



La gente

J. Angel Verruga

Universidad de Zaragoza

Resumen

El presente artículo comienza mostrando la aparición de la gente en las sociedades complejas y su suplantación por el abstracto concepto de Pueblo en la Modernidad. Después rastrea su reaparición entre distintos autores, corrientes y escuelas deteniéndose en la singular aportación de García Calvo. Más tarde se sugiere que, ante las limitaciones que plantea la Ciencia para comprender a la gente, quizás sea necesario utilizar lo que los antiguos, occidentales y orientales, llamaban sabiduría. Finalmente se hace referencia a un viaje que el autor realizó a China para conocer al profesor Li.

Palabras clave: etnometodología, estudios culturales, pueblo, sabiduría

Abstract

This paper starts showing people's appearance in complex societies and its supplantation by abstract concept of People in Modernity. After that this paper searches the people's reappearance in the middle of authors and schools of scientific sciences. Moreover this paper suggests that people should be analyzed by that old western and Eastern cultures called wisdom. Finally, this paper refers a travel that the autor did to know the teaching of Dr. Lee.

Key words: Etnometodologie, cultural studies, people, wisdom.

Sumario

1- La gente en las sociedades primitiva y moderna. 2- El redescubrimiento de la gente. 3- La razón común. 4- Razón común y sabiduría. 5- Por una sociosofía

C.V.

José Angel Bergua Amores es Doctor en Sociología y Profesor Titular en la Universidad de Zaragoza. Ha publicado *La gente contra la sociedad. Impacto sociocultural de un divertimento juvenil* (Mira, 2002), *Los Pirineos y el conflicto del agua* (Iralka, 2004), *Patologías de la modernidad* (Nóbel, 2005) y *Lo social instituyente. Materiales para una sociología no clásica* (Prensas Universitarias de Zaragoza, 2007). Fue finalista del Premio Internacional de Ensayo Jovellanos el año 2003

1. La gente en las sociedades primitivas, medieval y modernas

En las sociedades complejas los mecanismos utilizados en las más simples para evitar la exteriorización de lo social de sí mismo han fracasado (Clastres, 1974). La Economía, la Política, la Ley y otras instancias trascendentes, como la misma Historia, han pasado a heterodeterminar la vida comunitaria de base. No sólo eso. Habremos pasado de una situación, la primitiva, en la que sólo había un mundo, lo social, a otra en la que, a la vez que se crea la jerárquica sociedad instituida, se favorece la recreación de anárquicas sociedades instituyentes. Lo social de otro tiempo habrá quedado entonces escindido: a un lado las sociabilidades elaboradas (instituidas), a otro las sociabilidades primarias (instituyentes). Además, las sociabilidades elaboradas no cesarán de proliferar. Según Hannerz en nuestras sociedades es posible distinguir tres clases de ellas: las secundarias (son los vínculos entre funciones o papeles desempeñado en la vida social), las terciarias (mediadas por tecnologías y grandes organizaciones: por ejemplo, escribimos a una organización y obtenemos respuestas estandarizadas) y las cuaternarias (en las que "una de las partes no es consciente de la relación, como cuando nos vigilan o recogen nuestros datos para luego enviarnos propagandas") (García Canclini, 1999: 29).

Con el tiempo, hemos ido dándonos cuenta de que detrás de las sociabilidades primarias, anda el "pueblo", término que es imposible utilizar en el mundo primitivo. En la Edad Media europea, dicho pueblo parece haber disfrutado de su edad de oro cultural debido a que, a pesar de que lo social estaba escindido ya de un modo estable en dominantes y dominados, las élites impusieron un orden que permitía disfrutar de gran autonomía cultural a las gentes. Dicho de otro modo, con Gellner (1994: 24), arriba había un estrato dominante que tenía el máximo interés en diferenciarse jerárquicamente de los de abajo, y en la parte inferior teníamos un heterogéneo conjunto de culturas populares que se diferenciaban entre sí horizontalmente.

Según ha sugerido Bajtin (1990: 22 y ss.), la fiesta, más exactamente el "realismo grotesco" que en ella tenía lugar, era el momento en el que el pueblo mejor liberaba su manera de entender el mundo y de rechazar el dominio de los de arriba. Lo hacía además permitiendo a la colectividad constituirse en punto fijo endógeno pues ella era realmente la soberana en los excesos de todo tipo que protagonizaba. Más tarde, en el Renacimiento, esta cultura festiva se refugiará en el carnaval (pp. 229-230), actividad que se opone a toda separación de las raíces materiales y corporales del mundo, a todo carácter ideal y abstracto o intento de expresión separado e independiente de la tierra y del cuerpo. Sin embargo, a partir de ese momento, la gente debió padecer el proceso de modernización de occidente y, con él, la represión, representación, explotación y su plantación desde distintos flancos de su particular modo de estar en el mundo.

Los primeros en preocuparse por el control de las prácticas populares fueron las élites religiosas (Burke, 1991: 295 y ss). Entre 1550 y 1650 la acción combinada de la Reforma y la Contrarreforma generó una ola de puritanismo que fue proyectada contra la cultura popular. En esa época vive Menocchio, un molinero italiano, juzgado por sus extrañas ideas, que ha rescatado del anonimato histórico Ginzburg (1996). Menocchio no pertenece del todo a las clases subalternas pues ha leído bastantes y muy variados libros (entre ellos *El Decamerón* y el *Corán*). Sin embargo sus extravagantes ideas no provienen sólo de los extraños libros que tuvo la oportunidad de leer. Derivan también de la interpretación que hizo de ellos a partir de un sustrato cultural transmitido oralmente que pertenecía a la cultura popular. Así, su teoría de que el mundo original era un caos de tierra aire agua y fuego juntos en el que poco a poco se formó una masa parecida a un queso y que de dicha masa brotaron los ángeles como de los quesos salen gusanos, pertenecía totalmente a esa cultura oral pues en ninguno de los libros que pudo leer (y Ginzburg se encarga de comprobarlo) había interpretaciones de esa clase. Frente al tribunal, Menocchio estaba orgulloso de defender esas y otras ideas que, según decía, no había tomado de libro alguno sino que salían directamente de su cabeza.

Quince años después del primer juicio, a sus 67 años y con la experiencia de tres años de cárcel, el viejo Menocchio volverá ser puesto ante la justicia. Tampoco en esta ocasión perderá la oportunidad de confrontar sus teorías con las de las autoridades. Una de ellas, largamente madurada, es que el fuego está en todas partes, como Dios, que el Padre es el agua, el Hijo la tierra y el Espíritu Santo el aire. Si la teoría del

queso y los gusanos tiene bastante similitud con ciertos mitos hindúes, ésta otra recuerda bastante a lo expuesto por ese sabio rural que fue Heráclito.

Según Ginzburg lo que hizo el molinero italiano durante toda su vida fue proyectar sobre cada página de los libros que leía elementos extraídos de la tradición oral. "Es esa tradición, profundamente enraizada en la campiña europea lo que explica la tenaz persistencia de una religión campesina intolerante ante dogmas y ceremonias, vinculada a los ritos de la naturaleza y fundamentalmente precristiana" (p. 163). Esa resistencia se realiza interpretando la nueva cultura escrita desde la tradición popular. El ilustrado Rabelais protagonizó un viaje inverso pues desde su posición de culto se introdujo en la cultura popular. Sin embargo, los tiempos de Menocchio ponen fin a esta fase de fecundos cambios subterráneos en ambas direcciones. "El siguiente periodo está marcado –dice Ginzburg– por una distinción cada vez más delimitada... así como por el adoctrinamiento en sentido único de las clases populares" (p. 181).

Otro ejemplo de estas mezclas e hibridaciones entre la nueva cultura letrada y lo popular lo proporciona la investigación de Chartier (1999: 105 y ss.) sobre los hábitos de lectura entre los siglos XVI y XVIII. Si la forma libro tiende a imponer una recepción individual y silenciosa, tanto entre las clases altas como en las bajas se practicará una lectura en voz alta y una recepción colectiva. Esta práctica de lectura no se daba porque parte del auditorio no supiera leer. Más bien sucede que la forma oral de transmitir historias, típica de la premodernidad, se apropia del libro, favorecedor de una recepción silenciosa e individualizada, y le impone una práctica de lectura distinta. Por lo tanto, en las lecturas en voz alta se mantiene un hábito oral premoderno del que la cultura de la imprenta tardará en desprenderse. Incluso los mismos escritores, caso de Fernando de Rojas (en *La Celestina*) o Miguel De Cervantes (en *El quijote*), sabedores de la existencia de ese hábito de lectura, escribieron partes de sus libros teniendo en cuenta al oyente. De todas formas, del mismo modo que la tradición popular de Menocchio irá desapareciendo y dejando su lugar a la cultura distinguida, así la lectura oral y colectiva será sustituida por la silenciosa e individual.

El momento clave a partir del cual las élites inician realmente la represión y desmantelamiento de la cultura popular es la Revolución Francesa al decidirse que la soberanía había de residir en el pueblo. Hardt y Negri (2000) sugieren que esta invención del pueblo realizada por las élites se fragua en un largo periodo de tiempo (entre el siglo XIII y el XVII). La ruptura frente al orden trascendental premoderno lo inician distintas clases de filósofos, como Scoto, que quieren bajar a la tierra los poderes de la creación, originalmente asignados al cielo. Sin embargo, frente a este gesto inmanentista aparecerá otro, trascendental pero distinto al anterior, que intentará frenar y tener contenido lo que Hardt y Negri denominan "el impulso revolucionario moderno". En el siglo XVI Spinoza con su noción de *multitudo* (formada por un conjunto heterogéneo de saberes, aptitudes, habilidades, etc.), y Hobbes con su concepto de "pueblo" (concebido como la encarnación del Estado) representan, respectivamente, los impulsos inmanentista y trascendental. Este es el contexto en el que debe interpretarse la aparición del Pueblo. Nace tras el relativo fracaso que tuvo el concepto de soberanía y con la intención de dar cabida y frenar el impulso revolucionario representado por la "multitud", desde entonces un término con claras connotaciones negativas¹.

Elegido el abstracto pueblo como depositario de la soberanía las élites de la naciente sociedad moderna debieron resolver un problema: cómo apartarlo de la superstición, conflictividad y modales groseros (Martín Barbero, 1987: 15-16). Este trabajo de re-presentación o traducción del pueblo concreto fue encomendado a la Escuela Universal. No obstante su misión no fue sólo la de moralizar a las gentes. También sirvió para desarmar a los revolucionarios (Varela, 1989) y para homogeneizar el Estado Nación favoreciendo así la movilidad y el crecimiento económico y cognitivo ininterrumpido exigido por el industrialismo (Gellner, 1994: 47). Este etnocidio estaba cantado que desencadenaría el problema del nacionalismo pues no todas las culturas

¹ Tarde (1986) fue uno de los clásicos de la Sociología que utilizó y explotó la noción de "multitud" en términos emergentistas. En sus análisis sobre la conversación como creadora de opinión (pp. 79-139) dice que la tradición es desbordada por la opinión "como una marea sin reflujo" (p. 81). Y añade que la conversación "es el mecanismo más poderoso de la imitación, de la propaganda de sentimientos, así como de ideas y modos de acción" (p. 93). Esta base dinámica y de contornos indefinidos que crea sociabilidad coincide con la noción de gente que manejaremos más adelante.

preindustriales, sobre todo las alfabetizadas, sucumbieron ante la convertida en hegemónica y algunas de ellas aspiraron y aspiran a tener su propio Estado.

Pues bien, fue precisamente en este proceso de desmantelamiento de las culturas populares cuando aparecieron las ciencias del folklore. Según Burke (1991: 35 y ss., 343 y ss.) este nuevo interés por el pueblo comienza cuando las clases nobles, participantes en la premodernidad con el mismo clero de la vida popular, inician un largo proceso de distinción cultural del vulgo que coincide con el declinar de su función militar, la construcción de los estados nacionales y la civilización de las costumbres. A medida que la brecha entre las dos culturas fue creciendo, algunas personas instruidas, pero saturadas de civilización, comenzaron a ver las canciones, creencias y fiestas populares como exóticas, pintorescas, fascinantes, dignas de ser recogidas y registradas. Dice Burke: "habían dejado de participar en la cultura popular pero estaban en el proceso de redescubrirla como algo exótico y por ello interesante. Estaban empezando a admirar al pueblo, aquél del que había surgido esa extraña cultura" (p. 396). Sin embargo, este interés de la ciencia social y de los románticos por coleccionar y archivar las prácticas populares, en realidad no hizo sino continuar la labor de aniquilación emprendida antes por el Estado. En efecto, estos estudios sobre la gente, por ser discursos pronunciados por los cultos, definieron menos el contenido de la cultura popular real que el nuevo tipo de mirada culta posada sobre ella por el científico social (García Canclini, 1989: 194-196). Es por esto que recuperaron los cuentos, músicas y poemas de la gente adaptándolos a su propia cultura (De Certeau, 1993: 47 y ss.), así que su labor científica fue, en el fondo, la continuación de la colonización cultural iniciada con la revolución francesa.

Todo esto quiere decir que la "cultura popular" es un concepto producido por las élites pues las gentes jamás definieron ni entendieron lo que ellas hacían y vivían de ese modo. Como ha señalado Velasco (1994), el término castellano "cultura" es un cultismo originalmente utilizado para designar el cultivo de la tierra que ha pasado a referir lo opuesto a la naturaleza, el saber de las élites y el sustrato espiritual de los Estados Modernos. Bueno (1996: 27, 104-115) ha observado que la función que ha tenido esta "cultura circunscrita", objetivada y tutelada por ciertos Ministerios de los Estados, ha sido la de dividir los indefinidos continuos culturales y aclarar quién es dentro y fuera de cada Estado el enemigo. No sólo eso, Bueno también ha denunciado que bajo lo que se califica como "culto", ese estado purificado en el que los humanos nos redimimos de lo vanal y vulgar, se ha escondido y transmutado la "gracia" medieval, un ideologema que hace prevalecer lo etéreo sobre lo mundano. Por otro lado, "popular" (Velasco, 1994) es un término cuyo significado dejará de referirse a un lugar o a lo opuesto a la ciudad para posteriormente designar lo común a la nación. El resultado será la creación de un paraguas ideológico que proporcionará a las naciones y a sus ciudadanos cierta identidad sociocultural².

Podemos intentar formalizar todo lo expuesto hasta aquí acerca de lo que ha sido de la gente en el proceso de modernización con la ayuda de Badiou (1999: 117 y 123-130). Para ello hay que distinguir la "presencia" (de lo social instituyente o pre-instituido) de la "re-presentación" (que nos encontramos en lo social instituido). En el primer caso la presencia simplemente se pertenece y en el segundo se incluye o re-presenta. Pues bien, teniendo en cuenta los dos niveles mencionados (el de las presencias instituyentes y las representaciones instituidas) son posibles tres tipos de relación entre ellos. Uno es la "normalidad", acontecer en el que la presencia se pertenece y está incluida, re-presentada. Otro es la "excrecencia", en el que algo incluido como parte en el orden instituido no constaba originalmente como presencia. Finalmente está también el acontecer "singular" de aquellas presencias que no han sido incluidas o re-presentadas. Según este modelo el Estado es una excrecencia, las élites tienen que ver con la normalidad y la gente se relaciona con la singularidad. Esto último es cierto porque sólo nos consta de la gente su pertenencia a lo social instituyente pero no su inclusión real en el orden instituido en la modernidad. El único modo como ha sido incluida la gen-

²La "clase obrera" ha experimentado una traducción cultural por parte de las élites muy similar a la padecida por el "pueblo" en opinión de Walkerdine (1998: 153-185). Inicialmente, "la verdad sobre la clase obrera la encontramos en el espejo que refleja los medios y las esperanzas de la burguesía" (p. 165). Por su parte, la izquierda intelectual querrá "que sea la masa la que lleve a cabo la transformación social... mientras ella se dedica a escribir, pensar y guiar" (p. 167). Finalmente, en Mayo del 68 los hijos de las clases medias crearon "una clase obrera deseable que contenía todo lo que se necesitaba por oposición a sus padres despreciados" (p. 172). Sin embargo, en ninguno de esos frentes la clase obrera real dió la talla.

te es como simulacro, como un signo vaciado de su contenido original y relleno con otro que no tiene mucho que ver con la gente o pueblo real. Quienes han llevado a cabo esa simulación son las élites, presentes en lo social y auto-presentadas en el orden instituido. Sin embargo, como se han sentido faltas de ser han necesitado ocupar el orden con simulaciones de lo que la modernidad excluyó, la gente. Finalmente, el Estado es una excrecencia porque ha pasado de no estar en lo social a dominarlo absolutamente en el orden instituido³.

Se deduce de esto que en el orden instituido en la modernidad la gente sólo ha podido aparecer de dos modos: como "nada" que antecede a la re-presentación o como "vacío" que falla en el orden de las re-presentaciones. La gente es la "nada" que antecede, por ejemplo, al concepto actual de "ciudadanía", construida en términos jurídico-políticos para perfeccionar el concepto de "pueblo". Y la gente es el "vacío" que hace fallar el orden de las re-presentaciones cuando emerge, se autoorganiza y hace visible para sorpresa e incluso desagrado de los políticos. Esto suele ocurrir en situaciones de cambio, conflicto y crisis sociales.

2. El redescubrimiento de la gente

Actualmente, tras lograrse la modernización de las sociedades, bien podría decirse que la sociedad no sólo se ha exteriorizado y autonomizado definitivamente de la gente sino que incluso la ha absorbido y que, por lo tanto, el plan unidimensional tutelado por el Estado se ha consumado. En efecto, en el ocaso de la modernidad no es tan patente como en el Renacimiento la exterioridad de lo popular. Ya no estamos ante un pueblo política y culturalmente periférico, que es necesario someter o educar y que eventualmente se rebela, sino ante un pueblo incorporado y domesticado. Sin embargo, desde hace un tiempo ciertos analistas y escuelas han redescubierto a la gente en el centro mismo de la nueva sociedad.

Desde los años 50 aparece en Estados Unidos la etnometodología⁴, muy influida por el interaccionismo simbólico de Mead, la fenomenología social de Schütz, las investigaciones de la Escuela de Chicago y la gramática generativa de Chomsky. El inspirador del modelo, Garfinkel, criticará a su maestro Parsons por haber concebido un orden social en el que los actores actúan como idiotas culturales que sólo son capaces de reflejar el orden social y a los que no se les reconoce ningún protagonismo ni competencia en su construcción. Por el contrario, Garfinkel sugiere que el consenso es construido por los individuos mediante ciertos procedimientos no siempre idénticos con los que se amoldan y adaptan al rol, estatus, etc. que les ha tocado desempeñar. La profundización en esta constatación les llevará a conclusiones que encontraron y todavía encuentran bastantes reticencias para ser admitidas por la comunidad sociológica. En primer lugar, la importancia de la reflexividad en la construcción de la vida social protagonizada por los actores. Esta reflexividad se analiza al nivel de los etnométodos puestos en escena para entender la realidad y amoldarse a ella. Pero es que se entiende además que la reflexión de los sociólogos es, en último término, un etnométodo más y como tal puede ser analizado. Así que el reconocimiento de la reflexividad de los actores en su vida cotidiana va indisolublemente ligada a la relativización de la reflexividad de los sociólogos. Y en segundo lugar, después de analizar minuciosamente las interacciones y las conversaciones de los actores, han sugerido que la reali-

³ Esto no quiere decir que no haya política posible para la gente. Al menos Badiou (1990: 52 y ss.) no opina así. Lo que ocurre es que interpreta la política de un modo poco convencional. En efecto, la política es para él una "intervención" que propaga los acontecimientos más allá de sus situaciones originales. La intervención, por su parte, debe entenderse como el conjunto de enunciados y hechos que interpretan el acontecimiento. Y el "acontecimiento" es lo que pasa de lo social instituyente a lo social instituido haciendo cortocircuitar este segundo nivel. Dicho de otro modo, "el acontecimiento, por su poder de interrupción, remite a suponer que lo admisible ha dejado de valer" (p. 76). Pues bien, "lo inadmisibile es el referente principal de una política digna de ese nombre". En efecto, como un acontecimiento es algo absolutamente a-normal (no está incluido en la estructura de re-presentaciones), lo que trae consigo tal acontecimiento es no sólo un vacío (respecto a lo instituido) sino una fundación (relativa a lo instituyente). De nuevo Badiou: "sólo desde la perspectiva del acontecimiento y de la intervención se puede hacer justicia al exceso del ser" (1999: 317)

⁴ Véase Wolf (1988: 108 y ss.), Coulon (1988, 1995), Cicourel (1979, 1982) y Schütz (1993)

dad debe ser desobjetivada pues es un producto del conjunto de procedimientos puestos en escena por los actores para desenvolverse en su vida cotidiana. En definitiva, los etnometodólogos descubren que bajo la aparente monotonía del orden social teorizado por Parsons se nos muestra una mixtura de procedimientos con los que los actores construyen lo social. Dicho de otro modo, bajo la aparente homogeneidad de los resultados está la real heterogeneidad de los procedimientos⁵.

Hay un autor, Waitier (2000), que se toma en serio y radicaliza la reflexividad ordinaria o el saber práctico sobre el que llaman la atención los etnometodólogos. Dice Waitier que las teorías con las que trabajan los científicos sociales son inseparables de lo que describen, "forman parte integrante de la situación de la que dan cuenta". Esto se debe a dos motivos. Por un lado, el científico social elabora sus razonamientos a partir de un "saber común" que deriva de su pertenencia a la sociedad y no tanto de su formación profesional. De esto se sigue que el saber sociológico es bastante impuro. Para Waitier esto no es ningún problema. Al contrario, "el riesgo de construir un mundo ficticio", tal como tiende a hacer la sociología más purista, "es un peligro todavía más grave que el riesgo de contaminación". En mi opinión ese peligro tiene que ver con el hecho de que un saber de tal clase exagera la importancia de la trascendida sociedad y contribuye, por lo tanto, a olvidarse de las sociabilidades primarias que nos constituyen desde abajo.

El problema es que esa tendencia purista por la que el experto intenta imponer su visión del mundo es todavía muy influyente. En efecto, el discurso sociológico siempre ha tendido y todavía tiende a autoafirmarse desvalorizando el saber de los agentes diciendo que se equivocan, se autoilusionan o que tienen una falsa conciencia. Dicho de otro modo, "ciertas formas de sociología rechazan que sus objetos puedan saber de manera reflexiva eso que el sociólogo por profesión supone ocultado" (p. 59). Es cierto que el conocimiento ordinario y el experto suelen diferir y que el segundo parece tener una capacidad comprensiva superior. Esto se debe a que el saber ordinario se refiere a las características de la situación y a que el saber experto suple su desconocimiento de la situación observando los resultados de la acción e interpretando a posteriori las causas a través de teorías. Por lo tanto, la comprensión sociológica es superior a la ordinaria porque dispone de más tiempo para hacer sus comparaciones y análisis. Sin embargo, ese saber no vale mucho si debe ser aplicado en ese continuo devenir que es la vida cotidiana. En ese contexto el conocimiento de la situación es crucial. Por este motivo el saber sociológico sólo resulta válido en las situaciones estables y que el ordinario resulta más útil en las metaestables o alejadas del equilibrio.

Frente a las corrientes mencionadas que nos descubren el trabajo subterráneo e invisible por el que la realidad objetiva es construida, pero que no presta excesiva atención a la determinación opuesta, la que va desde lo macro a lo micro, tenemos otras corrientes que sí la han puesto de manifiesto pero que, como contrapartida, vuelven a convertir a las sociabilidades cotidianas en mero reflejo de las macroestructuras, privándolas así de su potencial autonomía. Es lo que sucede con Giddens (1997). En su opinión los etnométodos mencionados antes permiten al yo lograr una "seguridad ontológica" con la que calmar el peligro del sinsentido y ambivalencia del mundo al desnudo. Sin embargo, Giddens también habla de los "sistemas expertos", conjuntos estructurados de conocimientos y recomendaciones de los que el "yo" se sirve para garantizar su seguridad ontológica en la modernidad tras el desanclaje de las tradiciones premodernas. Así que reconoce la existencia de etnométodos, siempre creativos y singulares, pero subordina su labor a los sistemas expertos instituidos a partir del conocimiento científico. Dicho de otro modo, se descubre el carácter creativo y novedoso de la vida cotidiana en la modernidad pero inmediatamente se la hace gravitar en torno a los sistemas expertos.

Esta es la conclusión que puede extraerse de *Modernidad e identidad del yo*. En parte es distinta de la tesis que desarrolla para su Teoría de la Estructuración en *La constitución de la sociedad* (Giddens, 2003). Pero no tanto. En este otro trabajo Giddens intenta dar cuenta de las sociabilidades primarias que ascienden desde la vida cotidiana a espacio-tiempos más amplios. Sin embargo, el excesivo énfasis que da a los proce-

⁵Veamos un ejemplo, el del alumno Rafael (Coulon, 1995: 2109-2110). Su maestra le escribió en su cuaderno, para que aprendiera a reconocer las decenas y las unidades, lo siguiente: 10= 1d y 0u; 11= 1d y 1u. Añadió debajo los números 12, 13 y 14 y le encargó que averiguara las decenas y unidades que les correspondían. Rafael, muy seguro, siguiendo la lógica que según él regía la serie de su maestra escribió: 12= 1d y 0u; 13= 1d y 1u; 14= 1d y 0u.

sos de rutinización y estructuración de las acciones le obliga a dejar de lado o a subordinar la espontánea creación de novedad. Es cierto que la teoría de la estructuración no habla tanto de instancias exógenas, como los sistemas expertos. Sin embargo, esa retirada de las trascendencias es compensada con la introducción de algo así como un instinto estructurador en la acción. Aunque esto es bien cierto que sucede, no lo es menos que la acción también es capaz, como demuestran muchas microsociologías, de desbordar las estructuras, aunque sean flexibles. Pues bien, todo ese potencial de sociabilidad, toda esa fuerza instituyente, es dejada de lado por el teórico de la estructuración⁶.

Algo parecido sucede con Bourdieu y ese concepto de "*habitus*" que ha puesto en el centro de sus investigaciones sobre la educación, la lógica de la distinción y de la emulación, el arte, los usos del lenguaje o la burocracia. En realidad el término *habitus* fue propuesto por Mauss (1991) para mostrar cómo la sociedad impone su sello a gestos tan aparentemente espontáneos y naturales de los individuos como son los de andar, nadar, bailar, etc. Pero antes que él Spengler (1998: 221-229), en su análisis de la lógica orgánica que rige el nacimiento y ocaso de las formas culturales, había utilizado el término *habitus* para referirse al estilo y sino profundo desde el que emergen. No muy distinto es el sentido que le otorga Bourdieu. Una de las últimas definiciones que ha propuesto del *habitus* (Bourdieu, 1994: 92) dice de él que es un conjunto de "estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes de prácticas y representaciones". Con este modo de entender las sociabilidades cotidianas está claro que éstas sólo pueden ser reflejo de las estructuras instituidas y sólo pueden reproducir eternamente el orden (Coulon, 1995: 171)⁷. Además, aunque se reconoce cierta importancia a la intuición ordinaria, sólo se permite que funcione inconscientemente (Wattier, 2000: 55). Hay pues un saber en las gentes del que no se puede disponer porque el sistema -dice la teoría de Bourdieu- lo prohíbe. No hay entonces posibilidad de producir lo radicalmente nuevo.

No obstante, aunque es cierto que el "*habitus*" tiende a ser usado de un modo reduccionista por quienes se resignan al imperio de lo instituido, también es posible encontrar en él la huella de cierta exterioridad original, posteriormente atrapada y estructurada en lo instituido. En efecto, como ha dicho Maffesoli (1997b: 93), el *habitus*, además de imponerse, consiste también en "el hecho de acomodarse a lo que es extranjero hasta hacerlo familiar". De modo que no es sólo un plano, el instituido, el que se manifiesta en el *habitus*. Hay también una indefinible exterioridad que está más allá de cualquier orden pero que resulta capturada por él. El *habitus* es entonces también, desde este punto de vista tan poco explotado, la huella de una exterioridad.

En esta otra dirección apunta la "microfísica del poder" analizada por Foucault. Su intención fue la de dejar de hablar del poder en abstracto y pasar a considerar los modos concretos como se encarnan en la vida cotidiana a través de disciplinas y biopolíticas encargadas ambas de introducir obediencia y de extraer utilidad. Sin embargo, Foucault (1980) ha añadido a estas observaciones, que dan cuenta de cómo en la arena de la vida diaria se juega la reproducción del orden instituido, la constatación de que frente a tales imposiciones siempre hay también resistencias que impiden al orden diseñado ser perfecto. El problema de esas alteridades que se resisten a la domesticación y control es que suelen ser evaluadas en términos patológicos o anómicos y no como índices o metonimias de *socius* virtuales que quizás sean más que meras anomias o desviaciones. Así sucede, por ejemplo con la perversión, conducta que logra conjurar patológicamente el dominio de la moral sobre la subjetividad y que Foucault define así: "el producto real de la interferencia de un tipo de poder sobre el cuerpo y sus placeres" (1987: 62). La pregunta que cabe plantearse en este punto es si más allá de su manifestación reactiva y patológica esas resistencias apuntan a una realidad ordenada de

⁶ Esta posición "blanda" por la que Giddens comienza reconociendo la importancia de lo heterogéneo o instituyente que surge desde abajo pero acaba subordinándolo a lo instituido o estructurado es la misma que puede encontrarse en su propuesta política, *La tercera vía* (1999). En este caso reconoce la importancia de los movimientos sociales (principalmente los antiglobalización) a la hora de problematizar temas y ofrecer soluciones pero, inmediatamente después, subordina esa innovación al papel tutelar que deben jugar los partidos socialdemócratas. Así que, tanto en el plano teórico como en el político, Giddens no abandera lo instituyente sino la institucionalización de lo que está más allá de lo instituido. Por eso no resulta útil para el propósito de este ensayo.

⁷ Así lo reconoce el mismo Bourdieu cuando, al tratar del *habitus* cultural de las clases bajas dice: "la necesidad impone un gusto de necesidad, implica una forma de adaptación a la necesidad y, con ello, de adaptación a lo necesario, de resignación a lo inevitable" (Bourdieu, 1991: 379)

distinto modo. Pero quizás la pregunta no pueda ser respondida pues esa alteridad virtual, que por definición no es, cuando aparece sólo lo hace en el registro de la mismidad actual y termina siendo evaluada negativamente. Dicho de otro modo, sólo hay alteridad porque hay poder y no es posible desanudar aquélla de éste. Así que si quisiéramos liberar la alteridad acabando con el poder acabaríamos con la alteridad misma. Es cierto que la alteridad apunta a otra cosa distinta de la homogeneidad instituida, quizá a una heterogeneidad fundacional, pero esa otra cosa resulta inaccesible para el tipo de pensamiento alumbrado más acá de la frontera..

En el mismo sentido que Foucault otras escuelas y líneas de investigación se han centrado en las resistencias que impiden a la parte homogénea dominar sobre la heterogénea. Es el caso de los análisis socioantropológicos sobre la educación ingleses. Uno de los trabajos más conocidos, el de Willis (1989) sobre las actividades en un colegio de Manchester protagonizadas por niños de clase media y baja, mostraba que mientras los primeros eran capaces de incorporarse perfectamente a la dinámica escolar, resultar más brillantes que los segundos y, de este modo, emular el éxito social de sus padres, los segundos fracasaban sistemáticamente. Sin embargo, el mérito de la investigación de Willis consistió en demostrar que, a pesar de su fracaso, los niños de clase obrera eran portadores de una competencia que les permitía enfrentarse con éxito a la disciplina escolar. Es cierto que ese comportamiento acabará haciéndoles fracasar pero Willis llama la atención sobre modos de acción originales y no instituidos que remiten a otros modos de ser y estar en el mundo. El problema, también aquí, es que esa alteridad que tales niños exhiben aparece reactiva y negativamente y no es posible saber, más allá de la resistencia, a qué otro estilo de vida puede dar lugar. Quizás también deba concluirse que es ontológicamente imposible saberlo pues ese no ser es siempre virtual y cuando se manifiesta en el orden del ser lo hace siempre, no puede ser de otro modo, de un modo negativo. No obstante, conviene insistir en ello, se trata de reconocer la presencia de ese no ser disipativo y desestructurante que conjura el plan unidimensional del ser instituido. Tal es el mérito de estas investigaciones⁸.

Otra gran familia de investigaciones que se han preocupado por la vertiente heterogénea de lo social es la reunida por los *Cultural Studies*, que tiene su origen en los trabajos de Hoggart, Williams y Thompson salidos a la luz entre 1958 y 1963, aunque dignísimos antecesores suyos son escritores como Orwell, Dickens, Henri James, etc., y que engloba investigaciones de muy distinta procedencia⁹. Hoggart (1970), primer director del Centro de Estudios Culturales Contemporáneos radicado en Birmingham, estudió la cultura de la clase popular huyendo de las posturas "miserabilistas" y "populistas" (p. 38). Lo que observó fue que las clases populares tienden a afirmarse y singularizarse frente a las clases más altas de distintos modos. En primer lugar reaccionando contra los estilos de vida de las clases superiores a partir de lo que Hoggart denomina "espíritu D'Orlick" (p. 121), nombre éste de un personaje de Dickens que gusta de exhibir y hacer ostentación de su mugre convirtiendo así las faltas o carencias en signos de distinción. En segundo lugar, afirmando los vínculos primarios pues ocupan un lugar central el trato familiar o de vecindad, tienden a establecerse con los demás relaciones directas, gustan los divertimentos bulliciosos y masivos, y seducen los seriales radiofónicos así como la prensa sensacionalista por la pasión humana que incorporan. Y en tercer lugar por dos actitudes sólo aparentemente opuestas, el estoicismo (p. 138) con que hacen frente a las estrecheces y el epicureísmo (p. 183) que les mueve a organizar banquetes y fiestas siempre que se pueden. Los análisis a propósito de esta última cualidad, aunque sean menos minuciosos, obligan a recordar los que realizara Bajtin (1990) a propósito del realismo grotesco al hilo de la obra de Rabelais. En efecto, en el ocaso de la Edad Media el

⁸Estos umbrales a los que lleva cierta sociología y que no se dejan traspasar también están en el corazón de otras disciplinas. Por ejemplo del psicoanálisis. Alemán y Larriera (2001: 98-99) han intentado mostrar dicho umbral fundiendo las propuestas de Lacan y Heidegger. La noción que mejor permite unir a ambos y colocarse en el umbral es la de olvido. Pero no se trata del olvido que puede conjurarse mediante el recuerdo sino del olvido del que nada se sabe ni se podrá saber. Sin embargo, de ese olvido nos queda la huella de su expulsión. A propósito de esa huella se puede decir que "nos permite articular un decir y una escritura sobre la indecibilidad de lo que se ha hecho huella, un decir que consiste justo en afirmar la suspensión de todo juicio de existencia y la consiguiente indecibilidad de aquello cuya huella es".

⁹Una breve historia de los *Cultural Studies*, que comienza preocupándose por la alteridad obrera para continuar con las alteridades femeninas y étnicas, es la realizada por Hall (1992: 277-294).

carnaval permite descubrir a Bajtin una visión del mundo centrada en la risa (pp. 59-130), un vocabulario rebuscante de referencias escatológicas y juramentos (pp. 131-176), una existencia jalonada de fiestas y banquetes que afirman los placeres materiales, etc. En definitiva, tanto Hoggart como Bajtin nos hablan no sólo de las resistencias que protagonizan estos colectivos marginales y marginados contra el orden instituido sino también de afirmaciones de modos de estar en el mundo diferentes que parecen derivar del deseo de querer vivir y de estar juntos. Si esto es así no resultaría arriesgado concluir que el materialismo de la vertiente heterogénea de lo social contrarresta el movimiento de autoexteriorización trascendente impulsado por la vertiente homogénea. En términos psicoanalíticos su labor es como la del impulso de muerte que impide a la vida afirmar absolutamente su orden.

La escuela o corriente de los estudios culturales ha cambiado bastante desde Hoggart, Williams y Thompson hasta hoy. Si los primeros, con clara vocación marxista, introdujeron la cultura en sus reflexiones dándole entidad propia y no considerándola como mero epifenómeno de la economía, después bastantes autores, como Hall, acudieron a marxistas heterodoxos, Gramsci y Althusser, para comprender mejor la lógica cultural en el contexto de los sistemas capitalistas. Finalmente ha llegado una tercera generación de autores que, sin abandonar las explicaciones marxistas acerca del sistema capitalista, han utilizado nuevas herramientas teóricas para. Pues bien, en el paso de la segunda a la tercera generación de los estudios culturales algunos autores han profundizado en el redescubrimiento del pueblo que iniciara Hoggart. El campo de análisis en el que ha tenido lugar este reencuentro con el pueblo ha sido el de la comunicación de masas.

En 1973 Hall (2000: 51-61) pronuncia una conferencia en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de Birmingham que va a revolucionar el análisis del consumo de masas. Lo que se sugiere es reconocer que la codificación de la emisión no siempre se corresponde con la descodificación de la recepción. Curiosamente, por esas mismas fechas, Eco y Fabri descubren también que no todos los individuos interpretan igual los productos mediáticos y acuñan provisionalmente la expresión "descodificaciones aberrantes" (Eco, 1985: 172-195). Sin embargo, estos autores no concedieron tanta importancia como Hall a las descodificaciones "desviadas" y, en consecuencia, no las interpretaron tan bien. Según Hall hay tres posibles posiciones de recepción.

Primero, en la "posición hegemónica dominante", los consumidores descodifican el mensaje según el código de referencia en el que ha sido codificado. Aquí las conductas son absolutamente conversas. Prima lo instituido y ha desaparecido cualquier rastro de alteridad instituyente

Segundo, en la "posición de código negociado", el emisor impone un horizonte mental de posibles significados en el que el receptor elige el más apropiado. En este caso hay una especie de negociación entre el emisor (con su horizonte de interpretaciones) y el receptor (con su elección). Por lo tanto, sigue habiendo dominación pero no coercitiva pues se ejerce por la vía de la "hegemonía". Este concepto tomado de Gramsci hace referencia "al poder de enmarcar alternativas y de contener oportunidades" (Clarke, Hall, Jefferson y Roberts, 1997: 101). A diferencia del poder de los aparatos coercitivos del Estado este poder, más efectivo, absorbe incluso las eventuales luchas y resistencias de los dominados. Con lo cual llegamos a la paradoja de que en esta situación se puede llegar a obedecer con las fórmulas de la desobediencia. Sin embargo, aunque suceda eso, las conductas que acaben siendo absorbidas por el sistema vienen de otro lado, están más allá de lo instituido y son, por lo tanto, diferentes.

Tercero, en la "posición de código opuesto" el receptor realiza una descodificación globalmente opuesta a la/s indicada/s por el emisor. Hay, por lo tanto, un desborde subversivo de lo instituido.

Bastantes investigadores se han interesado por las huidas de lo instituido o la llegada de lo instituyente que permiten la segunda y la tercera posición. Uno de esos autores es Fiske (2000: 536-546). En su opinión, el producto televisivo es un texto que estimula en los receptores un proceso de producción de sentido y placer. Dicha producción se efectúa según las condiciones materiales y, sobre todo, culturales de existencia del receptor, lo que quiere decir que el texto televisivo hace intervenir otros textos y que, por lo tanto, estamos ante un fenómeno de intertextualidad. A esta lógica liberadora Fiske la denomina "economía cultural" y entiende que hay que distinguirla de esa otra que es la "economía financiera". Ambas confluyen en el producto televisivo pero son distintas.

Para la economía financiera un programa es un bien económico que sus productores venden a los distribuidores para que con él se produzca otro bien económico, una audiencia, que será comprada por los anunciantes. En cambio, desde el punto de vista de la economía cultural la audiencia no es una mercancía sino un productor de placeres y significados que no pueden ser vendidos ni comprados. Por este flanco la gente se le escapa al orden instituido. Primero, porque deja de ser mercancía y se convierte en sujeto productor. Segundo, porque lo que produce, placeres y sentidos, no son mercancías que puedan pasar a formar parte del circuito de la economía financiera. Y tercero, ya desde la economía cultural, porque los sentidos y placeres no forman parte de la hegemonía ni de lo instituido, viene de otro lado, de la gente.

3. La razón común

Los autores, corrientes y escuelas que redescubren la heterogeneidad fundacional de lo social son importantes. Sin embargo, falta en ellos, más allá de la constatación de que tal heterogeneidad se le escapa al orden instituido, una reflexión en profundidad y global sobre eso que se escapa y no es. En mi opinión sólo los trabajos de García Calvo sobre el lenguaje pueden permitir realizar esa reflexión. Sin embargo, como vamos a comprobar, los resultados de su indagación son paradójicos pues concluyen que, como la gente excede el orden instituido y, en consecuencia, no es, resulta imposible proyectar ningún saber proveniente de las élites sobre ella. De modo que para el "no ser" de la gente sólo cabe el "no saber". Esta conclusión hecha desde el lado de la reflexión científica quizás debiera ser completada por una reflexión equivalente en el ámbito de la praxis política. Tal reflexión quizás concluyera que ante al "no ser" de la gente sólo es posible "no hacer"

Para García Calvo la gente es una "pluralidad indefinida" que ha refractado y refractará el dominio político y el conocimiento científico pues su esencia, visto desde la óptica de lo instituido, la única posible al hacer ciencia, es precisamente la de sustraerse a todo control y conocimiento absolutos. Por eso el pueblo es lo indefinido, lo que no puede ser encerrado en definiciones ni ser capturado por conceptos. Pero vayamos por partes.

Decía Heráclito (García Calvo, 1985: 37 y ss.; 1991a: 134) que, aunque es común a todos la propiedad de razonar, cada uno termina sintiendo que piensa por él mismo y que tiene ideas propias en relación a algo exterior e independiente, la Realidad. De este modo, la razón se convierte en creencia y cura a cada individuo contra las amenazas de lo desconocido. Pero con ese movimiento trascendente las ideas y los individuos que las portan también se expropián de su razón común, se alienan. Lo mismo sucede con el lenguaje, que por algo es la más potente y genuina expresión de la razón común, al escindir-se en los campos que Bühler denominara mostrativo y simbólico pero que García Calvo prefiere denominar, respectivamente "mundo *en* el que se habla" y "mundo *de* que se habla"¹⁰. Previo al mundo gramatical de los significados más o menos ideales (o "campo simbólico") hay un mundo indicativo exterior a las ideas (o "campo mostrativo"). Dicho de otro modo, antes del "mundo *de* que se habla", el de la realidad ideada y creída, está el "mundo *en* el que se habla", construido con los deícticos y otros mostrativos, partículas que logran producir sentido pero sin necesidad de referirse a ningún significado estable y que son prolongación de los gestos de señalación.

Esta unión tensional entre los dos mundos, que atraviesa de parte a parte a la lengua cuando entra en acción, cuando es hablada, la explica García Calvo ideando una situación original y singular. Antes de existir nada ni nadie supongamos que, de repente, se inaugura cierto orden cuando *alguien dice algo*. En ese mismo instante se despliegan dos campos claramente distintos que después se confundirán: la *acción* misma de decir realizada por un indefinido *alguien* y la *mención* o el *algo* que resulta dicho. Ambos campos se corresponden, respectivamente, con los mundos *en/de* que se habla. Más tarde, lo que se haya mentado estará "aquí" o "allí" y participará, a través de tales deícticos, de la lógica del campo mostrativo o mundo *en* que se

¹⁰Acerca del pueblo, según va a ser tratado y de los mundos *en/de* que se habla véase García Calvo (1985: 35-122; 1989: 33-56, 387 y ss.; 1991a: 34-54, y 331-392; 1993: 91-117; 1995). Para la oposición de los campos "simbólico" y "mostrativo" véase Bühler (1985: 98 y ss, 167 y ss.)

habla. Por su parte, al *alguien* le serán adjudicados nombre y cualidades más o menos estables así que pasará a estar también determinado por el campo simbólico o mundo *de* que se habla. Lo que conviene resaltar es que el campo mostrativo o mundo *en* que se habla, aunque aparece con el gesto lingüístico, es exterior y previo a tal gesto, es pregramatical. Así que siempre resulta imposible acceder a él desde el mundo *de* que se habla aunque su exterioridad se presienta. Pues bien, este inaccesible mundo *en* el que se habla cae bajo el dominio del pueblo, o de la gente, mientras que el mundo *de* que se habla pertenece, o tiende a pertenecer, al Estado en tanto que fijador simbólico de la realidad¹¹. Ahora bien ¿qué es exactamente ese pueblo que hace suya tan importante parte de la lengua?. Para entenderlo correctamente es necesario prestar atención a cómo los hablantes adquirimos competencia lingüística y logramos saber hablar.

Con la gramática de la lengua sucede, tal como demuestra la experiencia del niño desde que contacta por primera vez con ella hasta que se hace hablante completo, que sólo la manejamos bien cuando la olvidamos. Dicho de otro modo, es seguramente necesario en un primer momento de nuestra biografía construir un "saber consciente" acerca de ella, pero también es necesario reprimir ese saber, tornarlo subconsciente, para que se pueda hablar automáticamente, sin necesidad de andar prestando atención a cada paso a la complicada lógica que rige su funcionamiento. Pero, como es obvio, ese subconsciente desde el que la lengua habla no puede ser sólo el personal, pues lo comparte la comunidad de hablantes, así que debe pertenecer a todos ellos, debe ser colectivo. Pues bien, ese subconsciente común y preindividual en el que reside el saber hacer lógico y automático de la lengua es el pueblo, la gente, una pluralidad indefinida (no numérica) de la que no puede decirse mucho -conviene insistir en esto-, sólo sentirla, pues se sustrae al mundo *de* que se habla o campo simbólico poblado por ideas que es, en último término, con el que hacemos ciencia¹².

Se infiere de lo anterior que la investigación lingüística debe realizar una operación inversa a la que tiene lugar con el aprendizaje de la lengua. Consiste en "hacer subir al nivel del saber consciente aquello que ha quedado relegado por necesidades técnicas a lo subconsciente" (García Calvo, 1991b: 48). No debe sorprender esta estrategia pues, si hacemos caso a Ibáñez (1985: 14), el logro de la "anamnesis", es algo que suele suceder de un modo espontáneo en las situaciones metaestables o de crisis a las que más adelante nos referiremos y es también la operación fundamental de cualquier ciencia, pero especialmente de las sociales¹³. En fin que "no hay progresión sin regresión" (Maffesoli, 1997b: 91) García Calvo añade que para lograr la anamnesis provocada el investigador deberá escindirse en Científico, "que baja con sus antorchas a las grutas innominadas de lo subconsciente" (García Calvo, 1991b: 50), y en pueblo, que habla desprevenida e ingenuamente la lengua en que le ha tocado vivir, pues sólo así puede permitir al mundo *en* el que se habla manifestarse. De la combinación de las dos actividades brotará la "conciencia pedante" (pp. 53-54), estado de conciencia con el que se logra que la lengua inflexione sobre sí misma, y que permite a la Gramática comenzar a andar. A partir de ese momento el saber teórico que construya la Gramática no tendrá nada que ver con el pueblo, pertenecerá al mundo *de* que se habla y será tutelado por el Estado. Pero para cada progreso que protagonice necesitará provocar *anamnesis*, dejarse hablar, suspender por un instante el mundo *de* que se

¹¹Para García Calvo el Estado, indisolublemente unido al Capital, es la instancia constructora y legitimadora de la Realidad. (El uso de mayúsculas que copio de García Calvo intenta subrayar el carácter ideal y trascendente de las referencias a las que remiten). Bourdieu (1997) ha ido a parar a la misma conclusión con sus observaciones a propósito del Estado. Primero, que las Administraciones Públicas producen problemas sociales que las ciencias sociales ratifican y asumen como problemas sociológicos (p. 95); segundo, que el Estado es capaz de ejercer su singular y potentísima violencia simbólica porque es capaz de encarnarse, a la vez, en la objetividad observada y en la subjetividad observadora, en este último caso generando estructuras mentales de percepción y pensamiento (p. 98); y tercero, que el Estado es un "metacapital" que concentra capitales coactivos, culturales, simbólicos y económicos (p. 99)

¹²Acerca de la responsabilidad de la ciencia en la represión y olvido del saber-hacer cotidiano también ha hablado Michel De Certeau (1990: 108-111)

¹³No conviene olvidar el método "formista" que propone para la sociología Maffesoli (1997a: 149-215; 1993: 79-96), pose epistemológica que utiliza la intuición para abordar una "trascendencia inmanente" similar a la razón común de García Calvo. De hecho también acude a Heráclito para justificarla (1997: 186)

habla. Se advierte la paradójica situación de esta Gramática que sólo puede saber de su objeto negándose como ciencia, aunque sólo sea un instante.

En cierta ocasión García Calvo (1995) llamó la atención sobre el hecho de que la voz latina para nombrar al pueblo (*populus*) tiene una gran proximidad onomatopéyica con la voz utilizada para designar al álamo (*populus*), y explotó esta relación para sugerir que el pueblo o la gente, como el álamo, es trémulo, vaivén, movimiento incesante. La metáfora puede ser comprendida y sentida si pasamos de la descripción sincrónica del lenguaje a una descripción diacrónica en la que los hablantes conversan. En ese momento los deícticos y otros índices mostrativos que forman parte del mundo *en* el que se habla (tales como 'yo', 'aquí', 'ahora', etc.) no cesan de moverse y de señalar sujetos, lugares y tiempos distintos. Según García Calvo (1993: 93) "es la perpetua disponibilidad del YO (o de cualquier otro índice) para mudar de sitio o estar en cualquier sitio lo que permite tener a tal índice una inestabilidad similar a las de las partículas elementales". De modo que el mundo *en* el que se habla se convierte en un torbellino, un pánico especular, un sistema metaestable que no cesa de sustraerse a la acción significadora del estable y controlado mundo *de* que se habla¹⁴.

Queda claro, a partir de este resumen de la reflexión de García Calvo, que la base comunitaria, es previa a cualquier categoría moral, política o científica. Sobre todo, es anterior al Pueblo inventado en la Modernidad. Pero, por su carácter previo, además de anteceder, excede cualquier reflexión científica o praxis política que se ensaye.

Este conjunto de ideas no difiere mucho de las que manejan ciertos filósofos impolíticos de la comunidad. Uno de ellos es el italiano Roberto Espósito. En su opinión, etimológicamente, el término "comunidad" deriva del latín *munus*, que significa carga o débito que debe intercambiarse entre individuos (Espósito, 2005: 14-16). *Munus*, a su vez, deriva de la raíz indoeuropea *mei-*, que significa "cambiar", "mover", "ir", y está relacionado con términos que aluden al intercambio de bienes y servicios: el término sánscrito *méthai* significa "él cambia", en gótico *maidjan* significa "cambiar" y la raíz latina *meo* hace referencia a "pasar de un lugar a otro" (Roberts y Pastor, 1997: 103-104). "Co-munidad" significa entonces compartir el *munus* haciéndolo circular. Añade Espósito que lo opuesto a la "co-munidad" es la "in-munidad", atributo de "alguien" que se sustrae a la comunidad, interrumpe la donación recíproca y es, en consecuencia, "ingrato" (Espósito, 2005: 16). Ésa es precisamente la característica principal del Estado, más exactamente de la relación contractual que inaugura. Postulando que lo propio de las relaciones entre los hombres es el terror, el Estado sacrificará la relación entre sujetos por un intercambio de protección-obediencia. Con este cambio, "la vida será conservada presuponiendo su sacrificio", los hombres "vivirán en y de la renuncia a convivir". (Espósito, 2003: 43)

Si lo propio de la comunidad es la circulación de cierto *munus*, y dicho *munus*, a su vez, implica cambio y movimiento, resulta que la comunidad tiene que ver con un intenso y excitado estado de contagio o propagación. Y esto porque lo importante no son los sujetos, bienes o signos que se puedan intercambiar, sino el hecho de intercambiarlos, de moverlos y moverse. Nancy (2000: 107) ha hecho notar que esa propagación supera cualquier límite y que, en consecuencia, "interrumpe" cualquier comunidad instituida. Sin embargo, esa interrupción por desborde no crea nada nuevo. Más bien impulsa el regreso a su inmanencia, al puro movimiento y contagio. Lo propio de la comunidad es morir en esa inmanencia.

Agamben (2001: 62) ha ido a parar a conclusiones parecidas. Del mismo modo que los pueblos no desembocan necesariamente en un Estado (ahí están los gitanos y otras excepciones para demostrarlo), tampoco las lenguas desembocan necesariamente en Gramáticas normalizadoras (como pasa con las jergas). Dice Agamben que "sólo rompiendo las cadenas lenguaje-Gramática y pueblo-Estado, el pensamiento y la praxis estarán a la altura de los tiempos." Y añade que "las formas de esta interrupción, en que el *factum*

¹⁴Estamos pues ante el caos según lo entienden Deleuze y Guattari (1993: 117): una situación tal en la que lo virtual domina sobre lo actual. En efecto, "El caos se define menos por su desorden que por la velocidad infinita a la que se esfuma cualquier forma que se esboce en su interior. Es un vacío que no es un nada sino un virtual que contiene todas las partículas posibles y que extrae todas las formas posibles que surgen para desvanecerse en el acto, sin consistencia, in referencia, sin consecuencia". Del mismo modo, en sus análisis sobre la amistad, Derrida (1998: 21-31) utiliza el término "amancia" para designar lo importante de la amistad y afirma: "hay que partir del amigo-amante y no del amigo amado para pensar la amistad" (p. 26). También aquí hay una apuesta teórica por lo virtual, la potencia, lo instituyente..

del lenguaje y el *factum* de la comunidad surgen por un instante a la luz, son múltiples y varían según los tiempos y las circunstancias". Esas interrupciones del orden instituido, puesto que todo saber y todo poder provienen del orden instituido, son imposibles e inesperadas. Esas *anamnesis* del dinámico fondo sobre el que se asienta lo instituido son "inoperantes", como dice Nancy, porque no hacen nada, más bien están "de sobra" en relación a lo que estaba construido.

Las conclusiones de los filósofos impolíticos de la comunidad (Esposito, Nancy y Agamben) son muy parecidas a las que llegan Hardt y Negri (2000) con su concepto de "multitud". Con él pretenden tomar nota del impulso revolucionario, de carácter inmanentista, que inaugura la modernidad frente al trascendentalismo teológico anterior y que todavía funciona hoy, en la época del Imperio, aunque de un modo distinto. Frente al pueblo, ese producto ideológico moderno que encajó como un guante en el uniformizador Estado Nación moderno, la multitud "es una multiplicidad, un plano de singularidades, un juego abierto de relaciones que no es homogéneo ni idéntico a sí mismo". Dicho de otro modo "mientras la multitud es una relación instituyente inconclusa, el pueblo es una síntesis constituida que ya está preparada para la soberanía". Como se ve, hay en esta concepción de la multitud bastante paralelismo con el pueblo de García Calvo. Sin embargo, la originalidad de Hardt y Negri está en haber descubierto la posibilidad de una subversión política distinta a la moderna y capaz de hacer frente al Imperio. El ser-en-contrario de la multitud se realiza hoy, no mediante el sabotaje, como sucediera antes, sino a través de la desertión ("la evacuación de los lugares de poder"), el éxodo y el nomadismo. Paradójicamente, este movimiento inmanentista está en el corazón del actual Imperio, que ya no tiene en cuenta los antiguos códigos que inspiraron la acción del Capital y del Estado. La multitud de Hardt y Negri es pues el reverso del orden instituido en la actual era del Imperio.

Hay una gran diferencia entre la reflexión acerca de la gente practicada por García Calvo o los filósofos impolíticos de la comunidad y la política radical de Hardt, Negri o Virno. Mientras los primeros no cesan de quitar significados de toda clase (incluso políticos) a la gente, comunidad o multitud, los segundos (aunque con más respeto que los marxistas de otro tiempo) no cesan de introducirlos. Allá donde unos ven heterogeneidad y diseminación los otros perciben potencia revolucionaria. Y si para los primeros tanto el conocimiento como la acción política son, para el tipo de conocimiento y política que practicamos, imposibles, para los segundos siempre hay algo que se puede pensar o hacer. En nuestra opinión tiene más consistencia el primer bando.

Más allá del "saber" y "hacer" heredados no se acaba el mundo. Aunque el nuevo que aparece allí está sostenido por una base comunitaria que los analistas no conocen ni pueden conocer y que los políticos no controlan ni pueden controlar, eso no significa que no podamos tratar con ella. Ese mundo del que nada se sabe y con el que no se puede hacer nada requiere la intervención de la sabiduría.

4. Razón común y sabiduría

El logos que practican las élites y que han extendido al conjunto de la Sociedad tiene dos límites infranqueables.

Por abajo, ya hemos visto que se enfrenta a la razón común, un modo de conocer que practica espontánea e inercialmente la gente en la vida cotidiana y que incluso utilizan clandestinamente los científicos cuando producen su conocimiento y probablemente los políticos cuando toman sus decisiones. En términos lingüísticos esa razón común es pregramatical. Esto quiere decir que precede a las reglas gramaticales y a las palabras con significado, al vocabulario. Si la lengua, como sugiere García Calvo, contiene dos partes, los mundos en y de que se habla, la razón común pertenece al primero, al mundo en el que se habla. El otro mundo, aquél de que se habla, es el único que se puede controlar, y se controla, desde fuera de la gente. También es la parte de la lengua a la que más fácilmente acceden los investigadores.

En términos sociales también se pueden separar dos campos. Por un lado está el gratuito e inútil estar juntos. Por otro lado tenemos esa acción social inspirada en valores y regulada por normas que tanto ha interesado a los clásicos de la sociología. Como sucede con el mundo en el que se habla, el estar juntos está activado directa e inmediatamente por la gente utilizando la razón común. En cambio, la acción social, del

mismo modo que sucede con el mundo de que se habla, puede ser investigada por los expertos y vigilada por los que mandan.

Crear que la lengua se reduce al mundo de que se habla y que lo social se construye a partir de la acción social supone dejar de lado la parte más importante de la lengua y de lo social. Implica también olvidar el importante papel que desempeñan en la construcción del mundo la gente y su razón común. Afortunadamente, en las situaciones metaestables, con la quiebra de los valores y las normas, con la crisis del mundo de que se habla, es posible ver que el pueblo y la razón común son el atractor inmanente de lo social.

El otro límite del *logos*, de la ciencia, es la sabiduría. También la practican las élites. Sin embargo, se trata de élites que han superado el papel que les otorga la Sociedad. Por eso se puede decir han dimitido como élites.

Se dice que Platón justificó la elección del *logos* diciendo que la sabiduría pertenece a los dioses y que a nosotros, los mortales, sólo nos queda la posibilidad de aspirar a ella practicando el *logos*. Cerró pues la posibilidad de la sabiduría postulándola como inalcanzable (Jullien, 2001: 33). Sin embargo, antes del nacimiento del *logos*, en Grecia se practicó la sabiduría. En China, donde el *logos* practicado por los moístas (siglos IV y III antes de nuestra era) tuvo una vida efímera, la sabiduría no desapareció. El confucianismo y el taoísmo, cada uno a su modo, la practicaron.

Si algo diferencia al sabio del científico es que el primero no tiene ideas. Esto quiere decir que no antepone ninguna a las otras. De este modo, dice Jullien, se permite tener todo junto y todo abierto (Jullien, 2001: 20). La vía, el camino, el tao, etc. de los sabios chinos son previos a las jerarquías de ideas o palabras y, por lo tanto, no conducen a nada. Dice Jullien que la Vía "conserva siempre enteras todas las posibilidades manteniéndolas en pie de igualdad" (p. 125). La máxima de "no hacer", complementaria del "no conocer" (y del no decir), es necesaria para saber estar en la vía. Estando en ella el mundo y la vida son evidentes, son así. Lo que intenta el sabio desde la vía no es explicar nada sino realizar ese "ser así". Por el contrario, el mundo del que hablan la ciencia y el *logos*, debe ser explicado, desplegado,

También el *logos* y la ciencia deben ser enseñados. Según Jullien esto es así por la prisa e impaciencia de los jóvenes. Por eso Platón estaba empeñado en enseñar su *logos* a los jóvenes. En cambio, la sabiduría no se enseña. Se aprende, se saborea... En la vejez. Y tiene un sabor insípido, como el agua. Dijo Wang Shizhen en el siglo XVIII: "Ciertamente ya son escasos quienes saben apreciar el sabor de los alimentos, pero más escasos aún son quienes saben apreciar el sabor del agua" (Jullien, 1998: 128-129)¹⁵.

El *logos* es sólo uno entre muchos modos de saber. Que se haya convertido en dominante no significa que sea más capaz de comprender el mundo y de saber estar en él. La historia de Occidente demuestra que sólo ha sabido tratar con las realidades estables y triviales. Sin embargo, el mundo, incluso el estabilizado y trivializado, nunca ha dado la razón del todo al científico. Hoy la ciencia lo está reconociendo cuando habla de complejidad¹⁶.

Esa complejidad, si se la toma en serio, exige un cambio muy drástico a la ciencia. Su dimisión. Y es que, en tanto que realidad compleja, al mundo que está ahí sólo pueden acceder dos clases de saberes que tienen en común el ser directa e inmediatamente prácticos, la razón común y la sabiduría. La primera la practica la gente. La segunda élites que lo son porque renuncian a serlo. Ambos, la gente y los sabios, rechazan instintivamente las abstracciones científicas. Su saber hacer no es abstracto sino práctico, está situado. Por eso no se transmite con palabras sino principalmente con hechos. De ahí que mientras los científicos y teólogos tienden a la especulación, a la gente y a los sabios les va más la ejemplaridad.

¹⁵En su *Elogio de lo insípido*, Jullien, (1998) ha rastreado la fecundidad que ha tenido la metáfora de lo insípido en el confucianismo, el taoísmo e incluso el budismo, para referirse a la elementalidad de la existencia. Esa insipidez está presente en la música, la pintura, la caligrafía, la poesía, etc. Dice Jullien: "la insipidez china... es la vía del ahondamiento, del desapego. Su trascendencia no desemboca en otro mundo sino que se vive con inmanencia. La insipidez es la experiencia de la trascendencia reconciliada con la naturaleza -dispensada de la fe." (pp. 162-163)

¹⁶La *unitax complex* está formada por "la unión de la unión y la desunión" (Morin, 1994: 83), la unión del conocimiento y el desconocimiento, del orden y el desorden. Se trata, en fin, de tratar con el Todo del que forman parte la unión, el orden y el conocimiento.

Aunque tienen bastante cosas en común, la gente y el sabio se diferencian en algo muy importante. La gente no sabe (no tiene conciencia de) que sabe (de un modo espontáneo). El sabio, en cambio, sí que lo sabe. Sabe además dejar ocupar su conciencia por ese saber que está más allá y más acá del *logos*. Por eso, a diferencia de la gente, el sabio sabe (o puede saber) ser ejemplar siempre. La gente, como no sabe que sabe, simplemente lo es algunas veces. Lo es, sobre todo, en las situaciones metaestables. En cambio, en las estables, es más fácil que quede atrapado en el mundo de que se habla y en el campo de la acción social.

El científico clásico no es ejemplar nunca. Su mundo es el de las palabras, el de la especulación. Y no es consciente de que no sabe. No reconoce que la ciencia le aleja del mundo, de este mundo, el que está ahí. Al contrario, piensa que está en posesión de la Verdad o que la puede alcanzar. Por su parte, el científico no clásico, el que utiliza la noción de complejidad, sabe que la ciencia no permite saber mucho del mundo.

Sólo el científico que reconoce que no sabe está en condiciones de reconciliarse con el mundo. El científico no clásico está en condiciones de reconocerlo. El sabio lo reconoce. Siempre. La gente sólo algunas veces. El científico clásico nunca. Pero... ¡quién tiene en cuenta ya al científico clásico!...¹⁷

5. Por una sociosofía.

En el segundo siglo antes de Cristo las dos almas de la cultura china, la ancestral taoísta y la legada por Confucio, alcanzaron un sólido equilibrio. Para ello fue necesario que el hechizo de las enseñanzas de Confucio se debilitara y que los sabios se dedicaran a estudiar de nuevo los viejos textos taoístas. Uno de los que promovieron el retorno a las fuentes fue el rey de Huainan. Bajo su protección un puñado de sabios taoístas discutieron y comentaron a Chuang Tzu y Lao Tse. Hoy se les conoce como los Maestros de Huainan. En la actualidad los círculos taoístas chinos siguen discutiendo e interpretando a los clásicos inspirándose en ellos.

Todas las citas de los clásicos que los Maestros estudiaron y comentaron aluden a los tiempos del Emperador Amarillo. La leyenda dice de él que terminó la civilización de las gentes y de sus costumbres que otros iniciaron. Fu Shi y Shen Nung habían traído a los hombres la escritura, el matrimonio y la agricultura. Por su parte el Gran Fu salvó a parte de la humanidad del Gran Diluvio. Se dice que todos ellos vivieron en la época de la dinastía Hsia, anterior en 3000 años a Cristo. Según parece su legado continuó, aunque debilitado, en la dinastía Yan posterior.

Una de las citas atribuidas al mítico Chuang Tzu fue dejada así:

"No-Hagas-Nada-Ni-Digas-Nada es el único que tiene razón porque no sabe. Salvaje-y-Tonto parece tener razón porque olvida. Pero tú y yo no tenemos idea porque sabemos". "Salvaje-y-Tonto oyó hablar de este episodio y llegó a la conclusión de que el Emperador Amarillo sabía de qué hablaba".

Esta enigmática cita ha provocado muchas interpretaciones. Como se ha solido creer que el significado se ha vuelto oscuro porque ha sido descontextualizado, muchos de los comentaristas contemporáneos han propuesto aclarar el sentido inventando contextos nuevos.

Hace algún tiempo un colega me comentó que un prestigioso sociólogo chino ha propuesto la siguiente parábola para aclarar el sentido original de la cita:

'En una cumbre de Jefes el Emperador Amarillo aseguró a su homólogo político el Monarca Azul que si ellos, los que mandan, saben y pueden hablar tanto y de todo es porque no tienen razón ninguna. Le dijo

¹⁷ La distinción entre ciencia clásica y no clásica se inspira en Navarro (1991; 1994: 1-35). En su opinión, la sociología, a diferencia de lo que ha sucedido en otras ciencias, incluida alguna de las sociales (como la lingüística), no concibe más que un objeto de estudio ya constituido, por lo que sólo es capaz de realizar análisis casi exclusivamente descriptivos. Lo que debería es estudiar los mecanismos que permiten la constitución del objeto. Para ello es necesario dejar de pensar el objeto como algo exterior, ya dado, y pasar a considerar que lo generan los mismos sujetos sociales a partir de ciertas potencialidades. Tales potencialidades las denomina "socialidad" y entiende que la sociedad resultaría del conjunto de sincronizaciones conductuales que tienen lugar entre los sujetos

también que la gente ("No-Hagas-Nada-Ni-Digas-Nada") siempre tiene toda la razón porque no sabe nada. Y culminó su especulación asegurando que el científico social ("Salvaje-y-Tonto") está en una posición intermedia porque tiene algo de razón gracias a que olvida lo que sabe.

A través de la Prensa un prestigioso sociólogo tuvo noticia de esta conversación y publicó un artículo en la Revista Amarilla de Sociología para glosar la hazaña intelectual de su Jefe. Después de varios años este sociólogo se convirtió en un clásico y su artículo fue de obligada referencia.

Lo que en cambio no apareció en la prensa ni analizó sociólogo alguno es la conversación que tuvo lugar más tarde, en privado, entre el Emperador Amarillo y su amigo el Monarca Azul. Dijo el primero: "¡Tenemos suerte con nuestros sociólogos! Como su saber es tan primario y su anhelo de riqueza y prestigio no tiene límite, no han logrado saber, o al menos no lo han reconocido públicamente, que no tienen razón". Entonces el Monarca Azul le dijo que en la Asociación Azul de Sociología de su país ya había un grupo de sociólogos de gran prestigio, con muchos discípulos y revista propia que reconocía saber que no tenía razón. El Emperador Amarillo dijo sonriendo: "No te preocupes. Si están escribiendo sobre eso seguro que no se lo han tomado en serio".

Expuesta de este modo, la cita de Chuang Tzu parece que tiene algo más de sentido. Sin embargo, permanece el núcleo de la paradoja. Los términos "razón" y "saber" no tienen un significado claro. Por eso los discípulos del sociólogo chino se han visto obligados a inventar variantes más largas y aclaradas de la cita original. Una de las versiones que, según me han contado, circula entre sus discípulos es, más o menos, la siguiente:

El Emperador Amarillo tenía un Consejero de Presidencia al que le encomendó conocer a la gente. Para hacerlo, al Consejero se le ocurrió reunir a los estudiosos interesados por lo social más prestigiosos del Imperio. Así fue como creó el Centro Amarillo de Investigaciones Sociológicas. Durante mucho tiempo los sociólogos se limitaron a hacer encuestas relativas a los asuntos que interesaban a su Emperador. Lo hicieron reproduciendo casi literalmente los términos y expresiones que él solía utilizar. Las gentes, al no estar muy acostumbradas a ese lenguaje se vieron obligadas a aprender cómo responder. Para ello les resultó de suma utilidad la Televisión Amarilla. En ella veían lo que a su Emperador le interesaba, oían a los presentadores hablar como él y aprendieron a pensar como había que hacerlo. Luego, cuando los sociólogos recogían la información y trasladaban los resultados, primero al Emperador para que los conociera y luego a la televisión para que los divulgara, el ciclo se cerraba y todo era como debía de ser..

El Emperador Amarillo sabía desde siempre que los hombres y mujeres eran algo distinto a lo que ellos mismos confesaban ser a través de las encuestas. En cambio, los sociólogos no lo sabían. Algunos de ellos estaban tan absolutamente rendidos ante el poder de el Emperador que siempre utilizaban las ideas de su Jefe para explicar la realidad social. Convenientemente reformuladas solían divulgarlas entre los futuros expertos en la Facultad Amarilla de Sociología. A cambio solían recibir bastantes favores económicos y obtenían prestigio saliendo a menudo en la Televisión Amarilla.

Otros, más díscolos, amaban a esas gentes que estudiaban. Entendían que el mundo creado por el Emperador Amarillo las alienaba. Pensaban que tales gentes, en el fondo, eran algo distinto a lo que solía decirse de ellas e incluso a lo que ellas mismas solían confesar cuando se las investigaba a través de encuestas, reuniones de grupo, asambleas, etc. Sin embargo, estos expertos heterodoxos no tenían muy buenas teorías para dar cuerpo a sus suposiciones. Aún así, alguna pudieron inventar. Solían añadirles corolarios políticos. Por ejemplo, algunos intelectuales sugirieron construir un nuevo mundo, no alienante, incluso sin Emperadores de ningún color, en el que la gente pudiera ser dueña de lo que hacía y pensaba. Algunas de esas ideologías prendieron entre ciertas gentes. El problema era que la euforia que seguía al hechizo logrado por las nuevas ideologías no solía durar mucho. El pueblo, más tarde o más temprano, volvía siempre al plácido y alienante letargo que tanto desesperaba a sus revolucionarios protectores. Por eso algunos heterodoxos llegaron a odiarlo y se retiraron de la profesión. Otros, más prácticos, con todo lo nuevo que habían aprendido estando en la heterodoxia, decidieron pasarse al bando de los afines al Emperador. Fueron recibidos con los brazos abiertos y, también ellos, comenzaron a ganar mucho dinero y a tener prestigio. Emperador solía observar estas idas y venidas de sus sociólogos sonriendo. Le venían bien esos intelectuales díscolos porque, gracias a ellos, podía saber algo más de las gentes. No mucho, pero sí algo

más. Este nuevo saber, convenientemente puesto en circulación con encuestas y televisión, permitía convencer más y mejor a las gentes de que no había más mundo que el que se le mostraba y sobre el que opinaba.

Sin embargo, el Emperador Amarillo no siempre sonreía. Tenía la sospecha de que ese otro oscuro, inescrutably temido mundo entre el que la gente se desenvolvía sin saberlo, algún día se volcaría sobre el suyo y lo convertiría en algo indomitable para cualquier Emperador.

Ese peligro comenzó a hacerse real de la mano de un extraño sociólogo que se hacía llamar Salvaje-y-Tonto. En lugar de pensar como lo hacían sus compañeros críticos creyó necesario tomarse en serio el saber hacer que las gentes utilizaban en sus largos periodos de letargo político. Sin embargo, no siempre había pensado así. Al principio fue uno más de la extensa legión de revolucionarios románticos y, como ellos, unas veces daba a conocer aspectos insospechados de las gentes y otros se ponía delante de ellas para tratar de conducirlos.

Por el motivo que fuera, este sociólogo llegó a la conclusión de que esa razón común que tan vanamente había intentado interpretar con sus investigaciones y conducir con su activismo no debía ser tocada por sociólogo ni político ninguno. En efecto, esa compleja e indefinible razón común que facilitaba a la gente su supervivencia por más hostil que fuera el entorno, cuando se investigaba o canalizaba, terminaba por desahacerse entre las manos y desaparecía. Siempre había sucedido así. Por eso Salvaje-y-Tonto decidió llamar a la gente "No-Hagas-Ni-Digas-Nada". Desde entonces muchos utilizan ese término pero no tienen claro su significado. Tampoco entienden por qué Salvaje-y-Tonto decidió abandonar el mundo de los sociólogos. Sus más allegados cuentan que se dedicó a buscar ese tesoro de la tierra que es la trufa.

En su nomadeo por las tierras de Huainan a Salvaje-y-Tonto solía acercársele de vez en cuando algún sociólogo crítico para pedirle opinión. En una ocasión, tras un largo viaje, llegó un joven sociólogo, para contar al Maestro lo que oyó que el Emperador Amarillo le había dicho al Monarca Azul. Era esto: "No-Hagas-Nada-Ni-Digas-Nada es el único que tiene razón porque no sabe. Salvaje-y-Tonto parece tener razón porque olvida. Pero tú y yo no tenemos idea porque sabemos".

Al parecer Salvaje-y-Tonto dijo al joven que el Emperador Amarillo, si había dicho aquello, sabía de qué hablaba.

(Alguna versión de esta larga parábola aclaratoria suele añadir que el joven discípulo entendió a su Maestro pero que cuando llegó a la Facultad Amarilla de Sociología, al ir a reproducir la cita de Salvaje-y-Tonto ante sus compañeros, se dio cuenta de que la había olvidado)

Esta variante de la vieja enseñanza taoísta es, de todas las que me han contado, la que mejor entiendo. Sin embargo, como no soy muy hábil desentrañando acertijos decidí, hace ya unos años, visitar al sociólogo chino.

Cuando llegué a su austero despacho, era tal mi emoción y las ganas de entrar en materia, que me atropellé contándole cosas, algunas serias y otras irrelevantes, en las que había trabajado. Muy pacientemente me dejó hablar. Cuando acabé, mirándome fijamente a los ojos, me dijo que lo que iba a ocurrir en la clase de ese día me iba a interesar. Y sin decir nada más se fue dejándome sólo en su despacho

Al entrar en el aula me costó encontrar sitio para sentarme. Entre los asistentes había jóvenes con sus cuaderno de notas, profesores de otras universidades e incluso algún occidental. Aunque menos visibles, vi en un rincón a los bedeles, las muchachas encargadas de la limpieza y a los jardineros.

Cuando el profesor Li entró en el aula todo el mundo calló y el ambiente se llenó de una densa expectación. Después dijo que iba a dejar su puesto en la Universidad y que había obtenido la autorización del Gobierno para dejar como sucesor a quien fuera capaz de superar una prueba que él mismo había diseñado.

Sin dar tiempo a que la sorpresa se apaciguara se acercó a la mesa y cogió el vaso y la jarra de agua que habían preparado para él. Llenó el vaso de agua y después de depositarlo en el suelo de la tarima dijo: "Mi sucesor será quien sea capaz de darnos a entender lo que tengo a mis pies sin mencionar las palabras 'vaso de agua'".

A mi lado se levantó rápidamente un joven. El profesor le permitió hablar y dijo: "eso no es una sandía". El maestro sonrió y se fijó en alguien sentado más atrás que dijo: "eso es lo que suele usar la gente para acompañar la comida". El maestro volvió a sonreír y miró a una muchacha de la limpieza que se dirigía hacia él. Su andar era fácil y elegante. Tras subir a la tarima se acercó al vaso, le dio un suave golpe con el extre-

mo del pie, lo volcó y miró sonriendo a Li. Este la tomó por el hombro, nos miró a todos y dijo: "Lia será quien me sustituya"

Me pasé toda la tarde en la habitación del hotel, tumbado en la cama y mirando al techo. Por más vueltas que le daba a lo sucedido aquella mañana y por más que leía y releía los papeles y libros anotados que había llevado conmigo a Pekín no comprendía nada

Al mediodía del día siguiente fui a la embajada. Aprovechando mi amistad con el Consejero Cultural quería proponerle que enviara por la valija diplomática dos Venus con pechos abultados y amplias caderas talladas en jade que me habían entregado a primera hora de la mañana. Las gestiones para su adquisición las había comenzado en Zaragoza pero el proveedor me había escrito una nota disculpándose por no poder enviármelas por correo. El caso es que en la embajada estuve conversando con el Consejero y varios funcionarios más. Me informaron de que la prensa había dado mucha importancia a la escenificación de su sucesión que había protagonizado el día anterior el profesor Li. En la embajada reían la ocurrencia.

Cuando después de comer volví al hotel, el conserje me entregó un sobre que alguien había dejado para mí. En la parte posterior aparecía escrito, con caracteres chinos muy cuidadosamente caligrafiados, el nombre completo del Profesor Li. Una vez en la habitación abrí el sobre. Sólo había un hoja. En ella estaba escrita una cita de Chuang Tzu que no conocía:

Hubo una época en que el mundo de los espejos y del mundo de los humanos no estaban separados como lo estarían después. En aquellos tiempos los seres especulares y los seres humanos tenían grandes diferencias de color y de forma, pero convivían en armonía. Además era posible ir y venir a través de los espejos. Sin embargo, una noche las gentes especulares invadieron la tierra sin advertencia y se produjo el caos. Los invasores eran muy poderosos y sólo se los pudo derrotar y obligar a volver a los espejos gracias a las artes mágicas del Emperador Amarillo. Para mantenerlos allí, el emperador urdió un hechizo que condenó a esos seres caóticos a copiar mecánicamente los actos y la apariencia de los hombres. La leyenda aclara que el hechizo era fuerte pero no eterno, y predice que un día el hechizo se debilitará y las formas turbulentas de los espejos empezarán a agitarse. Al principio la diferencia entre las formas especulares y las formas conocidas pasará inadvertida, pero poco a poco se separarán pequeños gestos, se transfigurarán colores y formas y de pronto ese mundo encarcelado del caos se volcará violentamente en el nuestro.

Pasé toda la tarde leyendo y releendo la cita de Chuang Tzu. También pensaba en la prueba con la que el Profesor Li escenificó su sucesión. Sin embargo, de todo el torbellino de ideas que iban, venían y se mezclaban desordenadamente entre sí no logré extraer ninguna conclusión que me reconfortara. No comprendía nada. Estaba deseando volver a Barcelona.

En el viaje de vuelta me quedé profundamente dormido. Soñé que en un Monasterio de los Pirineos, situado al pie de Punta Llerga, una Maestra leía a las hermanas un texto que coincidía con las anotaciones de mi diario correspondientes al viaje a Pekín. Después de leer, la Maestra levantó la cabeza para mirar a sus discípulas. Detrás de ella, en un mural, estaba representado el momento en el que Li ponía su mano en el hombro de Lia. En el suelo había un vaso volcado y agua derramada. En el mural también aparecía yo, de espaldas y entre bastante gente. Una de las discípulas que había estado escuchando atentamente la lectura del fragmento hecha por la Maestra se levantó, cogió un paño, lo humedeció con el líquido de una botella y se dirigió hacia el mural. Una vez allí borró la figura de Li. La Maestra miró sonriendo a su discípula mientras ésta volvía a ocupar su sitio. Luego cogió el paño humedecido y se dirigió al mural. Con sumo cuidado procedió a borrar mi figura. Después se dio la vuelta y dijo: "Lo que le faltaba a la ciencia para alcanzar la sabiduría era un conocimiento femenino, el esoterismo...". No sé qué más dijo porque, en ese preciso momento, desperté. Pero nada más abrir los ojos supe, por fin, que podía comprenderlo Todo.

Bibliografía

Alemán, J. y Larriera, S. (2001): *El inconsciente: existencia y diferencia sexual*. Madrid: Síntesis.

Badiou, A. (1990): *¿Es posible la política?*. Buenos Aires: Nueva visión

(1999): *Ser y acontecimiento*. Buenos Aires: Manantial.

- Bajtín, M. (1990): *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Bourdieu, P. (1991): *La distinción*. Madrid: Taurus.
- (1994): *El sentido práctico*. Madrid: Taurus
- (1997): *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Bueno, G. (1996): *El mito de la cultura*. Barcelona: Prensa Ibérica.
- Bühler, K. (1985): *Teoría del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- Burke, P. (1991): *La cultura popular en la edad moderna*. Madrid: Alianza.
- Cicourel, A. V. (1979): *La sociologie cognitive*. Paris: PUF.
- (1982): *Las medidas de la sociedad*. Madrid: Biblioteca Nueva
- Clarke, D., Hall, S., Jefferson, T. Y Roberts, B. (1997): "Subcultures, cultures and class", Gelder, S. Y Thornton, S. (eds.), *The subcultures reader*, Londres: Routledge, pp. 100-111.
- Clastres, P. (1974): *La société contre l'État*. Paris: Minuit.
- Coulon, A. (1988): *La etnometodología*. Madrid: Cátedra.
- (1995): *Etnometodología y Educación*. Barcelona: Paidós.
- Chartier, R. (1999): *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- De Certeau, M. (1990): *L'invention du quotidien, 1. Arts de faire*. Paris: Gallimard.
- (1993): *La culture au pluriel*. Paris: Seuil.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1993): *Qué es la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Derrida, J. (1998): *Políticas de la amistad seguido de El oído de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Eco, U. (1985): "¿El público perjudica a la televisión, Moragas, M. (ed.), *Sociología de la comunicación de masas II. Estructura, funciones y efectos*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Esposito, R. (2003): *Comunitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2005): *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fiske, J. (2000): "Moments of TV: Neither the text nor the audience", Marris, P. Y Thornham, M. (eds.), *Media studies. A reader*, New York, New York University Press, pp. 536-546.
- Foucault, M. (1987): *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- García Calvo, A. (1985): *Razón común*. Zamora: Lucina
- (1989): *Hablando de lo que habla*. Zamora: Lucina.
- (1991a): *Del lenguaje*. Zamora: Lucina
- (1991b): *Noticias de Abajo*. Zamora: Lucina.
- (1993): *Contra el tiempo*. Zamora: Lucina.
- (1995): "El hombre contra la gente" (Conferencia)
- García Canclini, N. (1989): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- (1999) *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.
- Gellner, E. (1994): *Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1997): *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península.
- (1999), *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus.
- (2003), *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Ginzburg, C. (1996): *El queso y los gusanos*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Hall, S. (1992): "Cultural Studies and its Theoretical Legacies", Grossberg, L., Nelson C. y Teacher, P., *Cultural Studies*. Londres: Routledge.
- (2000): "Encoding/Decoding", Marris, P. Y Thornham, M. (eds.), *Media Studies. A reader*, New York, New York University Press, pp. 51-61
- Hardt, M. Y Negri, T. (2000): *Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hoggart, R. (1970): *La culture du pauvre*. Paris: Seuil.

- Ibáñez, J. (1985): *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*. Madrid: Siglo XXI.
- Jullien, F. (1998): *Elogio de lo insípido*. Madrid: Siruela.
- (2001): *Un sabio no tiene ideas*. Madrid: Siruela
- Maffesoli, M. (1993): *El conocimiento ordinario*. México: F. C. E.
- (1997b): *Du nomadisme*. Paris: Le livre de poche.
- Martín Barbero, J. (1987): *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Martín Santos, L. (1988): *Diez lecciones de sociología*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Mauss, M. (1991): *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos
- Morin, E (1994): *Sociología*. Madrid: Tecnos
- Nancy, J-L (2000): *La comunidad inoperante*. Santiago De Chile: Universidad Arcis.
- Navarro, P. (1991): "Sistemas reflexivos", en Reyes, Román (dir.), *Terminología científico-social. Aproximación crítica. Anexo*, Barcelona: Anthropos.
- (1994): *El holograma social*. Madrid: Siglo XXI.
- Roberts, E. A. Y Pastor, B. (1997): *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua castellana*. Madrid: Alianza.
- Schütz, A. (1993): *La construcción significativa del mundo social*. Barcelona: Paidós.
- Spengler, O. (1998): *La decadencia de occidente*, Madrid: Espasa.
- Tarde, G. (1986): *La opinión y la multitud*. Madrid: Taurus.
- Varela, J. (1989): "Elementos para una genealogía de la escuela primaria en España", en
- Velasco, H. (1994): "Los significados de la cultura y los significados del pueblo", en Cafferel, C., Bernete, F., y Baca, F. (eds.), *Primer Encuentro de Almagro. Comunicación y Movimientos Sociales*. Almagro: Ayuntamiento de Almagro, Diputación de Ciudad Real, AECl, Facultad de Ciencias de la Información de la UCM, pp. 37-61
- Waitier, P. (2000): *Le savoir sociologique*. Paris: Desclée De Brouwer
- Walkerdine, V. (1998): "Sujeto a cambio sin previo aviso: la psicología, la postmodernidad y lo popular", Curran, J., Morley, D. y Walkerdine, V. (comps.), *Estudios culturales y comunicación*. Barcelona: Paidós.
- Willis, P. (1989): *Aprendiendo a trabajar*. Madrid: Akal.
- Wolf, M. (1988): *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.