



Cruzando la delgada línea roja: las formas de clasificación en las sociedades modernas

Crossing the Thin Red Line: Manners of Classification in Modern Societies

Jose txo BERIAIN

Universidad Pública de Navarra, España

RESUMEN

Este trabajo explora los procesos de construcción social del esquema de clasificación o esquema conceptual que toda sociedad usa como ese marco de referencia, con sus claves interpretativas, para dar significado y valor a lo que hacemos, pensamos, decimos y percibimos. En la sociedad moderna existe una pugna entre un esquema clasificatorio rígido, basado en la “pureza”, con unas distinciones cuasi naturalizadas y un esquema flexible, basado en la ambivalencia con distinciones más borrosas y permeables. Autores implicados en el trabajo son: Durkheim, Mauss, Simmel, Derrida, Foucault, Rorty, Goffman, Bourdieu, Douglas, Zerubavel, Luhmann, Bauman, Haraway, Elias, Zizek, Jokisch, Marquard y otros.

Palabras clave: Sociedades modernas, clasificación, sistema, ambivalencia.

ABSTRACT

This paper takes into account the processes of social construction in classification frameworks or conceptual schemes that all societies use as a frame of reference, with its interpretive codes, that give meaning and value to what we do, think, utter and perceive. In modern societies there is conflict between a rigid classificatory frame, based upon “purity” and with quasi-naturalized distinctions, and a flexible classificatory frame, based upon ambivalence, with more blurred and permeable distinctions. Authors considered in this reflection are, among others: Durkheim, Mauss, Simmel, Derrida, Foucault, Rorty, Goffman, Bourdieu, Douglas, Zerubavel, Luhmann, Bauman, Haraway, Elias, Zizek, Jokisch and Marquard.

Key words: Modern societies, classification, system, abivalence.

“En el principio...la tierra era caos y confusión...
y dijo Dios “haya luz”...y apartó la luz de la
oscuridad, y llamó Dios a la luz “día” y a la
oscuridad la llamó “noche”. (Génesis 1, 1-5).

“Dios prefiere hablar de su mundo en el modo
subjuntivo... Crea el mundo y cree mientras crea
que justo tal mundo pudiera haberse hecho de
forma diferente”. Robert Musil.

1. LA PRODUCCIÓN DEL LÍMITE COMO PRODUCCIÓN DE LA REALIDAD SOCIAL

Como vemos, el primer acto de la creación, al menos dentro de la comunidad de pensamiento judeocristiana, es uno que se ocupa de dividir distintos ámbitos de realidad, los tres primeros días de la creación le mantienen a Dios ocupado haciendo *distinciones*. El “Espíritu” de Yavé actúa sobre la superficie de las aguas, que cubren el abismo y la tiniebla del vacío: ésta es la visión del segundo verso del *Génesis*. Supone una confrontación entre Dios y la materia, las “aguas” hacen frente al Espíritu. La imagen sugiere que el Espíritu de Dios abarca al mundo pero sin entrar en él. Es la “Palabra” la que realiza ésta entrada. En el tercer verso Dios habla y la “Palabra” se engrana con el mundo, encarnándose en la cosa creada. Cada nueva palabra de Dios evoca una nueva fase de la Creación. La “Palabra” representa el ritmo de la Creación. Con la emergencia de la “Palabra”, la confrontación de Dios con el mundo deviene dialógica. En el capítulo I del *Génesis* la Creación es dividida en siete “días”. La palabra *yom* significa “día”, pero ésta palabra tiene varios sentidos. En primer lugar, en el verso 4, el día se identifica con la luz, o más bien es el nombre de la luz. En el verso 14, la misma palabra tiene un sentido astronómico, se refiere al ciclo completo del día. Otro significado de la palabra es el de ser un vínculo de conexión histórica, como el que se establece entre la *Sabbath* y el resto de días de la semana¹, de hecho, el “pulso”, el ritmo, de la semana se establece en torno a ese contraste o distinción cultural que establecemos entre un día marcado como sagrado y los otros seis que no lo están. Distinciones y más distinciones que Dios va introduciendo en el mundo, este todo indiferenciado natural no aparece sino como un conjunto de realidades múltiples que no encuentran sentido sino en la *relacionalidad* (entre distinciones) que Dios (o un dios minorizado, el hombre) les dispensa. La historia no es una continua progresión, la *Alianza* entre Dios y el hombre experimenta a veces una radical incertidumbre que se manifiesta a lo largo de la historia. Esta es más bien una eterna improvisación², repleta de irregularidades, incluso de desaprendizajes³. No olvidemos que, según la exégesis rabínica⁴, el mundo no surge de la mano de Dios de una vez por

1 ZERUBAVEL, E. (1981): *Hidden Rhythms*, Berkeley, p. 105ss.

2 Ver NEHER, A. (1976): “The View of Time and History in Jewish Culture”, en: P. Ricoeur (Edit.)(1976): *Cultures and Time*, París, p. 155.

3 MENNELL, S. (1990): “Decivilizing Processes: Theoretical Significance and Some Lines of Research”, *International Sociology*, Vol. 5, nº 2, pp. 205-23.

4 *Bereshit Rabba* 9:4.

todas. Veintiséis intentos han precedido al Génesis actual, y todos fueron condenados al fracaso. El mundo podría devenir caos, podría regresar a la nada. La historia conlleva la imprevista de una total inseguridad. De hecho, el orden del discurso humano no es sino la forma primordial de lucha contra el caos, así lo pone de manifiesto Michel Foucault en su discurso inaugural en el *College de France* en 1970: “En toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tiene por función *conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad*”⁵. En la imagen del mundo judía no existe un punto omega al que tiende indefectiblemente la historia, habiendo comenzado en un momento alfa. El futuro aparece como un futuro infinitamente abierto. El *Génesis*, el *Exodo* y el *Apocalipsis* son riesgos infinitos y eternos, como lo son la vida y la muerte. Creando al hombre libre, Dios trae al universo un elemento básico de incertidumbre. El hombre libre representa la improvisación hecha carne e historia. En el verso 26 dice Dios: “Hagamos a un hombre...”, juntos, tu como hombre, yo como Dios, y esta alianza encuentra siempre la libertad del hombre quien ha sido hecho para siempre como coasociado de Dios. En el judaísmo, se pudiera decir que la visión del tiempo y de la historia tiene una estructura musical. Es percibida en el estilo de una fuga, cuyo tema mayor es “*lo que pudiera ser*”. Todo es posible, pero pudiera ser que nada ocurra, aquí se pone de manifiesto el doloroso escepticismo, la incertidumbre y el pesimismo de la soledad. El universo es el campo infinito de lo posible. Del caos⁶ extrae Dios, por tanto, un cierto orden basado en una lógica binaria de distinciones. El saber y el poder aparecerían de esta guisa como ese ámbito delimitado de la infinitud desprovista de sentido del acaecer universal al que Dios, o mejor *el autor yavista anónimo responsable de la escritura del Génesis*, co-otorgan sentido y significación⁷ en base a distinciones. Hay un comienzo que se pone de manifiesto en el “hacer una distinción”, condicionada por la “acción”⁸ divina, bien es verdad que se trata de una actuación que se rubrica dialógicamente, y que en nuestro caso comparece como *observación humana* del Metaobservador (Dios), el cual observa su acción—creación y sus criaturas, el mundo y, ulteriormente, el hombre. Nuestro entero orden social es un producto de distinciones, de las maneras en que separamos al pariente del no pariente, lo moral de lo inmoral, lo serio de lo lúdico, lo que es nuestro de lo ajeno, lo masculino de lo femenino, el norte del sur, etcétera. Clasificar las cosas es situarlas dentro de grupos distintos entre sí, separados por líneas de demarcación claramente determinadas⁹. Hay, en el fondo de nuestra concepción de la clasificación, la idea de una

5 FOUCAULT, M. (1973): *El orden del discurso*, Barcelona, p. 11.

6 Esto no es algo exclusivo del judeocristianismo sino que está presente en casi todas las cosmogonías y teogonías de las grandes civilizaciones. Sobre la lógica de las distinciones ver el interesante trabajo de R. JOKISCH (2002): *Metodología de las distinciones*, UNAM, México D. F., p. 179 y ss.

7 WEBER, M (1988): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga, p. 180.

8 Recordemos las palabras que pone Goethe en boca de Fausto en el Primer Fausto, reinterpretando el Génesis bíblico: “Al principio era el Verbo”. ¡Aquí me paro ya; ¿Quién me ayudará a seguir adelante?. No puedo hacer tan imposiblemente alto aprecio del Verbo; tendré que traducirlo de otro modo, si el espíritu me ilumina bien. Escrito está: “En el principio era la mente”. Medita bien el primer renglón, de suerte que su pluma no se precipite. ¿Es, verdad, la mente la que todo lo hace y crea?. Debiera decir: “En el principio era la fuerza”. Pero, no obstante, al escribirlo así algo me advierte que no me quede en ello. ¡Viene en mi ayuda el espíritu!. De repente veo claro y osadamente escribo: “En el principio era la acción”” J.W. GOETHE (1992): *Fausto, Obras completas*, Madrid, Tomo 3, p. 1314.

9 DURKHEIM, E.; MAUSS, M. (1996): “Sobre algunas formas primitivas de clasificación” en: E. DURKHEIM (1996): *Clasificaciones Primitivas*, Barcelona, p. 26.

circunscripción de contornos fijos y definidos. En orden a discernir una “cosa”, debemos distinguir aquello que es objeto de nuestra atención de aquello que ignoramos deliberadamente. Clasificar consiste en actos de inclusión y de exclusión. Clasificar es dotar al mundo de *estructura*: manipular sus probabilidades, hacer algunos sucesos más verosímiles que otros¹⁰. Todo sistema clasificatorio, por ejemplo, el de la estratificación social¹¹, presupone una distinción fundamental entre las características personales que son relevantes para situar a uno en un estrato social particular (por ejemplo, ocupación, color de piel, cantidad de educación formal) y aquellas que no lo son (por ejemplo, atracción sexual, altura, coeficiente de inteligencia). Procedemos con arreglo a una cierta tendencia de evitación del “*horror vacui*”¹² de un mundo sin distinciones, como el que describe Peter Handke cuando muestra la pérdida transitoria de la capacidad del habla o de la memoria, como dispositivos creadores de distinciones.

DIBUJAR ISLAS DE SIGNIFICADOS: LA “TOPOLOGÍA” DEL LÍMITE

La naturaleza presenta cosas sin divisiones firmemente establecidas. Todo se transforma en todo con matices imperceptibles. Y si, en este océano de objetos que nos rodean, aparecieran algunos que destacan y dominan sobre el resto como las montañas sobre los valles, la razón no sería otra que convenciones sociales que no tienen nada que ver con la disposición física de los objetos. La clasificación es un proceso de “*esculpir*”, “*dibujar*” islas de significado más que de identificar simplemente tales islas como si fueran algo natural ya existente. La percepción de pedazos, supuestamente insulares, de espacio es probablemente una de las manifestaciones más fundamentales de cómo dividimos la realidad en islas de significado. Las particiones espaciales dividen claramente algo más que meramente espacios. Las líneas que separan supuestamente los pedazos insulares de espacio, a menudo, representan las líneas invisibles que separan entidades sociales y mentales tales como naciones o grupos étnicos unos de otros, por tanto, nuestras categorías están ancladas en la historicidad de la propia sociedad de la que surgen y cruzar tales líneas físico-geográficas significa articular el paso a través de tales particiones¹³ sociales y mentales. Esta es la razón por la que atribuimos gran significado simbólico a actos tales como traspasar¹⁴ (y coextensivamente transgredir) o cruzar una línea, un límite, como el atravesar el Mar Rojo por los antiguos israelitas, considerándolo como un acto de liberación, huyendo de la ira del faraón. Por la misma razón el Muro de Berlín podría representar esa separación entre la democracia

10 BAUMAN, Z. (1996): “Modernidad y ambivalencia”, en: J. BERLAIN (Editor) (1996): *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, p. 74.

11 Sobre las barreras de clase ver el excelente y clásico trabajo de Edmond GOBLOT (2004): *La barrera y el nivel*; Madrid, prologado por Luis Enrique ALONSO.

12 HANDKE, P. (1987): *Aber ich lebe nur von den Zwischenräumen*, Zürich.

13 Como advertía DURKHEIM, el origen de las categorías de pensamiento está en la propia vida social, en el conjunto de actividades sociales, que segregan los esquemas conceptuales de la lógica. Antes que las categorías de espacio y de tiempo, la sociedad dispone de su espacio de interacción social y vive con arreglo a un ritmo de actividades sociales concreto que pauta la vida colectiva. Alfred SCHÜTZ y Thomas LUCKMANN también han reconocido la gran importancia del ámbito de la vida diaria, del ámbito del sentido común, como algo previo a las elaboraciones científicas posteriores (E. DURKHEIM (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, p. 8 y ss. A. SCHÜTZ y T. LUCKMANN (1977): *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, p. 25 y ss, 41 y ss).

14 Ver el estudio clásico de A. VAN GENNEP (1968): *Los Ritos de paso*, Madrid, 1986. Ver también el trabajo de B. SCHWARTZ (1968): “The Social Psychology of Privacy”, *American Journal of Sociology*, 78, p. 747.

y el comunismo o la apertura de la frontera entre Austria y Hungría en 1989 podría servir como un despliegue simbólico del espíritu de la Glasnost. Incluso la conquista del monte Everest, es decir de sus 8850 metros, en 1953, por el sherpa Tenzing Norgay y Edmund Hillary marca un nuevo hito no sólo en el alpinismo mundial sino en la propia lucha del ser humano con la naturaleza. Los ritos de pasaje nos ayudan a representar a la manera de un drama teatral la considerable magnitud de las brechas sociometales que creamos. Cruzar tales límites requiere un considerable esfuerzo mental y conlleva a menudo *saltos sociometales cuánticos* gigantescos. Generalmente somos conscientes del límite y de la separación mucho antes de lo que aprendemos a captar la distancia. Esta concepción “*topológica*” rudimentaria de percepción del espacio es posteriormente reemplazada por una concepción “*métrica*” de la distancia¹⁵. Un viaje muy corto se experimenta como monumental si conlleva cruzar una división sociometal decisiva, por ejemplo, para un Papa viajero como Juan Pablo II, cruzar el río Tiber para visitar la sinagoga central de Roma en 1986, era una tarea sencilla, sin embargo, fue un gran gesto, considerando que borraba cerca de 2000 años de enemistad entre la iglesia católica y los judíos. Asimismo, cruzar la línea simbólica (no meramente física) que separa nuestro planeta del resto del universo transformó el primer pequeño paso de Neil Armstrong, el primero realmente dado por un humano en terreno extraterrestre, en un “salto gigantesco para la humanidad”¹⁶.

La manera en la que dividimos el tiempo evoca a la forma en que partimos el espacio. Justo en la forma en que distinguimos pedazos concretos de espacio, como países o distritos electorales, de continuos ecológicos como una meseta o la costa o la pampa argentina o la tundra siberiana o el *corn belt* norteamericano, así esculpimos segmentos insulares, experiencias discontinuas del tiempo, como “el Renacimiento” o “la adolescencia”, a partir de continuos históricos. De la misma forma separamos “la semana pasada” de “esta semana” o “los cincuenta” de “los sesenta”. La discontinuidad temporal es una forma de discontinuidad socio-mental y la forma en que nosotros cortamos el pasado se asemeja a la forma en que cortamos el espacio social en general. De la misma forma que los “días de fiesta” ayudan a concretar la distinción moral entre sagrado y profano y los fines de semana ayudan a substanciar el contraste cultural entre los ámbitos público y privado, las distintas rupturas temporales que divisamos entre “periodos” históricos supuestamente distintos ayudan a articular las discontinuidades socio-mentales entre identidades culturales, políticas y morales supuestamente distintas. Como cualquier otra forma de clasificación, la periodización presupone un cierto enfoque *topológico*, manifiestamente no-métrico, que destaca relaciones entre entidades mientras ignora básicamente su estructuración interna, por el hecho de la construcción social de un límite operativo de diferenciación. Esto comporta una experiencia plástica, de alguna manera, de las distancias temporales que conlleva una comprensión mnemónica de aquello situado *dentro* de un determinado “periodo” convencional, mientras que, por otra parte, se aumenta exageradamente aquello situado *entre* periodos¹⁷, la periodización comporta de alguna manera un “*amontonar*” intracategorial y un “*separar*” intercategorial. La asimilación histórica que crea periodos continuos no tendría senti-

15 Ver el trabajo pionero de J. PIAGET y B. INHELDER (1977): “The Child Conception of Space” en: *The Essential Piaget*, (H.E. GRUBER y J.J. VONÉCHE (Editores) (1977), Nueva York, pp, 576-644.

16 ZERUBAVEL, E. (1991): *The Fine Line*, Chicago, p, 25.

17 ZERUBAVEL, E. (2003): *Time Maps*, Chicago, p. 86 y ss.

do si no existiera la diferenciación histórica que crea periodos discontinuos. Podemos percibir, así, artistas del “Renacimiento” como Donatello (cuyos trabajos más tempranos datan de 1410) y Tiziano (que todavía pintaba en 1560), como contemporáneos, y, en la misma línea de argumentación, olvidar que luminarias “medievales” como San Benito (480-547) y Chaucer (1340-1400) vivieron separados por ocho siglos uno del otro.

Nuestra realidad mental, nuestras distinciones y categorías, están profundamente sumergidas en la realidad social. Los límites que percibimos entre entidades supuestamente separadas que constituyen la realidad social así como los saltos cuánticos necesarios para atravesar tales entidades son socialmente construidos y reconstruidos. No obstante, una vez institucionalizados, se convierten en hechos inevitables —el poder de la institución—, diría Bourdieu, que ya no podemos ignorar u omitir. Tales distinciones y las islas de significado que ayudan a delinear son la materia de la que está hecha la vida social.

DEFINIR ALGO ES MARCAR SUS LÍMITES

La sociedad sólo es posible si los individuos y las cosas que la componen se reparten en grupos diferentes, es decir, se clasifican unos en relación con otros, por tanto, la vida en sociedad presupone una cierta organización consciente de sí, lo que no es otra cosa que una clasificación¹⁸. La palabra *definir*, proviene de la palabra latina *finis*, *límite*, así, *definir algo sería marcar sus límites*¹⁹. Estos límites juegan un rol fundamental en la construcción de la realidad social. Fíjense, a título de ejemplo enormemente gráfico, que hasta que Randall McMurphy, personaje protagonista brillantemente interpretado por Jack Nicholson, en el film de Mike Nichols, *Alguien voló sobre el nido del cuco*, no rompe el cristal de la oficina de la enfermera jefe del hospital psiquiátrico, sus compañeros de internado, no se dan cuenta que el “muro” que divide a los sanos de los perturbados no es tan inevitable como parece. Para *definir la situación*²⁰, o, en otras palabras, para organizar la experiencia en un contexto de contingencia precisamos de un *marco* de análisis²¹ en el seno del cual están las claves interpretativas a cuyo través adquiere sentido la realidad. Este “*en-marcar*” (*framing*), del que nos habla Erving Goffman, es un acto de rodear situaciones, actos u objetos con paréntesis socio-mentales que básicamente transforman²² los marcos primarios naturales en marcos secundarios sociales al definirlos como deporte, juego, símbolo o fantasía. El juego, por ejemplo, es actualmente un nombre para los contextos en los que actos constitutivos adquieren un aspecto diferente de relevancia de aquél que hubieran tenido en un contexto de no-juego. La esencia del juego radica en una negación parcial del significado que las acciones pudieran tener en otras situaciones. “El juego no es el nombre de un acto o acción sino el nombre de un *marco* de acción”²³. Cuando amanecemos ante un hecho natural; cuando bajamos la persiana para evitar que entre el sol estamos ante un hecho guiado. Cuando un coronel pregunta por la causa de una muerte, espera una respuesta que

18 DURKHEIM, E. (1982): *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, p. 411.

19 BURKE, K. (1969): *A Grammar of Motives*, Berkeley, p. 24.

20 THOMAS, W.I. (1923): *The Unadjusted Girl*, Boston, pp. 41-44.

21 GOFFMAN, E. (1974): *Frame Analysis*, Nueva York.

22 Ibid., pp., 20-39.

23 BATESON, G. (1990): *Mente y espíritu*, Buenos Aires, 1990, 124.

pertenece al mundo de la fisiología; cuando demanda una explicación sobre las condiciones de la muerte, quiere una respuesta que revele la dramaturgia social en la que confluyen aspectos relacionados con las intencionalidades y los valores del sistema de distinciones de la sociedad en cuestión.

ÓPTICA SOCIAL

Clasificar conlleva percibir de una determinada manera, por tanto, una clasificación, un “esquema de clasificación y de representación”, en los términos de Durkheim y Mauss, o un “esquema conceptual”, en los términos de Davidson, es una cosmo-visión, una forma de *ver-percibir-evaluar* el mundo, por tanto, una sociología cognitiva sería *strictu sensu* una sociología de la percepción o de las percepciones. Aquí es donde Pierre Bourdieu sitúa su concepto de *habitus*, “como conjunto de disposiciones de actuar, de pensar, de percibir y de sentir”²⁴. En los términos de Erving Goffman esto significa que el *habitus* implica un “*sense of one’s place*” y correlativamente un “*sense of other’s place*”. Bourdieu pretende construir una sociología de la percepción del mundo social, una “*óptica social*”, es decir, una sociología de la construcción de las *visiones del mundo* que contribuyen también a la construcción de ese mundo. Pero, si hemos construido el espacio social sabemos que estos puntos de vista, son vistas tomadas a partir de un punto, es decir, de una posición determinada en el espacio social. Habrá puntos de vista diferentes o aún antagónicos, puesto que estos puntos de vista dependen del punto de vista desde el que son tomados en ese espacio. Este espacio social tiende a funcionar como un espacio simbólico, un espacio de estilos de vida y de grupos de estatus caracterizados por símbolos y distinciones que los diferencian. “La identidad social se define y se afirma en la diferencia”²⁵. El *habitus* opera como un enmarcamiento interpretativo (“*keying frame*”), también en los términos de Goffman, por una parte, es principio generador de configuraciones, es capacidad, potencialidad de creación cultural y, por otra parte, simultáneamente es marco, estructura, espaciamiento delimitado para ver, sentir, pensar y actuar, en definitiva, para producir un mundo. Aunque una gran parte de las categorías y conceptos que usamos habitualmente los damos por supuestos en la vida social, sin embargo, en realidad, son construidos socialmente y experimentan una génesis social y, por tanto, tales límites varían en el tiempo y en el espacio.

Como los leopardos, las tortugas o las cigüeñas, *toda* persona, por ejemplo, distingue lo que es comible (“comida”) de aquello que no lo es y, por la misma razón, como los ratones, los antílopes o los tiburones, *todos* los humanos distinguen lo que es peligroso de lo que es seguro. Clasificar es un acto social y un acto individual, la sociedad distingue y nosotros también. Hay algo que nos une, un cierto universalismo cognitivo, a todos los humanos, en cuanto pensamos como seres humanos, algo que Descartes ha puesto de manifiesto en el *cogito ergo sum*, en el “pienso luego soy”, y que Lévi-Strauss vuelve a recordar cuando afirma que “los hombres siempre han pensado igual de bien”, sin embargo, hay algo que nos separa, en cuanto pensamos como miembros de comunidades de pensamiento, de memoria o de interpretación²⁶: españoles, vegetarianos, sociólogos, metodistas. Veamos esto

24 BOURDIEU, P. (1972): *Esquisse de une theorie de la pratique*, Ginebra, p, 17.

25 BOURDIEU, P. (1988): *La distinción. Crítica social del gusto*, Madrid, p, 170.

26 LEWIS, B. (1975): *Remembered, Recovered, Invented*, Princeton, pp, 71-76.

en el caso de un universal cultural como los hábitos alimenticios. Todas y todos comemos lo que comemos aunque ni todas ni todos comemos lo mismo, pero, ¿lo hacemos por satisfacer una pura necesidad primaria, en los términos de Malinowski, o más bien operamos con arreglo a la premisa de que es “bueno para comer porque es bueno para pensar”, es decir, nos gusta o disgusta algo según nuestro esquema clasificatorio culturalmente determinado, en los términos de Lévi-Strauss y Marshall Shalins²⁷? La cultura norteamericana actual, tan devota del vigor físico y coextensivamente del vigor sexual, extrae sus “energías” de un tipo de alimento que representa el arquetipo de la energía física y la virilidad, la carne de vacuno. Los norteamericanos sacralizan a las vacas por motivos muy distintos a los hindúes. Por esa razón, cuando veían sacrificar crías de perro destinadas a abastecer los restaurantes en China y Corea del Sur en los pasados campeonatos mundiales de fútbol se escandalizaban estigmatizando a los pobres chinos y coreanos de “bárbaros”. Para ellos el perro, el caballo o el gato son animales domésticos, pero, más aún, son uno más de la familia, por eso les ponen nombres como si fueran personas. Por la misma razón, es decir, por la “prescripción” culturalmente construida por el esquema clasificatorio²⁸, los norteamericanos pueden comer cantidades ingentes de atún o de pollo, pero harían huelga de hambre antes de comer un filete de delfín o un guisado de conejo, animales tan graciosos y juguetones en el imaginario cotidiano norteamericano. Recuerdan ustedes las famosas hambrunas irlandesas del siglo XIX, ocasionadas por las malas cosechas de patata, que produjeron emigraciones masivas a Estados Unidos. Pues bien, al mismo tiempo, las costas irlandesas estaban infestadas de rico y nutritivo pescado, pero este no formaba parte sustancial del esquema clasificatorio de la alimentación en Irlanda en ese momento. Pero, todavía no hemos acabado con las distinciones, incluso dentro de la carne de vaca no todo es lo mismo. Hay partes “nobles” como el filete, el solomillo o la chuleta, frente a partes menos nobles, por no decir, “innobles” como las tripas (los famosos callos), el hígado, la lengua u otras partes que son rechazadas, cuando en realidad, no sólo tienen un sabor más exquisito sino que también tienen, en algunos casos, más propiedades alimenticias. Por tanto, podemos decir, sin ningún temor a equivocarnos, que el gusto está condicionado por el esquema clasificatorio operante, que como sabemos varía de un lugar a otro, como el comer “sincrónicamente”, mezclando arroz o leguminosas con carne o pescado o ave, como ocurre en los países anglosajones, o el comer “diacrónicamente” estableciendo un orden de sucesión entre el primer plato, el segundo y el tercero, como ocurre en los países mediterráneos.

Pero, no pensemos que el poder del esquema clasificatorio actúa sólo en lo que entra en nuestro estómago, también actúa sobre lo que sale de él. Veámoslo en estos ejemplos de pura etnografía de la higiene doméstica expuestos por Slavoj Žižek²⁹. En un cuarto de baño tradicional alemán, el agujero de evacuación del sanitario está situado en la parte delantera, por tanto, las heces permanecen expuestas en una empalizada al objeto de que podamos husmear e inspeccionar por si hubiese algún desarreglo intestinal o alguna enfermedad hasta que accionamos la llave del agua; en el típico sanitario francés y también en el español, al contrario que en el alemán, el agujero está situado en la parte trasera del sanitario, es decir,

27 Ver el trabajo de HALINS, M. (1976): *Culture and Practical Reason*, Chicago, pp, 166-179.

28 M. DOUGLAS tiene excelentes comentarios sobre este aspecto en “Deciphering a Meal” en: *Implicit Meanings*, Londres, 1975, pp. 249-275.

29 ŽIZEK, S. (1997): *The Plague of Fantasies*, Londres, pp, 4-5.

se supone que las heces deben desaparecer lo más pronto posible; finalmente, el sanitario anglosajón (inglés o norteamericano) presenta una especie de síntesis, una mediación entre los dos polos opuestos anteriores, la taza está llena de agua, por tanto, las heces flotan, visibles, pero, sin la posibilidad de inspección. Erica Jong, en el comienzo de su ya algo olvidado *Fear of Flying*, burlescamente afirma: “Los sanitarios alemanes son realmente la clave de los horrores del Tercer Reich. Gente que construye sanitarios de ese tipo son capaces de cualquier cosa”. Pero esta no es una explicación plausible en términos utilitarios de higiene y pureza que trata de eliminar esa “descarga detestable” que procede de nuestro interior. A diferencia de los animales, los humanos tenemos un gran problema a la hora de deshacernos de nuestras sobras, no hay nada de natural en la forma en que eliminamos, una vez procesado, aquello que ingerimos con anterioridad. En cualquier caso, podemos afirmar con toda rotundidad que los esquemas clasificatorios enfatizan cosas distintas en ese afán por deshacernos de nuestros propios desechos, así como hay *manieres à la table* también hay maneras en el cuarto de baño³⁰, en el caso alemán, se fijan en una fascinación contemplativa ambigua, mientras que en el caso francés se pone más énfasis en librarse del “exceso” desagradable cuanto antes y en caso anglosajón se muestra un enfoque más pragmático para tratar el “exceso” como un objeto ordinario del que nos libramos de una manera apropiada.

2. LA CANONIZACIÓN DEL LÍMITE: LA PUREZA EN EL ESQUEMA CLASIFICATORIO RÍGIDO

“No sembrarás tu viña con semillas de dos clases.... No ararás con un buey y una asna juntos. No vestirás ropa tejida mitad de lana y mitad de lino” (Deuteronomio, 22, 9-11).

“Lord Chesterton definió lo sucio como algo fuera de lugar. Esto implica dos condiciones, un conjunto de relaciones ordenadas y la contravención de tal orden” Mary Douglas

Con el objetivo de mantener nuestra experiencia organizada con arreglo a unas determinadas distinciones limitantes que se inscriben en un marco clasificatorio determinado, debemos preservar el carácter insular de tales distinciones separándolas unas de otras. La existencia de tales brechas debe ser constantemente reafirmada, al menos esto es lo que pretende preservar el esquema clasificatorio rígido. El prerrequisito lógico más importante de una clasificación rígida es que cada elemento no pertenezca a más de una categoría. Esta lógica presupone un criterio de diferenciación del tipo “o esto o lo otro”, algo así como un modo “digital” de pensamiento que opera según la naturaleza evocativa del on/off de un interruptor de corriente eléctrica o del marcador de un reloj digital, evitando cualquier zona “gris” o intermedia. El esquema y la mente rígidos no permiten contacto entre entidades distintas. Su necesidad obsesiva es segregarse, provincias, de significado creando “*ghettos sociometales*” que nunca se “toquen”.

30 Podíamos considerar esto como una pequeña nota al monumental trabajo sobre la sociogénesis del *self* que dibuja Norbert Elias en el proceso de civilización.

“LO SUCIO” ES ALGO FUERA DE LUGAR

Hay una diversidad cognitiva que se manifiesta en que ante determinadas preguntas, nuestras respuestas son distintas y en muchos casos tal diversidad se manifiesta en batallas cognitivas en pos de la plausibilidad o validez del esquema conceptual en cuestión³¹. No sólo diferentes culturas dibujan diferentes archipiélagos de significado de la misma realidad, a menudo también promueven diferentes “estilos” de cortar el mundo en múltiples provincias de significado³². Algunas sociedades, por ejemplo, promueven un esquema *clasificador rígido*, un mundo instituido de significado altamente inflexible caracterizado por una adherencia estricta a una lógica purista del “o esto o lo otro”. Tales “esquemas” dibujan distinciones agudas y claramente delimitantes y tienen aversión a los híbridos ambivalentes y a los estadios “entre lo uno y lo otro”³³ que pudieran desafiar la exclusividad percibida de sus categorías. Hay que evitar las “zonas crepusculares” o las “zonas grises” por lo que conllevan de indefinición, de ausencia de límites claros, de ansiedad e incluso de pánico. Los atributos de liminalidad o de las personas liminales (“gentes de umbral”) son necesariamente ambiguos. No están ni en un sitio ni en otro. La liminalidad se compara frecuentemente con la muerte, con el encontrarse en el útero, la oscuridad, la bisexualidad, la transicionalidad de los ritos de paso, la soledad y los eclipses solares o lunares³⁴. Los símbolos liminales predominan en los ritos de circuncisión en muchas sociedades y también en el ingreso en sociedades secretas. Platón en *El Banquete* sitúa al *daimon* (o potencialidad creativa) como una instancia mediadora: “la de ser interprete y mediador entre los dioses y los hombres; llevar al cielo las súplicas y los sacrificios de estos últimos, y comunicar a los hombres las órdenes de los dioses y la remuneración de los sacrificios que les han ofrecido. Los daimones llenan el intervalo que separa el cielo de la tierra, son el lazo que une al gran todo....La naturaleza divina como no entra nunca en comunicación directa con el hombre, se vale de los daimones para relacionarse y conversar con los hombres, ya durante la vigilia, ya durante el sueño. El que es sabio en todas estas cosas es daimónico (por cuanto inspirado por un daimon, por una potencia creadora)”³⁵. Arnold van Gennep veía la sociedad como una casa con habitaciones y corredores en los que el paso de uno a otro entraña peligro o cuando menos ansiedad. El peligro radica, según él, en que el momento transicional de paso no es ni un estado ni el siguiente, simplemente es indefinible. *El peligro radica en el horror a lo sin-forma, a lo indeterminado*.

Reconocemos un par de zapatos sucios cuando lo vemos, sabemos cuando tenemos las manos sucias, cuando hay restos de comida sobre la alfombra y manchas sobre las camisas blancas, pero, ¿por qué están sucias estas cosas?, o mejor todavía, ¿por qué los zapatos sobre la mesa del comedor es algo “sucio” y no lo es cuando están en el armario?. Mary Douglas afirma que: “Dependemos de la vieja definición (de Lord Chesterton) según la

31 Mi punto de partida se circunscribe aquí no a un tratamiento de la teoría de la ideología en su sentido partisano particularista, apuntado por K. MANNHEIM, sino más bien a explorar la génesis y estructura de la noción de “perspectiva” más propia de la sociología del conocimiento, aspecto éste también apuntado por MANNHEIM en su *Ideología y utopía* de 1930.

32 ZERUBA VEL, E. (1991): *The Fine Line*, Ed. cit., pp. 21-22.

33 TUMER, V. (1980): *La selva de los símbolos*, Madrid, p. 103 y ss.

34 TUMER, V. (1988): *El proceso ritual*, Madrid, pp. 101-104.

35 PLATÓN (1981): “El Banquete” en: *Diálogos*, México D. F. p. 371

cual *lo sucio es algo fuera de lugar*... Esto implica dos condiciones: un conjunto ordenado de relaciones y la contravención de tal orden. Lo sucio, entonces, no es un evento único y aislado. *Donde hay algo sucio hay un sistema*. Lo sucio es el resultado de un ordenamiento y de una clasificación sistemáticos de la realidad, en la medida en que tal ordenamiento supone rechazar elementos inapropiados³⁶. Nuestra conducta relativa a la “*polución*” no es sino una reacción que condena cualquier objeto o idea que confunda o contradiga las clasificaciones establecidas³⁷. No es que esto sea esto y aquello sea aquello sino que esto es esto sólo cuando está en su lugar correcto, apropiado y justo. Pero, estar sucio o limpio no es sólo una cuestión de localización fáctica, no es sólo un asunto puramente cognitivo. No es que los restos de comida estén limpios cuando están en el plato y sucios cuando están sobre la mesa o en el suelo sino que *debieran* estar en el plato y *no* en otro lugar. No es que uno coma “como un cerdo”, es que “no debe comer como un cerdo”, debiendo echar mano de las “maneras en la mesa”, en definitiva, del conjunto de distinciones que prescribe y en última instancia proscribire el esquema clasificatorio rígido. Existe una dimensión moral en la construcción de la realidad que hace a la cuestión de la clasificación, o a su ausencia, una cuestión de deber ser o no. Cuando afirmamos que “*that’s the way things are*” no estamos haciendo una afirmación, únicamente, sobre la disposición de los objetos en el mundo sino también evaluamos moralmente tal orden: el “adentro-propio –moralmente puro” y el “afuera-extraño-moralmente impuro”³⁸ configuran la construcción social de límites socio-espaciales que operan como categorías de normalidad/patología moral. Las sociedades de esquema rígido están preocupadas con el mantenimiento de los límites y están extremadamente obsesionadas con la preservación de la “*pureza*”³⁹ del esquema clasificatorio evitando cualquier “contaminación” con realidades o sujetos “peligrosos”.

La noción de “sucio” se aplica a la mayor parte de nuestras descargas corporales. Nos horroriza, normalmente, sólo el hecho de pensar en tocar o pisar la saliva que hace unos segundos estaba en nuestra boca, y lo mismo ocurre con la orina, el sudor o las heces, parte nuestra, que ahora experimentamos como desecho detestable. Es su naturaleza ambigua la que explica nuestra aversión⁴⁰. Son repulsivas porque, aun estando ya separadas de nuestro cuerpo, todavía son experimentadas como parte del cuerpo, es decir, son partes del cuerpo y del entorno y esto supone un desafío a la imagen de nuestro cuerpo como algo insular e independiente. Mijail Bajtin, en sus estudios sobre el mundo de Rabelais, nos describe la importancia que las sociedades de esquema rígido, basadas de alguna manera en el canon de la Antigüedad clásica, dan en el retrato artístico tradicional a mantener el cuerpo sellado, aislado, separado con cercas de otros cuerpos. Todos los signos de su carácter no terminado

36 DOUGLAS, M. (1966): *Purity and Danger*, Londres, p. 35.

37 Ibidem.

38 Ver al respecto: M. DOUGLAS (1966): “External Boundaries”, “Internal Lines” en: *Purity and Danger*, Londres, p. 114; ver asimismo: E. NEUMANN (1990): *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, Frankfurt, p. 41ss.

39 Mary DOUGLAS ha investigado esto en el capítulo dedicado al estudio de las abominaciones del *Levitico* y del *Deuteronomio* en el citado: *Purity and Danger*, Londres, 1966, 41-57. Gabriel GATTI analiza, con ojo crítico de genealogista, el proceso de depuración de la realidad y su escenificación en los espacios de representación científica en dos ámbitos: los jardines botánicos y los museos, aplicándolo a los procesos de configuración de la identidad colectiva (G. GATTI (2003): “Neo-vascos, jardines botánicos y representación sociológica”, en *Inguaruak*, 37, pp. 177-190).

40 DOUGLAS, M. (1966): *Purity and Danger*, p. 121.

fueron eliminados; las protuberancias y las exudaciones fueron retiradas, sus convexidades (signos de nuevos brotes) arregladas, *sus aperturas cerradas*. Los actos corporales solo fueron mostrados cuando las líneas divisorias que separan el cuerpo del mundo exterior fueron agudamente definidas. Los procesos externos de absorción y ejección no fueron revelados⁴¹ y continúa afirmando que aquello que sobresale, los bultos, las protuberancias, o aquello que se excede (cuando el cuerpo transgrede sus límites) es eliminado, ocultado o moderado. La base de la imagen es *una individualidad cerrada que no converge con otros cuerpos ni con el mundo*⁴². Las sociedades de esquema rígido generan numerosas reglas de etiqueta destinadas a proteger al sujeto de mezclarse con sus entornos más inmediatos⁴³, tales reglas tratan de restringir severamente todos los actos relacionados con las partes de ejección⁴⁴ de sustancias propias del cuerpo al exterior como escupir, sangrar de la nariz o pérdidas menstruales, echarse pedos, defecar y eyacular. De hecho, la mayor parte de tabús relacionados con el cuerpo se refieren a las aperturas—los genitales, el ano y la boca—por las que entra y sobre todo sale materia del cuerpo humano. Ellas caracterizan específicamente a esos órganos a través de los que el mundo entra en el cuerpo o a través de los que el cuerpo sale para encontrarse con el mundo. El énfasis es sobre las aperturas o convexidades o sobre varias ramificaciones u orificios: la boca abierta, los órganos genitales, los pechos, el falo, el ombligo, la nariz, esas partes de su grotesco cuerpo que sobresalen de su propio self. Lo siguiente es el ano. Todas estas convexidades y orificios tienen una característica común, es dentro de ellos donde los confines entre el mundo y el cuerpo son superados⁴⁵.

En este sentido, es interesante observar a modo de ejemplo crítico cómo se involucran estas distinciones en un caso concreto: En 1978, presas, militantes del IRA, realizaron una protesta contra las autoridades británicas, usando su propia sangre menstrual y sus propios excrementos como símbolos políticos. Veamos esto con un poco más detenimiento. El informe antropológico sobre la protesta de Begoña Aretxaga⁴⁶ fue galardonado en Estados Unidos con el Premio de Ensayo Stirling de 1993. La “protesta sucia”, así se la llamó, es un buen caso que permite combinar la crítica foucaultiana del poder con una antropología interpretativa sensible al “juego profundo” de la subjetividad. Las heces y la sangre menstrual, que caracterizan la protesta, podrían ser considerados como “*símbolos de condensación*”, en los términos de Víctor Turner, o “*símbolos naturales*” en los términos de Mary Douglas. Tales excreciones arrojadas a las paredes de las celdas por las presas hace visible la historia oculta de violencia dentro de la prisión, es algo que de cara al mundo fortalece una cierta legitimidad de la historia irlandesa. La suciedad ha sido una metáfora de la barbarie en el discurso británico anti-irlandés a lo largo de los siglos. Desde los escritos isabelinos hasta los escritos victorianos sobre Irlanda han existido descripciones recurrentes de la

41 BAJTIN, M. (1999): *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, pp. 32-33.

42 Ibid., pp. 285-286.

43 Ibid., pp. 288, 302.

44 N. ELÍAS, en su monumental estudio sobre la psicogénesis y la sociogénesis de los afectos (*El proceso de la civilización*, México, D. F., 1987, pp. 184, 193 y 201), analiza los procesos de creación de distinciones relacionadas con las maneras en la mesa y en el dormitorio.

45 BAJTIN, M. (1999): *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Ed. cit., pp. 27, 285-286.

46 B. ARETXAGA, B. (1995): “Dirty Protest: Symbolic Overdetermination and Gender in Northern Ireland Ethnic Violence”, *Ethos*, 23, 3, pp. 123-148.

suciedad, la miseria y la primitividad del país y su gente. Un polémico escritor irlandés como Jonathan Swift, en su archiconocido libro *Los viajes de Gulliver*, utilizó la función excretora como un arma satírica contra la pretenciosidad de la civilización inglesa. Su “visión excremental” está agudamente desplegada en el capítulo cuatro de *Los viajes*. En “Un viaje al País de los Houyhnhnms” Gulliver se encuentra con los Yahoo. A pesar de que los Yahoos poseen forma humana, son sucios y desagradables, huelen fuerte y sus hábitos comiendo son repulsivos, además, y para colmo, usan los excrementos como un instrumento de auto-expresión y de agresión. Swift hace de la agresión excremental el núcleo encubierto de la civilización, una ocurrencia, realmente, difícil de digerir, para la propia civilización. En el contexto de la relación colonial anglo-irlandesa en el que emerge, la “protesta sucia”, como la protesta de los Yahoos, se sitúa como un espejo de la barbarie colonial que refleja a los oficiales de la prisión y coextensivamente a la esfera pública británica, una imagen sombría de sí mismos que desafía su identidad como nación civilizada. Esta imagen excremental, literalmente, entra en el centro de gravedad de la civilización británica cuando dos partidarios de las prisioneras del IRA arroja estiércol de caballo a los miembros del parlamento⁴⁷. Tal mimesis parece algo inherente a la propia producción colonial de la realidad que frecuentemente usa la ficción del salvaje-bárbaro para crear una cultura del terror como ha puesto de manifiesto Michael Taussig⁴⁸.

Pero la imagen del individuo insular, venerada por el esquema rígido, es también amenazada, no sólo por lo que sale sino por la materia que entra al cuerpo. En este sentido, cualquier contacto sexual amenaza la imagen de tal *self* insular, en principio, “agudamente limitado y separado de otros.... Tal *self* es penetrado durante la copulación. Los elementos extraños que durante el intercurso se pueden introducir en la esencia del individuo pueden dislocar su estructura existencial y producir una nueva... El cuerpo humano —como el propio individuo— es un recipiente claramente delimitado, estrictamente segregado del mundo por una membrana impermeable. Los aspectos físicos del sexo parecen tan temerosos precisamente porque rompen este límite del cuerpo.... El intercurso revela al individuo no como el container cerrado (con lo que sueña el esquema rígido) sino como un colador abierto, que no impide la contaminación”⁴⁹. El miedo profundo de que aspectos de nuestra esencia pudieran “gotear” o “salir poco a poco”, a través de nuestros genitales, se pone de manifiesto en numerosos tabús que rodean al acto sexual, considerando al sexo como polución y recomendando la abstinencia como forma de pureza.

EL “MARCADO” Y LA LÍNEA DE TRANSGRESIÓN

Un ejemplo clásico de sociedades de esquema clasificatorio rígido es la representada por el judaísmo ortodoxo. Los judíos ortodoxos tienen una especial preocupación en evitar la “mezcla” de categorías, rituales y personas ajenos a su propio mundo. Así, se manifiesta su firme compromiso con la endogamia, con una fuerte aversión a las anomalías zoológicas, con una separación dietética cuidadosa de la carne y de los derivados de la leche y con una estricta prohibición del uso de tejidos hechos de lino y lana, aspectos

47 *The Guardian*, 7 de julio, 1978.

48 M. TAUSSIG, M (1987): *Shamanism, Colonialism and the Wild Man*, Chicago.

49 M.S. DAVIS, M. S (1983): *Smut*, Chicago, pp, 123-124.

estos contenidos en las prescripciones que aparecen en el *Deuteronomio* y sobre todo en el *Levítico*. No nos debe extrañar esto ya que son los judíos los que proyectan, vagando cual pastores nómadas, entre los ríos Tigris y Eufrates, un imaginario central al que llaman Yavé, Dios purista, que invierte los primeros tres días de los seis de la creación del mundo haciendo distinciones. La ortodoxia fundamentalista del Islam también suscribe una interpretación rígida de la *sharia*, con los correspondientes rituales de evitación de la “polución” a través del contacto con lo extraño y sus portadores. El esquema rígido utiliza dispositivos de *marcado*⁵⁰ (*labelling*) para separar lo normal de lo desviado en la conducta, los espacios tolerados de los prohibidos así como el tiempo parcelado en espacios de tiempo que dividen actividades propias e impropias. Pero, no pensemos que este tipo de sociedades se dan únicamente en el pasado, en sociedades organizadas en torno a una conciencia colectiva fuertemente integrada por el universo simbólico religioso. Versiones sectarias, totalistas, jacobinas y totalitarias⁵¹, procedentes de la ilustración del siglo XVIII en Europa occidental, tanto en su versión fascista como en su versión bolchevique, utilizan mecanismos de represión político-policia para preservar frente a la crítica sus respectivos constructos ideológico-políticos. También en la cultura gitana se pone de manifiesto una obsesión con la pureza y una aversión a la promiscuidad y la ambivalencia. Sin duda, existen múltiples formas de sentirse al margen de la cultura en la que uno vive, pero todos recordamos especialmente al vagabundo eterno encarnado por Charlie Chaplin. La sociedad manufactura categorías que sirven para designar en cada momento a aquél que “rompe” los límites del esquema clasificatorio, transgrediendo las fronteras de tal esquema, así surge la heterodoxia del *profeta* y del *hereje* en las confrontaciones religiosas frente a la ortodoxia del *rabino* y del *sacerdote*, el *disidente* y el *revolucionario* en los regímenes políticos de excepción y el outsider que no comparte ni los medios ni las metas culturales establecidas⁵². Kai Erikson afirma que “el desviado es una persona cuyas actividades se han movido fuera de los márgenes del grupo, y cuando la comunidad le pide que justifique tal vagabundeo está pronunciándose sobre la naturaleza y el lugar de tales límites... Los miembros de una comunidad se informan mutuamente sobre el emplazamiento de sus límites participando en las confrontaciones que tienen lugar cuando personas que se aventuran fuera de los márgenes del grupo se encuentran con los agentes del orden... El que estas confrontaciones adopten la forma de procesos criminales, o de condenas de excomunión, o de consejos de guerra, o incluso de tratamientos psiquiátricos, demuestra *donde se dibuja la línea de transgresión*.... En cada momento la comunidad tiende a censurar algún acto de desviación, desarrollando una ceremonia formal para actuar sobre el transgresor responsable y restaurar la validez y plausibilidad de los límites”⁵³. En los comienzos de la Edad Moderna, recuerda Michel Foucault que, las autoridades municipales acorralaban a los locos, les embarcaban en *Narrenschiffen* o *Stultifera Navis* (la nave de los locos) y les enviaban al mar; los locos representaban un desorden te-

50 Ver el importante trabajo de H. S. BECKER (1963): *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York, especialmente el capítulo 10: “Labelling Theory Reconsidered”, pp. 177-208.

51 Ver el trabajo de S. N. EISENSTAD (1999): *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Londres.

52 R.K. MERTON, nos ofrece una interesante tipología de las conductas desviadas en *Teoría y estructura sociales*, México D. F., 1980, “Anomia y estructura social”, pp. 210-234.

53 ERIKSON, K (1966): *Wayward Puritans*, Nueva York, pp. 11-13.

nebroso, un caos inquietante que se opone a la estabilidad adulta y lúcida del espíritu y el mar representa el agua que arrastra lejos, pero que hace algo más: purifica⁵⁴. En el discurso sobre la sexualidad, Foucault observa, que hasta finales del siglo XVIII, tres grandes códigos rigen las prácticas sexuales: el derecho canónico, la pastoral cristiana y la ley civil, todos ellos centrados en la pareja monógama, en la que cualquier actividad considerada “*contra natura*” en realidad es “*contra la ley*”. Sin embargo, en los siglos XVIII y XIX se produce una explosión discursiva según la cual un movimiento centrífugo desplaza el énfasis de la pareja monógama, sin olvidarla, a la sexualidad de los niños, los jóvenes, los criminales y los locos. Debajo del Don Juan, del libertino –ladrón de mujeres, seductor de vírgenes, vergüenza de las familias e insulto a maridos y padres–, surge el enfermo mental, la perversión mental, que ya no será solo objeto de la “mirada-distinción” jurídica o moral sino también de la “mirada-distinción” médica. Es el bisturí del médico (y coextensivamente el científico) el que va a cortar predominantemente las distinciones semánticas del nuevo esquema clasificatorio. La educación complementará a la penalización. Se produce una incorporación de las perversiones en el discurso médico y a su vez una re-especificación de los individuos y una medicalización⁵⁵ de lo insólito. A la moralización religiosa y jurídica tradicionales de la conducta “pura” se le añade ahora una nueva formación discursiva, la de la medicina⁵⁶ y sus correlativos cuidados tecnológicos del yo.

En la sociedad norteamericana, entre 1830 y 1840, en oposición a la mayor libertad sexual del siglo anterior y del posterior, se despliegan toda una serie de dispositivos tendentes a garantizar la pureza sexual auspiciada por un movimiento masculino de reforma. Sus panfletos –*Lecciones a los jóvenes sobre castidad* (1834) de Silvester Graham, los *Consejos a los Jóvenes* (1838) de S. B. Woodward o la *Guía de los Jóvenes y Fisiología del matrimonio* (1866) de William Alcott- más importantes se detienen, al menos inicialmente en la naturaleza del joven. Según estos panfletos de moral puritana destinada a los jóvenes, la felicidad y la estabilidad futuras de la sociedad americana descansan sobre su pureza. Estos reformadores construyen un modelo fisiológico que condena el orgasmo masculino como la fuente de deterioro físico, mental y social⁵⁷. El orgasmo masculino solo tiene un propósito justificable, la reproducción, por tanto, el coito masculino, según estos reformadores, solo tiene sentido en función de la ovulación femenina. La masturbación, según estas prédicas puritanas, le lleva al individuo a un estado liminal peligroso, entre la masculinidad y la feminidad. De hecho, los genitales serían órganos innobles frente a la “nobleza” del cerebro, el corazón o los pulmones. El núcleo de estas ideologías es un sistema rígido de regulaciones que fusiona lo moral y lo físico en un sistema en el que no hay lugar para el azar o la elección. Enfermedad y pecado

54 FOUCAULT, M (1967): *Historia de la Locura en la época clásica*, Vol. 1, México, p. 21 y ss.

55 FOUCAULT, M (1977): *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, México, 49 y ss. Pero no son estos los únicos desviados a los que FOUCAULT le ha dedicado su investigación, otras prácticas “anormales” –monstruosas, incorregibles y onanistas- también han sido objeto de su interés. M. FOUCAULT (2000): *Los anormales*, México D.F.

56 Ver el trabajo de Michel FOUCAULT (1966): *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, especialmente el capítulo 9: “Lo invisible visible”. Ver también el importante trabajo de P. LANCEROS (1996): *Los avatares del hombre*, Bilbao, pp. 1-40-157.

57 Ver el importante trabajo de C. SMITH-ROSENBERG (1978): “Sex as Symbol in Victorial Purity”, *American Journal of Sociology*, 84, Suplemento, pp. 212-247.

son vinculados, como afirma Mary Douglas, la enfermedad castiga el pecado⁵⁸. O. S. Fowler, en *Amor y paternidad* de 1844, extiende los controles del joven a la joven, según él las mujeres o bien son putas, en estado de pecado perpetuo, o bien son vírgenes que esforzadamente cuidan de la prole y atienden resignadamente las demandas reproductivas del cuerpo social y más tarde las demandas sexuales de sus maridos.

Nuestras prácticas “higiénicas”, de “purificación”, están basadas sustancialmente en dos procedimientos que se aplican dependiendo de la situación concreta, *o bien matamos “gérmenes”*, como ha puesto de manifiesto la incipiente medicalización de la desviación analizada por Foucault, *o bien seguimos ahuyentando “sombras-espíritus”*, como lo hacían nuestros más lejanos antepasados, a través de la producción social de lo que Erich Neumann⁵⁹ ha llamado la “sombra”, el “hermano oscuro”, la “alteridad peligrosa”, que contradice los hábitos de la propia sociedad, que no es aceptada como una propiedad positiva inherente a la propia estructura social (la existencia de liberales, masones, negros, judíos, homosexuales, lesbianas, musulmanes, comunistas, etc) y es proyectada hacia fuera y experimentada como extraña a la propia estructura. Tal “sombra” es considerada como la negatividad de “lo externo-extraño” y no como lo que realmente es, la positividad diversa de “lo interno-propio”. La sociedad, de esquema clasificatorio rígido, siempre reacciona a estos “ataques” a su esquema clasificatorio por medio de *ceremonias morales de revitalización*⁶⁰ en las que los enemigos imaginarios y los desviados—un hereje, un disidente, un paria, un joven sorprendido masturbándose, un loco paseándose por la calle, etc—son creados y ritualmente castigados por crímenes y faltas que nunca cometieron. Las técnicas para combatir tal “alteridad peligrosa”, cuando el transgresor es un sujeto colectivo y no un sujeto individual, van desde el clásico chivo expiatorio⁶¹ hasta la más reciente caza de brujas⁶².

3. LA DE-CONSTRUCCIÓN DEL LÍMITE: LA AMBIVALENCIA EN EL ESQUEMA CLASIFICATORIO FLEXIBLE

*“La ambivalencia es la fuerza motriz”
(Die Ambivalenz ist das Treibende)
C.G. Jung*

*“El hombre es el ser fronterizo que no tiene
fronteras” Georg Simmel*

58 DOUGLAS, M (1970): *Natural Symbols*, Londres, Capítulo 1 y pp. 111, 114, 124-125.

59 Ver NEUMANN, E (1990): *Tiefenpsychologie und Neue Ethik*, Frankfurt, p, 38ss.

60 Ver el trabajo de J. ALEXANDER (2000): “Cultura y crisis política. El caso Watergate y la sociología durkheimiana”, en: *Sociología cultural*, Barcelona, pp. 203-252.

61 Ver el más reciente trabajo de R. GIRARD (2002): *Veo a Satán caer como el relámpago*, Barcelona, p, 37 y ss, p, 115 y ss.

62 BERGESEN, A.J. (1977): “Political Witch Hunts: The Sacred and the Subversive in Cross-National Perspective”, *American Sociological Review*, 42, pp, 220-233.

*“La grandeza del hombre está en ser un puente y
no una meta: lo que hay en él digno de ser amado
es que es un tránsito y un ocaso”
Friedrich Nietzsche*

Al mismo tiempo existen otras sociedades que promueven de alguna manera un *esquema clasificatorio flexible* un mundo instituido pero sobre todo *instituyente* de significado, más caracterizado por el cambio que por la permanencia y, por tanto, con una aversión a cualquier límite que pudiera impedir la existencia de fronteras borrosas y porosas al cambio y a la crítica. Si lo que caracterizaba al modelo de sociedad anterior era una lógica del “o esto o lo otro”, a este otro modelo lo caracteriza una lógica clasificatoria que rechaza de forma contundente el encasillamiento rígido y promueve, por tanto, una posición más centrada en el “*ambos/y*”. En las sociedades segmentadas, los navajos, los trobriandeses y los esquimales disponen de definiciones fluidas y flexibles de la realidad en lo que concierne a la familia y al género, pero donde más y mejor se pone de manifiesto esto es en la sociedad moderna y sobre todo en las sociedades modernas tardías. Si la sociedad de esquema rígido pretende naturalizar un conjunto de convenciones que fungen como mundo instituido de significado, la sociedad de esquema flexible, por el contrario, trata de mantener siempre el límite como frontera transgredible, apoyándose en el criterio de que el individuo es ese “*ser fronterizo que no tiene fronteras*”⁶³. Si bien en el esquema clasificatorio rígido existe una determinación religiosa o política de la conciencia colectiva, es decir, existe un marco de referencia o una instancia necesaria de mediación que relaciona todas las actividades sociales proporcionándoles un sentido unitario, como hemos visto, en el esquema clasificatorio flexible existe una *indeterminación* de la conciencia colectiva⁶⁴, son “sociedades sin centro”, “descentradas”, producto de una diferenciación en relación al pasado y al mismo tiempo de una importante diferenciación interna en la que hay una lucha entre diversos esquemas clasificatorios sin poder determinar el predominio de uno de ellos sobre el resto y en los que es imposible detener, limitar o parar tal proceso de incipiente diferenciación que lleva a la multiplicación de nuevas distinciones, haciendo a lo actual ya viejo desde el propio momento de su producción. Zygmunt Bauman ya no se plantea tanto luchar contra la indeterminación sino vivir con un umbral aceptable de indeterminación⁶⁵, es decir, con la ausencia de una conciencia colectiva determinada unilateralmente por un sistema: económico, político, militar, etc.

FRONTERAS BORROSAS Y LÍMITES EN DISPUTA

En una cosmo-visión flexible del mundo, la realidad no está hecha de fragmentos insulares separados unos de otros, sin ningún tipo de ambivalencia, por límites claramente diferenciados, sino de entidades con contornos vagos y borrosos que a menudo “se vierten” unas en otras. Normalmente se presenta no en blanco y negro, de forma inequívoca, sino con matices *grises* y con zonas *ambiguas* así como con esencias intermedias que conectan entidades varias. La labor de segmentación de tales archipiélagos de significado-políticos,

63 SIMMEL, G.S. (1986): *El individuo y la libertad*, Barcelona, p, 36.

64 DURKHEIM, E. (1982): *La división del trabajo social*, Madrid.

65 BAUMAN, Z. (1991): *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, 1991, 65 y ss.

económicos, territoriales, religiosos—frecuentemente se apoya en alguna convención social, y la mayor parte de los límites son, por tanto, meros *artefactos sociales*. Tales marcos de significación, así como las líneas que los separan, a menudo varían de una sociedad a otra, así como a lo largo de períodos históricos, dentro de una misma sociedad. Por este motivo, la precisa localización—sin hacer mención ya a su existencia—de tales clasificaciones es a menudo *objeto de disputa* dentro de una sociedad dada⁶⁶. Ya no podemos partir de un conjunto de distinciones o límites que conformaban un acervo de conocimiento a mano, dado por supuesto⁶⁷, sino que constantemente partimos de la pregunta que enunciábamos arriba con Goffman: ¿qué significa esto?, ¿qué sucede aquí?.

La discontinuidad que observamos cuando atravesamos con la vista, con nuestro cuerpo o con nuestra mente, diferentes provincias de significado que configuran la realidad, no es tan inevitable como normalmente parece. Es el *escalpelo socio-mental* el que nos ayuda a dibujar las múltiples realidades sociales en las que vivimos. “Tenemos la ilusión de que las entidades están ahí y de que son nombradas tal como existen, pero pueden estar organizadas de forma bastante diferente dependiendo de cómo se mueve el *cuchillo*. Es importante constatar la función de este cuchillo y ser conscientes de que las cosas son lo que son justo porque el cuchillo las ha cortado de esa forma. Es importante concentrarse en el cuchillo mismo”⁶⁸, en las formas en que la sociedad limita y distingue tales entidades significativas. “*Las cosas*—como apuntaba el presocrático Anaxágoras—*no están cortadas con un hacha*”⁶⁹. A pesar de los obstinados esfuerzos del esquema rígido para naturalizar unos límites, los que sean, es inevitable en nuestra vida, al menos, algún elemento de ambivalencia. En lugar de islas bien definidas inequívocamente separadas una de otra por brechas sustanciales, el mundo normalmente se presenta en forma de esencias con márgenes borrosos distinguidos uno de otro por “gradaciones insensibles”, en los términos de Henry Bergson. La clasificación es un proceso artificial de formación de conceptos más que de descubrimiento de agrupamientos ya existentes. Entidades como “vitaminas”, “sociólogos”, “arte”, “crimen”, “amor” no existen “ahí afuera”. La introducción del cierre limitante en lo real es un acto social y mental. Se parece a la forma en que los pintores y los fotógrafos crean imágenes aislando pedazos de realidad del espacio inmediato que les circunda.

La aversión a las divisiones sociales rígidas se manifiesta, por ejemplo, en el movimiento hacia la de-segregación racial, representado en las luchas por los derechos civiles de los afroamericanos, en el explícito esfuerzo feminista para “des-generizar” unas relaciones sociales generizadas asimétricamente que discriminan a la mujer y a las identidades “borrosas” homosexuales, así como también en el ininterrumpido intento marxista de crear una sociedad sin clases rompiendo los límites del aislamiento de cada propietario privado o en el intento del sistema de salud mental de la comunidad para integrar a los enfermos mentales en el resto de la sociedad. La modernidad, y esto nos resulta hoy evidente, promueve la obliteración de las divisiones tradicionales de grupo en el nivel macrosocial. Cuando los

66 ZERUBAVAL, E (1992): *The Fine Line*, Ed. cit., p. 62.

67 BERGER, P.L. y LUCKMANN Th (1997), han puesto de manifiesto esta tendencia a la des-institucionalización en: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona.

68 DAMTON, R (1985): *The Great Cat Massacre and Other Episodes of the French Cultural History*, Nueva York, p. 195.

69 ANAXÁGORAS (1978): *Los filósofos presocráticos*, Vol. 2, Madrid, p. 399.

americanos de ascendencia escandinava comen pizza y consumen aceite de oliva, cuando los nigerianos juegan al fútbol y los coreanos escuchan rock, la noción de “culturas” insulares deviene obsoleta.

DESCLASIFICACIÓN Y CONTINGENCIA MANUFACTURADA

Si tenemos en cuenta, que Europa representa la emergencia de la primera modernidad, podemos corroborar este aserto asimismo si consideramos que la Europa posterior al siglo XVIII es una civilización de la *transgresión* marcada, como afirma el historiador franco polaco Krzysztof Pomian, por “un respeto decreciente hacia las barreras, los obstáculos y las prohibiciones”, una civilización que cree que “los límites están ahí solamente para ser transgredidos”, y que “no sólo tolera las transgresiones mientras se queden en marginales sino que las alimenta”⁷⁰. Como muy bien lo expresa el antropólogo Clifford Geertz, lo que caracteriza distintivamente al esquema moderno (y postmoderno, podemos añadir) de pensamiento “no es otra redefinición del mapa cultural, el desplazamiento de unas pocas fronteras en disputa, sino una *alteración de los principios de definición* misma. Algo está ocurriendo a las formas en que pensamos sobre las formas en que pensamos...”⁷¹. La nuestra es una época de “*des-clasificación*”⁷², de distinciones borrosas. Ulrich Beck nos habla de las “*categorías zombi*”⁷³, de constructos que están muertos y todavía vivos, no olvidemos que los zombis son muertos vivientes, pues lo mismo ocurre con aquellas categorías que ya no reflejan las nuevas realidades sociales y que obstinadamente persisten como reliquias del pasado en el presente. Esto le ocurre a los conceptos de familia, de clase y de vecindad, por ejemplo. Hemos pasado de la familia como comunidad de bienes –en donde el *breed winner*, la “vanguardia” masculina de la familia sólo tiene sentido, en el capitalismo industrial, si existe una “retaguardia” representada por la mujer que cuida la prole en el hogar– a la familia como unidad de afinidades electivas basadas en el amor romántico y el sentimiento. La clase social perdió hace mucho tiempo su identidad de grupo autoconsciente de sus tareas históricas y la vecindad como forma de socialidad cuasifamiliar ha desaparecido en medio de una feroz individualización (*life of one's own*). Karl Marx, hace ya más de ciento cincuenta años, advertía con visión profética que “*todo lo sólido se desvanece en el aire*”⁷⁴, y ya estaba prefigurando algo que hoy nos resulta meridianamente claro, que *todo “lo líquido” permanece en la realidad*, que la realidad está sometida a permanente proceso de mutación y cambio, que la metáfora que mejor refleja la experiencia moderna es

70 POMIAN, K (1992): “L’Europe et ses frontières”, *Le Debat*, 68, p, 30 y ss.

71 GEERTZ, C (1983): “Blurred Genres: The Refiguration of Social Thought”, en: *Local Knowledge*, Nueva York, p, 20.

72 DIMAGGIO, P (1987): “Clasification in Art”, *American Sociological Review*, 52, p, 452.

73 Entrevista a U. BECK realizada por Jonathan RUTHEFORD el 3 de febrero de 1999 recogida en U. BECK y E. BECK-GERSHEIM (2002): *Individualization*, Londres, p, 203.

74 MARX, K (1975): “El manifiesto comunista”, en: *Obras Escogidas*, Vol. 1, 1848, Madrid, p, 23. Quien populariza este fragmento de MARX, a través de una traducción no demasiado literal del texto marxiano aunque si llena de ingenio, como aquella otra que LUTERO hace de la noción de vocación en la Biblia siglos antes, es Marshall BERMAN en: *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, 1988.

“lo fluido”, “lo líquido”⁷⁵ (sic Bauman). Sólo la “licuefacción”, la “fluidez”, representan al cambiante esquema de clasificaciones y representaciones moderno⁷⁶. Mientras que para la filosofía clásica, con Platón y Aristóteles a la cabeza, la sustancia era esencial y el accidente relativo y contingente, hoy observamos una inversión de este supuesto, ya que *el accidente se ha convertido en absoluto y la sustancia, cualquier sustancia (incluido el ser humano), en relativa y contingente*. Georg Simmel también advirtió que en la cultura moderna existe un problema que está relacionado con el desplazamiento de las viejas formas por nuevas, es decir, por el movimiento de creación sin fin procedente de la vida. En el presente estamos experimentando una nueva fase de la vieja lucha, no una lucha de una forma contemporánea, repleta de vida, contra una vieja forma, sin vida, sino una lucha de la vida, del alma humana, contra la forma en cuanto tal, contra el principio de la forma. Moralistas, integristas de viejo y nuevo cuño y una parte respetable de la gente llevan razón cuando protestan contra la creciente “falta de forma”⁷⁷ en la vida moderna, fíjense ustedes, a modo de ejemplo, tanto en el arte de las vanguardias modernistas como en el arte postmoderno. La contingencia – la posibilidad de que ocurra lo otro de lo esperado, la negación de lo imposible y de lo necesario – es infinitamente mayor ahora que hace mil años porque, cuanto más sabemos, más sabemos que sabemos menos, debido a la presencia insoslayable de la indeterminación⁷⁸ en todo ámbito de la existencia humana. Es como si hubiéramos llegado a un estadio en el que todo pudiera cambiar –y de hecho cambia–, pero nada pudiéramos hacer para controlarlo o evitarlo en su caso. En las sociedades tradicionales la eternidad era conocida y a partir de ella podía ser observada la totalidad temporal, siendo el observador Dios, ahora es cada presente, el de cada individuo, el de cada sistema, quien reflexiona sobre la totalidad temporal, parcelándose en pasado y futuro y estableciendo una diferencia (que en la modernidad tiende a infinito y en las sociedades tradicionales es cero) y el observador es el hombre⁷⁹ y los sistemas sociales que incluyen su propia reflexividad. Cada observador usa una diferencia para caracterizar a un lado o al otro, ya que la transición de un lado al otro (generalmente del pasado al futuro) precisa de tiempo, esa diferencia es lo que produce el tiempo. El observador no puede observar ambos lados simultáneamente, a pesar de que cada lado es simultáneamente el otro del otro. Esto es debido a la asimetría de los prismas de observación, producida por la temporalización de la observación. La aceleración de las secuencias históricas de los acontecimientos impiden que las expectativas se refieran a las experiencias anteriores⁸⁰ y de esta manera *lo improbable deviene probable*, por la razón de que todo, o casi todo, es transformado en un futuro previsible. El tiempo aparece en cada presente de forma diferente, cada presente “se mueve” en el tiempo, debido a esa diferencia que existe entre el presente futuro y el futuro presente. Vivir contingen-

75 BAUMAN, Z (2000): *Liquid Modernity*, Cambridge, p. 3 y ss. También aplicado a la esfera del amor y la sexualidad, del mismo autor: *Liquid Love*, Cambridge, 2003.

76 ZERUBAVEK, E, ha profundizado en el carácter borroso de las distinciones modernas: *The Fine Line*, Ed. cit., p. 106.

77 G. SIMMEL, G. (1987): “Der Konflikt der modernen Kultur”, en: *Das Individuelle Gesetz*, Frankfurt, pp. 150, 173.

78 MARGUARD, O: *Apología de lo contingente*, Valencia, 127-149. BAUMAN y BECK serían de la misma opinión.

79 LUHMANN, N. (1990): *Soziologie des Risikos*, Berlín, p. 48.

80 R. KOSSELLECK, R. (1979): *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M, p. 359 ss

temente —“*vivir hipotéticamente*”⁸¹ diría Musil en *El hombre sin atributos*— significa vivir sin garantías, con sólo una certeza provisional, pragmática, pirrónica, que sirve sólo hasta que logramos falsarla, pero este vivir contingentemente es al mismo tiempo un *vivir con posibilidades*, es acción en el modo subjuntivo⁸², más orientada a *lo que pudiera llegar a ser* que a lo que fue (pasado) o a lo que tiene que ser (el destino). Esta es la pequeña luz, al final del túnel de una contingencia destinal que se mostró como absolutismo naturalizado, que dibuja en el horizonte de la modernidad la posibilidad de determinar, de elegir, entre un elenco de posibilidades. La modernidad es lo que es —una marcha obsesiva hacia adelante— no porque quizás siempre quiere más, sino porque nunca avanza bastante; no porque incrementa sus ambiciones y retos, sino porque sus retos son encarnizados y sus ambiciones frustradas, esta inscrito en ella misma el transgredir los límites⁸³ que ella misma crea a través de su insaciable curiosidad por lo nuevo. La marcha debe proseguir ya que todo lugar de llegada es una estación provisional⁸⁴. Norbert Elias, en su teoría de la civilización⁸⁵, ya nos advertía del despliegue de una reducción continua de los contrastes agudos e inamovibles en el comportamiento de los diversos grupos sociales, al tiempo que aumentan las variaciones o los matices del comportamiento civilizado, es decir, el desencantamiento de la jerarquía verticalizadora, con su distinción directriz fundamental establecida entre el arriba y el abajo, como principio de orden social tradicional, da paso al despliegue de la *heterarquía transversalizadora*⁸⁶, con su distinción directriz establecida entre uno al lado del otro (nadie por encima de nadie), como principio de un orden social más flexible.

¿QUIÉN, QUÉ Y CÓMO DISTINGUE?

Que la localización así como la existencia de límites es a menudo objeto de disputa es incluso más comprensible hoy dada la presencia persistente de la ambivalencia en nuestras vidas. La ambivalencia es el producto colateral que surge en el acto de clasificación. Al comienzo de este trabajo situábamos a Dios, al Motor Inmóvil, movilizándose, dispersándose, en el mundo a través de sucesivas diferenciaciones o distinciones, hasta el punto de proceder a una humanización de lo divino a través de Jesús de Nazareth, pero, hoy, sin embargo, tenemos que partir del “abandono declarado de toda referencia a un *Centro*, a un *Sujeto*, a una *Referencia* privilegiada, o a un origen o a una *Arquía* absoluta”⁸⁷, las preguntas que interrogan por el *quién* distingue y por el *qué* distingue ya no pueden ser respondidas por tal metaobservador ni por su esquema rígido, religiosa o metafísicamente determinado, sino que son respondidas en el seno de representaciones colectivas autonomizadas de la esfera de lo onto-teo-lógico, así, el “tener/no tener” en el sistema económico, “gobierno/oposición” en la política, “verdad/falsedad” en la ciencia, “justicia/injusticia” en el derecho, “be-

81 MUSIL, R (1961): *El hombre sin atributos*, Barcelona, Vol. 1, p, 304.

82 WAGNER-PACIFICI, R (2000): *Theorizing the Standoff. Contingency in Action*, Cambridge, p, 3 y ss.

83 BLUMENBERG, H (1985): *The Legitimacy of Modern Age*, Cambridge, Mass, pp, 343-360.

84 BAUMAN, Z (1991): *Modernity and Ambivalence*, Londres, pp,10-11.

85 ELÍAS, N (1986): *El proceso de la civilización*, México, pp, 466-472.

86 Ver el interesante trabajo de W. WELSCH (1996): *Vernunft Die Zeitdiagnössische Vernunftkritik und des Konzept des Transversalen Vernunft*, Frankfurt, p, 613 y ss.

87 DERRIDA, J (1989): *La escritura y la diferencia*, Barcelona, p, 393.

lleza/monstruosidad” en el arte, etcétera; ellas configuran el peculiar horizonte de respuestas en el que no existe una preferencia socialmente condicionada hacia un orden caracterizado por la abundancia, la gobernabilidad, la verdad, la justicia y la belleza sino la posibilidad de la coexistencia entre órdenes asincrónicos y el desorden a causa de la producción de un umbral social de ambivalencia en el que “orden y desorden son, por tanto, dos gemelos modernos”⁸⁸, dos posibilidades igualmente posibles, valga la redundancia. Dicho en lenguaje heideggeriano, hemos substituido la Verdad del Ser por *las verdades del acaecer*, a la esencia por la existencia y sus devenires.

El esquema clasificatorio flexible, predominante en las sociedades modernas, substituye la Verdad y la Razón sólidas y naturalizadas (desde Platón a Nietzsche), en el esquema rígido, por las verdades y sus razones o pretensiones de validez en plural que más que cuestiones de hecho son conjuntos de hipótesis⁸⁹ y también substituye el límite fijo y “natural” por fronteras borrosas y en permanente proceso de mutación. Pierre Bourdieu afirma, en su lección inaugural del College de France, en 1982, que “si una verdad hay, es que la verdad es un envite de luchas”⁹⁰, cosa muy distinta a que no haya verdad o a que en ausencia de verdad *anything goes*. Richard Rorty apuesta por “concebir el propio lenguaje, la propia existencia, la propia moralidad, y las esperanzas más elevadas que uno/a tiene, como productos contingentes,...Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar “verdad” al resultado de los combates (entre hablantes), sea cual fuere ese resultado”⁹¹. Ya en 1966, Jacques Derrida afirmaba que el esquema clasificatorio flexible es “un sistema en el que el significado central, originario o trascendental no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias (de interpretaciones). La ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el campo y el juego de la significación”⁹². La modernidad se caracteriza no por el “sueño de pureza” de su esquema clasificatorio sino por su “ambivalencia”⁹³ arquetípica que oscila entre la gran liberación del pasado y la angustia de lo más nuevo y siempre lo mismo, entre el escape del mito y el retorno a él, entre el orden des-ordenado del pasado y el desorden ordenado del futuro, entre la emancipación y la alienación e incluso el terror. La ambivalencia, ya lo apuntó C.G. Jung, es la fuerza motriz⁹⁴, es lo que nos mueve (*das Treibende*), al impedir una fijación naturalizada a lo que existe, a lo fáctico, a un límite o a una distinción producidos históricamente, buscando permanentemente ese lado ciego (por cuanto no visto por nosotros), ex-céntrico, que comparece siempre a pesar de que no vemos que no vemos al mirar (el otro lado, la otra posibilidad, que llamada o no llamada está siempre co-presente), al elegir, al seleccionar, al preferir, una alternativa en lugar de otra. Aquí radica el problema de la ambivalencia, en que es promesa de *deposament* de un límite, históricamente creado, pero, también es amenaza al nuevo límite que se crea, promesa y ame-

88 BAUMAN, Z (1996), “Modernidad y ambivalencia” en J. BERLAIN(1996): Ed. cit., 1996, 77.

89 LATOUR, B (2003): “Is Re-modernization Occurring?”, *Theory, Culture and Society*, 20, 2, p. 37.

90 BOURDIEU, P (2002): *Lección sobre la lección*, Barcelona, p. 27.

91 RORTY, R (1991): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, p. 71.

92 DERRIDA, J (1989): “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas”, en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, p. 385.

93 BAUMANN, Z (1991): *Modernity and Ambivalence*, Londres.

94 Ver JUNG, C. G (1980): “Das Symbolische Leben” en: *Gesammelte Werke*, Vol. 18, Zürich.

naza van juntas, aunque se distiendan sucesivamente en el tiempo. La palabra “herejía” tiene su raíz en el verbo griego “hairein” que significa “elegir”. Para el hombre premoderno, la herejía es una posibilidad, más bien remota; “para el hombre moderno, la herejía deviene típicamente una necesidad...La modernidad crea una nueva situación en la que elegir deviene un imperativo”⁹⁵. La modernidad, en este sentido, significa una universalización de la herejía, de la capacidad de elegir, y así, del destino, ya que la elección es un “nuevo destino”, puesto que en sus consecuencias se manifiesta como contingente. Podemos condensar lo anterior afirmando con Alberto Melucci que “elegir representa el destino in-escapable de nuestro tiempo”⁹⁶. Gibbon, el historiador británico, en su monumental *Historia de Roma*, describía el politeísmo romano como aquella constelación sociosimbólica en la que la coexistencia de herejes estaba garantizada institucionalmente, puesto que entre los diversos tipos de culto que prevalecían en el mundo romano, todos ellos eran considerados igualmente verdaderos por el pueblo, igualmente falsos por los filósofos e igualmente útiles por los políticos. Así, a través de la tolerancia se obtenía no sólo la indulgencia mutua sino también la concordia religiosa. Entre la democracia liberal y el politeísmo⁹⁷ existe una clara afinidad, puesto que aquella es el régimen político que garantiza la existencia de este, mientras que todo régimen autoritario, del signo que sea, presupone un unitarismo uniformizador. Por tanto, y si esto es así, la cultura no sería un esquema original y originante que funge como canon (el esquema clasificatorio rígido) del que se pueden sacar miles de copias para definir infinitas situaciones sino más bien el campo de lucha simbólica en pos de la definición de la situación, en pos de los límites, en una sociedad de estructura politeísta ya no podemos situar la voluntad de verdad en una pura lucha por el monopolio de la representación legítima del mundo social. La cultura sería el espacio social en donde los portadores de esquemas de clasificación crean, recrean y negocian las claves interpretativas y los límites imaginarios de su realidad social⁹⁸. El esquema rígido y el esquema flexible mantienen una disputa (que pretende y debe ser democrática) sin fin a través de sus portadores y en sus portadores. Los aspectos estructurales, como la “cultura”, los “sistemas”, las “estratificaciones” y los “papeles” sociales, establecen las condiciones para la acción de dichas unidades, pero no la determinan. Las personas no interactúan en función de la cultura, la estructura social, etc, sino en función de las situaciones. En las sociedades modernas, en donde constantemente surgen corrientes de situaciones totalmente nuevas y las antiguas se vuelven inestables, la influencia de las organizaciones disminuye. En la sociedad moderna es normal que surjan situaciones en las cuales las acciones de los participantes no estén reguladas o normalizadas de antemano. En este sentido, la organización social no configura las situaciones. “La interpretación de las nuevas situaciones no está predeterminada por condiciones previas a las mismas, sino que depende de aquello que se descubre y se toma en consideración en las situaciones reales en las que se elabora la conducta”⁹⁹.

95 BERGER, P.L (1980): *The Heretical Imperative*, Nueva York, p, 25

96 MELUCCI, A (1996):*The Playing Self*, Cambridge, p, 44.

97 MARGUARD, O (2000): *Apología de lo contingente*, Valencia, p, 145.

98 BENVHABIB, S (2003): *The Claims of Culture*, Princeton, NJ, p, 8.

99 BLUMER, H (1982): *El interaccionismo simbólico*, Barcelona, p, 69.

EL ARTE DE LA FUGA DE LA TRANSGRESIÓN

Veamos algunos ejemplos para ilustrar lo dicho. El arte es una forma estilizada de fantasía, sobre todo el arte moderno que ha acabado con la contemplación y la mimesis de la naturaleza, creando mundos nuevos a través de la transgresión. Es una aventura mental, como se pone de manifiesto en el cuadro de René Magritte intitulado *Ceci n'est pas une pipe*, puesto que la pipa pintada es una representación, ni siquiera la palabra pipa es la pipa en cuanto tal. El arte moderno, tanto el de las vanguardias modernistas como las actuales versiones postmodernas, promueven la promiscuidad mental desafiando un cierto canon de convenciones clásicas que partían, dividían, la realidad en compartimentos mutuamente exclusivos. Lo singular de esta "tradición de lo nuevo" (como la ha llamado Harold Rosenberg) es que permite al arte liberarse de trabas, destruir todos los géneros y explorar todas las formas de experiencia y sensación¹⁰⁰. Incluso las categorías sociales del gusto que distinguían entre lo bello/sublime frente a lo feo/monstruoso, siempre funcionando como el "gusto de la reflexión", se han transformado en categorías que tienen en cuenta también la lengua, el paladar, la garganta y el estómago, el gusto "puro", en el sentido kantiano, se ha completado con el "gusto de los sentidos" en un intento claramente transgresor por reconfigurar la crítica social del gusto¹⁰¹. Por la misma razón, en el mundo del arte son explícitamente aceptadas e incluso reverenciadas imágenes de transgresión del género como las que representan Marlene Dietrich, David Bowie, Michael Jackson, Robert Maplethorpe, *La Cage aux Folles* de Jean Poiret o *Crying Game* de Neil Jordan. Comparemos, a título de ejemplo, *El Entierro del Conde de Orgaz* de El Greco, en donde el cuadro refleja una cosmovisión religiosa con el otro mundo, este mundo y el inframundo, claramente delimitados jerárquicamente, mientras que en *El Gran Masturbador* de Dalí, las instancias anteriores aparecen invertidas, más bien transgredidas de forma subversiva, por cuanto que el inframundo del deseo, la pasión y la materia reocupan el espacio y el tiempo centrales del cuadro. Lo mismo sucede en la pintura negra *Muerte a garrotazos* de Goya en donde lo grotesco-monstruoso ha desplazado totalmente a lo bello de la realidad. Mientras nosotros dejamos espacios vacíos siempre entre objetos o entidades separadas, el artista elimina tales "vacíos" creando una continuidad donde para nosotros no hay sino discontinuidad casi natural.

En el ámbito de la intimidad es donde probablemente mejor se pone de manifiesto esa presencia del esquema flexible que permite superar las divisiones sociales. El sexo y el amor tienden a romper las barreras que separan a los individuos como mónadas aisladas juntándolos, disolviendo su insularidad derivada de las diferencias unas veces de propiedad privada, otras de territorialidad y otras del puro secreto. Nada desafía tanto (quizás a excepción de la atracción sexual) nuestras divisiones en naciones separadas, en clases sociales, en grupos étnicos, en géneros, en comunidades religiosas, como la transgresión que supone el matrimonio entre miembros de los distintos grupos. Así lo pone de manifiesto D. H. Lawrence por boca de Lady Chatterly y su amante, tan distanciados en sus orígenes sociales y tan unidos por el amor.

100 BEL, D (1977): *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, p, 46.

101 BOURDIEU, P (1988): "Elementos para una crítica vulgar de las críticas puras" en: *La distinción*, Madrid, pp, 496-512. Ver el interesante trabajo de J. RODRÍGUEZ LÓPEZ (2002): *Pierre Bourdieu. Sociología y subversión*, Madrid, pp, 37-103.

En la esfera del juego, en el carnaval y en la fiesta, la regla es el desafío de la regla, la risa el contra-mundo cómico sublimado del mundo trágico real; desde el bufón medieval hasta el payaso moderno, se trata de transgredir el esquema habitualizado y los límites entre naturaleza y cultura, animal y humano, hombre y mujer, rey y plebeyo, niño y adulto, rico y pobre. El espeso muro que separa normalmente al rico del pobre, prácticamente se evapora, cuando Charlie Chaplin, el prototipo del engañador (*trickster*)¹⁰², sale de un Rolls-Royce en una escena hilarante de *City Lights* y ofrece a un mendigo, absolutamente aturcido, una colilla que encuentra en la acera. Como se pone de manifiesto en numerosos chistes, quintillas jocosas y sátiras, el humor no respeta, virtualmente, ningún límite.

Fantasías románticas sobre el compañero/a ideal o el amor perfecto ciertamente ayudan al esquema clasificatorio rígido a superar la presencia ubicua de la “imperfección” y la “impureza” que nos rodea. Fantasear sobre las hibridaciones “monstruosas”, sin embargo, podría ser actualmente una forma mucho más saludable de confrontar la inevitabilidad de la ambivalencia. La imagen ambivalente de Tarzán, por ejemplo, claramente nos ayuda a hacer frente a la redefinición darwiniana de nuestra identidad cara a cara con los primates así como la imagen del minotauro ayudó a nuestros ancestros a hacer frente al cambio dramático en su percepción del ganado sujeto a domesticación: “Este se convirtió en parte del *continuum* de la familia humana. La reducción de las diferencias entre gente y ganado... crearon tensiones.... Las figuras del hombre-toro mantienen al hombre y al ganado suficientemente separados en las culturas donde viven demasiado juntos. La imagen confronta directamente la ambivalencia, in-corporándola”¹⁰³. Quizás, el mayor transgresor de la Edad Moderna sigue siendo Nietzsche y su concepto de “hombre”: “El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el ultrahombre: una cuerda tendida sobre el abismo. Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso permanecer en el caminar, un peligroso mirar hacia atrás, un peligroso estremecerse y pararse. La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que hay en él digno de ser amado es que es *un tránsito y un ocaso*. Yo amo a los que no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso, porque ellos son los que pasan más allá. Yo amo a los grandes despreciadores, porque ellos son los grandes veneradores: flechas del anhelo hacia la otra orilla. Yo amo a los que no buscan tras de las estrellas una razón para hundirse en el ocaso y ofrecerse en holocausto, sino que se sacrifican a la tierra para que esta un día sea del ultrahombre...”¹⁰⁴. El siglo XXI comienza con innovaciones revolucionarias en el ámbito de los trasplantes genéticos a través de la ingeniería genética y de trasplantes de órganos que cambian drásticamente la estructura de la vida humana así como su duración. Podemos considerar, como hace Paul Virilio, la historia humana en términos de una carrera con el tiempo, de velocidades cada vez mayores que trascienden las capacidades biológicas del ser humano, *a menos que...* Sí, querido/a lector/a, Adán, Prometeo, Fausto y el monstruo de Frankenstein no han desaparecido, siguen ahí, con nosotros, *en nosotros*. La imagen ambigua del monstruo de Frankenstein nos ayuda a situarnos ante

102 RADIN, P (1972): *The Trickster*, Nueva York, (1956), p. 140.

103 SHEPARD, P (1978): *Thinking Animals*, Nueva York, pp, 92, 94.

104 NIETZSCHE, F (1978): Prólogo a *Así Habló Zaratustra*, Madrid, pp. 8, 36s. El ultrahombre, traducción del término alemán *Übermensch* y no, como suele hacerse, por “superhombre”, para mantener la distancia entre la humanidad ideal, soñada por NIETZSCHE, y el hombre actual. El “ultrahombre” no alude a una extrema potenciación de la humanidad, sino a su radical transformación. Es el hombre “más allá” de lo que hasta ahora ha sido el hombre y no un simple *superman*.

el modo en que la moderna tecnología borra la distinción entre humanos y objetos inanimados. Toda vez que la frontera que delimitaba la naturaleza de la cultura se muestra, a todas luces, sobrepasada¹⁰⁵, como otras fronteras que la modernidad ha sobrepasado y dejado atrás, la pregunta que interroga por los límites del “reloj biológico” humano encuentra su horizonte de expectativas abierto con el despliegue de toda una serie de técnicas de clonación humana *in nuce* y de trasplante e implantación de órganos. La ciencia y la técnica multiplican las potencialidades de la naturaleza humana reduciendo a un instante lo que ha costado generaciones con los métodos convencionales de reproducción. Las nuevas tecnologías de reproducción asistida y los nuevos modelos culturales hacen posible, de forma considerable, disociar edad y condición biológica de la reproducción y de la paternidad. En términos estrictamente técnicos, hoy es posible diferenciar los padres legales de un niño; de quién es el espermatozoide; de quién es el óvulo; dónde y cuándo se realiza la fertilización, en tiempo real o retrasado, incluso después de la muerte del padre, y de quién es el útero en el que nacerá el niño¹⁰⁶. El *cyborg*, el organismo cibernético es ya una realidad, desde el momento en que nos introducen un *by-pass* en el cuerpo, un marcapasos, estructuras metálicas que sustituyen a partes del endoesqueleto, u órganos transplantados, ya somos *cyborgs*, híbridos compuestos de naturaleza externa e interna¹⁰⁷. Esto no es el mañana, esto es el mañana del ayer. Una vez que se despejen toda una serie de interrogantes éticos y jurídicos en torno al proceso de reproducción de células madre, la clonación de tales células con fines terapéuticos será una realidad. Los expertos en salud pública han predicho que a partir de 2000, la mitad de las operaciones quirúrgicas realizadas conllevarán trasplantes de órganos e implantes de prótesis¹⁰⁸. El *cyborg*, y coextensivamente el replicante, es un símbolo de mediación, traducción, hibridación y promiscuidad. Sintetiza aspectos informáticos, biológicos y económicos; ni siquiera podemos hablar ya sólo de biopoder (Foucault) sino que tenemos que hablar de tecnobiopoder, como muestra Donna Haraway¹⁰⁹. El *cyborg* “es la articulación metafórica y material de lo que somos y de lo que podemos ser”¹¹⁰. No hay esencia *cyborg*, una/o no nace hombre o mujer, una/o no nace organismo, *en el principio*, por tanto, *fue la copia*¹¹¹, *en el principio fue el diseño*¹¹² generador de diversidad (G. O. D. Generator of Diversity). El *cyborg* es el producto del desmoronamiento de fronteras, entre la naturaleza y la cultura, entre el organismo y la máquina y entre lo físico y lo simbólico. Los genes y los ordenadores son nuestros *cyborgs* más inmediatos. El *cyborg* es un

105 Ver el interesante trabajo al respecto de J. M. IRANZO (2002): “Un error cultural situado: la dicotomía naturaleza /sociedad”, *Política y sociedad*, 39, 3, pp, 615-625. Igualmente interesante la posición al respecto de B. ADAM (1998), *Timescapes*, Londres, pp, 23-59.

106 CASTELLS, M. (1996): *The Network Society*, Londres, p, 447.

107 Ver el trabajo de Donna HARAWAY intitolado: “Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order” prologando la excelente recopilación de Ch. H. GRY (Editor) (1995): *The Cyborg Handbook*, Londres.

108 VIRILIO, P. (1997): *Open Sky*, Londres, p, 99.

109 HARAWAY, D. (1991): *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, Londres, 1991 (Hay traducc. española en Tecnos con prólogo de Fernando GARCÍA SELGAS).

110 GARCÍA SELGAS, F (1999): “El *cyborg* como reconstrucción del agente social”, *Política y sociedad*, 30, p, 171.

111 HARAWAY, D. (1991): *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*. Ed. cit., p, 206.

112 BAUMAN, Z. (2004): *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge, pp, 9-34.

trans-individuo, un personaje de umbral, un tipo liminal de los descritos por Víctor Turner y, por tanto, en ese “ser transicional” –quizás debamos hablar de “devenir”¹¹³ más que de ser– anida la “promesa de los monstruos”¹¹⁴. En la ambivalencia radical del hamster, de la ratona (*oncomouse*)¹¹⁵, sujeto/objeto de pruebas en el laboratorio, radica ese dilema hamletiano, ser o no ser, extraer sin ninguna inocencia la mejor y la más potente posibilidad de dentro de lo que más nos aterroriza o permanecer dentro de la seguridad autocomplaciente de los estrictos límites separatistas de lo humano. Incluso Tyrrell, el hipocondríaco jefe de diseño genético de androides replicantes del extraordinario film *Bladerunner* de Ridley Scott, estaría defendiendo un cierto esquema rígido cuando afirma, para legitimar la “manufactura” genética de sus criaturas: “más humanos que los humanos”, puesto que el problema, la última frontera, más allá de la cual se crea un nuevo horizonte de indeterminación que hace tabula rasa bruscamente de la tradición heredada, es precisamente el que planteaba Nietzsche: no tanto ser demasiado humanos queriendo ser más humanos que los humanos sino la transgresión de las fronteras de lo humano habilitando una nueva forma de existir en el mundo de consecuencias imprevisibles. El *horror vacui* del hombre “normal” con el que comenzábamos este trabajo se completa aquí con *la angustia de la transgresión del límite* como la que nos trae a colación

Bernardo Atxaga en su magnífico poema del erizo:

El erizo despierta al fin en su nido de hojas secas,
Y acuden a su memoria todas las palabras de su lengua,
Que, contando los verbos, son poco más o menos veintisiete.
Luego piensa: el invierno ha terminado,
Soy un erizo, dos águilas vuelan sobre mí;
Rana, Caracol, Araña, Gusano, Insecto,
¿En qué parte de la montaña os escondéis?
Ahí está el río, Es mi territorio, Tengo hambre.

.....

Sin embargo, permanece quieto, como una hoja seca más,
Porque aún es mediodía, y una antigua ley
Le prohíbe las águilas, el sol y los cielos azules.
Pero anochece, desaparecen las águilas, y el erizo,
Rana, Caracol, Araña, Gusano, Insecto,
Desecha el río y sube por la falda de la montaña,
Tan seguro de sus púas como pudo estarlo
un guerrero de su escudo, en Esparta o en Corinto;
Y de pronto atraviesa el límite, la línea
que separa la tierra y la hierba de la nueva carretera,
da un solo paso entra en tu tiempo y en el mío;
Y como su diccionario universal
No ha sido corregido ni aumentado
En estos últimos siete mil años,
No reconoce las luces de nuestro automóvil,
Y ni siquiera se da cuenta de que va a morir..¹¹⁶

113 Ver esta idea en F. GARCÍA SELGAS (2002): “De la sociedad de la información a la fluidez social”, en: J. M^o GARCÍA ABLANCO y P. NAVARRO (Editores) (2002): *¿Más allá de la modernidad?*, Madrid, p. 577.

114 HARAWAY, D. (1999): “La promesa de los monstruos”, *Política y sociedad*, 30, pp. 121-165.

115 HARAWAY, D. (1997): Modest [Witness@Second](#) Millenium. *Femaleman Meets Oncomouse*, Londres.

116 ATXAGA, B. (2003): “El Erizo”, en: J. MEDEM (2003): *La pelota vasca*, Madrid, p. 914.

Eso desconocido y realmente peligroso es lo que nos hace dudar de iniciar el tránsito, porque una vez iniciado éste ya no podremos retroceder. Al erizo le empuja el hambre física, a nosotros el hambre metafísica de una cierta inmortalidad, pero, tanto en un caso como en el otro la transgresión está servida, es sólo cuestión de tiempo, forma parte de propio proceso de des-limitación evolutiva. En la pregunta sobre ¿qué significa ser humano¹¹⁷?, en esa gran distinción, en ese gran ser fronterizo que no tiene fronteras, como nos decía Simmel, es donde, quizás, con mayor preeminencia se manifiesta la sórdida pugna entre el esquema clasificatorio rígido y el flexible.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Después de haber visitado todos estos etno-paisajes o estas distintas provincias de la realidad, quizás alguien se plantease, no sin fundamento, la pregunta de si el esquema rígido antecede históricamente al esquema flexible y lo cierto es que la respuesta no es fácil. Cierzo que las sociedades tradicionales se dotaron de un esquema rígido cercano a la posición naturalizada del “orden del mundo”, mientras las sociedades modernas han construido un esquema clasificatorio con fronteras mucho menos inevitables, pero esto no significa, de ninguna manera, que un esquema (el flexible) haya ganado la partida egipciando al otro (el rígido) o viceversa. La “disputa en torno al límite”, por re-dibujar los límites de la realidad social, continúa. Desear librarse de la rigidez no significa pretender una estructura amorfa e insípida sino formas que pudieran ser adecuadas en un determinado momento pero que no son permanentes; algo que puede asumir una variedad de diferentes formas o cambiar de una a otra y vuelta a empezar. Entonces, uno se interesaría no tanto en la naturaleza estática de las “cosas” sino en el elenco de sus naturalezas potenciales. Se trataría de disponer de la suficiente rigidez que ofrezca contexto, significado y seguridad y de la suficiente flexibilidad para permitir el cambio, la improvisación, la aventura y la esperanza¹¹⁸. Tenemos una necesidad de dibujar líneas que garanticen un cierto orden, un mundo sin líneas es un mundo caótico, pero incluso el diccionario, el mapa, el museo y coextensivamente todas las clasificaciones de las que somos responsables, se hacen y rehacen con el objeto de incluir nuevas distinciones que cambian nuestra percepción de la realidad y, por tanto, la realidad misma. “Es esencial para el hombre, en lo más profundo, el hecho de que él mismo se ponga una frontera, pero con libertad, esto es, de modo que también pueda superar nuevamente esta frontera, situarse más allá de ella”¹¹⁹, porque “somos a cada instante aquellos que separan lo ligado o ligan lo separado”¹²⁰.

117 HABERMAS, J (2001): *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt.

118 De BONO, E. (1968): *The Mechanism of Mind*, Harmondsworth, p, 205.

119 SIMMEL, G. (1986): “Puente y Puerta”, en: *El individuo y la libertad*, Barcelona, 1986, p. 31.

120 *Ibid.*, p, 29.