasma fenomenológico sartreano contra el que se revuelve, con razón, Bourdieu), sino más bien con reconocer que la agenda de la *socialización* clásica nos impide captar la vertiginosa variedad de *mutantes* identidades imaginarias (siempre abiertas al cambio), compatibles con cualquier reproducción funcional del orden social. Ya hemos señalado cómo la ceguera frente a esas constantes *mutaciones* en los imaginarios subjetivos y de los pequeños grupos ha llevado a la tradición sociológica a transmutar sistemáticamente las razones empíricas (juegos de poder: de dominación, de género y de clase) de la *reproducción social* en las (supuestas) razones trascendentales de un *homo sociologicus* pasivo, domesticado, clonado y aquejado de *servidumbre voluntaria*. Si estamos en disposición de criticar las robinsonadas teóricas del *homo economicus*, es hora de desvelar, igualmente, los delirios entrópicos y mecanicistas del *homo sociologicus*.

Por ello, desde las metáforas de la teoría del caos, conviene atreverse a contemplar en toda su complejidad y delirio aquello que siempre había esta-

do ahí pero que no era *monetizable* por la imaginación sociológica, aunque sí por el trabajo de artistas, novelistas y dramaturgos: la *sociochimia amnioestética* responsable de las efusiones, efervescencias y entusiasmos de todo género protagonizada por las interacciones entre sujetos y grupos. Algo que, ciertamente, ya había intuido Foucault (en el contexto de la lógica de la dominación social) cuando explora una *microfísica del poder* (planteada en términos de seducción, despilfarro y creación social) en contra de las viejas concepciones del poder concebidas como represión, coacción, imposición, sujeción y dominio. Si los entramados de poder son inseparables de las estrategias del saber, éstas a su vez se anclan en complicidades y fascinaciones de orden amioestético: aprendizaje social (e individual) de deseos, emociones y placeres culturales.

5.5. *ANGELUS NOVUS*: LA DECONSTRUCCIÓN DE LA HISTORIA

El *oficio de sociólogo* suele operar con categorías extremadamente *reificadoras* tomadas de otras ciencias sociales. Pocas veces (como sí hizo, magistralmente, M. Weber investigando el *sentido* del capitalismo de los puritanos) las ciencias sociales consiguen distanciarse lo suficiente de sus propios presupuestos y categorías. Los *hechos sociales* comprendidos como *resultado* (la Revolución de octubre de 1917, por ejemplo) suelen reificarse como si todos aquellos que tomaron el Palacio de Invierno tuviesen las mismas intenciones, deseos, emociones, expectativas y esperanzas.

Las ciencias sociales pocas veces penetran a fondo en la experiencia empírica de los individuos. Habitualmente se sobreentienden tantas cosas que abundan las explicaciones casi tautológicas. En España fue posible una *transición* pacífica a la democracia, se nos dice, «porque» *el pueblo español era ya un pueblo maduro y de profundos hábitos democráticos*. En Alemania triunfó el nacionalsocialismo por vías democráticas «porque» *buena parte de la clase obrera y de las empobrecidas clases medias poseían una estructura de carácter o personalidad de signo autoritario*. Lo que es (lo que existe) o lo que ha sucedido se *construye* y fetichiza como una realidad unívoca (democracia española o *personalidad autoritaria* germana) y, posteriormente, se intenta *explicar/comprender* en términos de otras entidades o fenómenos no menos unívocos y *construidos*. Los brigadistas internacionales que lucharon a favor de la República española, ¿eran sólo *antifascistas* (como solían decir los propios republicanos) o también eran *anarquistas, trotskistas, románticos, demócratas, soñadores, jóvenes aventureros, comunistas, estalinistas y republicanos de izquierda*?

El desafío de la complejidad no consiste en seguir haciendo predicciones cada vez más atinadas (atentas a todo género de microvariables y *turbulencias*

incorporadas como nuevos parámetros teóricos) sobre la dinámica social, sino en mostrar el carácter *performativo* de las mismas a la hora de *producir* y *construir* aquello que pretenden explicar/comprender; y, sobre todo (en la estela de W. Benjamin⁵⁴ y Foucault), en abrir un espacio reflexivo sobre todos aquellos deseos, razones y fantasías de los hombres enterrados y condenados por la Historia y la supuesta fatalidad de los *hechos sociales*. Esa apertura que analiza *lo que es* con la mirada de aquello que *podría* haber sido; esa recuperación radical de la memoria sin los embelecios algorítmicos de la vieja dialéctica; esa interrogación sobre la perplejidad, el sufrimiento y la esperanza individual y colectiva al mismo nivel constitutivo que los llamados *hechos sociales*; esa asunción radical de la oscuridad de aquello que nos constituye como una irreversible herida en la memoria, es la única complejidad a la altura de unas ciencias sociales merecedoras de ese nombre. Por ello, frente a los fetichismos de la *explicación* o la *comprensión* (que tanto montan: ambas pretenden entender para prever), las metáforas del caos y de sus derivas imprevisibles (derivadas *amnioestéticas*) han de permitirnos entender para vislumbrar en aquello que es o va a llegar a ser todo aquello que podía haber sido, no es y quizás nunca llegará a ser.

Sin duda, fueron W. Benjamin y M. Foucault los pensadores que mejor vislumbraron la complejidad del devenir histórico. Ambos pasearon su genio por los *lugares* donde habitaron los sueños de los perdedores y ambos recuperaron aquellos sueños midiéndolos con la historia de los triunfadores. Para ello, Benjamin recurre a la *imagen* dialéctica: un *parón* en los delirios triunfales de la dialéctica; una retrodialéctica espacial, fija, muda, detenida (*Bild ist die Dialektik im Stillstand*) y absorta en aquellos murmullos del pasado (aquellas miradas, aquellos proyectos, fotografías, imágenes e ilusiones colectivas, aquellos sueños nunca realizados) que nos recuerdan la contingencia de nuestro presente: que lo que existe, la sociedad, podía (debería) haber sido *otra* y que *tiene que llegar a serlo: que otros mundos son posibles*. Mientras Foucault, por su parte, explora las modernas prisiones, asilos, hospitales, fábricas y escuelas, interrogando desde sus reveladoras miserias las razones ilusorias de la moderna razón.

⁵⁴ Tal «método» [de W. Benjamin] rompe tanto con la filosofía convencional como con la historia, pues presta atención inigualable a los despojos, escombros y ruinas visuales del siglo XIX: Abfall der Geschichte. La pretensión de las «imágenes dialécticas» no consiste en apreciar objetivamente los fenómenos y objetos del pasado, sino en «rescatarlos política, ontológica y epistemológicamente» de las mentiras, ausencias, ideologías y ficciones que los recubren, dotándolos, fraudulentamente, de un halo de «continuidad» o fatalidad historicista. Este peculiar método habría de funcionar como una «pedagogía materialista». Benjamin pretende con su «pedagogía materialista» romper el continuo ilusorio de la historia de los vencedores e instalar una mirada discontinua sobre aquellos lugares quebrados e irregulares donde se rompe la continuidad [...] donde los objetos revelan sus heridas y quebraduras [...] (CASTRO NOGUEIRA, L.: *La risa del espacio. El imaginario espacio-temporal en la cultura contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1997, pp. 166 ss.).

Para Foucault, la tarea de la genealogía no es otra que la de reconstruir el nacimiento de ciertos objetos históricos, como la prisión o los asilos mentales, «desgajándolos del continuo histórico» tanto burgués como marxista. Su predilección por la genealogía de instituciones no centrales —prisiones, asilos, hospitales, cuarteles o escuelas— en la representación histórica convencional le acerca a W. Benjamin. Por otro lado, esos objetos foucaultianos operan, igualmente, como mónadas que contienen en mayor o menor grado la totalidad del proceso histórico. Y, finalmente, sus caracteres visuales y espaciales, junto con su aislamiento de cualquier épica histórica teleológica —incluida la marxista— deparan a cualquier lector de Foucault ciertos «destellos eléctricos» que le obligan a reflexionar —esa sensación de malestar entre el potencial utópico con que se adornan tales instituciones y su miserable realidad histórica— a la hora de asimilar sus hallazgos. Suponemos que el papel que desempeñó Nietzsche para Foucault contra la historia convencional como «inventor» de la genealogía, lo desempeñaron la teología judaica y la cábala para W. Benjamin. Las diferencias, por lo demás, son igualmente notables: en Benjamin existe un radicalismo político mesiánico, un voluntarismo marxista en las antípodas de la frialdad crítica y positivista de las genealogías foucaultianas. Ambos comparten con la deconstrucción esa pasión por las discontinuidades y por el carácter catastrófico y fractal del tejido histórico⁵⁵.

5.6. LA DERIVA AMNIOESTÉTICA COMO SISTEMA CAÓTICO ABIERTO AL AZAR (FLUXUS), FRENTE A LA LINEALIDAD ENTRÓPICA DEL HABITUS

Entre los rostros se da, así pues, una zona resonante especial muy fina a la vez que muy cargada que quizás habría que llamar, con más motivos de lo que merecerían los genitales, la zona íntima [...]. ¿Cómo es que hay hombres, se preguntaban los pensadores de los albores de la era moderna entre Ficino y Shakespeare, que son capaces de contagiar a otros sus propios afectos? ¿Cómo han de ser descritos los hombres cuando se busca comprenderlos bajo el factor de su receptividad a ser influidos e infectados por las excitaciones anímicas de los otros? ¿Cómo se pueden ordenar y manipular los efectos fascinantes y erotomágicos entre ellos y las restantes esencias? [...] Todas éstas son reflexiones que, como es natural, se asientan en un terreno preliminar a las psicologías profundas y psicologías de masas. Éstas sólo pudieron ponerse en marcha desde finales del siglo XVIII porque, en el marco de un experimento propagado a lo largo de siglos, pudieron confirmarse y cumplirse las expectativas abrigadas por los magos renacentistas en relación con una tecnología de los afectos. Pues tal como ha sido puesto de manifiesto por magnetopáticos, hipnotizadores y, finalmente, también por psicoanalíticos y por la praxis de la dinámica de grupos, existe realmente algo así como un funcionamiento característico del desencadenamiento afectivo que puede ser aplicado con medios artificiales. Aquello que en los siglos XVIII y XIX fue el rapport, y en el XX la transferencia, forma parte de una disposición escénica en la que el torbellino anímico de una pasión tempranamente bloqueada o desviada es impelido de nuevo a manifestarse⁵⁶.

Resumamos lo anterior. La aplicación de las metáforas del caos a las ciencias sociales debe evitar dos graves errores: 1) una aplicación neohegeliana, puramente retórica, que se limite a *travestir* la realidad histórico-social

⁵⁵ CASTRO NOGUEIRA, L.: *ibidem*, pp. 169-170.

⁵⁶ SLOTERDIJK, P.: *El sol y la muerte (Conversaciones con H.-J. Heinrichs)*, Siruela, Madrid, 2004, pp. 166-168.

sin ayudar lo más mínimo a comprenderla, y 2) una aplicación pseudocientífica que no hace otra cosa que vislumbrar *atractores* en instituciones como el mercado neoliberal o el Estado moderno, *naturalizando* en forma de procesos cibernéticos lo que no son más que instituciones sociales fruto de una extrema violencia *fundadora* (como ya sabía Weber) y de complejas/cambiantes relaciones históricas de poder.

Sin embargo, tales metáforas pueden ser útiles (en un sentido puramente *heurístico* de signo kantiano) a la hora de pensar ciertas dinámicas sociales como las *nuevas* manifestaciones de millones de ciudadanos en muchos lugares del mundo organizadas *espontáneamente*⁵⁷ a través de la red y los móviles, y, sobre todo (y muy especialmente), a la hora de dar cuenta del continuo tejerse/destejarse (*fluxus*) de nuevas e imprevisibles *burbujas amnioestéticas* que constituyen la inagotable creación de los *espacios* en los que habitan y se alojan los hombres. En efecto, a diferencia de la democracia ateniense, el Estado prusiano o la globalización neoliberal (es decir, a diferencia de cualquier institución social mediada por la radical historicidad de cierto *socius*, cierto *corpus* y cierto *animus* irreductibles al *naturalismo* de cualquier sistema *autopoiesico*), los procesos de la reproducción (*habitus*) y la creación social (*fluxus*) constituyen, sin embargo, dimensiones innegables y espontáneas de la naturaleza humana, tan *naturales* al menos como el *instinto sexual* y (a la vez) tan poéticas, imprevisibles y creativas como el erotismo humano. Y, si el *habitus* responde a una dinámica entrópica, el *fluxus* apunta, ciertamente, a una dinámica caótica.

*Por consiguiente, hay en el tejido cultural, además de espesas costras deterministas, zonas de torbellinos, de turbulencia, de enfrentamientos y de revueltas, con inversión local y generalizada de la determinación, donde, además, se multiplican los sucesos aleatorios y los procesos semialeatorios*⁵⁸.

⁵⁷ Nos hallamos ante un nuevo medio de organización social, cultural y política en ciernes. Las redes telefónicas inalámbricas y los sistemas informáticos accesibles para cualquier usuario constituyen, junto con las personas, un potencial inmenso (para bien y para mal), comparable al de la imprenta o el alfabeto. Con toda probabilidad no serán pacíficas o democráticas todas las movilizaciones políticas futuras organizadas por Internet y el teléfono móvil. El motivo de esperanza más pragmático es que el nuevo régimen tecnosocial—los medios, el modo en que se utilizan, las instituciones que surgen y las que caen derrocadas— es todavía joven (RHEINGOLD, H.: *Multitudes inteligentes*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 14). En todo caso, a diferencia de las manifestaciones clásicas convocadas por sindicatos y fuerzas políticas, se trata de una deriva en términos de patrones no lineales de organización (de alcance imprevisible más allá de un sentido lineal controlable por los intereses clásicos de poder); *autopoiesicos* (capaces de retroalimentarse por sus propios efectos); altamente alejados del equilibrio (capaces de formar nuevos patrones de orden más o menos efímeros: sentadas, huelgas generales, ocupación de ciudades); extremadamente sensibles a las condiciones iniciales (cualquier fenómeno puede disparar estas movidas) y con un *atractor fractal* como soporte de su dinámica (Rheingold al menos cree posible descubrir semejanzas y analogías *locales* en las derivas de las *multitudes inteligentes*).

⁵⁸ MORIN, E.: *Sociología*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 49.

Lo que hemos dado en llamar *sociochimia amnioestética* posee las principales características de cualquier dinámica caótica. En efecto, la *deriva amnioestética* de cualquier joven que entra en contacto con una comuna *hippy* de los años sesenta parece tramada por *patrones no lineales de organización, autopoiesicos, altamente alejados del equilibrio, extremadamente sensibles a las condiciones iniciales y con un atractor fractal como soporte de su dinámica*. Veámoslo con algún detalle.

Patrones no lineales de organización

El peculiar noviciado *hippy* es un ejemplo de esas pautas no lineales. También aquí el supuesto determinismo (al modo durkheimiano) de la imposición coactiva de normas morales y políticas produce (interaccionando en términos de *sociochimia amnioestética* con la psicobiología del sujeto pero también con los azares de la existencia: pasiones, complicidades, amistades) tales niveles de complejidad que tornan imposible cualquier predicción exacta. *Pequeñas diferencias producen por retroalimentación grandes efectos en cascada*.

Autopoiesis

Tanto el aprendiz de *hippy* como el entusiasta miembro de un partido comunista clandestino (en la misma época) inician una profunda *deriva amnioestética* (adquiriendo nuevas complicidades y experimentando nuevos deseos y emociones compartidos con otros), dotada de un alto grado de consistencia autoorganizativa, capaz de integrar (tan asombrosa como mágicamente) cualesquiera eventualidades de la existencia, incluidas aquellas virtualmente amenazadoras. Aparece aquí un efecto parecido al observado por Quine/Duhem en la dinámica del conocimiento científico: tampoco ahora existe observación o experiencia puntual capaz de poner en peligro la nueva red de creencias que da sentido, estabilidad y albergue a la actividad cotidiana (o científica, en su caso). La personalidad del sujeto se crea y se recrea, se teje y desteje, se hace y rehace a sí misma (trasmutando su memoria e identidad personal con todo tipo de fantasías *ad hoc*) construyendo sutiles burbujas compartidas. De esta guisa, como dicen Varela y Maturana,

toda la red autopoiesica se hace y se rehace a sí misma continuamente. Es producida por sus componentes y, a su vez, los produce a ellos mismos.

Lejanía del equilibrio

Sabemos que los sistemas autopoiesicos intercambian con su entorno flujos de materia y energía que los mantienen *alejados del equilibrio*. En efecto,

en toda socialización o en toda *conversión* o transformación radical de uno mismo, se produce una entropía negativa o *neguentropía*. Ya hemos comentado que la vida misma es un estado muy alejado del equilibrio: desaparecemos los individuos pero permanece la infinita creatividad de la vida. Del mismo modo, cuando alguien se entrega a las delicias *contraculturales* (como se decía entonces) de la vida comunal o a los rigores paranoides de la militancia clandestina en un partido revolucionario (empapándose de su *aura*, de sus secretos, rituales y hermetismos), toda esa *metanoia* (o transformación de uno mismo) intensifica sus afectos y su tono vital. Lo mismo sucede con cambios más prosaicos, como nuevas amistades en el club de golf que prometen un cambio de estatus social o con los destellos y delirios de una nueva relación amorosa. *En cualquiera de los casos, surgen nuevas rutinas e invenciones, nuevas diferencias nunca antes experimentadas, nuevas estructuras de sentido, mayor complejidad, despilfarro energético y creatividad.*

Sensibilidad extrema a las condiciones iniciales

La *sociochimia amnioestética* es un proceso psicobiológico no lineal, con mecanismos de retroalimentación extremadamente sensibles a las condiciones iniciales. Del mismo modo que sucede con las ecuaciones ecológicas del crecimiento de una población o del mencionado *efecto mariposa*, el punto de partida (tanto del sujeto como del grupo) es determinante para el *resultado final*. Pensemos, de nuevo, en la radical transformación que puede sufrir un inmigrante marroquí en Lavapiés, solo, desarraigado, sin apenas vínculos familiares y dedicado al trapicheo, cuando entra en contacto con un grupo de partidarios de la *Yihad* islámica; o en la conversión de un *maketo* en ferviente partidario de la *kale borroka*.

Una dinámica con atractores extraños de orden fractal

Resulta difícil, si no imposible, *simular* en toda su riqueza, complejidad e incertidumbre la deriva amnioestética que han sufrido aquellos muchachos que recalaron en cualquier comuna *hippy* de los años sesenta. De hecho, la mayoría del pensamiento sociológico se muestra incapaz de acercarse mínimamente al fenómeno a no ser en términos vagamente ideológicos: *la influencia de una contracultura como protesta por la mercantilización de la sociedad de consumo o movimiento neo-romántico pequeño burgués de vuelta roussoniana a la naturaleza protagonizado por jóvenes de altos niveles de renta y educación, etc.* Sin embargo, en ciertas películas, en ciertas novelas, canciones, modas, prácticas eróticas y de amistad, poemas y obras de arte, aparece reflejada esa época con una finura muy superior a la de cualquier informe sociológico. Vista desde esa riqueza amnioestética (la riqueza de la memoria compartida, del arte, de la

música, del cuerpo), aquella deriva exhibe en las interminables historias narradas por sus participantes un evidente *carácter fractal*. Con extraordinarias diferencias implícitas en las *condiciones iniciales* (culturas y tradiciones locales muy diversas y condiciones históricas y geográficas muy heterogéneas: Formentera, Goa, Londres, California, Suecia), así como psicobiográficas, la gente cuenta una y otra vez las mismas historias, las mismas ilusiones, las mismas inopias, los mismos éxtasis, desengaños y experiencias. *Es como una especie de efecto hojaldrado: cada capa narrativa que pretende explicar el fenómeno en un sentido global se revela constituida por infinitas capas locales. En efecto, con cambios de escala cada vez más finos (ampliando la definición o resolución del «mapa») toda línea revela una increíble densidad de flujo cartográfico/narrativo.*

CUESTIONARIO

1. Explique la revolución que supuso la lingüística estructural de F. de Saussure.
2. Realice una crítica del logocentrismo de Lévi-Strauss y J. Lacan.
3. ¿En qué se parecen los *flujos* postestructuralistas de la microfísica del poder y de la *diseminación* de Derrida?
4. Haga una crítica del concepto foucaultiano de *episteme*.
5. Indique usos y abusos del caos en las ciencias sociales.

COMENTARIO DE TEXTOS

En el trabajo antropológico de Lévy-Strauss la doctrina de que «los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, que los significantes preceden y determinan los significados» se amplía a una visión de la vida social constituida y determinada por un «universo de reglas». De acuerdo con tal enfoque, las explicaciones de los fenómenos sociales no pueden tener referencia a ninguna experiencia o afectividad individual o colectiva ya que ésta está determinada por un sistema inconsciente de categorías compartidas. [...] El desarrollo por parte de Lévy-Strauss de esta separación entre consideraciones psicológicas y biológicas y la estructura simbólica, en su análisis del totemismo, es de particular relevancia para el pensamiento de Lacan [...]. Para Lévy-Strauss, el totemismo es simplemente una articulación simbólica de la estructura social: cualquier fenómeno de identificación afectiva con el objeto totémico se halla determinado por esta articulación simbólica, más que ser su fundamento.

DEWS, P.: *Logics of Disintegration*, Verso, Londres, 1991.

La cultura surge de una dinámica compleja y altamente no lineal; que es creada por una red social que involucra a múltiples bucles de retroalimentación, a través de los cuales valores, creencias y normas de conducta se comunican, modifican y sostienen constantemente; que surge de una red de comunicaciones entre individuos y que, al sur-

giri, constriñe las acciones de esos mismos individuos. En otras palabras sociales o las normas de conducta que constriñen las acciones son producidas y continuamente reforzadas por su propia red de comun sistema de creencias y valores compartidos crea una identidad entre la red social, identidad que se basa en el sentido de pertenencia [...]. Así, está implicada en la comunicación dentro de un perímetro cultural que recrean y renegocian continuamente. Esta situación no es muy distinta. bólica celular, que produce y recrea de manera continua un perímetro celular— que la delimita y le confiere su identidad. No obstante, hay diferencias cruciales entre los contornos celulares y los sociales. Los límites subrayado, no son necesariamente físicos, sino de significado y expectativas rodean, en sentido literal, la red sino que existen en un ámbito mental. propiedades topológicas del espacio físico.

CAPRA, F.: *Las conexiones ocultas*, Anagrama, Barcelona, 2003.