



Nómaditas

ISSN: 1578-6730

nomadas@cps.ucm.es

Universidad Complutense de Madrid
España

Carretero, Enrique

Reacciones a la modernidad. Una lectura de las respuestas de lo social al ejercicio del poder

Nómaditas, núm. 7, enero-junio, 2003

Universidad Complutense de Madrid

Madrid, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18100704>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Reacciones a la modernidad

Una lectura de las respuestas de lo social al ejercicio del poder

[Enrique Carretero]

Los sueños permiten, por la desconexión de la realidad, una mayor potencia de libertad.

Cuando soñamos nos cerramos en nosotros mismos, y así nos reprogramamos en nuestras peculiaridades:

sin los sueños nos disolveríamos en el medio, en la realidad.

[Jesús Ibañez, Del algoritmo al sujeto, 1985, p.153]

RESUMEN.- En el presente artículo se propone un acercamiento al esclarecimiento de los mecanismos de resistencia generados por la sociedad frente a las coacciones que sobre ella se ejercen. Partiendo de cómo la modernidad ha implantado un unidimensional régimen tecnoproductivo de la existencia, se trata de descifrar una lógica oculta y espontánea que emerge como reacción al modo de vida por aquella implantado. En este trayecto, entonces, se saca a la luz un juego subterráneo y secreto que se arraiga en la cotidianidad. Al mismo tiempo, con ello, se revitaliza una apreciación de la vida cotidiana como un espacio de expresión de una creatividad que, en ocasiones, fuera soterrada por ciertos discursos sociológicos tradicionales.

Palabras clave: modernidad, subjetividad, imaginario, potencia

ABSTRACT.- In the present article an approximation proposes to the clarification of the mechanisms of resistance generated by the society opposite to the constraints that on them are exercised. Departing from how the modernity has implanted a unidimensional techno-productive regime of the existence, it is a question of deciphering a secret and spontaneous logic that emerges as reaction like life for that one implanted. In this distance, then, there is extracted to the light an underground and secret game that takes root in the commonness. At the same time, with it, there is revitalized an appraisal of the daily life as a space of expression of a creativity that, in occasions buried out for certos sociological traditional speeches.

Key words: modernity, subjectivity, imaginary, potentia

Diagnóstico de la modernidad

El destino trágico de la filosofía del progreso

La imposición de una lógica tecno-productiva
Las subjetividades sociales dañadas
Pensar los contrapoderes
Intersticios de resistencia
El desdoblamiento de lo real por el ensueño
El vitalismo social y lo festivo
Bibliografía

1.Diagnóstico de la modernidad

Vamos a estudiar cómo la modernidad ha provocado la entronización de un tipo de racionalidad en el que prima una eficacia instrumental que se adueña de los diferentes plexos en los que se entreteje la vida cotidiana. La instauración de este modelo de racionalidad ha significado la conversión de la categoría de progreso en nueva expresión de excluyente mitología a la que deben plegarse los diferentes ámbitos de la vida social. Como resultado, el mundo de la vida se ve secuestrado por un género de coerción que se impone como algo externo a los individuos y que conlleva, en consecuencia, una mutiladora cosificación de las subjetividades.

1.1.El destino trágico de la filosofía del progreso

La modernidad ha auspiciado un ideario tecno-productivo que ha trastocado la tradicional concepción griego-cristiana del mundo. Ha erigido la glorificación de la categoría de trabajo en núcleo fundamental sobre el que gira la totalidad de la vida social. En lenguaje acuñado por Hannah Arendt(1998:102) ha identificado labor con trabajo, promoviendo una mentalidad productivista que proscribía otras facetas del ser humano que extralimitan el orden de lo estrictamente productivo. A diferencia del mundo clásico y del cristianismo, en donde se perseguía un ideal de inmortalidad terrena o transcendente, la modernidad implanta la mitología del progreso como rumbo unidireccional que guía la significación del proceso histórico. Así, consolida una concepción prometeica de la vida, en la que el hombre, buscando equipararse a Dios, se coloca en una posición de dominio respecto a la naturaleza. En contraposición a la vida contemplativa como referente de perfección humana y como modelo de conocimiento, la ciencia moderna, piensa Arendt(Ibid:317), reduce el conocimiento a actividad práctica. De este modo, el desvelamiento de los secretos de la naturaleza obedece a un progresivo desarrollo científico-tecnológico como ideal de apropiación de una verdad que se oculta siempre tras las apariencias. Es, entonces, cuando "en lugar del concepto de ser encontramos ahora el de proceso"(Ibid:322). Como consecuencia de lo anterior, la consideración de las cosas se desplaza a una conversión en objeto al servicio de la producción. Y en esto radicaría, esencialmente, la esencia del mundo moderno: la soberanía de un sujeto prometeico que se relaciona con la naturaleza desde una actitud exclusivamente instrumental, utilitaria y productiva.

Continuando con la arqueología de la modernidad propuesta por Arendt(Ibid:344-345), el descrédito del ideal de inmortalidad griego y cristiano conduce, finalmente,

a que la vida quede desprovista de otro valor que no sea el de un mero proceso biológico condenado a una inerte reproducción vital. En este contexto, el trabajo se convierte en la expresión consagrada de los derroteros adoptados por una modernidad que, a través de una sacralización absoluta de la vida, gesta un ciego proceso histórico sin otro destino que una vida carente de significación.

Por otra parte, en su decurso, la modernidad ha necesitado de un previo desmantelamiento del universo simbólico-cultural que la precedía. Ha buscado disolver aquellas instancias que, como la religión, el mito o la tradición, servían de resistencia al programa histórico por ella diseñado. La implantación de la filosofía del progreso no ha podido llevarse a cabo sin una depuración de aquellas representaciones del mundo que entorpecían el desarrollo del espíritu prometeico. Para ello, ha promovido una interesada y simplificadora contraposición entre tradición y modernidad, en la que aquella se identificaba con un peyorativo atraso histórico o con un imaginario social arraigado en falsos prejuicios. En consecuencia, la tradición debía plegarse ante un novedoso y supuestamente emancipador discurrir histórico. Sin embargo, como reverso, la modernidad ha autoerigido a la categoría de progreso en nueva deidad, ahora profana, que fija el rumbo unilateral de la vida social. Por recordar la conocida afirmación de Adorno y Horkheimer(1994:81), la razón occidental se transforma en una especial forma de mitología. El trayecto inspirado por la modernidad es aquel que busca desproveer de misterio a la vida, al concebir la totalidad de lo real como uniformizado objeto al servicio de una utilidad instrumental, pero, por eso mismo, vacío de significación. No obstante, la desespiritualización de la existencia por ella añorada, como condición necesaria para su despliegue histórico, aboca a la carencia de una significación central de la propia vida. De esta manera, el progreso, como bien ha diagnosticado lucidamente Benjamin(1993:58), se convierte en un decurso histórico sin finalidad o meta, en una aventura ciega abandonada a su propia inercia. La pseudoracionalidad moderna, al primar la eficacia e instrumentalidad, se desliga y autonomiza de las finalidades rectoras que debieran regir la experiencia social. Para decirlo en terminología frankfurtiana, la razón subjetiva se adueña de la vida en detrimento de la razón objetiva. Sin ánimo de profundizar en este aspecto, el nihilismo que se ha diagnosticado en la cultura contemporánea tendría su génesis en esta homogeneizadora y totalitaria linealidad histórica generada por una hegemónica racionalidad que excluye otras posibles formas alternativas de experimentar la existencia.

1.2. La imposición de una lógica tecno-productiva

La filosofía del progreso, cuya constitución anteriormente diseccionábamos, se materializaría en un absoluto organigrama tecno-productivo que domina la vida social. Al convertirse la categoría de trabajo en unidireccional horizonte adoptado por la cultura occidental, las distintas vertientes de la experiencia social quedan subordinadas a un constrictor marco tecno-productivo. Así, la vida se ve secuestrada por un engranaje anónimo que se apodera de las subjetividades sociales para fomentar un régimen unidimensional de existencia. Esto es lo que

había sido percibido por Marx cuando expresaba que "la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas"(1981:105). Porque Marx retrata admirablemente las consecuencias generadas por una ciega maquinaria industrial sobre la vida social, los devastadores efectos provocados por la división social del trabajo en un incipiente capitalismo sobre el ámbito de la persona. Por eso, percibe que, inexorablemente, la realización del trabajo implica una consiguiente desrealización del ser humano. La noción de alienación no sería más que el reconocimiento de la mutilación que sufre el individuo al servicio de un poder social extraño y hostil. Buena parte de la obra de Marx está alentada por el móvil de denunciar la conversión del sujeto en una mera pieza de un engranaje tecnoproductivo que discurre ajeno a su voluntad. En efecto, Marx es un heredero de la filosofía progresista que concibe el trabajo como fuente de emancipación, no obstante, al mismo tiempo, lo que entraña una contradicción interna en su pensamiento, diagnostica la petrificación de la vida humana resultante de la generalizada industrialización del mundo. En realidad, como ha señalado Giddens(1994:23-24), los fundadores de la sociología han mostrado, como denominador común, la degradación humana producto de la materialización del modelo de trabajo instaurado por la modernidad. Para Marx, la raíz del problema es el sistema económico capitalista, para Durkheim la división social del trabajo y para Weber la racionalización y burocratización de la vida, pero existe una preocupación similar en los tres en torno al modo en cómo el trabajo se constituye en origen de la deshumanización del individuo.

Porque lo definitorio de la realización histórica de la filosofía del progreso es una industrialización completa de la vida social. El ideario productivo implica un dominio ilimitado de la naturaleza al servicio de una creciente producción y por medio de un desarrollo técnico. A partir de entonces, las diferentes esferas de la vida social pasan a estar regidas por los principios de utilidad, rendimiento y beneficio. Y en este itinerario, la técnica guarda una estrecha relación con la productividad, por cuanto el ideal de la producción necesita de un siempre inacabado despliegue tecnológico como condición básica para una apropiación ilimitada de la naturaleza. Al mismo tiempo, además, la industrialización del mundo incide en los diferentes espacios en los que se desenvuelve la vida del individuo. Ahora, en favor de la productividad, se edifica una gestión y planificación completa de la existencia a la que deben plegarse obligatoriamente las subjetividades sociales. Lo que entraña que, por una parte, los ámbitos sociales externos al trabajo se vean subordinados, de manera directa o indirecta, a la lógica diseñada por la producción y que, por otra parte, lo relativo al gozo, al placer, a lo superfluo, quede proscrito del horizonte de vida dominante en aras de un, por retomar a Weber(1979:153-155), ascetismo intramundano. Huizinga(1996:226) ha indicado, en esta dirección, cómo el declive del juego, de lo lúdico, discurre paralelamente a la sobreestimación del racionalismo y economicismo que se produce con la revolución industrial. Entonces, el ensalzamiento de la eficiencia técnica, que vanagloria el trabajo y la producción como signos de un espíritu de seriedad, eclipsan el componente lúdico de la vida.

Esta organización racional del trabajo se impone como un género de coerción sobre la vida de la persona. La instauración de una racionalidad productiva está reñida con la natural predisposición antropológica propia del ser humano, por lo que aquella se percibe como una violencia externa impuesta sobre ésta. De ahí que, a raíz de la modernidad, se produzca una considerable presión de lo social sobre lo individual que doblega la vivencia de la experiencia a los dictados de la lógica productivista. Para ello, es necesario un desarraigo de las representaciones y prácticas enraizadas en diferentes ubicaciones de la tradición, un previo desanclaje espaciotemporal que, al decir de Giddens, "corta las conexiones que existen entre la actividad social y su anclaje en las particularidades de los contextos de presencia"(Ibid:31).

En lo que concierne al tiempo, la modernidad ha institucionalizado un tiempo social que se yuxtapone sobre el de los ciclos propios de la naturaleza. Existe una construcción social de la temporalidad que condiciona la manera de vivenciar el tiempo por parte de los individuos. Halbwachs(1997:144) indica cómo la reglamentación y control del tiempo, la imposición de una medida en la temporalidad, vendría dada a raíz de la mecanización impuesta por la división social del trabajo. Siguiendo a Bergson, distingue el tiempo abstracto de la física-matemática, perfectamente medible objetivamente, del tiempo de la vida. Ocurre, no obstante, que el primero coloniza y desnaturaliza al segundo. Así, la virtud de Halbwachs consistió en revelar la mutabilidad de la temporalidad social, la multiplicidad de tiempos convergentes en la vida cotidiana. Por su parte, Castoriadis(1989:74) entiende que la autorrepresentación social de la temporalidad es un aspecto definitorio de la peculiar idiosincrasia de una sociedad. El capitalismo, a su juicio, institucionalizaría un régimen de temporalidad, establecería un tiempo imaginario caracterizado por un progreso indefinido que nacería en abierta oposición al tiempo subordinado a los ciclos naturales. Pero también promueve un tiempo identitario, es decir una medida del tiempo que marca los acontecimientos, un tiempo de referencia medible, homogéneo, uniforme y totalmente aritmético. Y este artificial tiempo identitario colonizaría, finalmente, al tiempo real, al tiempo de la vida. La pseudoracionalización de la experiencia social, auspiciada por la modernidad, implicaría la introducción de esta abstracta temporalidad en los diversos dominios en los que se desenvuelve la cotidianidad. Cabe afirmar, pues, que la industrialización desplegada a raíz de modernidad ha impuesto una específica medida de la temporalidad, ha forjado la consolidación de un ritmo externo que se ha adueñado de los diferentes ámbitos sociales y, de hecho, ha disciplinado las subjetividades sociales. En suma, la lógica tecno-productiva se ha erigido en una forma de violencia externa, de coerción institucionalizada, sobre el mundo de la vida en el que se arraiga lo cotidiano. En este régimen de temporalidad implantado, como ha puesto de manifiesto Sombart(1972:121), no hay cabida para la ociosidad, para la holganza, puesto que incluso éstas son objeto de una reprobación en términos morales. Por expresarlo al modo de Foucault(1986:28), la racionalidad política moderna ha construido un modo de objetivación del sujeto acorde a los trazos por ella diseñados.

1.3. Las subjetividades sociales dañadas

Alfred Schütz, siguiendo la estela husserliana, utiliza la noción de mundo de la vida para referirse al ámbito de la significación simbólico-cultural en donde se arraigan necesariamente los individuos y las colectividades. Y esta noción puede sernos útil para comprender los efectos producidos por el despliegue de la modernidad sobre el mundo de la vivencia, de los valores y las significaciones en que los individuos se desenvuelven. Aunque ya anteriormente quedaba apuntado, es importante subrayar que la directriz histórica alentada por la modernidad provoca, por expresarlo en terminología habermasiana, un desacoplamiento de sistema y mundo de la vida que induce agudas patologías sociales en la escena cotidiana(1988,II:451). De manera sintética, conduce a una absoluta objetivización de la persona, a una mercantilización que coloniza las subjetividades sociales. Lukács(1976:124), influenciado por Weber, había conceptualizado este fenómeno bajo la conocida catalogación de cosificación. A su juicio, la racionalización que acompaña al desarrollo del capitalismo genera una completa desfiguración de la persona(Ibid:129). El trabajo mecánico, anónimo y uniformizador provocaría una despersonalización del individuo, al quedar éste sometido a una maquinaria que funciona ajena a su voluntad. La subordinación de los hombres a una organización racionalizada de la producción determinaría, en suma, la pérdida de los atributos fundamentales de la persona, para decirlo en palabras de Castoriadis implicaría la conversión del sujeto en objeto(Castoriadis,1983:276).

La crítica a la modernidad de Simmel guarda un gran paralelismo con el posicionamiento lukácsiano. Simmel denomina como economía monetaria al principio de cálculo racional que rige la tecno-producción capitalista y que, como en Lukács, se adueña de la vida del individuo para transformarlo en mero objeto tecno-productivo (1998:249). Sin embargo, a diferencia de Lukács, no deposita su esperanza en la transformación revolucionaria del sistema capitalista como medio de superación de la cosificación, pero tampoco, como Heidegger, apunta hacia un nostálgico pasado en el que se vislumbra la reconciliación del hombre con su modo de existencia. Según Simmel, el origen de la petrificada vida moderna tendría su origen en la arritmia existente entre la cultura objetiva y la cultura subjetiva(Simmel,1998:127;1988:227). En esto radicaría, esencialmente, la tragedia de la cultura moderna. O dicho de otro modo, entre la asintonía existente entre el ritmo de desarrollo del progreso y la vida espiritual. Por eso, Simmel adopta un cierto pesimismo histórico en torno a la posibilidad de resolución de las patologías a las que conduce la modernidad, puesto que, a su juicio, el origen de la autonomización de la cultura objetiva respecto de las ansiadas finalidades de la cultura subjetiva radicaría en una manera global de entender la civilización.

Simmel(1977:611), al igual que Ortega(1998:83-84), percibe cómo el progresismo instaurado por la modernidad se torna en contra del individuo, generando una gran desazón existencial, una laguna de significación en el mundo de la vida. La lógica del progreso no se reorienta al servicio de la autenticidad personal, no se canaliza

hacia un mayor grado de perfección del ser humano, por el contrario anula la singularidad e intimidad de éste, transformándolo en "objetividad sin alma"(1988:231). Una de las virtudes de Simmel ha sido la de extender la génesis explicativa del fenómeno de la cosificación desde el específico marco del sistema de producción capitalista, tal como habían pensado Marx y Lukács, hacia una concepción general de la civilización. Así, la conversión de los sujetos en meros ejemplares numéricos indiferenciados, en petrificada objetividad, tendría su origen en una civilización consagrada a una uniformizadora lógica tecno-productiva que disuelve la singularidad de la persona. Por eso Simmel(1988:300) reivindica la diferencia, la individualidad, como oposición a la nivelación cultural surgida a raíz de la revolución industrial.

En lo que concierne específicamente a nuestro interés, Lukács y especialmente Simmel han diagnosticado cómo la modernidad ha generado una absoluta despersonalización y dessingularización de la vida individual. Han puesto de manifiesto la fragmentación provocada en el ámbito de la vida como resultado de la adopción unilateral de la filosofía del progreso como direccionalidad histórica.

Por otra parte, es preciso destacar que la problemática que gira en torno a las secuelas generadas por la modernidad en el ámbito de la subjetividad se ha erigido en objeto central de la literatura sociológica posterior. Así, como es sabido, Habermas(1988,II:451-469) reformula la noción de reificación, tematizada en su momento por Lukács y Simmel, bajo la conocida fórmula de una colonización del subsistema económico sobre el mundo de la vida. De este modo, la monetarización y burocratización desencadenadas a raíz de la modernidad acaban configurando una unilateral instrumentalización y racionalización de las orientaciones de acción comunicativas que debieran regir las prácticas cotidianas. Por su parte, Giddens(1994:36-38;1997:30-31) reconceptualiza los perfiles de la crítica de la modernidad bajo la forma de un desenclave de las instituciones sociales, como "la extracción de las relaciones sociales de sus circunstancias locales y su rearticulación en regiones espacio-temporales indefinidas" (1997:30). Según Giddens, el desarrollo de las señales simbólicas, como es el caso del dinero, y los sistemas expertos, como la tecnología, conseguiría penetrar, finalmente, los marcos que estructuran la intimidad del yo y las relaciones sociales. Asimismo, Bauman(1996:73-91), reincidiendo en un diagnóstico de la modernidad ya auspiciado en su momento por Adorno y Horkheimer en su emblemática Dialéctica de la Ilustración, entiende que el fundamento de la modernidad descansa en un proyecto por eliminar la ambivalencia, en un ansia por geometrizar la vida que conduce, inevitablemente, a un mutilador encorsetamiento de las subjetividades.

En suma, el trayecto que recorre la temática teórica que fija su atención sobre las consecuencias sociales derivadas de la modernidad acepta como denominador común una desestructuración y fragmentación de los plexos en los que se construyen las subjetividades sociales. Desde Simmel y Lukács, e incluyendo también a Heidegger, Ortega, Benjamin o los primeros frankfurtianos, hasta

Habermas, Giddens y Bauman se manifiesta, con diferentes matices en cada caso, una constante preocupación por mostrar las dislocaciones que afectan al orden simbólico-cultural del mundo social como resultado del constreñimiento de la vida a una perversa racionalidad que le sirve como unidimensional directriz.

2. Pensar los contrapoderes

Aquellas concepciones sociológicas que entienden la sociedad como un sistema homogéneo, compacto, sin fisuras, no alcanzan a comprender la compleja trama sobre la que descansa toda vida social. Aunque, en efecto, la dominación, como antes explicábamos, es un hecho consumado, no obstante, pese a ello, lo social dispone de unos recursos espontáneos y estratégicos orientados a escapar a la coacción que sobre él se ejerce. Sin embargo, la percepción de estos recursos pasa por la superación de un doble, por así decirlo, obstáculo epistemológico que impide descifrar la fecundidad de cotidiano. De modo sintético, hay dos actitudes epistemológicas que enturbian el esclarecimiento de este *modus operandi* que está inequívocamente presente en el entramado de la cotidianidad.

a. Una sociología que se sitúa distanciada del mundo. Desde esta perspectiva, la vida social o bien es un espacio que busca ser reducido a categorías abstractas y/o numéricas o, lo que viene siendo algo similar, se contempla como un reflejo, sin más matices, de la alienación social. Es ésta una sociología que mira lo social, por expresarlo de un modo ilustrativo, siempre desde arriba. Pero, como alternativa a ella, hay también una sociología que lo mira desde abajo. Si bien la primera impide elucidar ciertos aspectos determinantes de la lógica social, la segunda nos posibilita desvelar la fecunda invisibilidad que pasara desapercibida a la primera. Dicho de otro modo, para mostrar la fértil trama sobre la que se entreteje la cotidianidad hay que situarse más allá de las fronteras establecidas por el discurso institucional o/y político, es necesario adoptar, inevitablemente, una mirada impregnada de mundaneidad.

b. Una sociología que lleve incrita un componente moral. Y esto en un doble plano. Por una parte, es preciso desligarse de una sociología que lleve impresa un deber ser, que trate de mejorar éticamente el mundo, porque desde esta actitud corremos el riesgo de focalizar nuestra atención sobre cómo debería, idealmente, ser lo social en lugar de cómo realmente es. Pero, por otra parte, también es necesario desvincular el conocimiento sociológico de la moral en otro nivel diferente. Desde un *a priori* moral, ciertas manifestaciones sociales podrían ser evaluadas peyorativamente, lo que entrañaría la interposición de un velo epistemológico que, en última instancia, no contribuiría más que a una simplificación de la riqueza del mundo social. La moralidad, introducida como categoría valorativa, no haría más que subestimar la complejidad del mundo social, evitando abordar el desciframiento de las claves que tratan de desentrañarla.

2.1. Intersticios de resistencia

Como antes señalábamos, la modernidad ha desplegado un género de vida que ha provocado la conversión del sujeto en mero objeto techno-productivo. Sin embargo, paralelamente, la cotidianidad ha generado una suerte de mecanismos espontáneos que actúan como contrarreplica a la coerción sobre ella impuesta. Lo cotidiano no es, sin más, una localización pasiva en la que se manifiesta la dominación social. Por el contrario, ha elaborado sutiles formas de resistencia desde las que contrarrestar los efectos de aquella. La tradición de pensamiento marxista ha sido especialmente sensible al estudio de los recursos que garantizan la conservación de un orden social que acoge fuertes contradicciones. Marx(1975:40) acuñó, en este sentido, la noción de ideología, pero continuadores de esta tradición como Gramsci(1974) el de hegemonía y Althusser(1969) el de Aparatos ideológicos del estado. En esta línea de pensamiento, se pensaba lo cotidiano como un espacio víctima de una ideología dominante encargada de legitimar las contradicciones en la conciencia de los dominados. El resultado de lo anterior es la asunción de una generalizada alienación que alcanza todos los intersticios del cuerpo social. La vida social, en este contexto intelectual, estaría caracterizada por una receptiva absorción de una representación del mundo interesadamente cristalizada. El marxismo estructuralista de Althusser(1969:75), por ejemplo, entendía que la escuela y la familia, como sustitutivos funcionales de la religión, están destinadas a cumplir el papel de transmisoras de una ideología cuyo objetivo es la reproducción de la relaciones sociales dominantes. De este modo, el mantenimiento del orden social se explicaría a través de la difusión de una representación del mundo que, a modo de cemento colectivo, salvaguardaría la integridad social por medio de una connaturalización de sus intrínsecas contradicciones. En este modelo teórico, no obstante, no caben espacios de fuga o resistencia, no se alberga la posibilidad de que el orden social pueda admitir fisuras. Como han señalado Abercrombie(1982:50-51), Abercrombie, Hill y Turner(1987:81) o Thompson(1990:90), la concepción althusseriana presupondría un homogéneo consenso social sobre el que se apoyaría la integridad estructural de la sociedad. Lo que pasaría desapercibido al rígido modelo estructuralista althusseriano es que la eficacia de los mecanismos de dominación depende siempre del modo en cómo los sujetos interioricen y respondan a la ideología dominante, lo que entraña, inevitablemente, un margen de impredecibilidad reñido con una absorción necesariamente unívoca. En suma, este modelo omitiría la intrínseca libertad inscrita en la acción social.

En este sentido, Foucault(1992) ya había hablado de rebotes de poder, es decir de la capacidad que posee el poder para inducir reacciones a su práctica. Esto implica el reconocimiento de una peculiar operatividad social que nace como contraréplica a la dominación. Y la intuición foucaultiana puede servirnos como indicio para descifrar una variada gama de actitudes y prácticas cotidianas cuya lógica es la resistencia al poder instituido, el rechazo al régimen de coerción impuesto. Así, se modifica la perspectiva sociológica tradicional en la que se concibe lo cotidiano como un mero espacio en donde se expresa la dominación social. Al mismo tiempo, se nos abre la posibilidad de una visualización de la

naturaleza de la cotidianidad como fuente de resistencia a las coacciones que, evidentemente, sobre ella se ejercen. Y en este sentido, resulta fundamental mostrar cómo la modernidad posee una capacidad para reabsorber aquellos discursos críticos que tratan de socavar sus cimientos, reapropiándose de ellos para autoconservarse. Dicho de otro modo, fagocita todo aquello que se le enfrenta diametralmente, que nace en oposición ideológica o doctrinal con respecto a ella, lo recicla y, así, elimina su virulencia. Y lo hace, precisamente, porque la crítica se presenta ante ella como visible, como desnuda. No es necesario insistir aquí en la reabsorción que ha hecho del discurso emancipador de los años sesenta, en su facultad para reapropiarse, deteriorar y finalmente utilizar un discurso que buscaba cuestionarla. Y, en general, ocurre algo similar con todo movimiento ideológico-político que, utilizando una metáfora biológica, intente convertirse en antígeno del orden social dominante. Su destino está marcado, de antemano, por la asimilación de los anticuerpos que la modernidad diseña. Y hasta puede afirmarse que, como de una perfecta maquinaria autorreproductiva se tratase, la modernidad se autoconserva, e incluso se modifica, a partir de las fagocitaciones de todo aquello que aspire a problematizarla.

Otra cosa bien diferente ocurre con ciertas actitudes y prácticas sociales arraigadas en la cotidianidad. En efecto, en los intersticios que deja la coacción social surgen, de manera espontánea, mecanismos que, desde abajo, ofrecen trabas o resistencias a la imposición dominante. Solo una sociología desligada del discurso propiamente institucional es capaz de mostrar una variada gama de dobles juegos, de posturas propiamente escépticas y cínicas, de sibilinos comportamientos de disidencia que acoge la cotidianidad. El trabajo, como anteriormente señalábamos, se ha constituido en el núcleo alrededor del cual gira la totalidad de la vida social, lo que implica que la cotidianidad se ve colonizada por una reglamentación y disciplinamiento que abarca todos sus ámbitos. No obstante, en el seno de la sociedad se albergan hiatos de microresistencia que operan en el día a día, que hacen mella, desde el interior, en la generalizada industrialización del mundo. Ocurre, sin embargo, que este tipo de actitudes y prácticas operan en la clandestinidad de lo institucional, como un juego sordo y subterráneo que podría llegar a minar, actuando en los resquicios cotidianos, los cimientos de la modernidad. La vida cotidiana está impregnada de un repertorio de comportamientos que, desde su invisibilidad, agreden con eficacia al régimen disciplinario, reglamentario y productivista que la modernidad adopta como patrón de vida. Y este tipo de operatividad cotidiana, resulta fundamental destacarlo, se autoconserva a través de su invisibilidad, de su capacidad para ser refractaria a todo tipo de discurso ideológico, político o moral. Su *modus operandi* es el espacio de lo minúsculo, de lo proxémico, en consecuencia es reactio a todo lo que implique una finalidad histórica a la que consagrarse o un discurso ideológico al cual plegarse. Así, el hombre ordinario, en ocasiones denostado en el discurso sociológico, recobra una dignidad que había sido sepultada, paradójicamente, a través de la recurrente categoría de alienación.

La distinción establecida por De Certeau(1990:35) entre estrategias y tácticas es especialmente útil para el esclarecimiento de la lógica del actuar cotidiano. Mientras las estrategias se inscriben en el orden del discurso institucional dominante, las tácticas lo hacen en aquellos espacios que las estrategias no pueden controlar. Esta es la función que De Certeau atribuye a la sabiduría popular en el caso de Brasil, en la que se expresaría una originalidad y creatividad cultural que se resiste a ser colonizada por la lógica tecnocrática impuesta por la modernidad. Lo que testimonia la pervivencia subterránea y sorda de prácticas populares que difícilmente son absorbidas plenamente por el discurso dominante. Maffesoli, al igual que De Certeau, ha puesto de relieve la peculiar astucia(ruse) con la que los coparticipantes en la sabiduría popular responden a las imposiciones externas sobre ellos ejercidas. Así, en el seno de las sociedades modernas, existe siempre un variopinto conjunto de disgregadas y heterogéneas manifestaciones a través de las cuales se estaría expresando una espontaneidad social alternativa y discordante con respecto a lo institucional. Con el sugestivo apelativo de libertades intersticiales, Maffesoli(2001:114-115) denomina a aquellas prácticas de no-trabajo en el seno del trabajo, al doble juego escéptico que, en líneas generales, anida constantemente en la sabiduría práctica popular.

Para finalizar con el retrato siempre huidizo de estas minúsculas prácticas de subversión a la modernidad, es interesante señalar que éstas siempre han sido objeto de un fuerte rechazo en términos morales. De ahí que insistiéramos anteriormente en la necesidad de desligarse del orden de la moralidad como traba para el desciframiento de la lógica que preside la realidad social. La potencialidad de estas prácticas radica, precisamente, en su especificidad amoral, es decir en que no plantean el proyecto de querer cambiar el mundo, más bien su fuerza radica en su indolente negativa a cambiarlo o a dejarse absorber por un discurso que busque cambiarlo. No fomentan o proponen nada, simplemente actúan, son, en este sentido, estricta praxis. Hoggart(1970:332) ha mostrado, en esta dirección, cómo la idiosincrasia de la cultura popular es intrínsecamente reacia a todo referente político, es escéptica a todo discurso que se perciba impuesto externamente. En este contexto, lo popular se vislumbra como la condensación de un universo simbólico que sirve como genuina fuente de resistencia a todo género de imposición. Lo que incita a interrogarnos en torno a la supuesta capacidad del discurso ideológico dominante para cuajar socialmente en la conciencia de los dominados, puesto que ante la imposición surge, como mecanismo de defensa, una indiferencia que si bien no propone una nítida emancipación histórica sí erosiona los cimientos del orden social instituido. Para hablar con más precisión, habría que distinguir un doble movimiento en la vida social: una coerción que genera una reacción consiguiente. Y hasta es posible afirmar que estas actitudes y prácticas arraigadas tradicionalmente en la cotidianidad acaban cristalizándose en una secreta microcultura con reglas y códigos propios, tal como ocurría con las sociedades secretas de las que hablaba Simmel(1996:77-108). Conforman un capital simbólico, por otra parte muy arraigado en las primeras fases del movimiento obrero, en un momento histórico en el que la revolución industrial se instauraba como hegemónica forma de vida global.

2.2. El desdoblamiento de lo real por el ensueño

El estilo de vida que se materializa en la modernidad conduce a una inercia y a una rutina que impregna los diferentes ámbitos en los que se entreteje la vida social. Al transformarse la subjetividad en cosificada objetividad, la vida se torna fría, desencantada, aséptica. El individuo, convertido en mero elemento de un engranaje ciego que funciona ajeno a su voluntad, acaba proscribiendo su fantasía, su imaginación, puesto que éstas carecen de ubicación en el funcionamiento de la vida moderna. Como contrapartida a este mundo desangelado, el ser humano alza una instancia antropológica cuasitrascendental destinada a reencantar su existencia: lo imaginario. Mediante éste, los individuos y los diferentes grupos sociales tornan vivificador su anodino *modus vivendi*. De ahí que pueda hablarse de una reensoñación que edifica una vida alternativa a la vida supeditada a los imperativos que la constriñen. En efecto, el individuo cumple con resignación con las coerciones sociales, pero, a través de la ensoñación, construye un mundo imaginario que dobla al mundo real y nutre de creatividad a su realidad cotidiana.

Edgar Morin ha desarrollado toda una concepción antropológica en torno al doble. A su juicio, el doble es un acompañante omnipresente a lo largo de toda la trayectoria biográfica del individuo, remitiendo su génesis a un recurso arcaico utilizado para hacer frente a la muerte. El doble estaría constituido por deseos y sueños vetados socialmente que encarnan la libertad doblegada a la realidad, pero que conforman el reverso mágico de la vida, siempre ineludible para el individuo (1970:152-168). En su intento de profundización en la naturaleza humana tomando como pretexto la ensoñación a la que se abandona el espectador cinematográfico, Morin (2001:31) aduce que el cine es uno de aquellos espacios en los que se manifiesta el doble, o sea la proyección espectral a la que guarda fidelidad el hombre. Tanto es así que, a su juicio, el doble adquiere una entidad autónoma que se yuxtapone y solapa a la vida ordinaria, para acabar tornándose en consistencia real. Este desdoblamiento de lo cotidiano en lo imaginario actúa como una metamorfosis y transmutación de lo real, como fantasía que, mediante una creación de irrealdad, hace frente a la fútil existencia cotidiana. Porque, en este sentido, la naturaleza del doble radicaría en la demanda de transcendencia del ser real (2001:186), en la alteridad a la que impulsa la ensoñación. El estatuto antropológico-sociológico de la irrealdad, de la ficción, no es, pues, identificable, de modo simplificador, a una simple mistificación ideológica y alienante. En realidad, la alienación consistiría en la anulación o mutilación de esta condición antropológica por una civilización racionalista que prima la racionalidad instrumental, que ahoga el doble, el ensueño, lo imaginario. Por lo que a una mayor fijación a la realidad se corresponde una mayor proyección en lo imaginario, que bien puede ser interpretada como un verdadero espacio de resistencia ante la marcha desencantada del progreso. Porque tras esta perspectiva late, como trasfondo, la idea del hombre como un ser fantasioso que busca reencantar, mediante lo imaginario, su vida (2001:185-186). Así, a través de lo imaginario, se

produce una suerte de alteridad, transfiguración de lo real en donde la realidad adquiere una forma alternativa. Por eso, piensa Morin, lo imaginario es una "estructura antagonista pero al mismo tiempo complementaria de lo real puesto que sin ella no se dotaría de sentido a lo real"(1981:91). El doble, anclado en la condición antropológica cuasitrascendental de lo imaginario, liberaría y proyectaría las fantasías sepultadas bajo la realidad. Se podría hablar, incluso, a juicio de Morin, de un campo universal imaginario que constituye un verdadero exorcismo de lo real(1981:96).

La concepción del doble propuesta por Morin puede sernos de utilidad para comprender los ejercicios de contrareificación que anidan en la cotidianidad de las sociedades actuales. Frente a un mundo crecientemente desencantado, aséptico, técnico y productivo, que condena al individuo a una realidad desprovista de ensueño y fantasía, emerge una efervescencia de dobles. En efecto, la modernidad puede ejercer un régimen coactivo sobre el individuo, pero, sin embargo, difícilmente puede constreñir el ámbito de la imaginación. El ser humano levanta, así, una transcendencia de su realidad, una transfiguración fantasiosa del mundo que constituye un espontáneo exorcismo de su cotidianidad. De alguna manera, tras este deseo de alteridad se esconde un ansia por eternizarse en lo proxímico. Pero, al mismo tiempo, hay un intento de recuperación de la infancia, del aspecto onírico de la existencia que es abortado en el mundo moderno, pero que, sin embargo, pervive siempre en estado latente. Existe una función eufemística de lo imaginario, en la cual ha insistido Durand(1981:383-409), según la cual el hombre se substrahe al espacio-tiempo cotidiano, una vocación ontológica de lo imaginario tendente a trascender los márgenes de lo real. Bachelard(1997:153-168), cuando se refiere a lo imaginario, habla de una infancia que supervive en todos los hombres, de la evocación de una ensoñación que se encarna en la libertad de la poesía. Por eso, la poesía sería el eco de un pasado doblegado a un mundo objetivo, a un tiempo que desgasta. La imaginación, pues, abre posibilidades de realidad, alumbra un ensanchamiento de la vida(Ibid:170). Lo que confirma que el ser humano necesita abastecerse de irrealidad, de ficción, para edificar mundos alternativos al instituido. Hay, por decirlo a la manera de Maffesoli(1999:104), "una organicidad de lo banal y lo fantástico" en la vida cotidiana. El soñador, pues, está en otro mundo, está siempre fuera. Y esta eterna condición antropológica se encarna en diferentes contextos de la cotidianidad, por lo que, mediante ella, el individuo erige un mundo alternativo al mundo cosificado y administrado. Este ensanchamiento de lo real, gestado por la fecundidad ensoñadora de la imaginación, sirve como resistencia, como doble vida, ante el poder totalitario que impone la modernidad. Ante una creciente racionalización de la existencia, brota, entonces, un innegociable mundo de fantasía que, como residuo de la infancia, pervive en todos los individuos y sociedades. Lo imaginario no es únicamente un espacio de evasión, ya que esta estrecha conceptualización entrañaría minusvalorar su intrínseca naturaleza, sino, más bien, un mundo de sueños diurnos que acaba cristalizándose como real, como acompañante, siempre presente, en la vida de las sociedades. Este desdoblamiento de la vida en el sueño, en el que radica el doble, se alberga en los diferentes plexos en los que se

conforma la cotidianidad. Expresa una afirmación de la imaginación, de la libertad, frente a una existencia petrificada y unidimensional.

Por otra parte, el doble está siempre en estado embrionario o latente en la sociedad. No obstante, en ciertas situaciones históricas consigue adueñarse de la vida social, logra impregnar e insuflar vitalidad al conjunto de la sociedad. Es cuando el sueño toma la vida. Y esta colonización de la vida por la ensoñación creadora, de la que hay testimonios históricos en brotes revolucionarios, está también reñida o es una contrareplica, en última instancia, al modo de vida diseñado por la modernidad. Como en el caso de las actitudes y prácticas indicadas en el apartado anterior, su fuerza radica, una vez más, en su invisibilidad, en su negativa a verse reapropiado bajo las coordenadas de un programa ideológico o político, en donde sería fácilmente controlable. Al poseer el doble una existencia siempre larvada, opaca, queda inmunizado ante toda tentativa de reabsorción y fagocitación consiguiente. Por eso, el estallido social del doble que todas las sociedades albergan en su seno puede llegar a violentar el orden social establecido. Es la fuerza subversiva que Duvignaud(1990:35-36) reconoce en lo imaginario, su capacidad para movilizar la realidad instituida y, así, evitar la esclerosis social, para penetrar lo real y generarle expectativas de cambio.

2.3. El vitalismo social y lo festivo

A lo largo de la historia del pensamiento occidental, ciertos autores han tratado de mostrar una faceta propiamente irracional, pero al mismo tiempo vital, arraigada en la vida social. Dicha faceta, por otra parte, había sido desprestigiada u ocultada en favor de una actitud racionalista que ha primado en esa tradición. Entre ellos, merecen una especial atención Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche o Canetti entre otros. El denominador común a todos ellos es el reconocimiento de un fundamental aspecto en la naturaleza de lo social irreducible al estrecho marco del racionalismo, pero que es determinante para comprender el funcionamiento de la vida colectiva. Todos estos análisis parecen desvelar una carga esencialmente vital como la prioritaria en la esencia de las sociedades, pero que, sin embargo, es proscrita por un pensamiento en el que ha primado la abstracción, lo teórico, lo racional. La recuperación de esta importante faceta pasional puede sernos de utilidad al tratar de esclarecer cierto tipo de manifestaciones sociales en donde se desborda esta desdeñada vida irracional sobre la que reposan todas las sociedades, en las que se testimonia una efervescencia de aquellas instancias doblegadas por la modernidad en aras de la implantación de un modelo de hombre racional. Conviene recordar que ya Pareto(1919:790) afirmaba, en contraposición al discurso ilustrado, que el trasfondo de la vida social es fundamentalmente no-lógico, aunque a posteriori se autojustifique como lógico. A su juicio, los residuos expresarían esta faceta pasional que, a modo de constante antropológica, subyace históricamente en todas las sociedades. Los residuos se expresarían en derivaciones, de manera que el subterráneo fondo irracional que anida en lo social se canalizaría a través de diferentes manifestaciones de la

acción colectiva. Pero, también, otro pensador antiilustrado como Sorel(1972:90) incide, al igual que Pareto, en cómo la vida colectiva se aferra al sentimiento, se arraiga a lo vivencial, en cómo la dinámica social es propiamente pasional. En ambos casos, se trata de reivindicar una relevancia sociológica de lo irracional, soterrada bajo una perspectiva ilustrada en donde se primaba una consideración del sujeto caracterizada por una lógica específicamente racional.

Este presupuesto es especialmente significativo cuando se trata de examinar cierto tipo de acontecimientos sociales en los que rebrota esa instancia velada, y aparentemente reprimida, por la modernidad. Al mismo tiempo, la exteriorización de esta contenida pasión colectiva puede ser interpretada como una espontánea reacción de lo social frente al estilo de vida, ya antes expuesto, que alimenta la modernidad. Desde esta lectura, la afirmación de lo vital pugna por liberarse de las constricciones que sobre ella se ejercen. Hay, por así decirlo, un indomable deseo de vida que siempre se escapa al control y administración de la existencia que ansía como objetivo el poder. Y conviene también apuntar que esta voluntad de vivir, exteriorizada en diferentes localizaciones de lo cotidiano, también ha sido objeto de fuertes críticas en nombre de la moral. Como antes dejábamos señalado, el enjuiciamiento moral, en el fondo, oscurece la comprensión de los fundamentos sobre los que se apoya la lógica social. Pensar los contrapoderes, las reacciones a la modernidad, implica reinterpretar esta pulsión vital que, reprobada moralmente, puede llegar a amenazar los cimientos sobre los que descansa el orden tecno-productivo moderno. Ocurre algo similar a los efectos sociales resultantes del pánico analizado por Dupuy(1999:42), puesto que la amenaza del desorden parece cernirse sobre una inquebrantable organización social. Tampoco, como en las instancias anteriormente retratadas, ese deseo afirmativo de vida puede ser plegado a unilaterales directrices organizativas o a finalidades históricas proyectadas en el futuro. Por el contrario, su naturalidad y espontaneidad es lo que determina su fecundidad. Es más, sí que es perfectamente factible una circunstancia histórica en donde esa energía latente sea reapropiada, y luego canalizada, por un movimiento social que pretenda dislocar el orden instituido o implosionar un acontecimiento revolucionario.

Maffesoli(1990:73-81) ha acuñado la noción de potencia social para referirse a un querer vivir, a un inequívoco e irreprimible vitalismo social, presente en todas las colectividades. A su juicio, la saturación del proyecto moderno implicaría la efervescencia de esta potencia vital encarnada en un neotribalismo caracterizador de la cultura postmoderna. Frente a una monovalencia de lo racional, definitoria de la modernidad, que configura una planificación y administración de la experiencia social, emerge una afirmación del presente como plenitud de vida, como reactualización de un instinto de supervivencia inherente a la colectividad. Y Baudrillard(1996:165) ha diagnosticado lucidamente cómo la crítica marxista de la economía política está atrapada en el mismo círculo que pretendía cuestionar, porque, en última instancia, no es capaz de reintroducir lo simbólico, el deseo, en cuanto reivindicador de ciertas instancias sociales constreñidas por la racionalización y objetivización de la experiencia social, doblegadas por una

metafísica del trabajo. Todo ello nos induce a pensar que la crítica a la modernidad pasa necesariamente por el reconocimiento y reafirmación de aquello excluido por ella. Y a colación de lo anterior es necesario indicar un importante déficit teórico en la tradicional crítica de la sociedad de raigambre marxista-frankfurtiana, puesto que es incapaz de asumir la trascendental instancia libidinal, pasional o instintiva consustancial a toda vida social. Por eso, en su proyecto crítico-ilustrado se buscaba la consecución de una añorada plenitud racional superadora de la alienación social, el logro de una absoluta autotransparencia del sujeto, que pasaba por la disolución de aquellas actitudes o prácticas colectivas arraigadas en el ámbito de lo irracional como expresión de incompletud, de imperfección. En definitiva, el discurso emancipador, siempre latente en la teoría crítica, testimoniaría su impotencia para pensar con radicalidad la opacidad de lo alógico, de lo arcaico, de aquello que fuera subestimado por la modernidad, como elemento nuclear de lo social. La preocupación teórica central de Canetti(2000), o más recientemente de Sloterdijk(2002), en repensar la lógica de la masa, del componente amorfo tendente al tumulto y en búsqueda de descarga que la caracterizaría, iría encaminada a reconocer un profundo hiato irracional, siempre incólume, que se vislumbra como residuo antropológico intransitable e ingobernable para el emancipador programa ilustrado.

A este respecto, cabe destacar la eficacia social de lo festivo, de lo orgiástico. Ya ha sido lo suficientemente señalada la explosión de una energía vital reprimida que se materializa en la fiesta. Por ejemplo, Caillois(1987:109-145) ha puesto de relieve la transgresión del orden cotidiano que se da en lo festivo, Canetti(1999:90-91; 2000: 68-69) la multiplicación de la vida en cuanto meta en si misma como detonante de la masa festiva, Bataille(1987:25-77) la ebullición destructora de una energía excedente y Maffesoli(1996:121-168) lo orgiástico como reactualización del arquetipo dionisiaco. Todas las sociedades albergan una dimensión espacio-temporal, perfectamente ritualizada, en la que se proyecta su ansia por reafirmar, a través del exceso, una vida sin trabas. Huizinga(1996:25) o Duvignaud(1973:41) llegan a identificar el ámbito de lo ludico en el primer caso y el de lo festivo en el segundo con el dominio propio de lo sagrado. Existe un trasfondo arquetípico presente en todas las sociedades, a modo de constante antropológica, indicativo de una necesaria suspensión del tiempo cotidiano, de un abandono a un éxtasis regenerador de la vida social. Hay un paroxismo en el que se pone entre paréntesis el tiempo reglamentado y gestionado propio de la modernidad, en el que se produce un verdadero exorcismo purificador de lo real revelador de un ansia de eternidad. Este arcaísmo, que fuera subestimado por la modernidad, testimonia una rebelión y transcendencia frente a la magnitud del tiempo propiamente profano, manifiesta un tiempo dedicado a socavar el valor de la temporalidad ordinaria. Eliade(2000:106) ha destacado cómo el judaísmo ha introducido un mesianismo histórico, una escatología de futuro, donde la obligada suspensión y regeneración del tiempo se orienta hacia el futuro. La añorada esperanza en una abolición del tiempo, entonces, se dirige hacia el porvenir, implica una futurización, un tiempo por llegar. A juicio de Eliade(Ibid:154), las sociedades arcaicas disponen, a través de lo sagrado, de recursos culturales para

anular el tiempo, sin embargo la modernidad se ve desposeída de fórmulas para conjurar la presión del tiempo histórico. A partir de este momento, la transcendencia de lo real implicará una tensión de la historia, la suspensión de la vida tenderá hacia una dimensión de porvenir.

Es preciso considerar el espacio de lo festivo como una verdadera transgresión y subversión del tiempo instituido por la modernidad. En este contexto, aflora el deseo de afirmación de la vida que fuera reprimido por una organización instrumental de la existencia. De hecho, la exteriorización de esta pulsión socialmente constreñida por los imperativos de la gestión y planificación de la experiencia social puede llegar a socavar las estructuras del orden social establecido. Cuando esta carga pasional, latente en toda colectividad, se sale del trayecto institucionalmente prefijado puede poner en peligro la estabilidad de la sociedad. Elias y Dunning(1986:113-114) han señalado cómo el estallido y descarga de la tensión emocional bloqueada socialmente y canalizada a través del tiempo de ocio puede llegar a alterar la ordenación social, tal como muestran los reiterados disturbios que se dan en determinados eventos deportivos. En la fiesta, de modo análogo, se movilizaría esa fuerte carga de tensión emocional a la que aludía Elias. Por eso hay un elemento potencialmente transgresor en lo festivo, puesto que su esencia quebranta la reglamentación de la vida ansiada por el poder. Ocurre, sin embargo, que la modernidad ha sabido reconocer, gestionar y finalmente urbanizar esta energía dionisiaca que pudiera poner en peligro sus pilares. De ahí que haya instaurado espacios sociales en donde ésta pueda ser controlada y dominada, o lo que es lo mismo ha construido ubicaciones en donde pueda ser perfectamente visualizada y fijada. Conviene, pues, distinguir una intencionada producción social de la fiesta de la genuina naturaleza de ésta. No obstante, lo festivo se torna un contrapoder cuando escapa de las fronteras prediseñadas por el poder, cuando lo orgiástico se apodera, en sentido amplio, de la vida, para reintroducir el desorden, el caos, el azar. Según Duvignaud(1973:187), la esencia de la fiesta "expresa la intensidad de una naturaleza descubierta a través de manifestaciones extremas", como en el trance induce a un verdadero paroxismo de la vida. En esto radica el indudable componente transgresor que acompaña a lo festivo.

Para concluir, es preciso insistir en que las tres manifestaciones de contrapoder que hemos distinguido operan en la clandestinidad de lo institucional. Sin embargo, el poder ha buscado doblegarlas mediante una doble estrategia: En el primer caso sirviéndose de un discurso moralizante, bien sea laico o religioso, que las convierte en objeto de reprobación y condena moral. Posteriormente, por medio de una estigmatización mediática que, recurriendo a falsos estereotipos, trata de minar su potencialidad subversiva. Por eso no conviene confundir la reapropiación y desnaturalización que el poder hace de las reacciones que ante él surgen con la inherente creatividad y el dinamismo que éstas albergan. Asimismo, el reconocimiento de estos contrapoderes señalados es una manera de reivindicar al individuo que nunca aparece reflejado en lo institucional, de dignificar a aquel ser anónimo siempre escondido tras la elocuencia de los discursos políticos,

económicos, morales o filosóficos que pretenden hablar de él o hablar por él, que usurpan su experiencia del mundo. Para decirlo de una manera ilustrativa, implica dar voz a los oprimidos cuando sólo nos llega su eco transfigurado por lo mediático, o, por recordar a Benjamin, expresar la experiencia social de los que peinan la historia a contrapelo.

BIBLIOGRAFIA

- Abercrombie, Nicolás (1980) Clase, estructura y conocimiento, Barcelona, Península, 1982
- Abercrombie, Nicolás, Hill, S. Y Turner, B.S. (1980) La tesis de la ideología dominante, Madrid, Siglo XXI, 1987
- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1947) Dialéctica de la Ilustración, Madrid, Trotta, 1994
- Althusser, Louis (1968) Ideología y aparatos ideológicos del estado, en Posiciones, Barcelona, Anagrama, 1977
- Arendt, Hannah, (1958) La condición humana. Barcelona, Paidós, 1998
- Bachelard, Gaston (1960) Poética de la ensoñación, México, FCE, 1997
- Bauman, Zigmunt (1991) Modernidad y ambivalencia, en Las consecuencias perversas de la modernidad, Barcelona, Anthropos, 1996
- Bataille, Georges (1967) La parte maldita, Barcelona, Icaria, 1987
- Baudrillard, Jean (1973) El espejo de la producción, Barcelona, Gedisa, 1996
- Benjamin, Walter (1977) La metafísica de la juventud, Barcelona, Paidós, 1993
- Callois, Roger (1939) El hombre y lo sagrado, Barcelona, FCE, 1996
- Canetti, Elias (1960) Masa y poder, Madrid, Alianza, 2000
- Diálogo sobre las masas, el miedo y la muerte. Conversaciones entre Elías Canetti y Theodor W. Adorno, Madrid, Revista Archipiélago, nº36, p. 81-92
- Castoriadis, Cornelius (1975) La institución imaginaria de la sociedad, Barcelona, Tusquét, 2 Vols, 1983-1989
- De Certeau, Michel (1979) L'invention du quotidien I: Arts de faire. París, Gallimard, 1990
- Dupuy, Jean-Pierre (1991) El pánico, Barcelona, Gedisa, 1999
- Dürand, Gilbert (1960) Las estructuras antropológicas de lo imaginario, Madrid, Taurus, 1981
- Duvignaud, Jean, (1973) Fêtes et civilisations, París, Weber, 1973
- (1986) Herejía y subversión, Barcelona, Icaria, 1990
- Eliade, Mircea (1951) El mito del eterno retorno, Madrid, Alianza, 2000
- Elias, Norbert y Dunning, Enric (1986) Deporte y ocio en el proceso de civilización, Madrid, FCE, 1992
- Foucault, Michel, Por que hay que estudiar el poder: La cuestión del sujeto en Materiales de sociología crítica, Madrid, La Piqueta, 1986
- Microfísica del poder, Madrid, La Piqueta, 1992
- Giddens, Anthony (1990) Consecuencias de la modernidad, Madrid, Alianza, 1994
- Modernidad e identidad del yo, Barcelona, Península, 1997

- Gramsci, Antonio, Antología de textos de Antonio Gramsci. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán. México. Siglo XXI, 1974
- Habermas, Jürgen (1981) Teoría de la acción comunicativa, Madrid, Taurus, II, 1988
- Halwasch, Maurice (1950) La mémoire collective, París, Albin Michel, 1997
- Hoggart, Richard (1957) La culture du pauvre, París, Minuit, 1970
- Horkheimer, Max (1967) Crítica de la razón instrumental, Buenos Aires, Sur, 1973
- Huizinga, Johan (1954) Homo Ludens, Madrid, Alianza, 1996
- Ibañez, Jesús (1985) Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social, Madrid, Siglo XXI, 1985
- Lukács, Georges (1923) Historia y consciencia de clase, Barcelona, Grijalbo, 1975
- Maffesoli, Michel (1979) La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne, París, Desclée de Brouwer, 1999
- (1985) De la orgía. Una aproximación sociológica, Barcelona, Ariel, 1996
 - (1988) El tiempo de las tribus, Barcelona, Icaria, 1990
 - (1992) La transfiguration du politique, París, La Table Ronde, 2002
- Marx, Karl (1844) Manuscritos de economía y filosofía, Madrid, Alianza, 1981
- Morin, Edgar (1956) El cine o el hombre imaginario, Barcelona, Paidós, 2001
- (1962) Le sprit du temps, París, Libre du Poche, 1981
 - (1970) L'Homme et la mort, Paris, Seuil, 1970
- Ortega y Gasset, José (1939) Meditaciones de la técnica y otros ensayos, Madrid, Alianza, 1998
- Pareto, Wilfredo (1919), Traité de sociologie général, Vol III, Paris, Payot, 1919
- Simmel, Georg (1900) Filosofía del dinero, Madrid, Inst.Est.Políticos, 1977
- (1919) La tragedia de la cultura, Barcelona, Península, 1988
 - (1957) El individuo y la libertad. Barcelona, Península, 1998
 - (1972) Secret et société secrètes, París, Circé, 1996
- Sloterdijk, Peter (2000) El desprecio de las masas, Valencia, Pre-Textos, 2002
- Sombart, Werner (1913) El Burgues, Madrid, Alianza, 1972
- Sorel, Gorges (1976) Reflexiones sobre la violencia, Alianza, Madrid, 1972
- Thompson, John B. (1990) Ideology and modern culture. Critical social theory in the era of mass communication, Cambridge Polity Press, 1990
- Weber, Max, (1904) La ética protestante y el espíritu del capitalismo, Barcelona, Península, 1979