



¿QUIÉN “HABITA” LA SOCIEDAD? POR UNA EPISTEMOLOGÍA NO RACIONALISTA DE LA “PERSONA” (*)

Miguel A. V. Ferreira

Universidad Complutense de Madrid

Resumen: En la tradición fundacional del pensamiento sociológico fueron firmemente instalados los principios de una racionalidad pensante que procedió a la sistemática exclusión del ser humano de sus principios interpretativos. Ya sea desde determinaciones materiales, constricciones normativas o autoridades legítimas (Marx, Durkheim, Weber), los esquemas de comprensión de la socialidad humana se establecieron sobre la base de una reducción de su humanidad constitutiva a la abstracta constitución de las clásicas dicotomías de lo objetivo y lo subjetivo, lo práctico y lo teórico, lo individual y lo colectivo; en definitiva, a la construcción racional de una representación anclada en la lógica de las dualidades. Se ha venido pensando al ser humano, desde la teoría sociológica, obviando su condición irreductible a toda representación formal, para lo cual, una de las metaoperaciones común a cuantas variantes puedan ser consideradas, es la supresión representacional de la corporalidad animal que, como substrato, hace del ser humano, de su condición íntegra como ser social, una realidad precaria, imperfecta y determinada por la finitud de la existencia. ¿Qué ser humano “hace” sociedad y, por ende, la “habita” haciéndola? Uno socialmente configurado (performativa, práctica y existencialmente) a partir de un cuerpo modelado según las exigencias de las estructuras (materiales, simbólicas y afectivas) en las que se inscribe. La teoría sociológica no ha pensado al ser humano como cuerpo sintiente que es, en tanto que su socialidad efectiva de hecho lo ha ido conformando como tal. Proponemos una teoría sociológica del cuerpo y de las emociones como punto de partida para transitar hacia unas bases epistemológicas propiamente “humanas”.

(*) El presente texto desarrolla y profundiza los argumentos del trabajo “La impotencia racionalista: el olvido del «ser humano» en la teoría sociológica”, presentado como comunicación en el X Congreso Español de Sociología (FES, Pamplona, julio de 2010)

Introducción

Aunque ya casi nunca sea visible en los sueños... ronda en ellos como una ausencia imperiosa, la de quien al irse está más presente aún en la revelación del vacío que ha dejado, como está el filo de una cuchilla en una herida abierta... (Antonio Muñoz Molina. La noche de los tiempos).

«La anamnesis —desligar lo que está ligado por represión, liberar las posibilidades de funcionamiento reprimidas por la memoria, transformar la memoria en conciencia— es la operación fundamental de cualquier ciencia...» (Jesús Ibáñez, 1985:14).

Transitamos ya por las postrimerías de la primera década del s.XXI. Y viene al caso el título del presente número de *Intersticios*, “Transiciones”, porque todavía indagamos, sin entender muy bien las claves, si es que las hubiere, acerca de la gran transición global-globalizada en la que nos hallamos actualmente inmersos. La crisis de la modernidad advino ya en los años 70, momento en el que se inauguraba esta gran transición todavía inconclusa. Pero nuevos actores, humanos y no humanos, se han sumado agudizando el desmoronamiento de ciertas certidumbres en las que nos habíamos cómodamente instalado: una dimensión planetaria de flujos económicos, informacionales y de personas acoge nuestra existencia cotidiana; los cataclismos climáticos se suceden día a día, sembrando de escombros y cadáveres escenarios que se tornan recurrentes. ¿Hacia dónde transitamos? Hacia un horizonte confuso, sin delimitación precisa de objetivos ni expectativas. Pero hay algo que, hasta cierto punto, marca todavía una continuidad con los tiempos previos a esta gran transición: nuestra propia auto-ignorancia, ignorancia de quienes, cómo, para qué y por qué somos lo que somos; nuestra ignorancia respecto a nuestra condición de personas. Nuestra docta ignorancia fruto de una reflexión marcada por los patrones de la racionalidad analítica que la modernidad erigió como baluarte del pensamiento sociológico. Ya desde sus orígenes, la Teoría Sociológica comenzó a cimentarse sobre el “olvido” de la persona, revistiéndola, y con ello ocultándola, bajo diversas categorías formales: sujeto, agente, individuo son quizá las tres grandes manifestaciones de ese olvido. Somos mucho más que conciencia cognitiva trascendente, volitiva e intencional; somos mucho más que capacidad de acción eficiente en un entorno; somos mucho más que portadores de derechos y deberes políticos y responsabilidad moral. Pero ese “mucho más” no ha sido objeto de reflexión, o no suficientemente. Atrás quedan los sueños, los deseos, los delirios, los miedos, los padecimientos, los sufrimientos, los sacrificios desmesurados, los pequeños e insensatos esfuerzos... atrás quedan las “personas”. Quizá sea el momento de recuperarlas, de recuperarnos.

En una de las más complejas elaboraciones de la tradición funcionalista, Luhmann culmina por afirmar, derivado de su formulación de los sistemas sociales en cuanto entidades comunicacionalmente organizadas, autopoieticas y, a fecha actual, funcionalmente diferenciadas, que las “personas” quedan relegadas a la periferia de lo propiamente social, mero entorno externo del sistema, aparatos psíquico-orgánicos que, de hecho, no hacen sociedad (Luhmann, 1998). Los sistemas sociales se configuran, evolucionan y se autopropietúan con independencia de las personas que, supuestamente, los habitan. Los sistemas sociales son complejos procesos abstractos de diversificación creciente que, obedeciendo a una lógica organizacionalmente autónoma, prescinden de las personas para su constitución, funcionamiento y evolución. Las personas son prescindibles, no hacen sociedad, no habitan la sociedad, tan sólo transitan, precaria y marginalmente, por los entornos, por las periferias de la mecánica de lo social. La sociedad (en un ejercicio sumo de cosificación) puede alegremente prescindir de las personas; ruido aleatorio o azar reductible a orden comunicacional, las personas no forman parte del “orden social”: son elementos supernumerarios.

Castells (1998) formula su pronóstico para el nuevo milenio desde unos presupuestos en absoluto funcionalistas; y sin embargo, se muestra heredero de esa misma tradición teórica en Sociología que dejó al ser humano olvidado por el camino; perspectiva crítica, sin duda, que, sin embargo, conjuga el mismo error inaugural. En

su pronóstico, a partir de la transmutación de la economía capitalista industrial en economía capitalista informacional, el nuevo milenio multimedia fragmenta las identidades colectivas, las diluye en flujos informacionales atemporales, deslocalizados, desmembrando los patrones tradicionales de conformación familiar de roles, desmovilizando políticamente puesto que las ideologías han dejado paso a los shows mediático-culturales de la política, etc. Lo informacional se erige como principio regulador de nuestra existencia; y con un substrato económico fundamental: los flujos financieros globales.... ¿Y las personas? Las personas, bien se embarcan en la fantasiosa realización mercantil de una liberación sexual que, diluidos los patrones familiares tradicionales y puestas en cuestión las normas sexuales heredadas, lejos de reintegrarnos plenamente en nuestra animal y corporal constitución sexual, nos arroja a un mercado de deseos intercambiables como mercancía de curso común (no hay liberación sexual, sólo reconfiguración comunicacional mercantilizada de nuestra libido); o bien son sistemáticamente eliminadas (completa o parcialmente) por los mercados globales: una infancia mutilada (literalmente) por los conflictos bélicos (sólo en el tercer mundo), la explotación laboral (fundamentalmente, pero no sólo, en el tercer mundo) y la prostitución (tanto en el tercer como en el primer mundo). Pero esas personas, esos cuerpos, esas emociones, son enunciadas desde el principio conformador de una socialidad comunicacional que los atrapa... ¿existen realmente?

Al calor de estos y otros ilustres exponentes de la teoría sociológica actual se va conformando todo un aparato formal-conceptual en el que resurge, con extraños matices, el sueño holista de Durkheim: la sociología, la reflexión o pseudo-reflexión sociológica, ha cedido definitivamente a los impulsos del más abigarrado de los positivimos: si las cosas son como son, demos cuenta de su “como son” (con mayor o menor profusión de, bien formalización conceptual, bien de cuantificación estadístico-informática multifuncional), ya que plantearse alternativas es un esfuerzo de pensamiento mal remunerado y de escaso reconocimiento. La categoría “revolución” ya no es objeto de consideración pragmática; no sólo eso: uno/a es un indigno/a representante de la profesión si osa formularla con intenciones prácticas; se ha acabado constituyendo en un bonito objeto decorativo para consideraciones arqueológicas (ay, si Foucault levantara la cabeza). Pues no olvidemos que lo revolucionario es una de las señas de identidad fundacionales de la modernidad; hubo que revolucionarlo todo, para bien y para mal; hubo que poner patas arriba lo existente para que ese otro mundo tuviera cabida. Hubo personas que soñaron un mundo distinto y, para bien y para mal, trataron de llevarlo a cabo. Claro: no había televisión, ni internet, ni ONU, ni OTAN, ni UE, ni MICROSOFT, ni Play-Station... era factible que las personas soñaran y trataran de llevar a cabo sus sueños. Tampoco había cirugía estética, por lo que el cuerpo era el reducto irreductible e irrenunciable de esos sueños

Cabe entender que, en última instancia, las personas han venido siendo enunciadas en segunda instancia y más como efecto resultante que como ingrediente constitutivo de las dinámicas sociales. La preeminencia de lo comunicacional en nuestra experiencia contemporánea nos ha llevado a utilizar a modo de indicación introductoria e ilustrativa las propuestas de Luhmann y Castells, sin duda, ilustres exponentes de la Teoría Sociológica contemporánea. No obstante conviene no olvidar que el “universo comunicacional” propiciado por las nuevas tecnologías de comunicación, que posibilita tanto nuevas modalidades de interacción entre las personas como un soporte tecnológico para nuevas modalidades de economía capitalista (tanto en términos productivos como organizacionales y transaccionales), ese universo es potestad sólo de una minoría de los habitantes del planeta, de modo que viene a constituirse en una nueva forma de occidocentrismo, algo que ha sido, a su vez, elemento definitorio de la teoría sociológica desde sus inicios.

Y así, con ello, nos estamos olvidando de más de las tres cuartas partes de las personas, las personas humanas, que habitan el planeta. Quizá estamos asistiendo, con perfecto desconocimiento desde nuestras estrechas miras occidocéntricas, al más cruento de los imperialismos que se han dado en la historia de la humanidad: mientras yo puedo, si quiero, comunicarme por Messenger con esa persona que habita a miles de kilómetros de distancia en otro continente (por la trivial necesidad de contarle que me ha salido un grano en un dedo), los millones de personas que no tienen Messenger, y no es probable que lo vayan a poder disfrutar en un corto plazo de tiempo, pagan el precio, con sus vidas, de mi privilegio. ¿Somos conscientes de que nuestro régimen comunicacional de vida se da en el mismo tiempo, y en el mismo espacio, planetario, en

el que diariamente mueren miles de personas de hambre? Parece que no somos, en absoluto, conscientes de ello. Somos felices inventando magníficas herramientas de interpretación de los flujos planetarios, de la sistémica global de lo social, y no hacemos nada para garantizar la subsistencia de esos miles de nuestros y neutras congéneres.

Si bien las tradiciones teóricas inaugurales en Sociología definen puntos de partida y perspectivas bien dispares, cabe asumir que en todas ellas un ingrediente común es la constitución de marcos analíticos en los que los principios de racionalidad dejan de lado, de un modo u otro, la consideración de factores definitorios de nuestra humanidad (no plenamente racional) y de nuestra humana socialidad. En cualquier caso, a fecha actual, de esas tradiciones es la funcionalista la que ha acaparado el terreno mayoritario de las formulaciones: la teoría sociológica se ha instalado en una ortodoxia positivista puesta al servicio de poderosos intereses instrumentales. Pero lo que quizá sea incluso peor es que en aquellos sectores de la producción sociológica en los que se defiende una postura crítica frente a esa ortodoxia positivista mayoritaria, se comparte con la misma una tendencia a la hipertrofia racionalista. La crítica ha dejado de ser tal y ha pasado a ser una voz alternativa, menor y consentida, urdida con los mismos mimbres que la voz mayoritaria; condenada con ello a la inanidad más espeluznante: si partimos de la asunción de los mismos argumentos de fondo... ¿qué alternativas se pueden plantear?

Nos hemos olvidado de transitar por los territorios perdidos de la literatura, el sentimiento, las emociones; nos hemos olvidado de mirarnos al espejo, de constatar nuestra cotidiana precariedad; nos hemos acostumbrado a creer que los discursos oficiales son los verdaderos, los que diagnostican desde la asepsia de un conocimiento superior (cuando estamos hartos de oír la denostada capacidad de corrupción que los que mandan desarrollan gracias al poder que ostentan); preferimos reinos de las estupideces que se oyen en esos abundantes programas televisivos de famosillos y famosetes, imbuirnos en las historias prescindibles de personajes que cuentan sus infidelidades, en lugar de preguntarnos POR QUÉ todo eso existe, está ahí, nos es dado para nuestro adormecimiento colectivo. Exhumando vidas ajenas, ridículas, prescindibles, nos hacen olvidar que la nuestra sea quizá más ridícula y prescindible (aunque, eso sí, sumamente útil en su ridiculez y prescindibilidad, para ciertos intereses a los que, efectivamente, las personas les importan bien poco).

Dicha hipertrofia racionalista es consecuencia, por supuesto, de la herencia histórica de la que es fruto la propia disciplina: la ciencia sociológica es uno de los muchos frutos resultantes de la modernidad occidental, de esa gran mutación de largo alcance que emprendieron las colectividades humanas que poblaban el continente europeo en los siglos XVI al XVIII. En esa transfiguración de los órdenes sociales, un factor determinante fue la emergencia y consolidación de un nuevo sustrato epistemológico como marco de referencia para la conformación de las capacidades cognitivas del ser humano, sustrato derivado de la expansión de las disciplinas científicas “duras”: la ciencia moderna, anclada en el método analítico, la contrastación empírica, la definición métrica, matemática, de la realidad y la regularidad mecánica de la misma sometida a escrutinio. En esa herencia epistemológica se engasta la tradición de la Teoría Sociológica y de ella es consecuencia la hipertrofia racionalista que la caracteriza a fecha actual.¹

Situemos tres marcos analíticos fundacionales de dicha tradición, también a título ilustrativo y sin ánimo de profundizar en exceso. En primer plano y destacando claramente, por supuesto, hemos de situar al positivismo funcionalista comteano en las formulaciones de Durkheim. Una primera operación de este esquema analítico es la substancialización de lo social: la sociedad es una “cosa” (Durkheim, 1986), observable, contrastable, comparable; operación necesaria para trasvasar en bloque a la reflexión en torno al ser humano en su dimensión social el método propio de las ciencias naturales. La sociedad-cosa se constituye eminentemente

¹ Conviene no olvidar que el “padre” fundador de la ciencia sociológica era ingeniero y, como tal, producto prototípico de esa mutación epistemológica que caracterizó a la modernidad occidental: por eso, antes que “sociología”, para él de lo que se trataba era de “física social” (no es menor el dato).

—y de modo paradójico— sobre la base de un marco normativo compartido que se impone coactivamente sobre las personas; la sociedad no es más que una modalidad normativamente impuesta de consenso entre las personas. Las personas son la resultante, en su constitución efectiva, desde esta perspectiva, de la aceptación no decidida de las normas que definen la existencia colectiva. Las personas, en lo que tienen de seres sociales, ni deciden ni sienten. Como personas, pues, quedamos reducidos/as a una beatífica capacidad de asumir, por compromiso moral y buena voluntad, las bondades de un orden normativo que nos sobrepasa; soñar, reír o llorar, desesperar, son actos que no vienen al caso; no es menester indagar en esas profundas necesidades y ansias humanas que de hecho, en lo íntimo, nos constituyen más allá de lo bueno o malo que sea el orden moral-normativo que se nos impone. Obviamente, de ser el mundo así, jamás habría habido una historia que contar, ni hechos y hazañas magníficos que relatar; ni habría genios y personajes desdibujados de su tiempo; ni descubrimientos, ni “acción social”.

La vertiente alternativa, claro está, proviene del esquema weberiano anclado en la acción social, el intersubjetivismo y la perspectiva interpretativa (Weber, 1987). La socialidad humana no puede ser reducida a una cosa; muy al contrario, se haya instalada en el sentido que los seres humanos dan a lo que hacen. La acción humana no es arbitraria o absurda, siempre obedece a un sentido subjetivo del que es portador su agente. Por ello, en última instancia, puede ser reducida a interpretación ya que basta con acceder a ese sentido subjetivo. Pero dicha interpretación —que ciertamente abandona la supeditación a los métodos positivistas— ha de ser en última instancia de carácter racional: la acción social puede obedecer a principios no racionales (dictados por los afectos o por la costumbre), pero su interpretación siempre podrá ajustarse a los principios de racionalidad. En este caso, las personas efectivamente deciden y sienten, pero ello es secundario a la hora de explicar lo que hacen. Principio fuerte de agencialidad según el cual nuestros sufrimientos, deseos, ansias, padecimiento o sueños quedan ahogados por nuestra capacidad de tomar en consideración a los demás, de entenderlos y asumir su existencia en este mundo. Principio empático que roza prodigiosamente con esa ingenua fe rousseauiana en la bondad del ser humano y su capacidad inmanente de supeditarse a una voluntad general (Rousseau, 1995); en última instancia, nuestros actos erróneos siempre serían corregibles, y siempre seríamos capaces de darnos cuenta del error. Seres perfectibles dotados de la inmaculada potestad del arrepentimiento.

En la tercera gran vertiente inaugural hemos de situar la obra de Marx² (Marx y Engels, 1987). Frente al normativismo durkheimiano y al intersubjetivismo weberiano, la determinación económica de nuestra existencia colectiva: la socialidad humana se configura sobre la base de las constricciones estructurales derivadas de un modo determinado de organizar la producción económica. La disputa por la posesión y control de los medios de producción determina, tanto la dinámica histórica de las colectividades humanas como la configuración específica de las mismas en cada momento histórico concreto. Tanto los órdenes normativos vigentes en un momento dado como los universos simbólicos en virtud de los cuales los agentes sociales pueden dotar de sentido a lo que hacen no serían más que producto de una configuración ideológica promovida por aquellos que mantienen el dominio en el plano económico. En este caso, las personas también deciden y sienten, pero no saben que lo que deciden y sienten está condicionado por las constricciones materiales a las que están sujetas. Las personas no serían más que “emanaciones supraestructurales” de una férrea modalidad de producción en virtud de la cual, por esa capacidad de auto-realización a través del trabajo, de la actividad, su existencia estaría completamente condicionada por un orden colectivo de existencia.³

² Omitimos la consideración de los planteamientos de Simmel por no sentirnos en condiciones de manejar convenientemente su aparato teórico-metodológico. Sin duda, ello debilita nuestra argumentación y estamos dispuestos a asumir la crítica que de ahí se derive.

³ Para una matización de lo expuesto en relación a las propuestas marxianas, se recomienda la lectura del tercer manuscrito de París (Marx, 1985: 133-208).

Lo expuesto peca de esquematismo y de ausencia de matices; tan sólo trata de delinear a grandes rasgos una determinada forma de abordar la reflexión en torno a la condición social de las personas humanas, perfilando ciertas líneas de fondo que marcan un esquema de conjunto en el cual se instala un gran “olvido”: el de esas mismas personas humanas en su integral constitución como tales.

Repensando (sociológicamente) a la persona

“Aprendemos por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos a través de esta confrontación permanente, más o menos dramática, pero que siempre otorga un lugar destacado a la afectividad y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social”.

Bourdieu (1999:186)

Hay personas que no comparten los marcos normativos comunes (hay delincuentes, desafectos, inconformistas, innovadores, locos, niños); hay personas que no entienden muy bien lo que hacen y sin embargo lo siguen haciendo (que dudan y pese a ello actúan, que realizan mecánicamente acciones sin pararse nunca a pensar por qué lo hacen, que se equivocan y se arrepienten); hay personas que adoptan modos de comprensión que nada tienen que ver con sus obligaciones materiales (que no se sienten cómodas por pertenecer al sector de los que poseen los medios de producción o que no se sienten incómodas por pertenecer al de los no poseedores, que al margen de su nivel de vida pueden inventar historias, que transitan por la vida con total desapego de las restricciones del dinero). Hay personas, en definitiva, que cotidianamente viven al margen de los marcos analíticos que la Teoría Sociológica ha delimitado como los propios de su existencia, que tienen sueños, delirios, que ríen y lloran, sufren y se lamentan o son arrebatadas por emociones exultantes de alegría ante un acontecimiento nimio o magnífico, que no aceptan las cosas tal como son y quisieran que fueran distintas, que no comparten las directrices que se supone conformes a la buena ciudadanía —y no por ello se consideran malas personas—. Hay estafadores, corruptos, violadores, asesinos... hay héroes anónimos que dan su vida por salvar a una niña no teniendo ellos apenas con qué subsistir⁴.

Esas personas, partícipes, como todas, de los espacio-tiempos de convivencia colectiva, hasta cierto punto, renuncian a la racionalidad que se ha instituido como marco ortodoxo para la comprensión de la existencia de dicha convivencia. Pero no son excepcionales; en última instancia, todos/as vivimos, sentimos y actuamos al margen de dichos patrones de racionalidad aún cuando una comprensión anclada en los mismos parezca arrojar una imagen fiel de quienes somos y por qué y para qué somos lo que somos. Nuestra conformidad a dichos patrones no es intrínseca a nuestra existencia, no es inmanente, no es una propiedad de nuestra constitución como personas; es tan sólo el reflejo de un marco de pensamiento que, modelando el mundo (humano, social) conforme a los mismos, nos obliga a subsistir bajo su imperativo.

Cabe aquí tomar en consideración la crítica que formula Bourdieu (1999) sobre el sesgo escolástico con el que los teóricos académicos han encapsulado a las personas que teorizan; según dicho sesgo, el científico social tiende a presuponer que los modos de razonamiento de las personas, en general, son los mismos que él aplica para comprenderlas. Pero el teórico es un ser excepcional, que goza de unos privilegios de los que no gozan la mayoría de las personas: el privilegio de disponer del tiempo y de los recursos necesarios para “pensar” acerca de las personas situado al margen de la existencia de esas personas, sin compartir realmente las urgencias de su existencia. Y sobre todo, a presuponer que esa capacidad de razonamiento, que para él es *modus vivendi* y por tanto factor fundamental de su existencia, es igual de fundamental para cualquier persona. El principio de racionalidad según el cual se ha de comprender cuanto nos rodea es tan sólo el privi-

⁴ Hace menos de un mes, un inmigrante ilegal africano que subsistía en España en la miseria, sin trabajo, sin hogar, sin recursos, sin futuro, se lanzó al agua para salvar a una niña; se lanzó al agua no sabiendo nadar; y salvó a la niña dando su vida a cambio.

legio de una minoría de seres humanos que han tenido la oportunidad de acceder a los cauces de formación a través de los cuales el mismo es incorporado como principio de inteligibilidad universal. La perspectiva racionalista, según la cual las personas son reducidas a voluntad consciente dotada de responsabilidad moral y de capacidad de elección razonada, haciendo que, o bien su voluntarismo se imponga como capacidad de acción irreductible, o bien asuma, mecánicamente, las directrices deterministas de un entorno inalterable, obvia el hecho de que permanentemente estamos escindidos/as entre nuestra consciencia deliberativa y nuestra inconsciencia pasional, que podemos actuar por odio, o por amor, contra todo pronóstico y contra toda razón; que una noche de insomnio puede alterarnos hasta tal punto que nuestra capacidad de delimitación entre lo real y lo ilusorio puede quedar en suspenso; y que lo ilusorio, lo utópico... lo irracional, puede ser un poderoso motor de nuestra existencia. El principio de racionalidad muta a la persona en mero robot disciplinado o autómatas preprogramado, sin sentimientos, ni sueños, ni deseos, ni pasiones. Y, sobre todo, sin cuerpo.

Lo cierto es que la experiencia concreta y cotidiana de la gran mayoría de personas que habitan este planeta no se regula, en absoluto, por las excelencias de ese *modus vivendi* escolástico; es más inmediata, menos racional y, por ello, quizá, más humana.

Ello nos remitiría, a su vez, a la teoría de la práctica de Bourdieu y a un marco analítico de partida que reconfigura las directrices principales de la reflexión sociológica: ¿qué ha de comprender la teoría sociológica? Según Bourdieu, los condicionantes que nuestra socialidad impone a nuestra experiencia cotidiana, aquello que nos hace competentes para desenvolvemos, todos los días, en un mundo regulado por infinitud de prescripciones, presupuestos, gustos, afectos, predilecciones, etc. En ese mundo, las personas “hacen” cosas permanentemente, y las hacen, hasta cierto punto, de manera competente porque saben más de lo que las excelencias de la racionalidad puede asimilar. Esa competencia permanente de las personas para desenvolverse de manera práctica en los marcos de convivencia a los que pertenecen es un *habitus*, un principio estructural para la acción que, lejos de estar inscrito en la racionalidad, se haya instalado, fundamentalmente, en los cuerpos y en las emociones. Miguel Gómez, hijo de patrón de obras, destinado a un futuro laboral marcado por el aprendizaje con la cuadrilla de su padre, en los años previos a la Guerra Civil española; Ignacio Abel, hijo de patrón de obras, de una generación previa pero con el mismo destino previsible. El esfuerzo ahorrador del padre de Abel le permite darle a su hijo estudios universitarios, hacerse arquitecto, ascender a la clase burguesa, convertirse en un personaje importante de la República; a su vez, Ignacio, como padrino de Miguel, y en deuda por la herencia común de ambos padres, posibilita los estudios de secundaria de Miguel. Pero Miguel renuncia a hacer carrera pese a su brillante expediente, ¿por qué? Porque un sentimiento de deuda insalvable respecto a Ignacio le impide hacerlo, porque siente y sabe, más allá de toda racionalidad, que su vida dejará de pertenecerle: devoto agradecimiento y hondo rencor, esas son las motivaciones de Miguel, tan contradictorias como firmemente instaladas en su persona. Son personajes de Muñoz Molina (La noche de los tiempos), pero proporcionan un retrato más fiel y más exacto de las personas a las que indican que las formulaciones teóricas de la ciencia sociológica. Sienten, sufren, se confunden, dudan, y a veces entienden y otras no el mundo en el que viven y su lugar en el mismo. Son existencias inciertas en un mundo dotado de incertidumbre y azar, básicamente absurdo desde la posición en que lo habitan.

Habitus, campos, *illusios*, *doxas* configuran nuestra existencia cotidiana: la condicionalidad de esos universos de convivencia es asimilada, en primera instancia, a partir de una condición humana fundamental: el afecto. El niño empieza a conformar su identidad social a partir de una *libido* que busca en las personas que son su referencia real primaria, los padres, el reconocimiento de su existencia. El *habitus* no es más que *libido* canalizada en los circuitos sociales de convivencia; y el concepto que mejor lo define es “reconocimiento”. Como personas humanas que somos, lo más importante para nosotros/as es que nos otorguen el reconocimiento de tales. Y ese reconocimiento no se da por procesos racionales de análisis, sino que se encauza primaria y básicamente a través de los afectos: a las personas no se las comprende analíticamente, se las quiere, odia, desprecia, aprecia. Aprendemos mucho más con el gesto facial de quien, sin hablar, nos recrimina algo que

hemos hecho, o con el beso incondicional de una pareja enamorada, que con los argumentos racionales que dan cuenta objetiva del sentido de esos actos.

Y en esa conformación social del reconocimiento afectivo el “dispositivo” fundamental que se pone en funcionamiento es el cuerpo, nuestra humana, precaria, animal condición de cuerpos vivientes; cuerpos estéticamente evaluados, cuerpos funcionalmente catalogados, cuerpos emocionalmente conformados, cuerpos disciplinados, domesticados, jerarquizados. Cuerpos puestos al servicio de lógicas de dominación que en absoluto los requieren por sus potencias racionales, sino por sus eficiencias propiamente corporales.

Nuestro *habitus-cuerpo* socialmente configurado por las lógicas disciplinarias es el que cotidianamente queda expuesto a la socialidad de la que somos, a la par, partícipes y receptores inconscientes. Es el depósito de los mensajes simbólicos en torno a la salud y la belleza, el que responde ante las acciones, el que ejecuta la vivencia real que encapsulan los conceptos que lo enuncian, el que decide, sin procesos racionales intermedios, si hace o no hace, si quiere o no quiere, si acepta o no acepta. Ese cuerpo exhausto tras un ejercicio físico intenso o una larga noche de lectura, ese cuerpo reconfortado por los rayos de sol primaverales reposando en una tumbona, ese cuerpo erizado ante una amenaza física próxima, ese cuerpo exultante en el furor colectivo de un concierto... ese cuerpo que con el transcurrir de los años va modificando su fisonomía, acumulando las huellas, las marcas, de una existencia intransferible; ese cuerpo es el fundamento último de la persona, la persona humana que somos.

Ese cuerpo, esa corporalidad existente, cotidiana, activa, pensante y sintiente, ese depósito fundamental de nuestra constitución social es lo que la Teoría Sociológica ha silenciado fundamentalmente, lo que no ha llevado al plano de una reflexión que se sitúe más allá, o más acá, de los parámetros racionalistas sobre los que se ha configurado su esquema analítico. La Teoría Sociológica no ha pensado el cuerpo, la socialidad corporal que nos configura cotidianamente en nuestras potencialidades y limitaciones, en nuestros afectos y deseos, en todo cuanto, a través del cuerpo, nos constituye efectivamente como seres y humanos y, por ello, seres socialmente capacitados para perseverar cotidianamente en nuestra existencia.

Ese cuerpo es la indicación de la persona humana, plena, que la tradición teórica de la disciplina sociológica ha dejado de lado.

La persona humana como cuerpo: política y dominación

Pero si bien la teoría sociológica ha silenciado el cuerpo, los poderes políticos se han aplicado sistemáticamente a su manipulación. Aquello que se silencia y sobre lo que no se reflexiona (críticamente) es sedimento fundamental de las lógicas estructurales de control y sometimiento de poblaciones e individuos; y lo es, de manera más radical, con las transformaciones en las tecnologías del poder operadas por la modernidad occidental (Foucault, 1996). En ese proceso de domesticación, control, catalogación, disciplinamiento y normalización que el poder político, sus aparatos de saber-poder, ha instituido sobre los cuerpos, la ciencia médica se ha erigido en fundamento y fundamentación de la mayoría de las operaciones: discurso científico (cuyo principio de verdad versa sobre la vida y la muerte) puesto al servicio del poder político; discurso científico acerca de una norma (presuntamente universalista) de salud, de salud orgánica, estado óptimo del organismo-cuerpo humano, que estipula tanto conductas y prácticas como apreciaciones estéticas y morales, siempre en torno a un cuerpo que es objeto, a partir de dicha norma, de control.

La persona humana-cuerpo, sintiente y emocional, es al mismo tiempo, y de manera constitutiva, cuerpo animal que perpetúa la especie, cuerpo cargado de sexualidad, cuerpo-placer. Animalidad y sexualidad como condiciones sustantivas de nuestra humanidad que la teoría sociológica no ha reflexionado al margen de los cánones racionalistas sobre los que se ha edificado. También sobre este eje silenciado se han erigido meca-

nismos de dominación, sometimiento y control; y también ha sido la ciencia médica, su vertiente psiquiátrica, la que ha producido el discurso experto que ha proporcionado la legitimidad del ejercicio político de ese control.

Aquí cobra vigencia la doble categoría del *monstruo-masturbador* (Foucault, 2000): a lo largo de los siglos XVII al XIX se va a producir una confluencia entre la catalogación jurídica de la aberración criminal del monstruo (ser ausente de humanidad, animal: antropófago y/o incestuoso —Foucault, 2000—) y la catalogación religiosa del pecador onanista (ser humano universal, excedente de humanidad: “cuerpo portador de deseo” —Ibíd.: 182—); precisamente, la confluencia entre la criminalidad monstruosa y la pecaminosidad masturbadora se dará por la codificación psiquiátrica tanto del criminal como del pecador: de la confluencia de ambas categorías emerge el *anormal*. Pero además, una vez dada dicha confluencia, todo ser humano, en nuestra tradición cultural occidental, puede ser sospechoso de anormalidad: la pericia psiquiátrica quedará facultada para evaluar la existencia de cualquier persona, de sus conductas, de las improntas detectables del instinto, para diagnosticar una anormalidad, una monstruosidad (peligro jurídico de irracionalidad) onanista (peligro moral de degeneración sexual)⁵. Todos somos monstruos onanistas, en última instancia, que hemos de supe-ditarnos al control político-médico para evitar que ése nuestro peligro constitutivo aflore en algún momento, suponiendo un perjuicio, una afrenta, para la convivencia colectiva.

Desestimando los ideales humanistas, ilustrados, de la modernidad respecto de la libertad, autonomía y responsabilidad del individuo (ése es el ser social racionalmente construido), las personas humanas han sido convertidas en un universal sospechoso de anormalidad, de monstruosidad y patología sexual⁶. Frente a un sujeto abstracto y autoperepetuable de conocimiento, un cuerpo precario, sintiente, sexualmente atravesado; frente a una ficción racionalista de humanidad, una animalidad auténticamente humana. Este segundo término, el que ha sido silenciado y olvidado por la reflexión sociológica es, precisamente, el que es sujeto (en el sentido de sujetado, no de congnoecedor transcendente) de las lógicas de dominación.⁷

La modernidad occidental ha condenado a la persona humana a la ficción de una transcendencia racionalista instituida por la noción de sujeto (el ser humano es un ser “racional”: pienso, luego existo). Y al mismo tiempo, ha logrado la plena sujeción de los cuerpos a partir poderes científico-políticos que que codifican, regulan y normalizan nuestra humana animalidad (el ser humano como existencia precaria y finita instalada en un cuerpo deseante).

⁵ En el momento de esa confluencia del monstruo y el onanista “...se elabora la teoría general del instinto y la sexualidad como tarea epistemológico política de la psiquiatría” (Ibíd.: 257). Se constituye una noción de “instinto sexual” que anuda la causalidad irracional del acto criminal monstruoso con el desencadentante fundamental de la sexualidad, el placer: instinto y placer serán propiciatorios de “anormalidad” debido a la “imaginación”. El ser humano que imagina es, potencialmente, un “degenerado” sexual; monstruo por su in-humana irracionalidad, masturbador por desviación del canon reproductivo de la sexualidad... ¿hemos de abandonar nuestra capacidad imaginativa?...

⁶ Atrapados en «...un dominio al mismo tiempo de ejercicio del poder y de objetivación (...) un cuerpo que es la sede de las intensidades múltiples de placer y delectación” (Ibíd.: 187).

⁷ La ciencia médico-psiquiátrica configurará la patología mental como expresión de una falta, un déficit, una ausencia de desarrollo en el individuo que habrá de relacionarse con el instinto sexual: el enfermo mental es un ser humano devaluado, por regresión, a una condición animal no susceptible de control (racional): “La *animalidad* tan poderosa (...) no cuenta para ser dominada con el concurso de *facultades* susceptibles de apreciar sanamente el valor de las cosas” (Ibíd.: 278, cursivas nuestras; se trata de una cita de un informe psiquiátrico en un caso de abuso sexual —en palabras de Foucault, de una casi violación o violación a medias—: Bonnet, H. Bubard, J. (1868): *Rapport médico-légal sur l'état mental de Charles-Joseph Jouy, inculpé d'attentats aux mœurs*, Nancy, p. 12. Lo interesante del caso es que lo sucedido forma parte de unas prácticas habituales en un entorno rural, por todo el mundo sabidas, pero que en un momento son objeto de atención de la medicina psiquiátrica y conducen a la condena del supuesto agresor —que por otra parte, era conocido como el “tonto del pueblo”, mientras que de la niña agredida se sabía que no era la primera vez que participaba en esos juegos; pero en lugar del “capirotazo” habitual, y por ella esperado, se acudió a la justicia y a la pericia psiquiátrica—).

“El ser humano es un ser social por naturaleza” quizá podría traducirse en “el ser humano es un cuerpo socialmente conformado, domesticado y subordinado”; no somos más que:

«...una manera de mantener y llevar el cuerpo (una héxis), una manera de ser duradera del cuerpo duraderamente modificado que se engendra y se perpetúa, sin dejar de transformarse continuamente (dentro de unos límites), en una relación doble, estructurada y estructuradora, con el entorno» (Bourdieu, 1999:190).

Es en nuestro cuerpo, no en nuestra racionalidad, donde reside fundamentalmente nuestra condición humana; condición propiamente inasible desde parámetros racionalistas pero que, sin embargo, ha sido objeto de operaciones profundas y sistemáticas de regulación; siendo cuerpo, somos seres sociales precisamente porque ese cuerpo es el campo de batalla en el que las estructuras sociales sedimentan, actúan y modulan nuestra existencia. La persona humana, en su constitución propiamente como tal, es un ser precario inscrito en la biología de un organismo que, sin embargo, ha sido puesto al servicio de las estructuras sociales; la naturalidad biológica ha sido objeto privilegiado de la construcción social (política y económica, a través del discurso médico): el ser humano, en su condición social, es un cuerpo médicamente normalizado, económicamente rentabilizado y políticamente disciplinado.

Esos disciplinamientos actúan mediante técnicas, efectivamente, racionales; pero la racionalidad aplicada a la regulación de los cuerpos no actúan principalmente sobre lo racional, sino, fundamentalmente, sobre lo emocional y afectivo. Los afectos, la sujeción de los afectos, la transmutación de los afectos en mecanismos de dominación, fundamentan un orden simbólico en el que los cuerpos son puestos al servicio del poder instituido: a través de nuestros cuerpos, de su acción y presencia en el mundo, contribuimos a la reproducción de las condiciones de dominación que regulan nuestra existencia cotidiana:

«...el agente hace todo lo que está en su mano para garantizar la actualización de las potencialidades de que está dotado su cuerpo en forma de capacidades y disposiciones moldeadas por unas condiciones de existencia. Y muchos comportamientos pueden comprenderse como esfuerzos por mantener o producir un estado de un mundo social o un campo que sea capaz de ofrecer a tal o cual disposición adquirida (...) las posibilidades y la ocasión de actualizarse (...) llevar a cabo esa realización plena del deseo de ser que se identifica con la felicidad» (Bourdieu, 1999:197; cursiva nuestra).

Siendo seres humanos somos cuerpo, animalidad orgánica, finita, precaria e imperfecta; siendo seres humanos y cuerpo, somos seres sociales, seres humanos inscritos en las lógicas que nos subordinan y nos condicionan pero que, al mismo tiempo, nos otorgan nuestras potencialidades. Nuestra socialidad no se basa en una noción trascendente, racionalista, de solidaridad, sino, más dramáticamente, en una sujeción colectiva a lo que nos determina, parcialmente, a la par que nos permite realizarnos:

«...el habitus no es de ninguna manera el sujeto aislado (...). Es sede de las solidaridades duraderas, de las fidelidades incoercibles porque se basan en leyes y vínculos incorporados (...) adhesión visceral de un cuerpo socializado al cuerpo social que lo ha formado y con el que forma un cuerpo. Por ello constituye el fundamento de una colusión implícita entre todos los agentes que son fruto de condiciones y condicionamientos semejantes...» (Ibíd.: 191).

«...la... la noción de habitus... restituye a la gente un poder generador y unificador, elaborador y clasificador, y... recuerda al mismo tiempo que esa capacidad de elaboración social, a su vez socialmente elaborada, no es la de un sujeto trascendente, sino la de un cuerpo socializado...» (Ibíd.: 181).

El ser social: persona, mundo y emociones

¿Cabe un proyecto de comprensión del ser humano en su condición social que, aplicando herramientas analíticas rigurosas, nos dé la verdadera medida de su constitución como tal? La tarea no parece menor, por cuan-

to habremos de desembarazarnos de ciertos lastres fuertemente enquistados en nuestro equipaje epistemológico.

Partiendo del presupuesto de una corporalidad constitutiva, a la par sedimento de las estructuras de dominación (regulación, adiestramiento, vigilancia, supervisión, etc.) y potencia generativa de nuestra “libertad” (libertad condicionada estructuralmente por las “herramientas” heredadas de las que somos portadores; un habitus que es condicionante a la par que generativo), habremos de reflexionar sobre los principios políticos y económicos, culturales e históricos, que codifican a fecha actual (en un mundo globalizado) esa nuestra humanidad.

Bajo la égida global-neoliberal hemos sido instituidos como cuerpos egoístas, racional-calculadores, en la modalidad de un ideario cultural-mediático que se instala regular y permanentemente en nuestra existencia cotidiana. Pero seguimos llorando, sufriendo, riendo, gozando (cada vez más constreñidos por esos imperativos liberal-meritocráticos, ciertamente, pero sin poder renunciar, en cualquier caso, a una verdadera humanidad constitutiva, a un cuerpo sintiente y actuante, un cuerpo pensante y reflexivo, un cuerpo-animal⁸ irreductible a cualquier variante de codificación racional... seguimos siendo personas humanas).

La economía informacional devora niños: los explota laboralmente, los prostituye, los aniquila en los conflictos bélicos, en un orden cuantitativo de millones (Castells, 1998): la economía informacional se nutre de nuestros cuerpos, del sedimento incorporado de cánones estéticos ficticios que circulan por los medios de comunicación, por la publicidad y por el deporte; al tiempo que les extrae toda la energía útil que le pueden suministrar; los configura performativamente, los disciplina políticamente, los rentabiliza económicamente... los adormece mediante ideologías ficticias de perfectibilidad inalcanzables, constriñendo nuestros esfuerzos, sin que nos demos cuenta, a la obtención de un ideal corporal que aparentemente no forma parte de “lo que realmente importa” (las grandes cuestiones de la humanidad, los grandes discursos, las grandes causas), mientras esa persecución ilusoria alimenta, con nuestras energías, el funcionamiento de ese mecanismo económico-político-cultural. Pero la persona humana, la cotidiana existencia corporal de todos/as y cada uno/a de nosotros/as persiste por debajo de esa dinámica. Se trata de no olvidarnos de nosotros/as mismos/as, de reflexionar, en profundidad, sobre esos mecanismos que horadan nuestra humana condición supeditándonos a ser meros engranajes puestos al servicio de la rentabilidad del “sistema”: ¿qué queremos, qué deseamos? ¿qué sentimos? Reflexionar, sociológicamente, a partir de la humanidad corporal, conformada, modelada, regulada, explotada, que nos constituye es, entendemos, una tarea preliminar para rescatar de los residuos de un pensamiento hiper-racionalista a ese ser precario que en realidad nos da la existencia, cotidiana, concreta y efectiva. Cuerpos y emociones (como potencialidad inexplorada por la reflexión sociológica y como campo de acción de las actuales estructuras de dominación): ese es el punto de arranque para una teoría sociológica que pueda (y quiera) rescatar a la persona humana en sus consideraciones (y abandonar, definitivamente, nociones como las de “sujeto” o “individuo”; artificios conceptuales que ahogan nuestra irreductible humana animalidad... no por ello menos “social”...).

Siendo humanos, somos cuerpo y somos mundo, somos “sociedad”:

«El mundo es comprensible, está inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo, que gracias a sus sentidos y su cerebro tiene capacidad de estar presente fuera de sí, en el mundo, y de ser impresionado y modificado de modo duradero por él, ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades. Al haber adquirido por ello un sistema de disposiciones sintonizado con esas regularidades, tiende a anticiparlas y está capacitado para ello de modo práctico mediante comportamientos que implican conocimiento

⁸ Respecto a los orígenes culturales de la dicotomía hombre-animal en la tradición griega, y una visión alternativa en la que, a partir del imaginario mítico y de la figura de Hefestos, habría una continuidad animal-hombre/animal-hombre, véase Patricio Pedraza (2010). En ese texto, el objeto central de discusión es la discapacidad, fenómeno que está, sin ser aludido expresamente, en el origen de las reflexiones de estas páginas.

por el cuerpo que garantiza una comprensión práctica del mundo absolutamente diferente del acto intencional de desciframiento consciente que suele introducirse en la idea de comprensión. Dicho de otro modo, el agente tiene una comprensión inmediata del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son el producto de la incorporación de las estructuras del mundo en el que actúa, porque los instrumentos de elaboración que emplea para conocer el mundo están elaborados por el mundo» (Bourdieu, 1999:180).

Evidentemente, en esa tarea hemos de desembarazarnos de los lastres propios de los esquemas ONRED⁹, no somos objetivamente lo que se presupone que somos, no lo somos de manera natural y necesaria, y cuanto prueba empírica y/o deductivamente fundamentada de ello nos den esconderá la falacia propia de algún discurso legitimado por los aparatos de poder para erigirse en portador de una verdad que, lejos de serlo, no será más que la formulación interesada de algún poder (político y/o económico) que simplemente pretende expropiarnos nuestra existencia.

Para poner en cuestión estos dispositivos de control, revestidos de la apariencia de dispositivos (neutros) de conocimiento, hay un ámbito privilegiado de reflexión, uno en el que a través de la puesta en suspenso de la corporalidad, de los principios de regulación y sometimiento de los que nuestros cuerpos y nuestras emociones son objeto, revela la falacia racionalista. ¿Existe algún colectivo humano que, estando constituido, como todos, por personas, de manera implícita y no declarada haya sido excluido de su condición de tal? La pregunta es problemática puesto que, en el ámbito de lo políticamente correcto, y al margen de que luego las prácticas institucionales lo desmientan, no es una cuestión “pensable”. Dicho de otra manera: ¿hay personas cuya vida vale menos que la de otras? De ser así ¿por qué? ¿somos conscientes de la depreciación de la que las hacemos objeto? ¿sabemos qué nos impulsa, de manera inconsciente a ello? He ahí un silencio que habrá que romper.

Estoy hablando de las personas con discapacidad. Cuerpos desajustados de los patrones de racionalidad que han encapsulado la noción de persona; cuerpos y emociones que no pueden ser regulados por los principios de racionalidad que orientan las estrategias disciplinarias que nos someten; cuerpos precarios, como todos, que no pueden ocultar su precariedad, que desvelan con su mera presencia que todas esas estrategias se enebren sobre la ficción de una perfectibilidad que es inalcanzable. No son materia de manipulación ideológica puesto que los cánones estético-económicos que promulgan los idearios neoliberales no tienen calado en ellos. En principio fueron, directamente, prescindibles, un estorbo, un problema, algo que había que evacuar de las ecuaciones racionalistas. La Ciencia Médica estuvo bien dispuesta a someter bajo su control la regulación de esos cuerpos “incorregibles”; aunque eso sí, bajo la promesa de una posible corrección. Pero esas personas, tan personas como cualquiera (dotadas de un substrato biológico, de un aparato neuronal, del principio químico de la vida; dotadas de deseos, sentimientos y sueños), al no ajustarse a los cánones de racionalidad bajo los que la persona fue encapsulada, acabaron siendo degradadas a la condición de no-personas.

Hay un punto de partida, quizá necesario, para reconsiderar cómo queremos asumirnos como personas, si pretendemos dejarnos adoctrinar por ficciones e ideales de perfección o si preferimos entendernos en nuestra verdadera y humana constitución. Ese punto de partida, que realmente implicaría un paso atrás de milenios, el abandono de muchas de las certezas sobre las que hemos asentado el sentido de nuestra existencia, implicaría asumir que la condición humana, la condición real y efectiva, corporal y emocional, de la persona humana, es la de una «discapacidad universal» (Patricio, 2010). Somos congénitamente, por origen, precarias entidades advenidas a un mundo en el que difícilmente subsistiremos; no nos abrigará nuestra capacidad racional, nuestra improbable condición inmortal suministrada por nuestra transcendente de cognición, nuestra posibilidad permanente de avanzar sin retrocesos; nacemos, vivimos y morimos imperfectos y precarios, igno-

⁹ Indicación de los presupuestos propios del substrato epistemológico racionalista: Objetivismo, Naturalismo, Realismo, Empirismo Deductivo. Véase Ferreira (2009:10 y ss).

rantes de cuanto puede ser lo que dictamine el discurrir de nuestra vida, sometidos a un azar inescrutable en el que todas las posibilidades están presentes pero sólo unas pocas se harán efectivas; gracias a los progresos de la ciencia médica, la gran mayoría de nosotros, siguiendo los dictámenes de la salud corporal, llegados a cierta edad, seremos discapacitados/as (portadores/as de un cuerpo estéticamente imperfecto, funcionalmente incapaz). El ser humano nace discapacitado y llega a la muerte discapacitado. Nuestra mera existencia, como cuerpo (y desde el sentimiento que esa corporalidad nos provee) es la de una discapacidad ineludible, por mucho que en los tramos intermedios del camino nos dejemos seducir por unos discursos y unas prácticas que, ofreciéndonos una negación a lo irrefutable, al mismo tiempo se aprovechan de las limitadas energías de nuestra existencia.

Cuando nos pensemos, como personas, entenderemos nuestra ineludible discapacidad; y entonces será posible reconstruir unos esquemas de comprensión que rescaten a la verdadera y auténtica persona humana y la sitúen en la cotidiana e ineludible socialidad de la que es a la par, partícipe y (a fecha actual) víctima: « El mundo es comprensible, está inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo... ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades».

Bibliografía:

- Bourdieu, P. (1999): *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.
- Castells, M. (1998): "Conclusiones"; en M. Castells: *La era de la Información* (Volumen 3), Madrid, Alianza; pp. 369-394.
- Durkheim, É. (1986): *Las reglas del método sociológico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Ferreira, M. A. V. (2009): «Entre el cristal y el humo: paráfrasis de una epistemología heterodoxa», *Intersticios: revista sociológica de pensamiento crítico* 3(1), pp. 3-15.
- Foucault, M. (1996): *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Madrid, s.XXI.
- Foucault, M. (2000): *Los anormales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Ibáñez, J. (1985): *Del algoritmo al sujeto*, Madrid, siglo XXI.
- Luhmann, N. (1998): "La diferenciación de la sociedad"; en N. Luhmann: *Complejidad y Modernidad*, Madrid, Trotta.
- Marx, K. (1985): *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza.
- Marx, K. y Engels, F. (1987): *El manifiesto comunista*, Madrid, Alambra.
- Patricio Pedraza, F. (2010): *El mito de Hefesto: la constitución ambivalente de la discapacidad en los orígenes de la cultura occidental*, Proyecto de investigación para la obtención del DEA. Disponible en: http://www.um.es/discatif/TEORIA/Patricio_Hefesto.pdf
- Rousseau, J. J. (1995): *El contrato social o principios del derecho político*, Madrid, Tecnos.
- Weber, M. (1987): *Economía y Sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México, Fondo de Cultura Económica.