

## ¿EN QUÉ ESPACIO HABITAMOS REALMENTE LOS HOMBRES?

Luis Castro Nogueira\*

### Resumen

Partiendo del examen a una investigación sobre las transformaciones del espacio rural en Navarra (España) el autor —sociólogo especializado en el análisis de los imaginarios espacio-temporales en la cultura contemporánea— traza un mapa de los desafíos que esas transformaciones plantean a las ciencias sociales en Europa pero también, en buena medida, a este otro lado del Atlántico.

### Palabras clave:

*Espacio-tiempo social, cartografías simbólicas, paisajes sociales, imaginarios espaciales, curvaturas del espacio-tiempo social (plektopoi), procesos de subjetivación: socius, corpus, animus, habitus/fluxus.*

### Abstract

Using a research on the rural space transformations at Navarra (Spain) as starting point, the author—a sociologist specialized in the study of spatial-temporal imaginaries of contemporary culture—traced a map of the challenges these transformations impart to the Social Sciences in Europe as well as in the Americas.

### Keywords:

*Social Space-Time; Symbolic Cartographies; Social Landscapes; Spatial Imaginaries; Social Space-Time Curves (plektopoi); Subjectivity Processes: socius, corpus, animus, habitus/fluxus.*

Cuando redactó el texto (agosto de 2005), los colonos judíos, siguiendo órdenes del gobierno de Sharon, abandonan, no sin fuerte resistencia, la franja de Gaza, mientras los palestinos se disponen a recuperar con enorme alborozo popular el primero (!) de sus territorios ocupados. Ciertamente, un telón de fondo ideal para cualquier meditación sociológica sobre la complejidad de los imaginarios espacio-temporales. Y a ello vamos. El ensayo se divide en tres partes. En la primera exponemos

algunas ideas del libro *Paisajes sociales y metáforas del lugar*, de J. Oliva y LA Camarero (2005) y su doble relevancia como trabajo empírico y *manifiesto* teórico a la hora de reformular algunas categorías básicas de las ciencias sociales. En la segunda parte repensamos y reubicamos sus hallazgos a la luz de nuestro propio modelo de *tensores y curvaturas* para explorar el imaginario espacio-temporal expuesto en *La risa del espacio*. En la tercera, exponemos sucinta y críticamente algunas consideraciones básicas sobre el *habitus* espacio-temporal y los procesos de subjetivación desde las cuales tratamos de integrar en las ciencias sociales las brillantes metáforas espaciales de Sloterdijk en torno a *burujas y esferas*, las conocidas tesis de Bourdieu sobre la lógica de los *campos* y nuestras propias contribuciones en torno a los imaginarios espacio-temporales y su *lugar* en las investigaciones sociológicas.

### La (re)inserción del espacio-tiempo social y los imaginarios espaciales en las ciencias sociales

#### *Paisajes sociales y metáforas del lugar (Oliva y Camarero, 2005)*

Los hombres, dicen Oliva y Camarero, *necesitan inventarse a sí mismos sin descanso...* se trata de una incesante tarea de elaboración figurativa que produce discursos, metáforas y se vale de esos constructos de sentido, del imaginario magmático que media nuestra percepción de la realidad y la instituye (Castoriadis, 1975). Como sugiere la metáfora de Geertz, no somos sino *arañas prendidas en la propia red de sentidos y significados que hemos tejido y seguimos tejiendo sin descanso* (Geertz, citado en Oliva y Camarero, 1992). Los pueblos y ciudades se viven e imaginan de forma muy diferente a como lo eran tan sólo hace unas décadas. Algo que forzosamente exige un radical cambio de enfoque en las propias ciencias sociales. Para los autores es menester penetrar a fondo en la propia configuración de la persona o el *self* contemporáneo y en los sentidos que adquieren los lugares junto a sus relaciones con la identidad y los *estilos de vida*. Los media, el posfordismo y las TIC han licuado los viejos fetiches sobre el campo, la ruralidad y sus habitantes. Mientras la instantaneidad erosiona la sensación del lugar, la experiencia inmediata de otros lugares reales o imaginarios, a menudo mercantilizados, nos sumerge en una utopía globalizada y falsamente supercomunicada que desestabiliza los referentes tradicionales de nuestra seguridad ontológica (Oliva y Camarero, 1992, p. 22). A medida que los lugares (reales o imaginarios, mercantilizados o significados) inundan nuestra experiencia cotidiana, también se transforma la manera como son vividos en tanto que realidades físicas, sociales y simbólicas (Oliva y Camarero, 1992, p. 24).

\* Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid y Master of Arts en la Universidad de Londres, es profesor de Filosofía y Metodología de las Ciencias Sociales en la UNED. Hace parte, con Ignacio Gomez Liaño y Mariano H. Ossorno, del grupo que introduce en España la investigación sobre la historia de la espacialidad como experiencia social: cognitiva, estética, política. Ha publicado *Ensayo general para un ballet anarquista* (Libertarias, Madrid, 1986); *Tiempos modernos*, (La General, Granada 1991); *La risa del espacio: el imaginario espacio-temporal contemporáneo* (Tecnos, Madrid, 1997); *Social Space and Time in Classical Greece* (en prensa).

Los autores captan lúcidamente la compleja experiencia social (n-dimensional) de una *ruralidad itinerante* (una nueva estacionalidad espaciotemporal), que redefine radicalmente el socio-ritmo (como diría Lefebvre) de pueblos y ciudades, determinado por la dispersión productiva y residencial y nuevas prácticas de ocio-consumo, conectadas al *espacio de los flujos* del que habla Castells: flujos de información, de capital y de imágenes, que reconfiguran la experiencia de los lugares creando nuevos espacios sociales y simbólicos en mutación constante.

Factores como la deslocalización productiva, la contraurbanización y la desagrarización han reestructurado el *ethos* de la modernización desarrollista de los años sesenta del siglo pasado, enfrentándonos con el reto de pensar a fondo estas transformaciones. La nueva experiencia de lo rural ha adquirido un notable poder como dispositivo ideológico-cultural rompiendo con el mito de la urbanización. El pueblo y la ciudad se valoran desde la conciencia del fracaso de aquella utopía urbana y los nuevos héroes ya no son los emigrantes a la ciudad en busca de fortuna sino, por el contrario, los nuevos actores y residentes que pueblan (retornando a veces a) las nuevas urbanizaciones y zonas rurales. *La ciudad (y las narrativas de malestar de los emigrantes retornados y turistas) ha dejado de ser el utópico lugar de la liberación para convertirse en un nodo del espacio de los flujos en el que se entra y se sale conservando todavía cierta aura de poder.*

Todo ello ha llevado a profundos cambios en los estudios sociales del fin de milenio que cuestionan la oposición rural/ urbano (como formas de vida radicalmente diferenciadas) para explorar la hibridación, la desdiferenciación y el mestizaje, borroso y cambiante, de nuevas estrategias y estilos de vida, protagonizados por nuevos actores, nuevas identidades y narrativas. Los autores defienden la necesidad de esta reorientación que enfatiza las representaciones colectivas (Halfacree), la construcción social (Mormont) y el carácter discursivo (Marsden) de esta desdiferenciación, representada muy especialmente por autores anglosajones que diseccionan este nuevo imaginario rural y suburbano, adelantado ya en los años sesenta y setenta del siglo pasado por autores como Lefebvre, Morin y Gaviria.

Lo rural como elemento imaginario asociado a lo natural, la salud, la identidad, la pertenencia, pasa a formar parte de nuestras estrategias identitarias, de consumo, residenciales y turísticas (Oliva y Camarero, 1992, p.26). La mirada del turista convierte a los lugares en objetos de voracidad visual, los museifica y disneyfica amenazando con convertirlos en parques temáticos ligados a (y disueltos en) circuitos de consumo. *De esta forma, los sentidos que asociamos a nuestras experiencias con los lugares (la infancia, las verdades eternas, la seguridad, la solidaridad intergeneracional...), pueden ser vinculados a los productos (compramos comida enlatada porque es "sana" y elaborada como si fuera "artesana", adquirimos unifamiliares porque así vivimos "independientes" y "libres" (Oliva y Camarero, 1992, p. 27). Como muestran*

Lash y Urry (1998), en torno a los lugares y lo rural ha surgido una poderosa *economía de signos y espacios*. Como *constructos de sentido* los lugares *despliegan toda una dimensión emocional. Una ventajosa vía de acceso a nuestros deseos y expectativas*. Los autores conceden la palabra a los propios residentes rurales y a sus estrategias discursivas, prácticas y estilos de vida, a la hora de desentrañar los significados de lo rural como *artefacto imaginario que subyace en las narrativas sobre el arraigo, el futuro local y los otros y que legitima las estrategias residenciales de ocio y consumo*.

### **Cartografías imaginarias: apuntes para pensar la itinerancia y la fluidez social**

*"Los significados atribuidos al lugar y a la pertenencia; las metáforas utilizadas para describir nuestra experiencia del mismo o para expresar los sentidos de nuestro arraigo; las batallas (reales y simbólicas) por la apropiación de sus tiempos, espacios y recursos, o los discursos sobre los buenos y malos usos de todos ellos... conforman otra cartografía imaginaria a partir de la cual podemos estudiar esta ruralidad cambiante"* (Oliva y Camarero, 1992, p. 65). Esbozan los autores, como resultado de sus análisis, una ruralidad *reflexiva e itinerante* (que se compara sin complejos con las ciudades), *nómada* (que hace de la movilidad su principal capital de arraigo) y *heterogénea* (formada por grupos de residentes que la viven con estilos de vida diferenciados, en espacios y tiempos a menudo asimétricos)...una realidad local sometida a un cambio vertiginoso, irremediamente ligada a las nuevas ventajas e incertidumbres *glocales* (Oliva y Camarero, 1992, p21). Los pueblos y enclaves rurales constituyen para sus habitantes accidentes geográficos dotados de *"un marco relacional y de sentido mediante un imaginario sobre el que se proyectan expectativas e intereses. Y en este sentido, también constituye toda una apuesta emocional que amalgama deseos, temores, identidades... y cuyo reflejo los (nos) instituye como sujetos sociales"* (Oliva y Camarero, 1992, p. 119).

*"Para los individuos, en definitiva, la ruralidad se convierte en un imaginario de la localidad (...) La localidad, como realidad social, adquiere su carácter a través del plano ideal que representa la ruralidad...Esto resulta muy claro en el caso de los nuevos residentes, quienes construyen su localidad en función de las características deseadas. Así valoran, por ejemplo, la homogeneidad edificatoria, la apariencia de antiguo, los espacios abiertos, los olores..."* (Oliva y Camarero, 1992, p. 121).

En definitiva, la localidad no es un marco estricto, física y objetivamente delimitado, sino que es un entorno complejo. Complejo en el sentido de que es *"proyectado por sus habitantes y a la vez interiorizado en sus acciones por los mismos"* (Oliva y Camarero, 1992, p. 122).

### **Necesidad de repensar las categorías sociológicas**

Las herramientas epistemológicas y metodológicas han sido

forjadas para representar procesos lineales de modernización. Sin embargo, la irrupción sobremoderna (la generalización de la movilidad, la desestabilización de los referentes, la instantaneidad telemática...) y la glocalización multicultural (la omnipresencia de los otros, la reversibilidad de los acontecimientos) nos han lanzado, paradójicamente, a la incertidumbre de lo heterogéneo, a las trayectorias esquivas de lo itinerante. Las sociedades complejas se han revelado profundamente inestables, y la mirada que ejercen sobre sí mismas las convierte en un poderoso entramado, construido sobre la fragilidad convulsa de los estados de ánimo y la cambiante fluidez de las representaciones sobre lo real. "(...) *Por otro lado, los gobiernos locales no pueden ya pensar su entorno inmediato sin tener en cuenta los circuitos de circulación de capitales, personas y signos. Debemos empezar a pensar la posición en las redes del "espacio de los flujos", más que en la vieja localización del lugar. El futuro local no está determinado sólo por sus residentes sino por los que pueden arraigarse en la itinerancia, la actitud de los propietarios ausentes o la demanda de los potenciales consumidores de sus recursos (materiales o simbólicos)*" (Oliva y Camarero, 1992, p.123). ¿Qué significa para las ciencias sociales la aportación de Oliva y Camarero, más allá de un novedoso y brillante análisis empírico sobre los paisajes sociales, tan valioso desde un punto de vista metodológico y, quizás, incómodo (para muchos) en el plano político? Lo esencial de su aportación por lo que respecta al objetivo de este ensayo es lo siguiente:

1. Más allá del caso navarro, los paisajes sociales de cualquier ruralidad (inglesa, italiana o alemana) son (crecientemente) irreductibles a los viejos procesos lineales de modernización que han surtido de categorías epistemológicas, metodológicas y ontológicas, a las ciencias sociales. Aunque en cierto modo siempre lo había sido, quizás nunca como ahora la vieja geografía física se nos revela, ante todo, como geografía *constitutivamente* social, narrativa y simbólica.
2. Las venerables cartografías (basadas en indicadores convencionales de renta, actividades productivas, edad o género, propias de la geografía económica clásica) de los paisajes sociales de cualquier ruralidad, son causa/ efecto de cartografías imaginarias cuyos solapamientos son cada vez más determinantes para el destino, sentido, destino, realidad y objetividad de las primeras.
3. La hibridación y el mestizaje protagonizados por nuevos actores, nuevas identidades y nuevas narrativas, reclaman nuevas herramientas para repensar los paisajes rurales de la posmodernidad.
4. El espacio-tiempo social de las ruralidades contemporáneas es un espacio social cada vez más y más *glocalizado*: abierto a (y contaminado por) el *espacio de los flujos* (infográficos, financieros, geopolíticos, mediáticos y de consumo).
5. Las viejas localidades de la geografía física pierden su autonomía y singularidad para depender, cada vez en mayor grado, de imaginarios colectivos, ligados a esa

omnipresente esfera, asimismo magmática y en perpetua metamorfosis, de los flujos del capital, las modas y los estilos de vida. Algo que no sólo para los nacionalismos crea problemas identitarios.

6. Las TIC (tecnologías de información y comunicación) han licuado los vetustos fetiches sobre el campo, la ruralidad y sus habitantes. Los patrones rurales de consumo son inseparables de conflictos y luchas simbólicas causa/efecto de la dinámica económica y cultural. Lo ideológico, onírico y emocional forma parte decisiva de la mercantilización *flexible* de las neo-ruralidades posmodernas. Lo rural, lo natural, la salud y la identidad personal se entretejen prometiendo nuevos (fascinantes) fetichismos para el consumo ecológico, económico e ideológico-político.

7. Las realidades locales ya no dependen socioeconómicamente de sí mismas, de la actitud política de sus residentes y de sus propios procesos productivos, sino de otros agentes virtuales remotos en el espacio (inversores/consumidores) que en cualquier momento pueden resultar decisivos para cualquier lugar, modificando las reglas del juego.

8. El espacio-tiempo social de las nuevas ruralidades se halla tramado por texturas y energías (colectivas e individuales) imaginarias, discursivas, narrativas, figurativas, metafóricas y simbólicas, cargadas de poderosas resonancias y de complicidades emocionales, en continuo (impredecible) devenir, que no sólo modifican la realidad social sino que la determinan y constituyen de cabo a rabo.

9. La vivencia del lugar, la singularidad local, las representaciones del pueblo y los sentidos del arraigo, pero también, y de manera inextricable, el *valor* de mercado de las casas y la propia experiencia de los lugareños (que a menudo se compra/vende empaquetada y con el precio puesto), se hallan mediadas por esos magmas imaginarios en permanente *becoming*, creando rentables nichos posfordistas en una industria de turismo rural cada vez más (¡Heidegger *permitting!*) *ontologizada* y kitsch.

## Revisitando las curvaturas (*plektopoi*) del espacio-tiempo social

En *La risa del espacio* (Castro Nogueira, 1997) recurriamos para describir la genealogía y ontología de lugares y espacios, a lo que llamábamos metafóricamente *tensores de curvatura* que constituyen, pliegan y trenzan virtualmente el espacio-tiempo social tanto a un nivel local (*campos gravitatorios* de ciertos cuerpos institucionales) como al nivel global del espacio-tiempo propio de una época histórica o de una determinada cultura. De acuerdo con ello, manteníamos que todo espacio-tiempo social se constituye y redimensiona *exteriormente* como causa y efecto (entre otras variables) de sus prácticas materiales constructivas de orden técnico, sus juegos discursivos y sus códigos visuales. *Interiormente*, en primer lugar, como causa y efecto de las prácticas individuales; en segundo lugar, de sus relaciones con las facultades humanas (deseo, memoria, imaginación/ razón) y, finalmente, en

tercer lugar, de las diferentes estrategias de poder. Por ello, toda época es causa/efecto a la vez de la *curvatura* de su espacio-tiempo tanto a un nivel local como global. Sin embargo, toda época- y esto es decisivo- se sueña y se postula, imaginariamente, como curvatura cero: puro plano normal de consistencia; coexistencia espacio-temporal de grado cero, como una suerte de *en-sí*, autoevidente, de su propia e irreductible, espacio-temporalidad. De esta suerte, inspirándonos y modificando esquemas de Lefebvre y Harvey, distinguíamos las siguientes dimensiones a la hora de analizar el imaginario espacio-temporal que otorga sentido a los lugares en los que habitamos los hombres:

**A. Curvatura Externa** del espacio-tiempo social, con tres tipos de coeficientes tensoriales<sup>1</sup> que operan de un modo complejo en una sinergia irreductible a cualquier modelo de pensamiento lineal.

1. Producción física y material (técnica) del espacio-tiempo social. Como ejemplos emblemáticos pueden servir la *polis* o la ciudad santa barroca (Roma). En nuestra época aparece toda una problemática de la organización geopolítica y técnico-financiera: el espacio-tiempo *desterritorializado* del capital y los viejos (territorializados/ territorializantes) estados nacionales, el *espacio de los flujos* (Castells) y lo que nosotros llamamos *flujos del espacio*<sup>2</sup>.

2. Producción/ reproducción de discursos sobre el espacio-tiempo social: tensores científicos, mitológicos, mágicos y teológicos que constituyen y traman el *legein* (la normalidad simbólica) de lo espacial en todas sus dimensiones y complejidad: mapas, planos, topografías, cartografías, teorías geopolíticas; pero también representaciones geométricas o topológicas, filosóficas y sistemas simbólico-estéticos de representación espacial. Así, para seguir con los mismos ejemplos, el espacio-tiempo social de la *polis* arcaica se fundamenta en la pareja Hestia (la casa, lo telúrico, lo femenino, lo inmóvil)/ Hermes (lo público, el ágora, el dominio de lo masculino y el ritmo social). Y la Roma de Sixto V (con sus obeliscos y plazas herméticas), exhibe una escritura urbanística tramada por las virtudes mántico-psico-tópicas de la infinitud espacial. En la modernidad, la reducción instrumental del espacio ontológico y urbanístico a la vorágine del tiempo, el progreso, el mercado y el Estado se inscriben en los bulevares, los pasajes de París que tanto fascinaron a Benjamín, los (casi desaparecidos) enclaves obreros y las actuales (densas) constelaciones mediático-telemáticas.

3. Producción/ reproducción de la *visualidad* social propia de una época: formas visuales materiales y utópicas; heterotopías, imaginería y control social; aprendizaje de códigos visuales y de otros órdenes perceptivos. La

imaginería de la polis (templos, mercados, estadios, murallas, plazas, estatuas, pinturas y decoración) pone en escena todos los valores políticos, religiosos y familiares. Por su parte, la visualidad del barroco (trampantojos, cúpulas ilusionistas y perspectivas vertiginosas) se expresa admirablemente como aquellos *espejismos* del *Engaño/ Desengaño* que pueblan los hábitos perceptivos de los personajes de El Criticón. En nuestra época, la iconosfera, la *aldea global*, la *sociedad del espectáculo*, el juego de los *simulacros* y la realidad virtual son, todos ellos, ingredientes decisivos de la ontología política de la visualidad posmoderna, o como quiera llamársele.

**B. Curvatura interna** del espacio-tiempo social que constituye el *habitus*. Esta curvatura interna permite su desglose en tres niveles interdependientes y, asimismo, relacionados de manera muy compleja, no lineal y a menudo discordante, con la curvatura externa del espacio-tiempo social.

1. Cartografía cognitiva y prácticas espacio-temporales. (Des)orientación del sujeto en el espacio. (In)capacidad de situarse e imaginar su *lugar* en la globalidad virtual del espacio-tiempo social. El ciudadano de la Atenas de Pericles constituye un buen ejemplo de cierta particular (feliz y efímera) integración de prácticas espaciales y *cognitive mapping*. Sus dimensiones como ser humano parecen solaparse con las de polítés en una ontología política en la que todo parece *localizado*: como *despotés* y amo en la casa; como demócrata en la Asamblea; como creyente en el templo; como cuerpo y deseo en el gimnasio y como ser civilizado en los límites del Ática que marcan su territorio frente a los *bárbaros*. En el Barroco, sin embargo, coexisten dos cartografías cognitivas: una contrarreformista ligada a los mencionados trampantojos y espejismos del mundo, y otra, dióptrica y cartesiana, vinculada a la nueva ciencia y la *mathesis universalis*. En nuestra época, entre otros fenómenos, surge la nueva problemática de lo sublime posmoderno como (im)posibilidad de un *cognitive mapping* (Lynch y Jameson), los hiperespacios infográficos y mediáticos, la *deslocalización* no sólo económica y los *no-lugares*.

2. Funciones psico-epistemológicas y ontológicas del espacio-tiempo social en relación con el deseo, la memoria, la imaginación y el conocimiento. La interioridad e identidad personal concebidas en términos de espacio-tiempo interior tal como se han configurado en las diferentes culturas y épocas históricas. Por ejemplo, la relevancia crucial de Nnemosyne (la memoria, el retorno y la repetición) para el ideal griego de acción determina, sin duda, su escasa o nula capacidad de imaginar o gestionar (política, económica, técnica o filosóficamente) el futuro en un sentido moderno. Y, como es sabido, la interioridad barroca se expresa, en general, como alma constituida por cierta infinitud espacial imaginaria: mónada que refleja especularmente la infinitud del cosmos y en la que tampoco existe *espacio* todavía para la singularidad biográfica y la irreversibilidad del tiempo. La modernidad, sin embargo, concibe la interioridad humana

1 Sobre el significado de esta metáfora tensorial que explica la curvatura del espacio-tiempo social.

2 Para aclarar esta distinción, ver Castro Nogueira (1997), p. 60 y siguientes.

como tiempo -en todas sus variantes-: proyecto colectivo revolucionario (Saint-Simon, Comte, Marx), memoria personal (Proust, Freud) y originalidad subjetiva (vanguardias artísticas) irreductiblemente personal.

3. Poder y modalidades de la experiencia subjetiva. Reproducción del interior del exterior como operación de la curvatura externa sobre la interna y viceversa. Por ejemplo, la densidad simbólica que articula la casa griega (JP. Vernant) o el poder *edificante* del imaginario barroco sobre la psique individual (I. Gómez de Liaño, 1992). Y ya, en nuestro tiempo, por citar sólo algunos ejemplos: el poder *normalizador* de las disciplinas foucaultianas; la eidosfera infográfica, la alienación de la sociedad del espectáculo, los efectos esquizofrénicos inducidos por el hiperespacio posmoderno, los media y la mercantilización de los *estilos de vida*.

De esta guisa, decíamos, la experiencia espacio-temporal de un ser humano se constituye por el cruce complejo y, a menudo, discordante entre ambas curvaturas externa e interna. Todo espacio-tiempo social se halla inextricablemente trenzado, tramado y urdido por toda una serie de coeficientes tensoriales o fuerzas imaginarias (a fuer de reales y materiales). La polis, el burgo medieval o un *sweat-shop* actual californiano son, en este sentido, *plektopoi*: racimos de espacio-tiempos (a la vez materiales e imaginarios, a la vez sociales y rabiosamente personales) plegados por n dimensiones que se entrelazan y repliegan entre sí de modo tan irreductible como impredecible y enigmático. Conviene, advertíamos, por ello mismo, evitar los determinismos que ponen todo su énfasis en los factores objetivos externos (las venerables fuerzas productivas en tanto que configuradoras decisivas en última instancia del espacio-tiempo social o las no menos sacrosantas epistemes discursivas estructuralistas que se pretenden orgullosamente incontaminadas por cualquier proceso material), reduciendo -dialéctica o estructuralmente- la curvatura interna del espacio-tiempo (la experiencia subjetiva con todos sus vertiginosos y polimórficos registros históricos) a un mero producto ideológico o a un efecto más o menos superficial de la episteme de turno. En segundo lugar, y de manera paralela, hay que resistirse, asimismo, a la tentación de obviar el peso y la densidad de esos coeficientes tensoriales externos, incurriendo en cualquier registro subjetivista (aquí la bestia negra sería cualquier filosofía del sujeto desde Kant hasta Bergson, desde el primer Heidegger a Sartre) que hacen del espacio-tiempo social una virtual creación imaginaria, más o menos épica, de los poderes autistas y trascendentales de la conciencia humana. La curvatura externa preexiste a (y condiciona) la experiencia individual pero siempre en la medida que deviene habitus operativo (Bourdieu), y mientras que la reproduce, la distorsiona y la recrea topológicamente, en función de las diferentes posiciones del sujeto en el espacio-tiempo social. Como resumen de lo anterior, esbozábamos algunos de estos nuevos *plektopoi* o curvaturas contemporáneas del

espacio-tiempo social que apuntan, inequívocamente, a una espaciología más allá de la modernidad:

1. Plektopoi urbanísticos, dotados de cierta autonomía psicotópica y aurática, irreductibles a aquellos viejos objetos (ciudades y grandes desarrollos urbanos como los de Hausmann en el París del Segundo Imperio o los de R. Moses en New York): espacios apropiados por subculturas y tribus urbanas, étnicas, sexuales o juveniles; a menudo efímeros pero con virtudes para (re)crear todo género de cuerpos y subjetividades a la carta y una arborescente, rizomática, proliferación de nuevos registros psicopológicos. Espacios diferenciales (Lefebvre), con densidad de flujo (Serres), de los que emanan placeres, deseos, cuerpos, cyborgs, razones y sueños. Espacios que materializan ciertas intuiciones poéticas de Benjamín y los viejos situacionistas.
2. Espacio-tiempos mediáticos e infográficos, interactivos, que ostentan cada vez en mayor medida ciertas energías y promesas (memoria, inteligencia e imaginación), antaño exclusivas del imaginario de la subjetividad ilustrada.
3. Espacio-tiempos del arte contemporáneo, irreductibles desde el arte pop al gesto creador del artista, que parecen brotar de ellos mismos y de sus poderosas contaminaciones figurativas.
4. Espacio-tiempos visuales que se evaden de cualquier mirada que pretenda, al modo canónico de la modernidad, tornarlos objetos de ciertas operaciones instrumentales; espacios que prometen prescindir de una visión productiva que los determine, controle y materialice, disolviéndose en la alteridad propia de cierta visualidad posmoderna.
5. Espacios-tiempos discursivos cuya ontología ya no se pliega a los flujos trascendentales de la conciencia (Kant) o del cuerpo sin órganos (su inversión deleuziana).
6. Espacios-tiempos arquitectónicos (edificios y ciudades inteligentes) que se autodeconstruyen exhibiendo sus vertiginosas alteridades, más allá de la preceptiva moderna/ posmoderna.
7. Espacios-tiempos que se resisten a cualquier cartografía cognitiva, rebasando cualquier representación que pretenda localizarlos en el seno de una totalidad más o menos controlable.
8. Espacios-tiempos mentales, oníricos, psicotópicos, psicotrópicos, que han dejado, igualmente, de abonarse a la confortabilidad del deseo freudo-lacaniano y su inconsciente significantoso.
9. Espacios-tiempos que, como metáforas de cuerpos y verdaderos cuerpos metafóricos, impregnan y constituyen el núcleo sacrosanto de los procesos racionales (en un crescendo que va desde Nietzsche a Bloor, Latour, Lakoff/Johnson y Haraway), cuestionando radicalmente el mito de la representación.

10. Espacios-tiempos que trascienden su viejo carácter de organismos para devenir, no siempre festivamente, auténticos híbridos/ cyborgs más allá de cualquier modelo de subjetividad clásica.
11. Espacios-tiempos, en fin, que sujetan a los sujetos, al tiempo que, como han mostrado Foucault y Goffman desde un punto de vista micro, y Debord y Castells desde un punto de vista macro los constituyen/ destituyen.

¿Qué decir, ahora, de este modelo (abreviado) de *La risa del espacio* para analizar el imaginario espacio-temporal, a la luz de las ruralidades contemporáneas, los paisajes sociales y las metáforas del lugar? Varias cosas:

1. Como ya había reconocido D. Harvey: La producción de imágenes y discursos es un factor importante de la actividad social que debe analizarse como parte de la reproducción del orden simbólico. "(...) *Existen espacios de poder tanto reales como metafóricos que han llegado a ser determinantes como fuerzas organizativas en la geopolítica del capitalismo, al mismo tiempo que constituyen el emplazamiento de innumerables diferencias y alteridad que han de comprenderse tanto por sí mismas como dentro de la lógica global del desarrollo del capitalismo*" (Harvey, 1989, p. 353).
2. Los paisajes sociales empíricos sólo pueden comprenderse mediante la superposición, a menudo discordante y con serias rozaduras, de tradicionales cartografías de orden material y tecnológico (la producción física y material (técnica) del espacio-tiempo social) con aquellas otras de naturaleza simbólica/ imaginaria.
3. La identidad personal empírica, con sus decisivos registros emocionales, deseantes y oníricos, es causa/ efecto de la glocalización y mercantilización crecientes de una experiencia subjetiva sometida a nuevos efectos de poder (posfordismo), formateado mediático de la experiencia y producción flexible de estilos de vida).
4. Nunca, como en esta época posmarxista, ha sido tan cierto el célebre dictamen de Marx: *todo lo sólido se disuelve en el aire*. Si el espacio-tiempo social de las ruralidades contemporáneas es un espacio social líquido, fluido, móvil, nómada e itinerante, no lo es menos la identidad subjetiva que lo determina, experimenta, sufre y acompaña. Algo que en nuestro modelo se contempla como la relevancia esencial (para la curvatura interna) de las funciones psico-epistemológicas y ontológicas del espacio-tiempo social en relación con el deseo, la memoria, la imaginación y el conocimiento, así como su vinculación con los juegos de poder y las modalidades de la experiencia subjetiva.

### Personalizar los plektopoi

Hasta aquí, pues, todo apunta a la relevancia y consistencia de nuestro modelo para la investigación aplicada en ciencias sociales. Sin embargo, después de haber meditado largamente sobre los logros de la investigación empírica de

Oliva y Camarero, hay algo que echamos de menos en su trabajo (como, por cierto, en cualquier otro de la investigación sociológica actual) y que, ciertamente, tampoco contemplaba suficientemente el nuestro, dedicado al estudio del imaginario (global) espacio-temporal en la cultura contemporánea y, por ello mismo, muy alejado de cualquier trabajo de campo y de la experiencia cotidiana de los individuos. ¿Qué es ello? Algo elemental, si se nos permite la licencia (no enteramente irónica): personalizar el espacio. Nos referimos a *personalizar* el verdadero espacio-tiempo social en el que viven, sufren, *respiran* y se alojan los individuos de carne y hueso, tanto en el barrio de Lavapiés de Madrid como en la ruralidad Navarra. Un espacio-tiempo que *no longer* debemos seguir *construyendo* como simple *interiorización* de los parámetros ya expuestos o de cualesquiera otros (adquisición pasiva de un *habitus* al modo de Bourdieu) y que, por el contrario, habría de permitir algún *lugar* para la espontaneidad y creatividad personales. Planteamos con ello (en términos esta vez de la experiencia espacio-temporal), el problema esencial de las ciencias sociales: la cuestión de la socialización y la *reproducción social*. Algo que nos llevará, paradójicamente, un poco más lejos de la experiencia posmoderna y un poco más cerca, quizás, de la naturaleza humana y su inextricable condición espacio-temporal. La pregunta a la que apuntamos no es otra que la que subyace a la fundamentación misma de las ciencias sociales: ¿Debemos seguir considerando la experiencia personal, en toda su vertiginosa y polimórfica variedad, como una simple *interiorización* de estructuras sociales, conciencias colectivas, ideologías, imaginarios o campos en el sentido de Bourdieu? ¿Conocemos ya el *verdadero* espacio-tiempo social de un sujeto (el espacio de su experiencia personal) cuando exploramos el imaginario espacio-temporal colectivo?

### Para una (re)inserción de la naturaleza espacio-temporal del hombre en las ciencias sociales<sup>3</sup>

#### *Socius, corpus, animus, habitus/ fluxus:* Un cibernsistema biocultural infinitamente complejo

"Animula, vagula, blandula  
hospes comesque corporis  
¿quae nunc abilis in loca?  
Pallídula, rígida, núdula ...  
Nec ut soles dabis joco".

Adriano

"Como señala Luchair, para el historiador de la sociedad francesa del siglo XIII, con excepción de una élite reducida, el robo, el expolio y el asesinato eran pautas normales de comportamiento de la sociedad guerrera de la época (...) Las

3 Adelantamos aquí algunas ideas sobre ontologías socioespaciales y procesos de subjetivación, desarrolladas con detalle en nuestra *Metodología de las ciencias sociales. Una introducción crítica*, de próxima publicación (septiembre 20005) por la editorial Tecnos, pgs. 489-604.

manifestaciones de la crueldad no quedaban excluidas del trato social. No eran socialmente condenables. La alegría producida por la tortura y el asesinato de los otros era muy grande; era una alegría socialmente permitida. Hasta cierto punto la estructura social operaba en ese sentido y hacía que este tipo de comportamiento fuera necesario y razonable (...) Y una de las muestras más evidentes de la escasa regulación social y represión de la vida emotiva, era el hecho de que esa alegría producida por la destrucción solía transformarse en la conmiseración más extrema debido a una identificación repentina con los torturados y, ciertamente, a causa de los sentimientos de temor y de culpabilidad que se producían en el curso de una vida sometida perpetuamente a las amenazas (...) La alegría se transformaba de modo inmediato en miedo, como sucedía con el destino verdadero, y el miedo a su vez solía disolverse de inmediato en la alegría" (Norbert Elias, 1993, pgs. 234-239).

Para pensar en toda su radicalidad la historicidad de las emociones (de lo que podríamos denominar *dispositivos* emocionales que median y determinan cualquier experiencia del espacio-tiempo social) conviene interrogarse sobre aquello que ha impedido hasta ahora un pensamiento de ese tipo. Para ello no tenemos más remedio que comenzar a desmontar y deconstruir el fetichismo de la subjetividad burguesa (en todas sus variantes) en un sentido radical pocas veces planteado en las ciencias sociales. Y la mejor compañía para este viaje no es otra que la de un metafísico burlón que habla y divaga sobre esferas, globos y espumas.

El filósofo alemán P. Sloterdijk (como tantos otros desde los años ochenta del siglo pasado) intenta pensar más allá del sujeto autónomo y autosuficiente de la modernidad; más allá del sujeto kantiano y de su temporalidad fáustica instrumental, de genealogía weberiana. Los hombres, nos recuerda, vivimos y siempre hemos vivido dentro de espacios compartidos, dentro de esferas como mínimo diádicas: placenta/feto; madre/niño; pareja de amantes; amigos íntimos y cómplices; alma/dios o los buenos demonios (*daimones* o ángeles de la guardia) que han acompañado a los individuos en las épocas premodernas. Tal sería la condición esencial de nuestro estar- en- el-mundo, parafraseando irónicamente a Heidegger, tan presente en su pensamiento: habitamos siempre un espacio social íntimo, una intimidad compartida<sup>4</sup>. Para convencernos

4 También para el lúcido Aristóteles la intimidad compartida es el fundamento de la verdadera vida ética: "La ocupación que constituye propiamente la vida, y en la cual se encuentran más encantos, es también aquella en la que quiere cada cual que participen sus amigos viviendo juntos. Y así, unos beben y comen juntos; otros juegan ejercicios de la gimnasia; otros se consagran juntos al estudio de la filosofía; en una palabra, todos pasan el tiempo haciendo juntos lo que más les encanta en la vida. Como quieren vivir siempre con amigos, buscan y distribuyen todas las ocupaciones de manera que puedan aumentar esta intimidad y esta vida común. Esto es precisamente lo que hace tan perjudicial la amistad de los hombres depravados. Inconstantes en sus afectos, sólo se comunican los malos sentimientos, y se pervierten tanto más cuanto más se imitan mutuamente. Por lo contrario, la amistad de los hombres de bien, siendo como es honrada, se acrecienta con la intimidad, y hasta parece que los amigos se mejoran continuándola y corrigiéndose recíprocamente". Aristóteles: Moral, a Nicómaco (IX, XII).

(y convencerse) de ello, realiza Sloterdijk una atrevida (a menudo kitsch) arqueología poética de lo íntimo: de los espacios nutricios que albergan y entretejen las sutiles telas del alma humana que la unen a las demás y la hacen resonar consigo misma. Son las burbujas duales o polares que exhibe este autor contra la mónada autista, verdadero fetiche ensimismado de la moderna subjetividad. Las burbujas diádicas, triádicas o multipolares son el exterior del interior y el interior del exterior. Son el entretejido extático de los sujetos en el espacio interior común donde se nutren mutuamente aquellos que viven en verdad juntos (Sloterdijk y Heinrichs, 2004). Sloterdijk apunta todas sus baterías contra los fantasmas sustancialistas del individuo, recorriendo poéticamente las pompas (no siempre fúnebres) de nuestra más profunda intimidad; los frágiles y etéreos paneles de los glóbulos en los que anidamos: un nuevo y brillante imaginario antropológico de un espacio siempre compartido. Para comunicar su evangelio, recurre a todo género de artificios retóricos, sabedor de que los hombres también moramos en los guisos de la retórica; inventando un lenguaje entre el sesudo discurso filosófico, la sátira inmisericorde, cierta picante mordacidad y una salvaje poética de lo uterino, (sin hacerle ascos a viscosas jergas placentarias); en busca siempre de aquello que la filosofía había aparentemente amortizado: el espacio que habitamos y que habita en nosotros.

"Mi libro (se refiere al primer tomo de *Esferas*, subtítulo *Burbujas*) versa sobre las situaciones tonales o las relaciones totales microclimáticas en las que los hombres "viven, se entretejen y son", en las que se disuelven y se sumergen de manera tan natural que, por lo general, no suelen ser objeto explícito de discusión" (Sloterdijk y Heinrichs, 2004, p. 143). Las metáforas usadas provocativamente por Sloterdijk resucitan una y otra vez aquella dimensión cancelada por la modernidad, a saber: lo envolvente, la climatología anímica, lo atmosférico, los meteoros emocionales y deseantes, en fin, que urden, tejen, traman, y protegen la intimidad social y compartida de los hombres. La diáda primordial de Sloterdijk (al margen de su literalidad como madre/hijo o esfera de amantes, amigos íntimos, cómplices o creyentes) no es más que una evidencia de que la hominización (en su filogénesis/ontogénesis) implica que lo más hondo de uno mismo (el objeto de sus deseos y emociones) pertenece a una esfera de participación radical con/por los otros<sup>5</sup>. Algo que ya había escenificado Hegel, a su manera, en la dialéctica del reconocimiento descrita en la *Fenomenología*

5 Para los sociólogos modernos/posmodernos, sentencia Sloterdijk, que se han "convertido" (convertir significa cambiar de error básico) del productivismo al comunicacionalismo, de lo que se trataría ahora sería de darse cuenta de que en el análisis esferológico de las sociedades se muestra un "plano" que queda antes de la diferenciación entre producción y comunicación. La endosfera totalizada es el primer producto de las comunidades que viven estrechamente unidas, y el acuerdo de ánimo que supone es su primera comunicación a sí misma. Compactarla, redondearla, regenerarla y despejarla es el primer proyecto creador de humanidad (Sloterdijk y Heinrichs, 2004, p. 137).

del *Espíritu* y mixtificado, posteriormente, el hermético doctor Lacan: *nuestro deseo es siempre el deseo del Otro*. Durante la mayor parte de la evolución humana (hasta la aparición de la escritura), advierte Sloterdijk, la concepción de las ideas privadas aún no tenía ningún apoyo en la experiencia o en el concepto social de espacio. "(...) *La mayoría de los hombres de la Antigüedad... vivían inmersos en un universo oral expuesto de manera participativa, un universo en el que habría sido completamente impropio la idea de un alma trascendental o a distancia del "entorno". El alma del observador sólo surge con la escritura (...). El alma no para de recibir visitas. En las culturas primitivas los hombres se imaginaban a sí mismos como seres que contaban continuamente con la posibilidad de una invasión del alma de los otros... Ellos entraban en ti como el lenguaje: a través del oído. Del mismo modo que el gran tema de la era moderna se llama autonomía, el gran tema de las épocas premodernas u orales no es otro que la locura o la posesión; de ahí que, quizás, sea una característica significativa de la posmodernidad el hecho de que el pensamiento retroceda a conceptos relacionados con la posesión extática (...). Esta es la razón de que la cultura de masas vuelva a fantasear con invasores psíquicos o con la dificultad de liberarse de ellos (...). Una situación que, como es natural, Hollywood conoce mucho mejor que la filosofía académica"* (Sloterdijk y Heinrichs, 2004, pgs. 159-160). A pesar de su aire provocador de goliardo jaranero, Sloterdijk (como los niños y los locos) parece decir una verdad de Perogrullo, ignorada sistemáticamente por la modernidad ilustrada que alumbró las ciencias sociales: el hombre jamás ha vivido ni puede vivir (aislado como la mónada kantiana) en el tiempo subjetivo del proyecto, de la producción, del desarrollo y del progreso, sino que (muchísimo antes que eso) ha necesitado (y sigue necesitando) crear y recrear *espacios compartidos*, sin los cuales no existe la cultura humana y en los cuales le va la vida.

Tales espacios (como ya hemos mostrado a lo largo del texto) no se reducen a la materialidad físico/ tecnológica de chozas, pueblos, ciudades o imperios, ni tampoco a los tensores discursivos o visuales de la *curvatura* externa, sino que implican aquellas otras esenciales dimensiones de los *plektopoi* ligadas a deseos, emociones, placeres y complicidades sociales: intercambio de *flujos amnioestéticos*<sup>6</sup> basados en una (novedosa e increíble) capacidad de fascinación mutua. Capacidad de fascinación (seleccionada en la filogénesis de nuestra especie) que consiste (entre otras cosas) en aprender a desear los deseos de los otros, a emocionarnos con las emociones de los otros y a sentir

6 De *amniótico* (líquido intrauterino rodeado por la membrana o *amnios*), *aisthetos* (visible, sensible) y *ethos* (carácter moral). Este neologismo se aplica a todas aquellas interacciones humanas basadas en la sugestión, la empatía y cualquier otra modalidad de fascinación y magnetismo, en cuyo desarrollo son inseparables las dimensiones cálidas y envolventes que configuran un cielo protector y benévolo, de aquellas otras (propriadamente estéticas) relacionadas con la escenografía y, en fin, de aquellas (éticas) ligadas a valores morales.

placer con (los placeres) de los otros: es decir, a fundirnos en/con los otros, convirtiéndonos (en cierto modo) en ellos<sup>7</sup>. Como sugiere Sloterdijk, siempre hemos vivido (y seguimos viviendo, pese a las apariencias) en burbujas compartidas que incluyen (añadimos nosotros) lugares materiales transmutados por una placenta imaginaria, entretejida por discursos, formas y visualidades, en cuyo seno nos (des)orientamos, plegamos y desplegamus nuestros goces, fantasías, recuerdos y esperanzas, en el ámbito de complejos juegos de poder.

Las leyes de la comunidad, dictamina JL Pardo, "(...) *no están escritas en el espacio público sino inscritas en el lugar íntimo o en la piel interna de la afectividad, inscritas con esas huellas que remueven nuestras entrañas cuando escuchamos nuestras historias, nuestras canciones, esas canciones e historias que hacen que la vida nos sepa y nos suene porque nos las "sabemos" de memoria (...). porque las hemos aprendido de los nuestros, porque para nosotros son lugares comunes; es más: son ellas las que dibujan y constituyen nuestro lugar común, la tierra de los hombres hecha de cuentos, cantos y figuras"* (1994, p. 234).

En los orígenes mismos de la institucionalización de la sociología como disciplina académica, G. Tarde había planteado una lúcida enmienda a la totalidad del proceso de socialización de Durkheim. Para aquel pensador, la transmisión cultural no se producía exclusivamente por la imposición coactiva de una conciencia colectiva sino por una exclusiva facultad propiamente humana que poseía en el mundo cultural la misma fuerza que las leyes ondulatorias en física o las genéticas en biología y que se expresaba a través de lo que denominó (muy en la línea de cierto naturalismo positivista) las leyes de la *imitación*.

Estamos ya en disposición de esbozar<sup>8</sup> un modelo que comience a integrar en alguna medida las principales instancias ontológicas: *plektopoi*, sujetos, estructuras, *habitus* y *flujos amnioestéticos* de seducción mutua, empatía y fascinación compartida. Y creemos que la mejor manera de hacerlo es a través de una breve reflexión *sobre los procesos de subjetivación*.

7 "Sin esa identificación no puede producirse ninguna transformación radical de la realidad subjetiva (en la que se incluye, por supuesto, la identidad), identificación que reproduce inevitablemente las experiencias infantiles en cuanto a la dependencia emocional de otros significativos (...). El prototipo histórico de la alternación es la conversión religiosa. Las consideraciones antes expresadas pueden aplicarse aquí con la frase "extra ecclesiam nulla salus"(...) Únicamente dentro de la comunidad religiosa, la "ecclesia" puede la conversión mantenerse como plausible (...). No se puede seguir siendo musulmán fuera del "umma" del Islam, ni budista fuera del "shanga", y probablemente tampoco hindú en ningún lugar que no sea la India. La religión requiere una comunidad religiosa y vivir en un mundo religioso exige afiliarse a esa comunidad. Las estructuras de plausibilidad de la conversión religiosa han sido imitadas por los organismos de alternación seculares, cuyos mejores ejemplos se encuentran en las áreas del adoctrinamiento político y en la psicoterapia" (Berger y Lukmann, 1986, pgs 197-198).

8 Algo que ampliaremos, próximamente, en un libro escrito con Laureano Castro Nogueira sobre Homo Assessor y las ciencias sociales



En tales procesos (configuradores de individuos o sujetos) distinguiremos tres elementos de orden histórico-cultural y dos de orden psicobiológico que recorren (como soportes vivificadores) aquellos. Llamaremos a los primeros *Socius*, *Corpus* y *Animus* y a los segundos (que constituyen esa parte de la naturaleza humana que las ciencias sociales no pueden seguir negando) *Habitus* y *Fluxus*. Digamos, brevemente, algo de cada uno de ellos y de sus mutuas interacciones.

**Socius** (compañero, en latín). Es la dimensión social y afectiva (inseparablemente) de cualquier proceso de subjetivación. Remite a (y depende de) las estructuras sociales anteriores a los individuos. El Socius implica una radical historicidad de los usos, prácticas y complicidades sociales, aun en aquellas sociedades en las que no existe propiamente historia. El Socius hace referencia a las prácticas y relaciones sociales (incluidas las relaciones de poder, aunque no se reduce a ellas) y muy especialmente a las sintonías empáticas que constituyen las burbujas amnioestéticas (múltiples y diversas: responsables de ilusiones, delirios y alegrías) en las que se alojan verdaderamente los hombres. El Socius está condicionado por las estructuras sociales pero no se disuelve en ellas. El Socius no existe sin Corpus ni Animus.

**Corpus** (cuerpo, en latín). Es la dimensión pulsional, instintiva y orgánica, inseparable, asimismo, de los *dispositivos emocionales* objeto de aprendizaje cultural (dimensión absolutamente esencial reivindicada por N. Elías y M. Foucault). El *Corpus* implica una radical historicidad de los dispositivos emocionales<sup>9</sup> y de los complejos afectivos. No existe sin *Socius* ni *Animus*.

**Animus** (alma, en latín). Es la dimensión imaginaria (que comprende las llamadas racionalidades e imaginarios sociales) tanto a un nivel colectivo como individual. El Animus implica, también, la radical historicidad de los imaginarios. No existe sin *Corpus* ni *Socius*.

**Habitus** (hábito, en latín). Es la dimensión psicobiológica (introducida por Bourdieu) que explica ciertos aspectos entrópicos de la reproducción social.

**Fluxus** (flujo, en latín). Es la dimensión psicobiológica (Castro Nogueira, L., Castro Nogueira, MA. y Morales Navarro, J., 2005) responsable de la empatía y fascinación compartidas, las derivas amnioestéticas y la creatividad/ espontaneidad individual y cultural<sup>10</sup>.

## **La reintegración de la naturaleza espacio-temporal del hombre en las ciencias sociales**

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

Si la teoría sociológica no admite el poder imprevisible e irreductible de esas derivas *amnioestéticas* (responsables, por cierto, de buena parte de sus propios desatinos e irracionalidades *de escuela*), se verá obligada a amonestar, amenazar y reñir una y otra vez a los sujetos por no *tener suficiente conciencia de clase* (Lukács), ser suicidas escasamente *anómicos* (Durkheim), poseer un *habitus a medio hacer* (Bourdieu) o creerse *ilusoriamente sujetos autopoiéticos al margen de la única y verdadera autopoiesis sistémica* (Luhmann).

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

Tales derivas *imaginarias* sólo se admiten y perciben por los científicos sociales cuando cuajan históricamente como tales (revoluciones religiosas, económicas, políticas o tecnocientíficas); pero esos mismos científicos suelen olvidar que cotidianamente se producen *mutaciones* semejantes en millones de seres humanos. Y lo cierto es que sólo teniendo en cuenta esta segunda (silenciosa, oscura) dinámica podremos comprender algún día en toda su complejidad la primera. El *habitus*, como una suerte de sujeto sujetado, dotado de estructuras cognitivas y motivacionales que confina toda su creatividad a cierta *lógica del campo* social, interioriza hasta un límite entrópico ideal la reproducción del espacio-tiempo social, ligando las estructuras, prácticas y complicidades del socius con los registros emocionales del *corpus* y las representaciones del *animus*. El *habitus* es un buen indicador de las sujeciones de los sujetos y, en este sentido, es el gran heredero (*pace* Bourdieu) de la tradición durkheimiana y de la vocación propiamente

9 La costumbre de ceder sin más a los impulsos, y de no calcular a largo plazo, pertenecía a las épocas anteriores en las cuales los guerreros todavía podían competir libremente unos con otros, a las formas de comportamiento que- aunque llevarán al hundimiento del individuo-, se correspondían con la estructura social en su totalidad y, en consecuencia, eran acordes con la realidad. El furor guerrero era aquí un presupuesto necesario para el éxito y el prestigio de aristócrata. Todo esto cambia con consolidación progresiva de los monopolios (de la violencia y el poder) y con la centralización. La distinta estructura de la sociedad castiga ahora con el hundimiento seguro toda manifestación afectiva y todas las acciones que no se realicen con la suficiente previsión (Elías, 1993, p. 491).

10 El brillante psicólogo M. Csikszentmihalyi ha descrito los trances de creatividad personal como entrar en flujo con uno mismo. Sin embargo, el origen de esos trances personales y aquello que los ha fundamentado filogenéticamente es, sin duda, un anterior y previo entrar en flujo amnioestético con los otros.

sociológica<sup>11</sup>. El *fluxus amnioestético* funciona (virtualmente) en paralelo al *habitus* y constituye su verdadero soporte psicobiológico; ligando igualmente las prácticas y complicidades sociales (*socius*) a los dominios de la afectividad subjetiva (innata y objeto de aprendizaje histórico-social: *corpus*) y al *animus* pero con una tendencia hacia la diferencia/ invención más que a la repetición.

Desde el *habitus*, los procesos de subjetivación se contemplan al modo de un delirio spinoziano/ durkheimiano (la realidad social engendra un improbable duplicado subjetivo), mientras que desde el *fluxus* se experimentan más bien como una cierta deriva creativa y alucinatoria (quijotesca o bovaryana según la caracterización de R Girard): a menudo el sujeto y su grupo de referencia parecen habitar realidades fantasiosas e imaginarias. *Habitus* y *fluxus* constituyen, en fin, los anclajes psicobiológicos<sup>12</sup> responsables de lo que Berger y Luckmann han denominado mantenimiento de la realidad social<sup>13</sup>: realidad formateada por las complejas tramas de

racimos espacio-temporales (*plektopei*) en los que habitamos verdaderamente los hombres. *Habitus* y *fluxus* constituyen y despejan, en fin, esa decisiva dimensión espacio-temporal de la naturaleza humana que las ciencias sociales han de tomarse definitivamente en serio si no quieren seguir sucumbiendo a sus ingenuas tautologías fundadoras.

## Referencias

Castro Nogueira, L. (1997). *La risa del espacio. El imaginario espacio-temporal en la cultura contemporánea: una reflexión sociológica*. Madrid: Tecnos.

Castro Nogueira, L., Castro Nogueira, M., Morales Navarro, J. (2005). *Metodología de las ciencias sociales. Una introducción crítica*. Madrid: Tecnos.

Elías, N. (1993). *El proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Geertz, C. (1992). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Gómez de Liaño, I. (1992). *El idioma de la imaginación*. Madrid: Tecnos.

Harvey, D. (1989). *The Condition of Posmodernity*. Oxford: Basil Blackwell.

Lash, S. y Urry, J. (1998). *Economías de signos y espacios. Sobre el capitalismo de la posorganización*. Buenos Aires: Amorrortu.

Oliva, J. y Camarero, L. (2005). *Paisajes sociales y metáforas del lugar*. Pamplona: Universidad Pública de Navarra.

Pardo, J.L. (1994). *La intimidad*. Valencia: Pretextos.

Sloterdijk, P. y Heinrichs, HJ. (2004). *El sol y la muerte*. Madrid: Siruela.

11 "En suma, siendo el "producto" de una clase determinada de regularidades objetivas, el habitus tiende a engendrar todas las conductas "razonables" o de "sentido común" posibles dentro de los límites de estas regularidades, y sólo de éstas, y que tienen todas las posibilidades de ser sancionadas positivamente porque están objetivamente ajustadas a la lógica característica de un determinado campo del que anticipan el porvenir objetivo; tiende también, al mismo tiempo, a excluir "sin violencia, sin método, sin argumentos" todas las "locuras" ("esto no es para nosotros"), es decir, todas las conductas destinadas a ser negativamente sancionadas porque son incompatibles con las condiciones objetivas" (Bourdieu, 1991, p. 97).

12 También para W Pareto los residuos (acciones no lógico-experimentales) se componen de dos instintos esenciales que poseen esas máquinas psíquicas profundas que constituyen nuestra naturaleza psicobiológica: el instinto de las combinaciones y la persistencia de los conglomerados. El primero remite a la imprevisible y delirante creatividad humana y el segundo a su capacidad de mantener y conservar creencias, tradiciones e instituciones.

13 "Es conveniente distinguir dos tipos generales de mantenimiento de la realidad: mantenimiento de rutina y mantenimiento de crisis. El primero está destinado a mantener la realidad internalizada en la vida cotidiana, y el segundo, en las situaciones de crisis. Ambos entrañan fundamentalmente los mismos procesos sociales, aunque deben anotarse algunas diferencias. Como hemos visto, la realidad de la vida cotidiana se mantiene porque se concreta en rutinas, lo que constituye la esencia de la institucionalización. Más allá de esto, no obstante, la realidad de la vida cotidiana se reafirma continuamente en la interacción del individuo con los otros. Así como la realidad se internaliza originariamente por un proceso social, así también se mantiene en la conciencia por procesos sociales. Estos últimos no difieren drásticamente de los de la internalización anterior, y reflejan el hecho fundamental de que la realidad subjetiva debe guardar relación con una realidad objetiva socialmente definida. En el proceso social de mantenimiento de la realidad es posible distinguir entre los otros significativos y los otros menos importantes. Fundamentalmente, todos o por lo menos la mayoría de los otros que el individuo encuentra en su vida diaria, le sirven para reafirmar su realidad subjetiva (...) Sería por lo tanto un error suponer que únicamente los otros significativos sirven para mantener la realidad subjetiva; pero lo cierto es que ocupan una posición central en la economía del mantenimiento de la realidad y revisten particular importancia para la confirmación continua de ese elemento crucial de la realidad que llamamos identidad" (Berger y Luckmann, 1986, pgs. 187-189).