

ÓSCAR TEJERO VILLALOBOS

**LA CELEBRACIÓN DE LA INEFICIENCIA SOCIAL  
UNA APROXIMACIÓN A LA DIMENSIÓN CÓMICA DE LA  
SOCIALIDAD.**

**TESIS DOCTORAL**

**DIRECTORES: DR. IGNACIO SÁNCHEZ DE LA YNCERA  
DR. CELSO SÁNCHEZ CAPDEQUÍ**



**Departamento de Sociología/ *Soziologia Saila***

**Facultad de Ciencias Humanas y Sociales/ *Giza eta Gizarte Fakultatea***

**Universidad Pública de Navarra/ *Nafarroako Unibertsitatea Publikoa***

**Pamplona/Iruña, 2014**









ÓSCAR TEJERO VILLALOBOS

**LA CELEBRACIÓN DE LA INEFICIENCIA SOCIAL  
UNA APROXIMACIÓN A LA DIMENSIÓN CÓMICA DE LA  
SOCIALIDAD.**

**TESIS DOCTORAL**

**DIRECTORES: DR. IGNACIO SÁNCHEZ DE LA YNCERA**

**DR. CELSO SÁNCHEZ CAPDEQUÍ**



**Departamento de Sociología/ *Soziologia Saila***

**Facultad de Ciencias Humanas y Sociales/ *Giza eta Gizarte Fakultatea***

**Universidad Pública de Navarra/ *Nafarroako Unibertsitatea Publikoa***

**Pamplona/Iruña, 2014**



There is a theory which states that if ever anyone discovers exactly what the Universe is for and why it is here, it will instantly disappear and be replaced by something even more bizarre and inexplicable.

There is another theory which states that this has already happened.

Douglas Adams, The Restaurant at the End of the Universe.



Dedicado a Eskarne,  
a mis padres, Isabel y Francisco,  
y a mi hermano Alberto













Presentación y agradecimientos.....	15
-------------------------------------	----

## INTRODUCCIÓN

El mapa de situación.....	21
---------------------------	----

### I

#### LA CELEBRACIÓN DE LA INEFICIENCIA SOCIAL

I.1. Mecanismos sociales demasiado poderosos.....	35
I.2. ¿Es posible un objeto de estudio ineficiente?.....	43
I.3. Obstáculos en el reconocimiento de la falibilidad de la acción.....	45
I.4. La estupidez en la transmisión cultural.....	52
I.5. El principio consecuencial en el origen de las ciencias sociales.....	55
I.6. El lugar de lo falible en los procesos sociales.....	63
I.7. El fuera de juego de los órdenes sociales.....	65

### II

#### LA ARTICULACIÓN DE LO SAGRADO Y LO IDIOTA

II.1. La reproducción falible de lo sagrado.....	71
II.2. La adaptabilidad y lo sagrado.....	79
II.3. La articulación cuestionable de lo sagrado.....	92
II.4. La adaptación social y la chapuza.....	97
II.5. La chapuza y la adaptación social.....	98

### III

#### EL VALOR DE LOS EQUÍVOCOS Y COINCIDENCIAS

III.1. Sobre el valor de los modelos cómicos.....	117
III.2. Equívocos y coincidencias.....	121

III.3. Medios de comunicación y clases de verdad desde la perspectiva de la coincidencia .....	132
III.4. Categorías de verdad .....	133
III.5. Sobre el efecto icónico .....	139
III.6. Problemas de la certificación social .....	143
III.7. Algunas cuestiones sobre el heroísmo. ....	146
III.8. El ejemplo y el crédito social. ....	151
III.9. Problemas con la certificación de los modelos. ....	158
III.10. La cualidad incierta de los procesos de diferenciación .....	163
III.11. Procesos de diferenciación y su relación con el incremento de poder.....	167

#### IV

#### LA COMICIDAD Y SUS PROBLEMAS

IV.1. Sobre la parodia y su valor.....	175
IV.2. Separación de las fases de planificación y ejecución.....	179
IV.3. Problemas organizativos en la coordinación de la acción. ....	180
IV.4. La competencia y sus problemas. ....	181
IV.5. Problemas en la transmisión y aplicación del conocimiento. ....	184
IV.6. La parodia en los diálogos de Platón. ....	191
IV.7. El valor del ejemplo idiota. ....	195
IV.8. El payaso y el aprendizaje vicario .....	198
IV.9. Problemas en el abordaje del humor y lo cómico .....	205
IV.10. La efectividad del humor y sus limitaciones.....	206
IV.11. La broma y sus limitaciones. ....	213
IV.12. La broma involuntaria y la solidez de los marcos interpretativos. ....	216
IV.13. El humor y la corrección colectiva. ....	218
IV.14. La descompensación del ejemplo negativo.....	219
CONCLUSIONES .....	231
BIBLIOGRAFÍA.....	251

## Presentación y agradecimientos

El trabajo de investigación que aquí se presenta dio comienzo hace más de diez años, aunque se perdió por el camino múltiples veces, volviendo a renacer no sin dificultades, siempre bajo nuevas formas. Su origen puede remontarse al término de la licenciatura de sociología allá en el lejano 2001. Fue entonces cuando mi interés por la ficción, la comedia y los tebeos, el estímulo de los seminarios de sociología del departamento de la UPNA y las interesantes conversaciones con mis directores de tesis me fueron decidiendo a emprender los estudios de doctorado encaminando los pasos hacia una temática que me fascinaba: la exploración de las relaciones entre la imaginación y aquello que habitualmente damos en llamar “la realidad”, en especial después de leer *Tiempo y Narración* de Paul Ricoeur, obra que causó una honda impresión en mí. Pronto empecé a sondear el abordaje de dicha relación a través del humor y la comicidad. Quizá porque el humor siempre ha sido un lenguaje cercano, teniendo en mi progenitora una gran fuente de comicidad a la que estuve expuesto desde mis primeros días y un hermano que no paraba de dibujar despachando creaciones que me entusiasmaban y aún lo siguen haciendo.

Durante un tiempo trabajé con la intención de realizar una investigación sobre el lenguaje humorístico. Sin embargo, a medida que avanzaba en dicha dirección, me fui convenciendo de que lo que despertaba mi interés era la dimensión ambivalente de la emergencia de lo idiota, que la experiencia cómica tiende a celebrar como si se tratara de una gran ocasión. Tal aspecto me persuadió de que la revelación de la ineficiencia social, lejos de resultar obvia, o de poder darse sin más por sentada, constituía un área importante de la experiencia social que merecería ser explorada por la sociología. Así pues, con una gran demora, el trabajo volvió a reencauzarse. La dimensión cómica aparecía ahora en segundo plano. No por sí misma sino como un vehículo que ayudaba a

explorar algo de lo que viene a formar parte: que invita a esa importante tarea de descubrimiento de lo falible, erróneo y discutible del funcionamiento de lo social, y la refuerza.

El trabajo aquí desarrollado pone la bases para explorar la ineficiencia social y su experiencia como una dimensión fundamental de la acción social, cuyo planteamiento exige problematizar toda una serie de cuestiones dentro de la tradición sociológica, aunque las herramientas que ayudan a ello las ofrecen la misma sociología y la antropología, a la que también hemos recurrido a lo largo de estas páginas. Para ello se han indagado algunas de las diversas conexiones temáticas que el planteamiento de dicho asunto parecían estar demandando y, de paso, aunque a dicho aspecto se ha dedicado un esfuerzo secundario, a las teorías sobre lo cómico y el humor. En este trayecto se ha puesto un mayor esfuerzo en el descubrimiento de problemas que en su contestación, lo que hace que el desarrollo del trabajo tenga un carácter marcadamente especulativo, que puede entenderse como una introducción o guía que intenta abrir camino de cara a futuras incursiones. Digamos que se trata de una propedéutica o de su incoación.

En el apartado de los agradecimientos me gustaría destacar el papel fundamental de quien más ha creído en mí, Eskarne Arregui. De no ser por ella estas páginas no hubieran visto la luz y no habría existido motivación para escribirlas. A mis padres, Francisco e Isabel, y en especial a mi madre, de quien hay mucho en estas páginas. A mi hermano cuya ayuda y aportaciones han sido de enorme valor para el desarrollo del trabajo. A mis directores de tesis, cuya paciencia he puesto a prueba en muchas ocasiones: Ignacio Sánchez de la Yncera, quien confió en el proyecto a pesar de sus complicaciones comprendiendo mejor que yo muchas de mis intuiciones cuando estaban a medio hervir, dedicándome su tiempo con entusiasmo y generosidad. A Celso Sánchez Capdequí por su aliento y paciencia digna de un monje tibetano. A ambos agradezco los valiosos consejos, recomendaciones y hallazgos. A Jósean Larrión, por la inapreciable amistad de todos estos años. A Marta Rodríguez Fouz, Victoria Aliende Urtasun, Rubén Lasheras, David Lazcano, Iñaki Iriarte, Lohitzune Zuloaga y Carlos Diz, pues son algunas de las personas más

extraordinarias que se han cruzado en el camino en estos años de investigación.

Al departamento de sociología de la UPNA, en especial a Josetxo Beriain y Juan Mari Sánchez Prieto por su afable humor y hospitalidad. A Juanma Iranzo, cuyas clases resultaron una fuente de inspiración temprana. A Javier Izquierdo, a quien no tuve la fortuna de poder conocer en persona.

A David Pascual Litago, que además de un gran amigo ha resultado un ascendiente importante a la hora de escribir este trabajo.

A Luis Fontes, Yuji y Takako Ankei, Tohru Inomata, Masako Iwano, Yumiko Mizutani, Shigeta Misaki, Alberto Millán, Hitomi Unoki, Miyuki Nishimura y Mitsue Tono y a los estudiantes de grado y tercer ciclo, a quienes estoy enormemente agradecido por su emocionante acogida durante la estancia de 7 meses en la Universidad Prefectural de Yamaguchi.





## INTRODUCCIÓN



## El mapa de situación

En ocasiones puede resultar una experiencia perturbadora toparse con algunas teorías científicas que llevan a cabo su labor explicativa tan concienzudamente, revelando el modo tan elegante y sibilino en que los resortes ocultos de la realidad hacen su trabajo para empujar el orden y el cambio social en una dirección concreta, de tal manera que podemos preguntarnos qué queda de la torpeza, de los accidentes, de los equívocos y desastres, que tan reconocibles y abundantes parecen en el mundo de la vida cotidiana pero que, demasiado a menudo, tienden a desaparecer misteriosamente entre las páginas de tantas investigaciones. A algunos de nosotros hasta podría llegar a causarnos cierto disgusto ésta insistencia en convencernos de que nuestro mundo resulta ser el producto eficiente de una serie de mecanismos ocultos que operan subrepticamente, sin que, por otro lado, dicha calidad se deje notar en nada; aunque también es cierto que lo que a uno puede inquietarle puede ser motivo de entusiasmo para otras personas, que pueden llegar a sentirse reconfortadas por el modo en que de pronto todo lo que parecía inconexo y sinsentido encaja por fin revelando una pauta de sutiles relaciones. En todo caso, puede resultar preocupante el que una explicación resulte tan fabulosa que no deje espacio alguno para una dimensión tan importante como la de lo falible. ¿Cuánto margen deberían de guardar los modelos teóricos para albergar hueco a la existencia de la torpeza y lo falible como fenómenos relevantes en el orden de lo social?

Quizá a priori pudiera parecernos que desde su origen la sociología ha tendido a arrinconar las singularidades históricas, y con ellas la influencia de lo falible, la negligencia y la estupidez, que habrían sido dejadas en manos de los historiadores y su interés por las cuestiones de detalle –si bien dicha suposición entraña confiar en que la impericia puede entenderse como un factor residual antes que generalizado-. Aunque, si bien es cierto que la sociología se caracteriza más bien por el

interés en las propiedades generalizables de la organización social, tal suposición puede resultar apresurada<sup>1</sup>.

En realidad, desde su origen -que hay quien localiza más allá de Auguste Comte remontándolo a la publicación de *El espíritu de las leyes* de Montesquieu<sup>2</sup>- lo falible se encuentra presente en la tradición sociológica cumpliendo un papel unas veces modesto, otras principal, aunque a menudo ello no se encuentre explicitado. Lo hace, eso sí, de diversas maneras dependiendo de los investigadores y los objetos de estudio.

El nacimiento de la sociología tiene una íntima relación con la perturbación. Sus raíces pueden rastrearse en la preocupación por comprender los efectos indeseables de la demolición del viejo orden feudal y las revoluciones democrática e industrial (Nisbet, 2001). Si el XVIII fue un siglo impulsado por la confianza en el potencial de una razón humana que se percibía encadenada por la irracionalidad religiosa y las tradiciones, el origen de la sociología se inscribe en el decaimiento de dicha fe, un *ethos* característico del siglo XIX (ibídem).

Entre los clásicos podemos toparnos con autores, más o menos agoreros, más o menos optimistas en lo tocante al rumbo de las sociedades modernas, no obstante, en todos ellos podemos detectar una misma preocupación por las dificultades que arrastra el nuevo orden surgido fruto de las revoluciones democrática e industrial. La preocupación por la pérdida de las relaciones comunitarias en favor de las contractuales y el peligro de atomización de la sociedad, que dejaría a los individuos a merced del Estado y los intereses económicos, caracteriza el horizonte de preocupaciones históricas en el que hunde sus raíces la sociología (Aaron, 1987; Nisbet, 2001).

Las respuestas de los clásicos de la disciplina son diversas pero existe un mismo horizonte de preocupación detectable en sus escritos. Son las turbulencias de la época las que llevan a indagar en los principios

---

<sup>1</sup> Tengo que decir no obstante que quien escribe estas páginas cayó en ella pues solo tardíamente me hecho cargo de que la riqueza de la tradición sociológica era mayor de lo que suponía.

<sup>2</sup> Entre ellos dos especialistas en la historia de la formación del pensamiento sociológico como Nisbet (2001) y Aaron (1987).

o causas generalizables en el orden de lo social pero la crisis forma un elemento central en la historia de la disciplina.

La tradición sociológica ha abordado lo falible desde un punto de vista plural y abierto, atendiendo a su capacidad para afectar la dirección del cambio social aunque también encontramos abordajes donde dicho aspecto de la realidad corre el peligro de ser engullido como ocurre cuando se le descubre sistemáticamente una funcionalidad en un plano superior y ajeno a la experiencia de los actores sociales. En todo caso, si los errores, la torpeza y los equívocos forman un componente importante de la disciplina no parecen haber acaparado como campo temático distintivo numerosos esfuerzos de reflexión teórica y conceptual que los sitúen como parte de una dimensión fundamental y constante de la acción social.

La falibilidad de la acción forma parte de las preocupaciones centrales que caracterizan cualquier horizonte de acción. La presente investigación propone indagar en ella, no como un tema más al que poder aplicar la óptica sociológica sino como una vertiente central de la comprensión de lo colectivo. *Esa es la tesis principal que aquí se mantiene: que lo falible debe comprenderse como una dimensión principal de la vida y la acción social*, y no tanto como una variable residual del orden y el cambio colectivos.

Ante dicha propuesta resulta comprensible que salte a la mente el importante papel jugado por las consecuencias no queridas de la acción, un tema importante en la sociología desde los tiempos de los clásicos (Weber, 1998; Merton, 1976; Beck, 2008; Giddens, 1996). Aquel abordaje puede mostrarnos la faceta más trágica y espectacular de los errores y accidentes, sin embargo existen otras posibilidades, aunque puede que menos transitadas. Como Henry Bergson apunta en *La Risa*, (Bergson 2011), el lenguaje de la comedia parece celebrar la afloración de errores, equívocos y torpezas, expresa así una alegría que podría desconcertar a aquellos sociólogos especialmente preocupados por el modo en que el cambio social desbarata planes y hace añicos unos órdenes sociales cuya continuidad, protección y estabilidad constituyen la

fuente de sus mayores desvelos. Pero concretemos mejor nuestra primera tesis.

Si pesamos en lo falible como una dimensión permanente de la acción social resulta plausible que, antes de que ésta emerja mostrando su faz más ominosa y terrible, pueda aparecer ante nosotros de modo menos terminal y fulminante. De hecho, para entender la importancia fundamental de lo falible puede ser necesario dislocar nuestra obsesiva atención a los órdenes sociales. No son ellos ni sus lógicas los que deberían de ocupar nuestra atención principal sino el modo en que éstos resultan capaces de medirse con una novedad cuya corrección fuerzan de continuo, pues precisamente es ahí donde lo colectivo se juega su renovado potencial para hacer sitio y articular la diversidad colectiva (Mead, 2008; De la Yncera; 2008). Cuando reparamos en ello, comparece la importancia que el cuidado y la atención tienen en todo intento de orientación social, un asunto también destacado por Bergson al subrayar lo ridícula que nos resulta una conducta humana descuidada, que al conducirse sin prestar atención a las circunstancias cambiantes, se asemeja al cómico comportamiento de un sonámbulo actuando por impulsos adquiridos<sup>3</sup>. En su estudio sobre lo cómico Bergson revelaba una ley de la socialidad también destacada por la sociología pragmatista: la continua necesidad de reorientar nuestra acción hacia los otros, y hacia las circunstancias siempre cambiantes en que se inscribe nuestro actuar (Mead, 2008; Joas, 1996). Dicha perspectiva nos ayuda a entender lo falible como una dimensión principal, correspondiente a una acción abierta y descentrada que, sin verse asegurada por lógica, factor o agencia alguna, se ve obligada a corregirse una y otra vez en relación con las demandas de las mudables situaciones y los nuevos actores que se incorporan al juego social ampliando los círculos colectivos.

*Nuestra segunda tesis, mantiene que la emergencia de lo falible resulta ambivalente.* Si por un lado puede generar perturbaciones y poner en evidencia la naturaleza frágil, temporal e insuficiente de los órdenes

---

<sup>3</sup> Es probable que el filósofo francés haya querido subrayar así un rasgo básico, que simboliza no sólo lo diferencialmente humano, sino la índole más propia del actuar solvente que lo dignifica.

sociales, por otro, el hallazgo de una serie de problemas puede resultar valioso, aportando un conocimiento que ayuda a poner sobre aviso acerca de una serie de dificultades o peligros, que pueden ser corregidos o evitados antes de que se repliquen a una misma o mayor escala. Dicha ambivalencia se refleja de modo especialmente plástico en una experiencia como la cómica, que celebra a carcajadas los ejemplos de torpeza, errores, equívocos y despistes. Resulta importante, pues, tener en cuenta que el reconocimiento de lo falible, lejos de circunscribirse exclusivamente a lo trágico, se halla vinculado a los procesos de corrección y aprendizaje colectivo.

La propuesta que aquí se ofrece es realizar un acercamiento oblicuo a dicha dimensión, ayudándonos de la experiencia y el lenguaje cómico, vía que se presenta especialmente útil, pues, tal como señala Henry Bergson, parece existir una íntima conexión entre la experiencia cómica y el reconocimiento de una insuficiente atención a las demandas de una acción obligada a coordinarse con los otros. El lenguaje cómico nos ayuda a detectar la cautela, la atención o el descuido como dimensiones principales de la acción social que, además, se reflejan en la cultura y la institucionalización social. Por lo “cómico” me refiero al tipo de respuesta que celebra divertida o hilarantemente la emergencia o percepción de las facetas ridículas de la vida social (que pueden salir a flote espontáneamente –incluso involuntariamente–, pero también como consecuencia de su provocación). Con el “humor” en cambio aludiré en primer lugar a la forma expresiva que explora reflexiva e intencionalmente la dimensión cómica de la experiencia humana –aunque observaremos a lo largo del trabajo lo fácil que resulta confundir el humor intencional y el involuntario–. En segundo lugar por “humor” se entenderá a lo largo del estudio el “sentido del humor”, es decir el gusto y la sensibilidad capaz de apreciar la dimensión cómica de la experiencia. Al partir de la definición bergsoniana de la comicidad el esquema que aquí se maneja comprende el humor como una faceta de la dimensión cómica, que siempre resultará más amplia que el empleo o el manejo intencional de la comicidad.

Pero será necesario acercarse a los descubrimientos bergsonianos desde una esfera teórica algo distinta a la manejada originalmente por el filósofo francés.

La sociología pragmatista americana –en especial algunos elementos de la obra de George Herbert Mead- y el enfoque desarrollado por Hans Joas en *La creatividad de la acción* (Joas, 1996) nos permitirán ampliar la tesis desarrollada en *La risa* haciendo de ella una herramienta más versátil, capaz de abarcar una realidad más plural y una constelación de problemas que la obra original no estaba en condiciones de poder abordar. Principalmente porque el estudio de Bergson no recoge la reflexividad como una cualidad básica de la acción social, lo que lleva al filósofo a confiar en exceso en que la mera publicidad de las facetas ridículas de la vida social, expuestas a la carcajada pública, serán capaces de ejercer una presión suficiente obligando a los actores sociales a corregirse en sus vicios y defectos. Bergson cree que la sociedad se basta por sí sola para impeler a sus miembros en la buena dirección y que la comicidad constituye un medio a través del cual ésta opera tal perfeccionamiento.

Nosotros aquí somos menos optimistas y desistimos de atribuir automáticamente un buen resultado a la experiencia cómica. Por ello en este trabajo proponemos cruzar las aportaciones de Bergson con una sociología atenta a la reflexividad, de donde obtenemos un objetivo más modesto que el que se proponía el filósofo: ahondar en la importancia que posee la comunicación de lo falible para la integración de la acción social, incluso en sus áreas más trascendentales y solemnes, donde quizá resulta más importante recordar la tensión del juego social. Para ello se atenderá al modo en que el lenguaje cómico puede contribuir a revelar el cuidado que debemos de poner al desplegar una acción que nunca puede darse por sentada o asegurada.

La estructura del trabajo guarda el siguiente orden. *En el primer capítulo* se plantea el problema de la falibilidad de la acción como una dimensión fundamental de lo social, dando cuenta de algunos de los obstáculos que podemos encontrar al proponer dicho tema de investigación y ahondando en el lugar que ocupa lo falible, lo torpe y lo



idiota en el cambio social. Allí descubriremos una pista de conexión entre los marcos de interpretación que violentan la experiencia de los actores sociales —en ocasiones llegando a invertirla por completo como habitualmente se atribuye al carnaval y a la fiesta— y las bromas, lo que nos permitirá entender mejor el papel de la evaluación de la calidad de los procesos sociales y su relación con la coordinación de la acción. Al considerar dicho asunto resultará especialmente importante atender al papel jugado por el fuera de juego en los órdenes y el cambio social, y al modo en que éste se entiende.

En el *segundo capítulo* se acudirá a lo sagrado, que al ser frecuentemente considerado como una dimensión tan importante, seria y poderosa pocas veces se acostumbra a considerarla en relación con los errores. Su naturaleza incuestionable parece más bien inspirar estudios que exploran su eficacia y no tanto su funcionamiento dudoso. Aquí proponemos la necesidad de mirar en dicha dirección, pues la reproducción de lo sagrado, por importante que sea, debe de resultar tan falible como el resto de dimensiones sociales, algo que puede visibilizarse con las herramientas teóricas adecuadas. En este estudio proponemos apoyarnos en la antropología de Roy A. Rappaport, quien amplía los niveles de distinción y comprensión de la articulación de lo sagrado atendiendo a la cuestión principal de la adaptación colectiva (Rappaport, 2001). A pesar de que la visión moderna de las “sociedades tradicionales” ha tendido a considerar que éstas resultaban más bien incapaces de poner en duda unos órdenes sociales que se consideraban naturales, dicha perspectiva se revela limitada, como lo demostrará una comicidad capaz de alertar de la necesidad de atender a la bidireccionalidad de los procesos de sacralización: al igual que lo sagrado resulta capaz de legitimar los órdenes sociales, estos resultan ser capaces de desacreditar lo sagrado. Además, profundizaremos en la discutible articulación de lo colectivo, combinando el enfoque de Rappaport con los tres tipos de respuesta adaptativa descritos por John Dewey (Dewey, 2013). Ello permitirá identificar algunos de los caminos alternativos que puede tomar el círculo de una acción que transita continuamente entre el hallazgo de soluciones y el descubrimiento de problemas. De la mano de la comedia, pondremos

en primer plano la dimensión arriesgada y falible de la acción, destacando la gran importancia de los equívocos, coincidencias y errores. La amplia repercusión de fenómenos como la coincidencia y los equívocos nos llevará a plantear que, antes que poder dar por sentados los órdenes sociales, deberíamos atender al modo en que la acción acaba desbordándolos, dificultando la posibilidad de llegar a saber qué es lo que verdaderamente se está haciendo. Entre ese espectro de potenciales peligros se destacará el problema de la autenticidad de las fuentes del crédito colectivo. Una cuestión que nos ayudará a comprender la importancia que, en la institucionalización, tiene el que las fuentes de legitimación colectiva, los casos de heroicidad y ejemplaridad puedan ser verificables, tema que ya en su momento ocupaba a la comedia premoderna.

El hallazgo de estos y otros problemas detectados por la comedia nos ofrecerá la oportunidad de entender mejor la relación ente la parodia y la reproducción inercial de lo social. A ello se dedicará el *capítulo cuarto* y final. Allí se planteará que cuando la atención se desplaza de las situaciones y problemas emergentes, concentrándose en los órdenes sociales, la reproducción social acaba produciendo su propia caricatura. Esta cuestión se explorará atendiendo principalmente algunos de los posibles problemas relacionados con la emergencia de la escritura y los procesos de diferenciación social y concentración de poder. De la mano de Richard Sennett advertiremos cómo las condiciones para lograr una buena coordinación colectiva requieren una relación fluida entre las fases de planificación y de ejecución de la acción, algo que no siempre se ha dado en la historia occidental. En relación con dicho aspecto se reparará en cómo los procesos de concentración de poder pueden ocasionar problemas graves en la comunicación de peligros y errores y en el modo en que, en tales contextos, la parodia, y el papel del payaso pueden adquirir un papel de valiosa mediación indirecta. La apertura de dicho camino nos llevará a considerar el valor de la payasada en los procesos de aprendizaje, su posible origen involuntario, su relación indirecta con el observador, y su valor adaptativo en relación con su eventual papel descubridor de catástrofes. Ese campo temático tendrá la virtud de

avisarnos de las dificultades existentes para entender y reconocer el humor; de cómo resulta fundamental atender a los posibles efectos no planeados del bromear y las ironías, o de la cuestión de las probabilidades limitadas no solo del éxito humorístico sino de la acción social en general. Todo ello nos permitirá relacionar la cuestión de las limitaciones del humor con las limitaciones del ejercicio del poder, a través de la conexión entre la broma y la arbitrariedad con que se imponen los marcos de significado en los ámbitos sociales.



I

## LA CELEBRACIÓN DE LA INEFICIENCIA SOCIAL



## I.1. Mecanismos sociales demasiado poderosos

Como ya se ha avanzado la tradición sociológica cuenta con enfoques teóricos que atienden a la pluralidad, abierta y contingente del orden y el cambio colectivos. Dentro de ese espectro la sociología alberga un mayor o menor margen de atención para el impacto de lo singular, lo azaroso, lo accidental y su relevante influencia en el curso de la historia.

Antes hemos mencionado a Montesquieu, que en *El espíritu de las leyes*, realiza uno de los primeros intentos sistemáticos de exploración de las diferencias entre las sociedades humanas, llevando a cabo una clasificación y comparación que persigue hacer inteligible el acontecer histórico. Como apunta Raymond Aron, más allá del caos y los accidentes Montesquieu se propone detectar las causas profundas, que explican la aparente irracionalidad de los hechos (Aron, 1987: 30). Pero su exploración de las causalidades se halla lejos de reducir la pluralidad de la realidad social a una forma de determinismo, pues aborda la realidad social atendiendo a su influencia múltiple, haciendo sitio al papel de la probabilidad en el decurso histórico (ibídem: 55-56). Entre las causas que Montesquieu considera –el clima, la religión, las leyes, las máximas de gobierno, las costumbres y los usos<sup>4</sup>– se encuentra también el efecto reflexivo de la acción sobre sí misma, es decir la influencia de “los ejemplos de las cosas pasadas” (Montesquieu, 1951: 588) importante posibilidad que, al menos en teoría, abre la puerta a la capacidad para aprender de la experiencia<sup>5</sup>.

Además Montesquieu reconoce, más allá de la importancia de la red de causalidades que influyen en el decurso histórico, la relevancia de lo que él denomina “leyes racionales”, entre las cuales incluye principios como la justicia y las relaciones de equidad. De acuerdo con ello sus

---

<sup>4</sup> Variables entre las cuales se encuentra englobado lo económico.

<sup>5</sup> La cita directa viene reproducida en la obra de Aron, cito la edición por él manejada.

consejos a los legisladores y gobiernos parecen alejarse de la mera justificación del orden social existente<sup>6</sup>. Por otro lado el reconocimiento de dicho plano racional no le impide admitir que ni la conducta humana ni la inteligencia se atienen a causalidades necesarias y que esas leyes pueden ser contradichas, como de hecho ocurre en la práctica. Montesquieu considera el decurso histórico como algo abierto y por escribir. Para comprender la historia humana hay que atender al importante efecto de la reflexividad en el orden y el cambio social, prestar atención a la impredecibilidad del comportamiento humano, y a la capacidad humana para cometer errores y contradecir las leyes racionales (ibídem: 233), características que sería aconsejable que se tuvieran en cuenta en la formulación prudente con que deben de plantearse las recomendaciones políticas.

Así mismo, si acudimos a Tocqueville hallamos un enfoque donde lo contingente posee un valor fundamental. El pensador considera que el curso de la historia y sus grandes acontecimientos son el producto de causas generales completadas por accidentes (Tocqueville, 1856: 84-85)<sup>7</sup>. En lo tocante a la Revolución Francesa considera la ocurrencia de este gran acontecimiento transformador como el producto de una serie de causas generales: la influencia de la revolución industrial, el proceso de centralización impulsado por el absolutismo monárquico (que facilitó el triunfo de una revolución que solo necesitó hacerse con la maquinaria estatal concentrada en la capital) o las nuevas teorías políticas y económicas que explicaban la miseria como obra de las leyes humanas y no como el fruto de la Providencia (ibídem: 84-85). Pero la Revolución, advierte Tocqueville, no es un acontecimiento necesario. Su eclosión no hubiera sido posible de no ser por toda una suerte de circunstancias contingentes:

---

<sup>6</sup> Así es como lo entiende Althusser quien cree que Tocqueville aborda los problemas políticos y el devenir de la historia aplicando una metodología newtoniana que permite extraer una serie de leyes que pueden ser extraídas de la diversidad y unidad de las instituciones humanas (Althusser 1959: 26)

<sup>7</sup> De nuevo cito a través de Aaron que reproduce estos fragmentos de la obra de Tocqueville.



“Los principales accidentes que la provocaron fueron la pasión de la oposición dinástica, que preparó una asonada, primero excesiva y luego abandonada; la súbita desaparición de los antiguos ministros, que quebraron de pronto los hilos del poder mientras en su desasosiego los nuevos ministros no supieron retomarlos a tiempo ni reanudarlos; los errores y los desórdenes espirituales de estos ministros que no supieron reconstituir lo que habían sido bastante fuertes para quebrar; las vacilaciones de los generales, la ausencia de los únicos príncipes que tenían popularidad y vigor, pero sobre todo, la suerte de imbecilidad senil del rey Luis Felipe, debilidad que nadie habría podido prever, y que aún parece increíble después que los acontecimientos lo demostraron” (ibídem).

Como vemos Tocqueville atribuye una buena parte de la responsabilidad del triunfo de la Revolución Francesa a la torpeza y la estupidez de los actores principales del Antiguo Régimen, factor que por otro lado podríamos pensar, es capaz –al menos en parte- de empañar su gloria:

“Lo que me impresiona más, no es tanto el genio de los que sirvieron a la Revolución queriéndolo, como la singular imbecilidad de los que facilitaron su advenimiento sin quererlo. Cuando considero la Revolución Francesa, asombra la grandeza prodigiosa del acontecimiento. Su esplendor, que se ha manifestado hasta los últimos extremos de la tierra, su poder que ha conmovido más o menos a todos los pueblos.

Examino luego esta corte, que tuvo una parte tan importante en la Revolución, y percibo las imágenes más corrientes que pueden descubrirse en la historia: ministros desconcertados o torpes, sacerdotes corrompidos, mujeres fútiles, cortesanos temerarios o concupiscentes, un rey que solo tiene virtudes inútiles o peligrosas. Sin embargo veo que estos mezquinos personajes facilitan, impulsan, precipitan estos acontecimientos inmensos” (ibídem: 116).

Así pues el estudio de lo social, tal como lo entiende Tocqueville comprende la exploración de las causas generales y su atención conjunta a la confluencia de causas secundarias y accidentales capaces de inclinar la balanza en uno u otro sentido. Como vemos, el intento por hacer inteligible el acontecer histórico no tiene por qué derivar necesariamente en una forma de determinismo. La combinación de estos dos planos

sugiere que las cosas habrían podido ocurrir de otro modo, que el presente no se halla cerrado y existe un margen para la transformación (Aaron, 1987: 326-7) .

La creatividad colectiva, la crisis y el fracaso son posibilidades contempladas hasta cierto punto por clásicos de la disciplina como Émile Durkheim, Max Weber o Georg Simmel (Joas, 1996)<sup>8</sup>. Pero quizá sea justo destacar la gran sensibilidad de éste último, quien, como apunta Nisbet, se interesó de manera muy especial por las pequeñas pautas de relación subyacentes a la vida social, por el modo en que las unidades moleculares a las que es posible reducir analíticamente las instituciones - las diadas, las triadas- y las formas de cooperación, confianza o secreto, son capaces de influir de modo fundamental en el cambio y la estructura de las asociaciones (Nisbet, 2001: 134-135).

Existe una larga tradición de estudios sociológicos empíricos en sintonía con una comprensión de lo colectivo como una actividad plural e incierta aunque puede que sea a partir del giro constructivista que se produce en la sociología de los años 60 del siglo XX, -que tiene lugar influenciada por el pragmatismo norteamericano<sup>9</sup>- cuando las diversas corrientes de la sociología comienzan a prestar una atención central al concepto de interacción como pieza central de la sociología (Joas, 1998).

Sin embargo, y tal como señala Hans Joas, los modelos principales de acción: el de una acción racionalmente orientada y el de una acción orientada normativamente, han tendido a dejar un lugar secundario a la creatividad. Joas propone, basando su trabajo en algunos hallazgos principales provenientes de Mead y Dewey, considerarla más bien como un rasgo general de la acción (Joas, 1996). En sintonía con la idea joasiana, y con el énfasis de Mead en la importancia de la naturaleza reflexiva de la acción social y la importancia de la novedad de las situaciones emergentes queremos enfatizar aquí el riesgo y el desafío de coordinación que siempre acompaña a la acción social, aunque en muchas

---

<sup>8</sup> Si bien no en el sentido en que Hans Joas amplía el concepto como una dimensión general de la acción social, apoyado en los hallazgos de George H. Mead y John Dewey.

<sup>9</sup> En ella juega un papel importante la lectura habermasiana de la obra de Mead.

ocasiones no seamos capaces de percibirlo ni nos hagamos cargo de su magnitud.

En la sociología dicho aspecto puede diluirse cuando a los mecanismos colectivos se les atribuye una capacidad para orientar el sentido del orden y el cambio social independientemente de las capacidades de los actores sociales.

Los clásicos de la sociología se interesaron por la creatividad colectiva y la dimensión perturbadora, falible y problemática de la vida social. Weber estudió el progreso que supuso la racionalización moderna, pero también dio cuenta de sus amenazantes peligros, entre los que llegó a destacar los efectos perversos de la burocratización (Weber, 1998); Durkheim observó con preocupación el vacío dejado por los viejos dioses y la falta de un principio integrador para las sociedades modernas (Durkheim, 2003). Pero el papel que en la obra durkheimiana desempeña lo sagrado como factor asegurador de la vida social puede revelarse preocupante. Puede serlo en la medida en que parece que Durkheim solo es capaz de encontrar un efecto invariablemente positivo en las ocasiones donde la vida colectiva se hace manifiesta hirviendo con gran intensidad emocional. Sin embargo cabe pensar que si bien dichos momentos de reenlace revigorizan el orden social también pueden empujarlo en una dirección desastrosa<sup>10</sup>. A ese mismo respecto encontramos un problema análogo en la sociología de Talcott Parsons, quien tiende a localizar la garantía del orden social en los valores socialmente compartidos, lo que supone ignorar la existencia de su dimensión perturbadora.

En cuanto a Weber, su tipología de modalidades de acción -la acción racional orientada a fines, la acción orientada con arreglo a valores, la acción afectiva y la acción tradicional impulsada por hábitos y costumbres- viene a descubrirse insuficiente a la hora de reconocer la cualidad vaga de una acción que solo se ve obligada a definirse ante los obstáculos y que no puede entenderse unívocamente<sup>11</sup>. En parte es por

---

<sup>10</sup> Aunque, tal como señala Randall Collins el reenlace con la vida común también puede transmitir una sensación desmoralizante. Collins (2009).

<sup>11</sup> Aspectos que Mead destaca en sus escritos.

ello que aquí hemos dedicado importancia a destacar todo lo que es posible hacer sin conocimiento de los actores sociales.

Como ya se ha anticipado, este trabajo se propone atender a la falibilidad de la acción como un aspecto constante característico de una acción social incierta que presenta un continuo reto a la coordinación. Las cadenas de interacción recorren siempre un espacio y un tiempo mayores del que nuestro reconocimiento alcanza a percibir y las consecuencias de las acciones afectan a los actores sociales siempre de modo diverso y desigual; razón por la cual puede tener sentido plantear que las consecuencias no intencionales de la acción, antes que un fenómeno secundario, constituyen toda una constante de la vida social.

Con todo, la visibilización de dicho aspecto puede encontrar algunos obstáculos. Uno de ellos podría hallarse en la compartimentalización que durante un largo periodo de tiempo ha tenido lugar entre los ámbitos dedicados al estudio de los individuos y sus interacciones (en dicho ámbito podríamos localizar los desarrollos de la microsociología y la psicología social) y aquellos que abordan el orden y el cambio de mayor escala en forma de procesos impersonales, de cuya descripción a menudo se abstraen las personas y las situaciones particulares, y con ello el impacto de la torpeza como un importante factor social. Es posible que ésta se haya asociado más bien al ámbito de lo microsocioal, donde ha podido llegar a considerarse que tenía alguna importancia la imperfección propia de los individuos, capaces de cometer muy diversos tipos de errores, sin que esa advertencia haya llegado a alcanzar, en cambio, el ámbito de los cambios sociales de amplio alcance, que a menudo se han observado como dirigidos por una serie de pautas y lógicas independientes de la habilidad de los individuos. Sin embargo, las consecuencias que en este sentido puede haber tenido la abstracción de la perspectiva macrosociológica puede resultar engañosa.

A veces puede llegar a generarse la impresión de que las dinámicas sociales se bastan así mismas para dirigir el cambio social empujándolo en la dirección correcta. O de que la sociedad (y/o sus engranajes) resultan competentes a la hora de producir sujetos y dotarlos de las características que los entornos sociales requieren. De hecho, en

algunas investigaciones la sociedad parece caracterizarse por acertar siempre, hasta el punto de que cuando se produce un colapso colectivo dicho cataclismo se atribuye a alguna clase de eficacia interna, a algún tipo de dialéctica retorcida que permite o incluso obliga a entender el desplome como un paso necesario que necesitaba de dicho hundimiento para avanzar hacia una nueva fase, necesaria para su natural germinación o desarrollo.

Podrían ser algunos de los excesos más notorios en los que puede incurrirse, en especial cuando la ciencia social se obsesiona en desentrañar las lógicas colectivas del orden y el cambio. Cuando se empeñan afanosamente en descubrir una serie de regularidades, que, de destaparse, permitirían realizar pronósticos atinados proporcionando las claves del cambio social. Sin embargo, dichas aspiraciones podrían estar descartando apresuradamente la posibilidad, no del todo descabellada, de que el cambio social pueda ocurrir sin conformarse con pauta de sentido alguna. No llegaremos tan lejos como para afirmar que la trama de la Historia resulta tener tanto sentido como el *relato contado por un idiota, lleno de ruido y furia* que nada significa (Shakespeare), aunque las ambiciones de algunos científicos sociales parecen minusvalorar la relevancia de la contingencia como carácter fundamental de la vida social, y con ella la sabiduría de aquellos historiadores y sociólogos que conocen la íntima relación de las insignificancias con los cambios de gran calado.

Por otro lado, en la confianza en hallar una pauta de sentido en el orden y el cambio ha podido jugar un papel destacado el abuso narrativo del recurso a la figura de la sociedad, pues ésta ha podido funcionar, en más ocasiones de las que serían recomendables, proporcionando una suerte de metaexplicación capaz de crear la ilusión retrospectiva de orden y concierto. Como ya he indicado, la compartimentalización de lo macro y lo micro puede llegar a hacer de ella un personaje autónomo, misterioso, y el principal responsable de lo que ocurre en el ámbito de lo social. Es lo que ocurre en algunos estudios donde se le atribuye el poder de acotar de modo eficaz el campo de lo posible y lo real a través de la cultura, las normas sociales, los valores o las ideologías, unos poderes que recuerdan sospechosamente a los que tradicionalmente se han atribuido a los dioses.

Podría ser oportuno recordar que, según Émile Durkheim, la idea de los dioses emerge en las sociedades tradicionales de la sublimación de la experiencia extremadamente poderosa que tiene lugar en la reunión de los miembros del colectivo. En esos momentos los miembros de la comunidad perciben claramente la existencia de algo mayor, más importante, más poderoso, más real que cada uno de los miembros del colectivo. Durkheim apuntó que se trataba de la sociedad, aunque las culturas tradicionales expresaran dicha realidad sublimándola en la figura de los dioses (Durkheim, 1993). Recordando dicho origen podría resultarnos menos extraño que en los estudios sociológicos la sociedad haya podido hacer gala de los antiguos poderes de los dioses para dar forma a la realidad.

Cuando los mecanismos sociales adquieren demasiado poder, tal como ocurre cuando se les atribuye una capacidad de asegurar los entornos sociales, dichos poderes se erigen como un obstáculo en nuestro camino hacia el reconocimiento de la falibilidad constitutiva de la acción social.

Uno de los más alarmantes puede resultar esa capacidad que en ocasiones se atribuye a la sociedad o sus mecanismos para controlar la imagen de la realidad dotando así de verosimilitud y realidad los ambientes y entornos colectivos, logrando que estos les parezcan naturales a sus habitantes, aunque un repaso a la comicidad de diferentes épocas históricas y contextos culturales podría contradecir dicho punto. Será éste un asunto al que dedicaremos una mayor atención en sucesivos apartados. A este respecto parece que algunos enfoques sociológicos manifiestan ciertas dificultades para imaginar que el orden y el cambio puedan parecer ridículos, como podría revelar la sorprendente interpretación de algunos de los sociólogos que se han acercado a los ritos carnavalescos de la Europa medieval y renacentista, de los que resultan especialmente populares los coronamientos donde se investía rey al tonto del pueblo. Lo que resulta llamativo es que tales festividades hayan podido ser entendidas como un lenguaje de juego que volvía del revés el normal orden social caricaturizándolo o distorsionándolo, sin antes considerar que ésta podía ser la impresión genuina que les merecían los

órdenes sociales a los individuos que debían de padecerlos<sup>12</sup>. Ahora bien, el planteamiento de un objeto de estudio ridículo cuyo funcionamiento se percibe como deficiente puede parecer anticientífico, en especial si se entiende que el objeto de la ciencia no es otro que descubrir las leyes latentes que explican su eficacia y dan cuenta de su funcionamiento.

## I. 2. ¿Es posible un objeto de estudio ineficiente?

Es eso precisamente lo que podríamos preguntarnos: si el hecho de que el objeto de estudio se comporte de modo eficaz, severo, eficiente y satisfactorio (como en ocasiones parece esperarse del mismo investigador) constituye un requisito imprescindible del campo científico o si, por el contrario, es perfectamente posible que éste se conduzca con una falta notable de disciplina actuando de modo azaroso, accidentado y carente de cualquier método. A veces parece presuponerse que la misión de la ciencia consiste en indagar en la serie de leyes que explican el mundo natural y social del que somos nativos<sup>13</sup>. Sin embargo, al partir en busca de sus causas eficientes se presupone que éste resultado -nosotros y el mundo que habitamos- es el correcto o al menos aquel que había de esperarse y no el residuo o descarte de otras posibilidades que algún hipotético tribunal independiente podría dictaminar como mejores que lo que somos y tenemos, pues quién sabe si, tal como sugiere *The Restaurant at the End of the Universe* (Adams, 2010), los *neandertales* no resultaban una opción evolutiva preferible a la nuestra.

---

<sup>12</sup> Una interpretación semejante la encontramos en *Reality in a looking glass* (1982) del sociólogo Anton Zijderveld.

<sup>13</sup> Ese sería el viejo espíritu credencial del positivismo, de lo que podríamos llamar la metafísica del evangelio positivista, con toda su fe en la posibilidad efectiva de descubrir las supuestas leyes que gobernarían indispensablemente la realidad, que aseguraría que estas existen, aunque solo hayamos descubierto hasta ahora algunas, y que descubriremos en la medida en que la ciencia con su método de pura luz de la razón cumpla su papel de retirada de las escamas de los ojos que han estado cegando a la humanidad.

Al ser jueces y parte nos vemos en la irregular situación de valorar el proceso (cosmológico, biológico, histórico, biográfico) que nos ha dado a luz, lo que explica que a menudo tendamos a observarlo con buenos ojos partiendo así en busca de las leyes que explican su eficacia, antes que vernos impulsados a indagar en la serie de abortos procesuales que pueden explicar esta realidad como los restos del naufragio.

Dicho sesgo podría hacernos olvidar la importancia de la dimensión creativa de la naturaleza, un aspecto central de la realidad que nunca deberíamos de perder de vista. Como señala George Herbert Mead, en ella tienen continuamente lugar novedades, fruto de la intersección, meramente probable en su advenimiento, pero imprevisible e inimaginable en su textura efectiva, cargada de múltiples contingencias inabarcables, entre una pluralidad de perspectivas cuyo resultado no puede ser reducido ni a las partes en interacción ni a la situación previa o posterior a su emergencia (Mead, 2008), de manera que la reconstrucción retrospectiva siempre se encuentra en el peligro de encubrir la realidad, de reducirla engañosamente, presentando un curso temporal como el fruto inevitable de una serie de procesos.

Por otro lado, aunque la imagen de una ciencia eficiente, dedicada a desentrañar las leyes de un universo regido por leyes perdurables, haya podido ser popular en el imaginario colectivo, la historia de la ciencia podría ser igualmente narrada desde los avances producidos gracias a la desconfianza en el buen funcionamiento del mundo. No solo el progreso científico debe mucho al atesoramiento de ideas contraintuitivas, en ocasiones aparentemente absurdas y ridículas, pero que contra toda lógica y razón se revelaban más correctas; la exploración de nuestro medio también nos ha permitido redescubrirnos como un producto excéntrico antes que indispensable.

A medida que descubríamos la magnitud creciente del universo del que formamos parte, nuestro lugar en él iba desplazándose de eje de la realidad a humilde extrarradio entre millones de planetas y sistemas solares, algunos de ellos dotados de características no demasiado diferentes a las del nuestro. Tal proceso de descentramiento ha ido unido a un proceso de rebajamiento del carácter incontestable, universal, del



orden natural y con él del protagonismo de la humanidad entendida como el resultado al que toda la naturaleza y el cosmos entero convergían de modo necesario (Sagan, 1980). Si la magnitud del espacio nos aparta del centro cósmico, por su lado, nuestro mayor conocimiento de la evolución nos traslada a la periferia de lo posible: como aprendimos, por ejemplo, al descubrir que sin el enorme meteorito que penetró en la órbita terrestre incendiando la atmósfera, nuestros pequeños ancestros mamíferos, que vivían bajo el reinado de terror de los grandes saurios, no hubieran tenido una oportunidad evolutiva de la que nosotros, como sus descendientes contemporáneos, nos beneficiamos a día de hoy (Gould, 1992).

Como vamos viendo, no resulta tan ajeno a la ciencia, sino más bien parte de su realidad acostumbrada, el trato con un objeto de estudio poco fiable, donde el error, el accidente o el azar juegan un papel fundamental en la explicación de los procesos genealógicos de los que descendemos. A ellos también podríamos darles las gracias por estar aquí, aunque haya poca costumbre de reconocerles la parte de mérito que sin duda les toca.

### I.3. Obstáculos en el reconocimiento de la falibilidad de la acción

El aviso sobre procesos sociales que pueden desembocar en desastre podría emparentar ciertos aspectos de la tradición del oficio del sociólogo con los del profeta o el antiguo oráculo. Weber, Durkheim y Simmel llamaron la atención sobre los peligros que veían cernirse sobre su tiempo, presagiando posibles futuros aciagos<sup>14</sup>. Más cercano a nuestros días tenemos a figuras como Ulrich Beck cuyos diagnósticos se basan en gran medida en el poder ilustrativo de las imágenes del desastre. En tales

---

<sup>14</sup> Algo que Stuart Hughes, reconoció brillantemente, en su libro *Conciencia y sociedad* como el rasgo característico de la madurez de la atmósfera ilustrada de la gran generación clásica de la sociología. Hughes, (1972).

casos, el diagnóstico sociológico puede ir dirigido a evitar el mal proyectado, buscando así alterar el curso del cambio social. En otros, el analista parece haberse resignado porque ha perdido toda esperanza de salvación, aunque también puede ocurrir que se le noten demasiado las ganas de que el desastre lo confirme como experto acreditado, si es que queda mundo donde pueda necesitarse sus servicios.

Existe una modalidad emparentada con esta dimensión oracular que, si bien aparece como bastante menos épica, resulta no menos interesante. Me refiero al payaso, y al modo en que su conducta es capaz de iluminar, por delante de nosotros, un camino de posibles desastres, errores, accidentes cuyo ejemplo nos ofrece la oportunidad de evitar su repetición. Aunque para ello también pudiera ser que nos bastara con fijarnos directamente en el funcionamiento discutible y defectuoso de los órdenes sociales, pues a menudo éste resulta evidente. Sin embargo, algunos enfoques sociológicos podrían contradecir tal punto, en especial aquellos que presuponen que los mecanismos colectivos operan de un modo tan fabuloso que logran delimitar competentemente el campo de lo imaginable, de modo que a los nativos su realidad y los órdenes sociales les parezcan verosímiles y naturales. De ser así podríamos considerar a la sociedad como el mejor autor posible, pues aún cuando la calidad de sus producciones fuera dudosa siempre podrá fabricarse un público que las encuentre extremadamente realistas y creíbles.

De ser esto cierto, la relativización de los órdenes colectivos necesitará de un esfuerzo enorme, capaz de vencer la presión de la atmósfera sociocultural. Ahí es donde algunos enfoques consideran que entra en juego la sociología o las ciencias sociales al considerarse al sociólogo (o al investigador de lo social) como el único agente capaz de llevar a cabo una desconstrucción de la realidad colectiva. Éste puede proponerse desmontarla ante nuestra vista con la intención de hacernos ver su índole convencional; una actividad que podría emparentar la sociología con el papel del reventador, que trata de arruinar las representaciones teatrales interrumpiéndolas con comentarios que se ensañaban llamando la atención sobre sus defectos. Sin embargo, y al contrario que este posible eslabón perdido en la plural secuencia genética

de nuestra disciplina, el sociólogo se topa con un auténtico problema que complica sus probabilidades de éxito, pues si los miembros de un colectivo se hallan previamente socializados en un determinado ambiente éstos se hallarán precondicionados a encontrarlo creíble<sup>15</sup>. Lograr que las personas salgan del endiablado bucle sociocultural podría resultar una labor tan titánica como imposible. Desde tales presupuestos la capacidad privilegiada del científico social para observar la cualidad convencional de la realidad podría revelarse como un don no demasiado útil. De hecho la situación del sociólogo podría semejarse a la del desesperado doctor Miles J. Bennell de *La invasión de los ultracuerpos*, que trataba de avisar inútilmente de un peligro *culturalmente inverosímil*: que en aquel caso se trataba de una invasión alienígena, y en este se trataría de una infiltración social, invisible pero omnipresente, y, desde luego, fagocitadora de todo nuestro sentido de la realidad sin dejarnos márgenes para el distanciamiento y el contraste.

Tal como apunta Ian Hacking en *The Social Construction of what?* (Hacking, 1999), existe toda una serie de estudios que parece concentrarse en exponer la naturaleza socialmente construida de nuestro mundo –abordando toda clase de aspectos como el género, el gusto cultural, la religión, la enfermedad...- una meta que, sin duda, podrá considerarse más meritoria si ello no resulta evidente, y requiere la realización de algo así como una ingeniería inversa capaz de revelarlo<sup>16</sup>; claro que lo cierto es que en muchas ocasiones la condición postiza de la realidad social resulta estar bastante a la vista de los actores sociales.

Si algunos modelos teóricos dan por sentado que la costumbre acaba por *naturalizar el mundo*, lo cierto es que bajo el manto de la

---

<sup>15</sup> Bien sabido es el logrado alarde de ironía y perspicacia con el que Berger y Luckmann abundan en este tipo de efecto letárgico de los procesos de socialización en *La construcción social de la realidad*. Aunque ciertamente estos autores austriacos tratan seriamente de sortear la simpleza de los planteamientos deterministas. No obstante, tampoco creo que su influyente enfoque esté a salvo del cuestionamiento que aquí venimos apuntado, por cuanto la construcción social a la que apuntan se asemeja a la eficacia mecánica de la influencia social contra la que aquí tratamos de prevenir, aunque obviamente dichos eminentes sociólogos no empleen argumentos ni ingenuos ni ligeros.

<sup>16</sup> Debo la referencia a este libro a Jósean Larión Cartujo.

familiaridad y el hábito existen una enorme variedad de cosas: por ejemplo la resignación, pues, en ocasiones, los actores sociales, conscientes de la baja calidad y eficacia de la organización social rebajan las expectativas de lo que se espera de ella, de modo semejante a quien se dispone a ver una película de serie Z. De hecho, respecto a la realidad de la sociedad española, de lo últimos años, uno podría plantearse si en ocasiones las instituciones no resultan tener una credibilidad semejante a la que un sector del público otorga a nuestro cine, el cual ocupa, en el imaginario colectivo un lugar destacado como cine de bajo presupuesto al que a menudo se le niega la legitimidad o la credibilidad de las tramas, personajes, e incluso la de los actores. Tal reproche se ha tendido a ensañar con la apariencia supuestamente pobretona de una cinematografía que debía de parecer condenada a rodar una y otra vez comedias, debido a la falta de recursos, o que, se alegaba, volvía una y otra vez al escenario de una guerra civil, que también, a su modo, tuvo lugar con presupuestos domésticos, resultando así un material filmable al alcance de las posibilidades. Dejaremos de lado lo que de injusto puedan tener dichos tópicos -que podrían ser refutados al contrastarse con la variedad de géneros que viene demostrando la cinematografía española desde hace unas cuantas décadas o las apuestas de alta calidad de ciertas películas que han logrado convertirse en referentes internacionales-, porque lo que importa aquí es que dichas acusaciones dejan de lado el problema de la posible baja factura o verosimilitud de la materia prima de partida con que dicha cinematografía trabaja, pues la sociedad española parte, a su vez, de una serie de limitaciones de presupuesto y credibilidad manifiestas para los actores sociales. En ese mismo sentido podría destacarse los últimos resultados del CIS, respecto al importante deterioro y descrédito de las instituciones españolas, y de un marco constitucional que un número cada vez mayor de ciudadanos parece considerar incapaz de servir en las circunstancias actuales<sup>17</sup>. Pero volviendo a retomar el hilo, si algunos enfoques solo se plantean la relación entre los órdenes colectivos y sus miembros en forma de adhesión o de logrado “realismo

---

<sup>17</sup> Puede consultarse el barómetro de junio de 2014. [http://www.cis.es/cis/opencm/ES/1\\_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=14083](http://www.cis.es/cis/opencm/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=14083)

social” resulta importante reparar en que la relación con ellos puede tocar muchos otros géneros como la comedia, el terror y la tragedia<sup>18</sup>.

El problema que conlleva la suposición de la eficacia de la cultura y de la organización social, es que ignora la cuestión de qué se hace en realidad, en efecto con ellas, así como el contexto y el problema a los que se aplican a cada paso, insistiendo en dar la espalda a la reflexividad como una característica general de la vida social. Por otro lado resulta importante caer en la cuenta de que, gracias a la negligencia, los órdenes sociales ya se deconstruyen por sí solos sin necesidad de ayuda por parte de un experto en demolición social. De hecho, a menudo quedan en evidencia al enfrentarse torpemente con situaciones que los desbordan y ponen en ridículo, aunque para darse cuenta de ello sea necesario desplazar la atención del interés en los órdenes y sus lógicas, y reparar, más bien, en su relativa capacidad para dar respuesta a los diversos problemas que nos vamos encontrando en cada caso. Si para algunos científicos sociales escapar del ajuste tautológico entre cultura y orden social resulta un ejercicio casi imposible, no debería subestimarse el trabajo que a este respecto pueden llegar a realizar la torpeza y la chapuza. De hecho hay que decir que, antes de que los antropólogos pudieran observar nuestra cultura desde ese afuera que ofrece una sociedad exótica situada en las antípodas de la nuestra, ya la estupidez brindaba la posibilidad de experimentar una primera forma de relativismo colectivo de gran valor.

Al resaltar todo esto no se busca negar la relevancia de las rutinas en nuestras orientaciones habituales. Después de todo, ellas son las que permiten descargarnos del peso de tener que tomar decisiones a cada instante, ahorrándonos un esfuerzo que puede concentrarse en aquello que en cada momento consideramos más importante. A este respecto la rutina y la creatividad se hallan siempre relacionadas (Berger y Luckmann, 2006: 72-73, Joas, 1996: 158). Sin embargo, no podemos caracterizar el mundo de la vida cotidiana como la dimensión social de las sólidas certezas, tal como a veces se hace. Si bien es cierto que habitualmente

---

<sup>18</sup> A este último respecto tenemos como ejemplo los trabajos de Ramón Ramos (Ramos, 1999).

damos por sentadas toda una serie de expectativas que asociamos con lo normal, lo sensato y lo lógico, también estamos acostumbrados a que nos defrauden una y otra vez en el trato con los otros. Así pues, insistiré en la necesidad de atender a lo falible como una faceta constante, propia de una acción social que se las ve continuamente con la arriesgada tarea de integrar e incorporar lo nuevo.

La propuesta de llevar al centro de los modelos teóricos la falibilidad de la acción requiere abandonar la comprensión teleológica de la vida social, ese abordaje que se empeña en entender que el resultado se haya predeterminado siendo siempre el correcto y/o aquel que había de esperarse. La corriente del pragmatismo americano, y los desarrollos contemporáneos inspirados por él, pueden ayudarnos en nuestro camino, ya que nos ofrecen un esquema donde lo social comparece como un ámbito de actividad abierto que destaca la condición colectiva y plural de una acción que lejos de ir garantizada por la naturaleza o la cultura, presenta un reto continuo a la coordinación<sup>19</sup>.

Si bien algunos enfoques presuponen que la conducta de los actores sociales viene a reproducir unos órdenes, unas normas, una cultura a las que las acciones tienden a conformarse, lo cierto es que la acción siempre se ve obligada a encarar escenarios y problemas que convierten en fundamental la atención a las situaciones emergentes (Mead, 2008). Como ya hemos planteado, lo que esperamos en nuestras relaciones con seres reflexivos es que éstos sean capaces de reaccionar a las novedades y cambiantes circunstancias. Cuando no es así, su conducta resulta extrañamente ausente y automática, más propia de una máquina que de un ser humano sensible e inteligente, impresión que, recordémoslo, según Bergson constituía la fuente de toda comicidad. Y sin embargo, en un mundo donde no existe lógica rectora o centro conocido, la tarea de atender a lo importante en cada momento resulta ser un reto antes que algo obvio<sup>20</sup>. A ese respecto, la emergencia de errores,

---

<sup>19</sup> Una coordinación que en el sentido más amplio se juega la continuidad de los ámbitos sociales como espacios compartidos capaces de integrar sinérgicamente las diferencias colectivas (Mead, 2008; De la Yncera, 2010).

<sup>20</sup> Esa última suposición es mía y no de Bergson. El filósofo veía en lo cómico una fuerza que permitía a la sociedad ejercer presión en los individuos. El ridículo de su

accidentes, equívocos, podría, como ya hemos avanzado, aportarnos una información valiosa. Antes nos hemos referido a los payasos y a la dimensión ilustrativa de su conducta, aunque no todo el mundo los observa con los mismos ojos. Por ejemplo en *Reality in a Looking Glass* el sociólogo Anton Zijderveld dice de ellos y de los bufones que éstos representan las fuerzas del caos y el desorden (Zijderveld, 1982). Más adelante, al avanzar en su investigación, Zijderveld entenderá que las chifladuras del idiota o bufón tenían en épocas pasadas el poder de conjurar la imagen invertida del orden social, el absurdo reverso de una realidad vuelta cabeza abajo. Por otro lado, en el prólogo a dicha obra el autor confiesa sus complicadas relaciones con un sirviente de la casa de sus suegros vieneses, quien, a efectos prácticos, habría cumplido el papel de bufón de la importante familia de su esposa. Según el sociólogo, el viejo Peppi –que así se llamaba el bufón en cuestión- buscaba cualquier oportunidad para ridiculizarle en público: se complacía en repetir sus palabras con sorna, lo llamaba con retintín “Herr Professor”, le escondía los zapatos en algún armario recóndito, etc. Zijderveld atribuía la supuesta inquina a una enemistad arquetípica entre el sabio o representante del conocimiento y el payaso o bufón, como contrafigura del mismo. Sin embargo, como veremos a lo largo de estas páginas, la división entre el idiota y el orden social no resulta tan tajante como plantea Zijderveld. Tampoco resulta convincente la confrontación inevitable entre el payaso y el representante del conocimiento, no solo porque en ocasiones los científicos pueden comportarse como una clase sofisticada de locos, entregados a la labor de provocar errores y problemas llevados por la curiosidad y un espíritu puramente lúdico, sino porque, como tendremos oportunidad de comprobar, múltiples culturas han celebrado la emergencia de lo falible y lo idiota por lo que ésta tiene de hallazgo o descubrimiento<sup>21</sup>.

---

conducta, excéntrica respecto a los patrones sociales, obligaría a los sujetos a corregir sus extravagancias adaptándose a lo social.

<sup>21</sup> Por otro lado la historia del idiota y el bufón revela que personajes instruidos y doctos gustaban de hacer el payaso y que, tal como revela Welsford en ocasiones resultaban indistinguibles (Welsford, 1961: 7).

Desde otros enfoques resultará difícil de entender que los errores, los fracasos, incluso el desmoronamiento del orden, puedan ser celebrados. Sin embargo, su hallazgo puede tener algo de triunfo (Plessner, 1960) no solo porque nos ofrece la oportunidad de percibir nuestros errores (y en ocasiones corregirnos) —una opción que no poseen aquellos organismos cuya conducta se encuentra restringida por los instintos—, sino porque el descalabro de nuestras rutinas nos permite descubrir que somos más que nuestros hábitos, programaciones y costumbres (Plessner, 1960; Choza 2002).

Sin embargo, a dichas cuestiones nos acercaremos lentamente. Por el momento nos concentraremos en el lugar que puede ocupar la dimensión de lo falible dentro de las concepciones del cambio social.

#### I.4. La estupidez en la transmisión cultural

Tomarse seriamente la tarea de indagar en los entresijos del funcionamiento del orden y el cambio social puede parecer una tarea que excluye la consideración de la influencia de la estupidez en la formación socio-histórica. Lo idiota parece un tema poco serio, y con frecuencia se lo vincula instintivamente a lo cómico, campo que a menudo se asocia con lo trivial e inefectivo —el mundo de la broma, la evasión o la ficción— de manera que, a resultas de ello, la coalición de ambos términos acaba reforzando la irrelevancia de los dos miembros del par.

Como planteábamos en el capítulo uno, lo cómico tiene mucho que ver con la emergencia de los errores, la torpeza y los accidentes. Ahora bien, con frecuencia su lenguaje ha sido entendido como algo banal que se aparta de la gravedad de la realidad. Si, por ejemplo, nos acercamos a la definición kantiana de la risa entendida como “una emoción que nace de la súbita transformación de una ansiosa espera en nada”, (Kant, 1977) tal vez pudiéramos interpretar que la comicidad emerge con el espectáculo de lo tonto e inefectivo, de aquellos conatos de acción tan torpes que no llegan a nada, aquellas acciones tan negligentes



como para autoeliminarse a sí mismas provocando nuestras carcajadas, sin que tengamos que preocuparnos por su impacto. Esa podría ser una de las interpretaciones de la definición kantiana. Sin embargo, como veremos más adelante aún podrían considerarse otras lecturas.

Al considerar este asunto resulta necesario encararnos con esa creencia, bastante difundida, de que la torpeza se autoelimina así misma gracias a su inutilidad, una intuición que podría encontrar apoyo en las diversas clases de evolucionismo social que -distorsionando la compleja teoría de Charles Darwin- entienden la selección natural como un filtro mejorativo que guía también el curso de una historia encaminada hacia el progreso social<sup>22</sup>. Desde tal enfoque, podría considerarse la torpeza o la estupidez como una cosa de risa, como un campo trivial compuesto de elementos divertidos pero irrelevantes a la hora de entender los mecanismos de lo colectivo. Dedicarnos a observar lo idiota solo nos ofrecería una perspectiva semejante a la de los programas televisivos de descartes y tomas falsas, mostrándonos la secuencia de estropicios ridículos que en la historia han sido. Dicha colección proveería estampas donde podrían convivir el guerrero medieval que se desarma ante el enemigo al desenvainar demasiado fuerte, el espía español que describía en un diario personal todos sus planes y el organigrama de su red de espionaje (Andrew, 2009) o los pueblos con normas o creencias tan peligrosas como para llevarlos a la extinción... Los casos de torpeza podrían entenderse como una serie de fueras de juego inofensivos e irrelevantes,<sup>23</sup> al entenderse que la historia evolucionaría dejando atrás los casos inviables de ese tenor, sin verse afectada por la impericia.

Siguiendo esta línea de pensamiento es habitual considerar la torpeza y la estupidez como factores ajenos a los cambios sociales, relegándolos así como materias destinadas al entretenimiento. Evidentemente, cuando se piensa así, el observador confía estar en el lado

---

<sup>22</sup> Como sin duda tendieron a plantearlo insignes antecesores nuestros, como Comte y Spencer, que pueden valer como representantes de la multitud de sociólogos evolucionistas con planteamientos atrapados en incontroladas filosofías de la historia.

<sup>23</sup> Una metáfora aquí pertinente desde que el darwinismo social ha entendido la evolución como una especie de competición, observándola con un espíritu deportivo que es fácil mantener cuando uno se da por ganador seguro.

bueno de las producciones sociales y no en el de sus residuos, aunque siempre podríamos preguntarnos cómo puede estar tan seguro.

Es posible que uno, observándose así mismo, pueda llegar a creer que la generación social avanza aplicando el filtro de una selección mejorativa, progresiva o lógica sin admitir la ayuda de fenómenos como los abortos procesuales, la suerte o la descoordinación colectiva. A este respecto hay que apuntar que los modelos de explicación social racional no suelen poner demasiada atención en el modo en que se construyen los aciertos y fracasos, aunque dicho aspecto resulte fundamental para entender el cambio social. De hecho, podría ser que las generaciones actuales rindan homenaje a ciertos individuos prominentes reconociéndolos como padres del presente y que los homenajeados en cambio observen ese mismo presente (y con él a las generaciones actuales) como el aborto de realidades que apuntaban a direcciones sustancialmente preferibles -otra cosa es que se atrevan a decirlo en alto, pues ello supondría el peligro de perder sus privilegios-. Las tendencias racionalizadoras son capaces de aplanar ese tipo de tensiones, así como el importante impacto de la ineficiencia social en la generación colectiva. Algunos enfoques macrosociales insisten en ignorar la relevancia del manejo desastroso de los entornos físicos, el desbaratamiento de los escenarios y su credibilidad o la puesta en evidencia de los motivos ocultos de los escenarios de acción a causa de la propia ineptitud. Sin embargo sería un problema que nos concentráramos principalmente en la lógica y la causalidad ignorando la influencia de los colapsos y las coincidencias y procesos residuales a los que nuestro mundo debe tanto.

A este respecto podríamos tomar el desarrollo turístico e inmobiliario en la España del Levante en los años 60 del siglo XX e indagar en las relaciones entre la falta de oportunidades de los herederos de las tierras incultivables de la costa y el impulso del espíritu emprendedor que llevó al despliegue de los complejos turísticos actuales. Sin embargo, un investigador que sólo indagara buscando un relato de superación podría descartar el factor importante de la carambola y el colapso pues también pudiera ser que los patriarcas hubieran condenado a la extinción a aquellos herederos cabezas de chorlito capaces, a cuenta de

su vida disoluta, de despilfarrar toda la hacienda familiar en francachelas. Al legarles las peores tierras, que nadie había previsto que en unos años fueran a convertirse en las propiedades económicas más valiosas, los habrían impulsado, cuando la intención real era condenarlos por su conducta descerebrada. De ser ese el caso, la inutilidad de ciertos actores –al menos considerada desde el viejo sistema agrario- habría sido un factor determinante en dicha “historia de éxito”<sup>24</sup>.

Convendría pues no perder de vista el siempre relevante impacto de las consecuencias imprevistas de las acciones. La búsqueda de pautas y leyes suele arriconar su importancia en la confianza de encontrar las claves principales del cambio social. Sin embargo, tal como vemos, parece recomendable moderar dicha tendencia que, por suerte, no siempre resulta imperante, en la diversidad de corrientes que caracteriza a las ciencias sociales. Por otro lado en algunas de las ramas de la ciencia social la incongruencia ha llegado a jugar un papel sorprendentemente importante como un elemento capaz de asegurar el orden y el cambio colectivos. A ese aspecto dedicaremos el siguiente apartado.

### I.5. El principio consecuencial en el origen de las ciencias sociales

En el origen de aquellas corrientes de la ciencias sociales caracterizadas por tendencias funcionalistas nos encontramos con modelos demasiado centrados en las lógicas de lo social, con lo cual es de esperar que la cuestión de la habilidad y la ejecución quede por lo general fuera de su campo de interés. Lo que sí puede encontrarse es una serie de paralelismos entre ciertas características de la estructura narrativa de dichos modelos y las tramas de la comedia clásica (Ramos, 2002). La razón es que las incongruencias y los efectos no intencionales de la acción ocupan un lugar de honor en dichos enfoques donde, como en la comedia

---

<sup>24</sup> La reflexión original la hace Raúl Minchinela en su estupendo Reflexiones de Repronto nº 32 “Lindando Scooby Doo”.

de enredos (estoy pensando en la comedia del Siglo de Oro, por ejemplo) ocurre que los efectos no intencionales de la acción complican la historia, pero también que son ellos mismos (los equívocos, confusiones y coincidencias) los encargados de que la historia se resuelva por sí sola de modo feliz. En estos modelos, los efectos no intencionales de la acción son el engranaje que brinda el triunfo a lo social ya que las cosas salen bien sin que los actores sociales sepan cómo ni por qué. Las proezas resultan ser involuntarias: se acierta con el objetivo colectivo y se obtiene un progreso social precisamente porque no se buscaba. De hecho, casi estaríamos tentados a afirmar que la sociedad acierta gracias a los errores de los actores sociales.

El paralelismo entre comedia y ciencia social lo sugiere Ramón Ramos en su análisis del papel de las heteronomías de la acción en la fundación de la ciencia social. A mi parecer, la comparación acierta a describir una serie de características que iluminan de modo revelador facetas estructurales en ambos géneros narrativos.

Es posible, como señala Ramos, que la teodicea de Leibniz haya tenido una influencia importante en el papel eminentemente positivo jugado por las consecuencias no intencionales de la acción en toda una influyente corriente de clásicos de las ciencias sociales. Fue al tratar el problema del mal cuando Leibniz desarrolló una línea argumental capaz de absolver facetas del mundo aparentemente injustificables, que una observación más detallada podría reevaluar positivamente por su impacto indirecto y benéfico sobre el conjunto de la vida y la naturaleza, una idea que desplegará en *Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal* (Leibniz, 1946).

En esa obra Leibniz persigue ante todo salvaguardar el honor divino del posible desprestigio derivado de la imperfección del mundo, en la que destaca especialmente la perturbadora existencia del mal. Para ello, el filósofo trata de convencernos de que vivimos en el mejor de los mundos posibles. Uno podría pensar que de ser este el caso tendría que notarse por sí solo. Sin embargo, Leibniz recurre a la lógica para intentar persuadirnos. Nos dice que Dios, en su infinita omnipotencia y bondad, no ha podido escoger otro que el *mejor de los mundos posibles*. Sabemos

que éste es el mejor, no porque se perciba por los sentidos sino gracias al razonamiento deductivo. Por otro lado, si nos fijamos bien, la defensa de Leibniz es ambigua. La frase "el mejor de los mundos posibles" podría entenderse de modo triunfalista, pero también connota que esto —lo que tenemos— es lo máximo que puede esperarse, que no había otras opciones mejores, y, en ese caso, la percepción subjetiva desencantada tendría entonces que reexaminar su juicio sobre los aspectos indeseables del mundo, observándolos con ojos más objetivos y favorables. En todo caso, después de este esfuerzo por afirmar la calidad de nuestro mundo, la pregunta que Leibniz se hace es la de cómo se explica la existencia del mal en un mundo creado por un Dios infinitamente bondadoso y omnipotente.

La respuesta de Leibniz es que el mal no debe de entenderse como una creación intencional de Dios sino, más bien, como el producto consecencial de la creación del mundo. Formaría parte de un sistema complejo donde todos los elementos se hallan interconectados cumpliendo una función imprescindible dentro del mismo. En definitiva, Leibniz nos dice que el mal debe de ser entendido como una dimensión inherente a una creación de por sí inmejorable. Sin el mal este mundo no podría existir.

Si esta idea de la necesidad del mal para la realización del bien es todo lo influyente en el desarrollo posterior de las ciencias sociales que Ramón Ramos la considera, podríamos concebirla como una importante aportación a la generación del concepto moderno de sistema, en cuanto nos presenta la idea de un circuito donde los elementos negativos remiten a los positivos, contribuyendo al sostenimiento del conjunto. Como indica Ramos, el argumento de Leibniz hará posible el desarrollo de una madura ingeniería de lo social capaz de contemplar las acciones en el marco más vasto de su efecto sobre la totalidad del conjunto colectivo. La ciencia descubre que el mal o el dolor pueden ser medios a través de los cuales puede realizarse el bien en el plano sociosistémico, y que lo motivado por una intencionalidad perversa puede tener un valor funcional benigno para

el conjunto colectivo<sup>25</sup>. Adam Smith nos dirá que la moral se ve perdida en este laberinto donde las buenas intenciones pueden generar consecuencias sociales negativas y las intenciones deplorables efectos colectivamente provechosos. Para salir del embrollo se nos ofrece la perspectiva de la ciencia, que, al mostrarse atenta a las consecuencias de las acciones antes que a las intenciones de los actores puede librarnos de un enredo que la religión o las buenas costumbres no son capaces de resolver. (Smith, 1997: 206).

Un caso extremo de este modelo lo encontramos en las teorías de Mandeville. Según él, la civilización es en su totalidad el resultado involuntario de acciones, muchas de las cuales fueron moralmente reprochables (Mandeville, 1997: 221). Mandeville arguye que nuestra especie, situada en un entorno hostil, solo es capaz de encontrar motivación suficiente para actuar gracias a los instintos egoístas, de modo que el progreso social, la civilización y los productos culturales más admirados no son otra cosa que el resultado no intencional de conductas autointeresadas, a las que la inmensa mayoría de las veces no pueden atribuirse las intenciones rectas y altruistas que habitualmente asociamos con las cumbres morales de la cultura y la sociedad. En cierto modo la filosofía de Mandeville nos presenta un modelo de lógica inversa, ya que el progreso sólo se logra cuando no se intenta alcanzarlo. Si nuestros esfuerzos se concentraran en su logro seríamos incapaces de conseguirlo. Éste sólo se obtiene cuando de ninguna manera se lo persigue o porque en realidad no se persigue.

Ni las cualidades amistosas ni los afectos simpáticos que son naturales en el hombre ni las virtudes reales que sea capaz de adquirir por la razón y la abnegación, son los cimientos de la sociedad; sino por el contrario, lo que llamamos mal en el mundo, sea moral o natural, es el gran principio que hace de nosotros seres sociables, la base sólida, la vida y el sostén de todos los oficios y profesiones sin excepción: es ahí donde hemos de buscar el

---

<sup>25</sup> Posiblemente argumentos similares se han dado a lo largo de la historia. La idea de sacrificio es una forma de ingeniería de sistemas primitiva que posiblemente se halla conectada con este tipo de argumentos.

verdadero origen de todas las artes y las ciencias, y en el momento en el que el mal cese, la sociedad se echará a perder si no se disuelve completamente (ibídem: 248).

El descubrimiento en los albores de la ciencia social de estas consecuencias positivas de lo maligno abre las puertas a una política irónica de fomento del mal, apoyada en el mayor conocimiento de las vastas redes de interrelación causal: los precursores de la ciencia social descubren la cualidad burlesca de una naturaleza que con frecuencia se vale de nuestros instintos más primarios para, engatusándonos, lograr que cumplamos con unos objetivos sociosistémicos que no podrían alcanzarse intencionalmente. Ocurre otro tanto en el materialismo histórico de Karl Marx, pues en él la ineficiencia del sistema capitalista y el camino sufriente de la promoción de la desigualdad, la miseria, la alienación y la explotación del proletariado se revelan como engranajes necesarios que encaminan la vida social a la realización de la utopía de una sociedad sin clases, argumento que, por otro lado, llevó a Marx a apoyar la invasión británica de la India y con ella la destrucción de la forma de vida tradicional del país al entenderla como un paso necesario, si bien doloroso e impulsado por la estupidez del imperio británico, que actuando así no sería consciente de estar promocionando lo que sin duda era contrario a sus intereses (Feuer, 1969; Nisbet: 2001: 98). Así pues, la ineficiencia social del capitalismo se revela como un elemento funcional en un trayecto que conduce al feliz destino del socialismo, sin contemplarse que ésta pueda ser de tal magnitud como para llevar a la autoaniquilación de la especie humana antes de que se cumpla la feliz utopía.

En una línea semejante podemos inscribir las reflexiones de Adam Smith, que en su *Teoría de los sentimientos morales* descubre que la avaricia del rico y su impulso de amasar riquezas como el medio por el cual se produce un reparto general de beneficios, aunque nada pudiera estar más lejos de su intención. Smith reconoce en el siguiente párrafo el carácter moralmente execrable de la clase pudiente, y sin embargo..

...a pesar de su natural egoísmo y avaricia, aunque solo buscan su propia conveniencia, aunque el único fin que se proponen es la satisfacción de sus propios vanos e insaciables deseos, dividen con

los pobres el fruto de sus propiedades. Una mano invisible los conduce a realizar casi la misma distribución que habría tenido lugar si la tierra hubiera sido dividida en porciones iguales entre todos sus habitantes, y así, sin pretenderlo, sin saberlo, promueven el interés de la sociedad y aportan medios para la multiplicación de la especie" (Smith, 1997: 333).

El rico es burlado por esa mano invisible, que lo convierte en impulsor de un comunismo programado para la pervivencia de la especie, repartiendo la riqueza "igual que si la tierra hubiese sido dividida en porciones iguales". Esa "mano invisible de la naturaleza" parece actuar como los espíritus socarrones de los cuentos y leyendas: mediante ironías que invierten los efectos de la intencionalidad humana con objeto de producir o asegurar el objetivo social. El personaje que en ningún momento buscaba lo que finalmente obtiene resulta ser aquí el héroe, el benefactor de la humanidad. Así, a través de mecánicas propias de una comedia, los efectos involuntarios de la acción aparecen como responsables principales del aseguramiento de un desenlace feliz y satisfactorio, que, a su vez, parece erigirse sorprendentemente en prueba de un diseño racional de lo social del que la ciencia encuentra señales y pruebas aquí y allá. Todo ello estaría en consonancia con el estatuto especial que estos pensadores demandan para el experto, pues sólo *a posteriori* y a través de la observación del perito capacitado para penetrar las complejidades de lo social se estaría en condiciones de realizar un balance exacto de la productividad sociohistórica. Es de ese modo como se podría descubrir -como tiende a ocurrir de modo invariable en estos modelos- que el *output* final de las piruetas y carambolas del cambio colectivo resulta positivo a pesar de que las apariencias parecían jugar abiertamente en contra.

Sin duda el hecho de que todo aquello que desde la vida cotidiana se percibe como negativo posea, como con frecuencia sucede en estos enfoques, unos efectos funcionales —que la ciencia descubre en el plano más vasto de lo sociosistémico— permite hablar del surgimiento de un vínculo irónico y una relación dilemática entre ambos planos. Sin embargo, estos pensadores suelen desestimar la posibilidad de que ahí



pueda existir algún problema, y tienden a cargar todas las culpas a la falta de perspectiva propia del profano, como lo podría ilustrar ejemplarmente este pasaje de Mandeville.

El vulgo miope en la cadena de las causas no suele ver más allá del eslabón inmediato; pero los que pueden ensanchar su visión y entregarse al placer de echar una mirada a la perspectiva de los acontecimientos concatenados, podrán ver en cien lugares como el bien emerge y pulula del mal, con tanta naturalidad como los polluelos de sus huevos" (Mandeville, 1997: 56).

Al echar mano de la expresión "quienes pueden entregarse al placer de echar una mirada", Mandeville podría estar delatando cierta incompatibilidad entre la perspectiva teórica y el hecho verse afectado por las consecuencias inmediatas de los mecanismos sociosistémicos. Parece claro, en todo caso, que para encontrar la ironía de los engranajes aquí expuestos es mejor no verse afectados por ellos. Efectivamente: para teorizar sobre el efecto positivo del mal a nivel sociosistémico es preferible no encontrarse en primera línea con el riesgo cierto de recibir su impacto mortífero. Si según estos pensadores la naturaleza realiza con frecuencia el bien colectivo a través de ciertas dosis de injusticia, crueldad o sangre derramada, que resultan inseparables de sus efectos funcionales para el conjunto social, también resulta seguramente cierto que, para poder observar sus efectos positivos, lo mejor sea no situarse demasiado cerca de ellos. Parece que estos autores consideran la ceguera sociohistórica como una suerte de miopía, de incapacidad de ver a distancia y escrutar los perfiles y los horizontes de la historia, posición de quien se encuentra emplazado, casi bizqueando, en primera línea. Si resultara ser éste el caso, y recogiendo la expresión de Mandeville, podríamos considerar a los pueblos precolombinos exterminados en la conquista del Nuevo Mundo como ejemplos extremos de ceguera histórica. A ello podríamos añadir que la historia se leía mucho mejor al calor distanciado de las chimeneas monárquicas de ultramar.

Ya hemos visto que los efectos positivos o funcionales van a menudo ligados a efectos indeseables en el orden del protagonismo directo, de manera que estos enfoques se permiten tomar como

insignificantes o marginales los impactos en el orden de lo cotidiano, dejando claro que su interés se centra exclusivamente en el mantenimiento y mejora del sistema en su conjunto. Aunque el concepto llegará a una de sus cumbres de influencia con los juegos del espíritu en la filosofía de Hegel, que siempre se las apaña para realizarse en la historia de lo particular y sus negaciones. Hegel defenderá el hecho de que bajo el caos superficial de una narración de sucesos, aparentemente inconexos, es posible encontrar "la obra íntima, silenciosa y secreta" de una Razón Astuta que opera aquí y allá dotando de sentido el cambio histórico. Sus intervenciones dejan una huella capaz de ser descubierta si uno no se pierde en los recovecos de la historia y atiende a la pauta general que atraviesa el cambio social. De ese modo el filósofo es capaz de encontrar indicios de su juego con las pasiones y los intereses humanos, a fin de levantar "el edificio de la sociedad" (Hegel, 1980: 48, 82)<sup>26</sup>. Y uno de los vehículos preferidos de dicho juego es la destrucción misma: la guerra<sup>27</sup>.

Hegel lo deja claro cuando se refiere a la Historia como una mesa de sacrificios en la que se inmolan la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos. La destrucción resulta una herramienta, un mecanismo funcional, un medio a través del cual se realizan la civilización y el progreso colectivo. Con ello encontramos posiblemente la versión más extrema del valor positivo de las consecuencias no intencionales de la acción.

Como se ha podido comprobar, el descubrimiento de esta razón operando en el cambio colectivo se entiende como una garantía de la racionalidad de los órdenes y del propio cambio optimizador. Lo que puede extrañarnos es que tal confianza no se vea empañada por el hecho de que necesite engañarnos o recurrir a toda clase de juegos para hacer cumplir su plan, o el de que el triunfo colectivo se de gracias a nuestro fracaso o perjuicio. Ello dibuja un panorama donde la razón parece,

---

<sup>26</sup> Tomo la nota de Ramos (Ramos, 2002).

<sup>27</sup> La pista al respecto se la debo, sobre todo, a los fascinantes escritos de polemología de Rafael Sánchez Ferlosio, que el escritor desarrolla a partir de la diferenciación entre carácter y destino en los trabajos de Walter Benjamin. (Ferlosio, 2008)

sospechosamente, la única parte que sale siempre indemne, ganadora de todos los trances y beneficiaria de todo conflicto: un personaje que siempre se da el gusto de bromear con las consecuencias marginales de su plan maestro. Sin embargo esta razón, como concepto ilustrado que es y al contrario que los traviesos duendes y espíritus de los cuentos tradicionales, jugaría con los defectos humanos prometiendo tomarnos el pelo sólo en cumplimiento de un objetivo superior y racional.

Normalmente se tiene a la picaresca por un producto o invento característico de las situaciones mundanas de necesidad. Sin embargo, como hemos tenido oportunidad de comprobar, la amplitud y repercusión de los trucos realizados por la razón universal no podría igualarlos el más taimado feriante que en la historia haya existido.

## I.6. El lugar de lo falible en los procesos sociales

Como hemos visto, las ciencias sociales pueden llegar a mantener un pulso importante con la experiencia cotidiana. En el apartado anterior, el conflicto se revelaba desde el mismo momento en que estas corrientes intelectuales y científicas insistían en disolver todo indicio de mal funcionamiento, caos o perturbación, al tratarlo como fruto de una incapacidad para entender el orden del que aquellos indicios supuestamente formaban parte. También es verdad que dichos autores no desestimaban completamente la torpeza en sus modelos. Ya hemos visto que la razón contaba de inicio con nuestros defectos y debilidades, aunque siempre fuera, eso sí, para empujarnos en la dirección adecuada.

Respecto a otro tipo de errores, como una falibilidad que pudiera ir directamente en contra de las lógicas sociales, estos autores probablemente se mostrarán tranquilos, al considerar que el hecho de ir a contrapelo tenía el efecto automático de descalificar al jugador que osaba emprender dicho camino. En todo caso, si nos decidiéramos, a pesar de todo, a profundizar en el estudio del campo de lo falible partiendo de tan angostas premisas, el asunto podría abordarse como el campo de aquello

que en cada periodo histórico las lógicas de lo social excluyen como anormal o inútil. Cabe, en efecto, tomar un ángulo de exploración semejante. El resultado podría ser algo parecido al trabajo de Michel Foucault en *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault, 1976).

Podría escogerse para ello el papel del idiota o el loco, y observar cómo en cada tiempo y lugar ciertos individuos caen fuera del campo de lo normal-real; descubrir cómo esas poderosas lógicas de lo normalizado y lo positivamente valorado y reconocido se encargarían de delimitar competentemente la idiotez y la locura del caso, logrando que sus intervenciones se ignoren por su inanidad e irrealidad. Se podría describir y explicar cómo las lógicas sociales se las apañan para apartar a los actores que transgredieran los límites de lo real en cada espacio y tiempo seleccionado.

Sin embargo, el concepto de “lógica colectiva” implica la ficción de un punto de vista unitario, generado al ignorar las diversas consecuencias que toda acción posee sobre la pluralidad de actores sociales que incorpora cualquier ámbito colectivo. Si abrimos nuestra perspectiva a la pluralidad social, comenzaremos a observar entonces el cambio social desde muy diferentes ángulos, descubriendo los efectos que tienen sobre la diversidad de personas y grupos envueltos en las cadenas de interacción<sup>28</sup>. Muchos modelos y epistemes convierten en normal que los fundadores o padres institucionales conserven siempre su halo de autoridad y prestigio, como si la cultura fuera un todo unitario donde impera el consenso sobre la bondad de sus representantes. Sin embargo, esto cambia mucho en la medida en que abrimos lo social a la pluriperspectividad que caracteriza todo colectivo y toda situación. Cabe entonces descubrir al idiota en el papel del héroe y al héroe en el del idiota, ya que lo que desde un punto de vista aparece magnífico, desde otro resulta serlo menos o puede ser visto como una verdadera desgracia. La apuesta hacia la que apunta esta investigación, es la conveniencia de provocar una sacudida o un refescamiento de ese tipo de las trazas de la imaginación sociológica, que podría permitirnos descubrir al imbécil —o

---

<sup>28</sup> El término cadenas de interacción lo extraigo de Cadenas de rituales de interacción (Collins, 2009).

mejor a lo imbPor otro lado, hay que advertir que una perspectiva centrada en las lógicas de lo social ignoraría la importancia de los fracasos y de la continua labor de reconstrucción y corrección que exige el cuidado de los ámbitos sociales. También se dejaría en el tintero lo limitado de los criterios de evaluación que definen qué y quién debe de ser tenido en cuenta en el juego social o qué constituye un acierto o un error en las diferentes situaciones sociales. Y es que la propia definición del juego social depende, en buena medida, de una limitada capacidad para comprender un flujo plural y diverso, cuya coordinación y comprensión siempre desafía nuestras capacidades. Podemos actuar juntos gracias a nuestra capacidad de reducir la complejidad, de abstraer dejando fuera la inmensa mayor parte de las cosas, tratando de ceñirnos a lo que oscura, tentativamente contribuimos a construir y hacer vale como lo importante del caso: lo que centra el juego en situación. De hecho, todo eso es lo que la comedia ayuda a descubrir con su lenguaje de segundo orden, levantando levemente los visillos de las escenas ordinarias de nuestra realidad socialmente construida. Nos enseña que es posible entender las situaciones desde criterios completamente divergentes, capaces de responder a narraciones múltiples y contradictorias; una reveladora perspectiva ésta de la que extraer todo su potencial de equívocos y malentendidos capaces de afectar a asuntos de vital importancia.

### I.7. El fuera de juego de los órdenes sociales

Hemos adelantado lo importante que resulta la continua reconstrucción del juego social ante la constatación, bastante frecuente, de sus insuficiencias. Sin embargo, y habida cuenta de lo arraigada que puede llegar a estar en nosotros la sensación de que la lógica colectiva se halla detrás de todas nuestras rutinas, quizá sea necesario resaltar lo importantes que resultan esas disrupciones que algunos modelos insisten

en dejar fuera como interrupciones poco importantes<sup>29</sup>. Para ello, podemos acudir a una especie de fábula sociológica que permitirá, como ocurre con toda buena historia que se precie, ser leída de modos distintos.

Son bien conocidos los experimentos que Harold Garfinkel, creador de la etnometodología, solía encargar a sus estudiantes con objeto de revelar la importancia efectiva que tienen en nuestra vida práctica los supuestos sobre los que se asienta todo intercambio comunicativo (Garfinkel, 2006: 57). El que aquí interesa consistía en comportarse en el hogar como un extraño y mantener la estafalaria conducta durante un periodo de entre quince minutos a una hora. El estudiante debía de tratar las relaciones, actividades cotidianas y personas sin respeto por la historia compartida, como si uno actuara "bajo los efectos de una leve amnesia de conocimiento del sentido común", como si el miembro de la familia se hubiera convertido de pronto en un antropólogo que desconociera hasta lo más básico de las costumbres sociales y familiares de una familia americana u occidental. El alumno tenía la misión de cuestionar así todo criterio social de normalidad y la conducta debía de mantenerse el mayor tiempo posible sin ceder a las presiones de los familiares. Lo que en un comienzo se tomaba por una broma extravagante por parte del alumno acababa derivando en desconcierto, irritación, exasperación. Y al actuar así, algunos de los estudiantes prendían fuego a un entorno familiar ya de por sí fácilmente inflamable, sin prever el retorno de temas tan acostumbrados como la recurrente imbecilidad del hijo, o la ingratitud filial, algo con lo que el estudiante no había contado y con lo que tendría que lidiar en forma de un resentimiento residual, que no se disipaba tan fácilmente al revelar que el comportamiento se debía a un experimento de la clase de sociología.

Lo interesante para nosotros es que estos experimentos, que con frecuencia se entienden como una demostración de la importancia de las rutinas y supuestos de la comunicación diaria —ya que al romperlos se produce una violación de la normalidad— se muestran igualmente

---

<sup>29</sup> Es precisamente en ese asunto, en la visibilización de la importancia de las disrupciones, donde he encontrado una gran fuente de luz en la tesis doctoral de Rubén Lasheras que aborda este asunto atendiendo al potencial revelador —y ocultador— de las ficciones, apoyándose en algunas de los hallazgos de Yuri Lotman, (Lasheras, 2006).

capaces de poner de manifiesto lo rutinarias que resultan las interrupciones y fuera de juego de la vida familiar, lo comunes que son los desencuentros, las peleas y recriminaciones sobre la incapacidad de los otros jugadores sociales para estar a la altura de los más diversos juegos de socialidad en los que constantemente entramos. A juzgar por lo frecuentes que pueden llegar a ser este tipo de rituales, lo que se propone en esta investigación es que no parece que tenga sentido en absoluto dejarlos fuera, como insisten en hacer algunos modelos que ante cada interrupción insisten en fijarse exclusivamente en cómo la excepción confirma o hace visible la regla social supuestamente violada. Como vemos, la cosa tiene mucho de imagen gestáltica, ya que dependiendo de dónde depositemos nuestra atención, veremos una u otra vertiente de lo social.

Lo cierto es que el fuera de juego tiene su importancia incluso en los juegos agónicos o competitivos que a menudo se exponen como modelos ejemplares de conducta, al ofrecerse como imágenes de la autosuperación humana, con el consiguiente riesgo de ignorar u ocultar todas aquellas dimensiones que podrían contradecir dicha representación. Por ejemplo, ese golpe de estado encubierto que se da hacia el tercio final de los partidos de baloncesto (y algunos otros deportes) gracias a la interrupción creciente, por la parte interesada en vencer por agotamiento de tiempo gracias a las faltas y los tiempos muertos, que fragmentan los minutos en filamentos cada vez más pequeños, hasta convertirlos en excrementos temporales ya inservibles, en los cuales un jugador no logra siquiera amagar el movimiento facial previo al saque de balón.

Si esto puede ocurrir en un campo estilizado como el de la competición deportiva, donde las reglas parecen capaces de delimitar la lógica del juego, con más razón ocurrirá en escenarios infinitamente más complejos de la vida social. Podríamos poner de ejemplo los sistemas bipartidistas, donde en no pocas ocasiones el partido político que aspira el poder considera que su peor adversario resulta ser él mismo -pues cada vez que hace alguna declaración o revela su programa cae varios puntos en las encuestas- con la consecuencia de que se llega a decidir que la campaña política “más eficaz” resulta ser la de abstenerse de hacer

cualquier movimiento o declaración, esperando que el gobierno caiga bajo el efecto de su propia ineficiencia. Esa es precisamente la estrategia que algunos periodistas han atribuido al Partido Popular de Mariano Rajoy en la campaña electoral que le dio la victoria en las elecciones generales del 2011<sup>30</sup>.

Puede imaginarse que una sociedad que sólo atendiera a la lógica dominante u oficial de los juegos colectivos no tendría control sobre este tipo de derivas que ponen ante nuestros ojos el importante impacto de lo aparentemente residual, faceta en la que la comedia tiende a depositar una gran atención, interesada como suele estar en la naturaleza muy humana y falible de los órdenes sociales.

En este punto podríamos recuperar la definición kantiana con la que hemos abierto el presente capítulo. Recordemos que ésta explicaba la risa como una emoción que nacía de la súbita transformación de una espera ansiosa en nada. Antes conectábamos dicha idea con la ineffectividad de lo idiota. Bien pudiera ser que, después de temer el advenimiento de una amenaza, observásemos con perplejidad cómo el enemigo se autoelimina gracias a su propia ineptitud. Lo idiota quedaría en una nada que despierta nuestras carcajadas, y esa nada significaría que podemos dejar de preocuparnos. Sin embargo, ahora, cuando llegamos al final del arco planteado en este capítulo, estamos en condiciones de recuperar esa misma definición del eminente Emmanuel Kant atendiendo a otra posible lectura, ya que la risa es igualmente capaz de brotar cuando descubrimos que una nadería resulta ser la causa de un relevante origen colectivo, o la de su fin. Y un punto de vista así sugiere, sin duda, la necesidad de elevar la importancia de una nada a la que no deberíamos en absoluto perder de vista habida cuenta de su gran capacidad de influencia.

Pierre Goubert —y debo la nota al sugestivo libro de Jose Antonio Marina sobre el éxito y el fracaso de las sociedades (Marina, 2010: 13)— afirma lo siguiente sobre el cambio histórico: “Lo esencial puede ser económico (los ferrocarriles), epidémico (la peste negra), puramente político (depender de la fantasía de un monarca). Quizá lo más habitual es

---

<sup>30</sup> Por ejemplo Carlos E. Cue en “La campaña que no rompe nunca”. [http://politica.elpais.com/politica/2011/11/13/actualidad/1321218537\\_473923.html](http://politica.elpais.com/politica/2011/11/13/actualidad/1321218537_473923.html)



la guerra (generalmente mal estudiada). Pero también ese gran motor que es la estupidez (...)” (Goubert, 1994). Pues bien, si tal como señala Goubert, cabe ver en ello una dimensión importante, lo estúpido debería de hallarse adecuadamente incorporado como tema dentro de los procesos de transmisión cultural e institucional, una cuestión que quiere explorarse a continuación.

...

Hasta este punto hemos insistido en la necesidad de no separar los procesos colectivos de la habilidad relativa con que los actores coordinan o integran la diversidad de la acción social. Hemos observado que en ocasiones se produce un preocupante proceso de racionalización que puede llegar a ocultar la naturaleza arriesgada del juego social, incluido el valor y el peso autónomo que posee la ineficiencia social. Se hace pues necesario rescatarlo como una dimensión que produce un impacto colectivo y que, además, se refleja en la experiencia reflexiva con importantes consecuencias, como veremos seguidamente.

Teniendo en cuenta lo importante que resulta en la historia de la disciplina sociológica el concepto de lo sagrado, puede ser interesante considerar hasta qué punto éste es capaz de admitir y albergar un sitio para la ineficiencia social. En el próximo capítulo proponemos explorar la existencia de modos alternativos de entender lo sagrado. Una cuestión importante, ya que algunos enfoques consideran que lo sagrado -lo incuestionable- se revela eficaz por sí mismo. Nosotros en cambio exploraremos la importancia fundamental de su interpretación no asegurada destacando su revelancia tanto en el plano de la descripción sociológica como en el de la acción.



## II

### LA ARTICULACIÓN DE LO SAGRADO Y LO IDIOTA



## II.1. La reproducción falible de lo sagrado

Durkheim afirmaba que el orden social sólo era posible al precio de la hipóstasis de la sociedad, es decir de su transfiguración en algo más poderoso que lo humano (Durkheim, 1992). Para el clásico de la sociología la sacralización del orden colectivo sería un paso necesario de toda institucionalización que vendría a separar la vida social en dos planos, uno percibido como necesario y otro como contingente. Tal cesura podría responder a una necesidad de protección, ya que tener por natural el orden colectivo podría contribuir a afirmar su eficacia, como mantienen algunos autores (Durkheim 1992, Berger y, Luckmann 2006).

Roy A. Rappaport explora en esta misma senda cuando nos dice que tal separación tajante entre dos órdenes distintos podría remontarse al origen mismo de la especie humana. En palabras del antropólogo: “todos los órdenes sociales se protegen, y deben hacerlo en cierto grado, contra el poder desordenador de la imaginación”. Por ello, “la tolerancia a las alternativas está [...] limitada, hasta en las sociedades más liberales” (Rappaport, 2001: 574). Y es que si el lenguaje dotó a los humanos de una capacidad de adaptación inédita en la Tierra, también implica diversos peligros potenciales. Por un lado, procura a la humanidad una extraordinaria versatilidad que le permite evolucionar, adaptarse y “expandirse por todos los nichos y hábitats del mundo” (pues es la clave de la “adaptabilidad humana”), pero, a la vez, le abre la posibilidad del engaño y la disyunción, de manera que le es “inherente, el problema del desorden”) (ibídem: 574). La capacidad para modificar o reemplazar las convenciones, viene también a plantear problemas que el antropólogo subraya. El lenguaje aporta a los miembros de nuestras sociedades un extraordinario medio que permite imaginar alternativas con respecto a las convenciones con las que la convivencia se articula y ordena, pero tal apertura imaginativa a otros modos anticonvencionales gravita igualmente como amenaza a la hora de encontrar razones que inviten a acatar las

vigencias cuando a buen seguro se pueden y se tienen que estar encontrando alternativas posibles y más atractivas.

Ante ese peligro de desorden que la potencia lingüística despliega en nuestra especie, Rappaport plantea que tal vez para que pueda existir el lenguaje sea necesario establecer "La Palabra", es decir lo sacralizado e incuestionable a través la invariabilidad del canon”(ibídem: 574).

Lo sagrado, pues, vendría a ser la respuesta a estos problemas al permitir establecer esa diferencia radical entre dimensiones totalmente distintas en las cuales quedaría seccionada la vida social: lo humano contingente y cuestionable, y lo incuestionable y necesario; una diferenciación (o separación) reproducida una y otra vez por los rituales que la recrean. Si recurrimos a la definición de Ramos, que viene a perfeccionar y redondear la ya clásica de Durkheim, nos encontramos con que la vida social queda dividida de modo en esos dos órdenes.

“Forma extrema de dualismo, la distinción sagrado/profano marca una frontera tajante entre dos órdenes de realidad (material o mental) caracterizados por su heterogeneidad, antagonismo e intangibilidad. En razón de ello, el cruce de la frontera resulta interdicto (profanación) a no ser que se opere según procedimientos prescritos (purificación) que eviten un contagio lleno de peligros (Ramos, 2002: 666).

En el marco de esta distinción, lo profano se define como una categoría negativa y residual, mientras que lo sagrado condensa todos los valores culturales cuya trascendencia ha de ser preservada o expresa todo aquello cuyo poder desborda a lo humano (Ramos, 2002).

En el primer caso, como aclara el propio Ramos, “se contraponen el cosmos sagrado, fundamento de la realidad, al caos profano y sin sentido (M. Eliade, 1967)”; mientras que “en el segundo (R. Otto, 1996), lo sagrado (o santo) es lo ominoso y tremendo que anula al hombre y provoca su temblor”. Como vemos tal cesura genera una división entre órdenes de la realidad colectiva: un plano considerado superior y necesario (investido de un poder sobrecogedor benéfico y/o terrible) y otro residual, perteneciente al orden de lo mundano.

La distinción marca una cesura entre lo necesario y lo contingente, que parece buscar el aseguramiento de lo esencial para la conservación del colectivo, elevándolo a un plano superior, opuesto y separado de la esfera humana de lo mudable y falible. De ese modo, lo sagrado vendría a situarse en el plano de lo cósmico y lo eterno, al que pertenecería, por contraposición al plano de la acción, dependiente de unos actores sociales limitados y falibles a los que no se podría confiar la garantía del orden social.

En la sociología de corte normativista o funcionalista esta separación y tendencia a una elevación radical del plano de lo sagrado viene con frecuencia a corresponderse con la atribución de un poder equivalente a la sociedad (o a sus órdenes), pues si estos órdenes se entienden como si fueran necesarios e inmutables, se presupone que las lógicas sociales llegarán a naturalizarse, algo que algunos enfoques parecen considerar que ayudará a dotar de eficacia autoorganizadora a lo social. Pero, cabe preguntarse hasta dónde llegaría tal eficacia. ¿Sería capaz de operar independientemente de la torpeza y las dificultades de coordinación con que los actores sociales se encuentran en su vida práctica? A menudo no se aclara si lo sacralizado resulta en efecto capaz de sustraerse verdaderamente a las limitaciones constitutivas de toda acción humana o si solo los actores sociales lo creen, o lo conceden y, en un alarde de no suspensión constante de la creencia, actuaran una y otra vez como si lo fuera. Resulta evidente que ambas cosas son bien distintas, con lo que sería aconsejable aclararlo. En otras posiciones nos encontramos con que lo que parece darse a entender es, precisamente, que la propia creencia subjetiva sería la causa que acabará por convertir en efectivos los órdenes colectivos, al afirmar las costumbres y normas como instituciones inalterables que los actores sociales tenderán a reproducir sin plantearse otras posibilidades. Sin embargo, aún cuando los órdenes sociales se perciban como inalterables, no por ello iban a dejar de resultar construcciones humanas vulnerables y falibles. De hecho, la sacralización no puede solventar por sí sola los problemas de coordinación, como tampoco puede prevenir ni remediar los accidentes, errores o problemas generados por las producciones socio-culturales descuidadas. De esa

manera, si se toma en serio la naturaleza de esa capacidad que el recurso a lo sagrado demuestra para seguir siendo capaz de operar constructivamente en un proceso continuo de naturalización de la percepción de los contextos sociales en cada época histórica, de manera que los hombres y mujeres de cada entorno contemplen su organización social como "lo normal", habrá que abrir sitio a la consideración, de que los procesos de sacralización y, por lo tanto, "lo sagrado", no sólo operarían como reforzadores de los órdenes sociales, sino, así mismo, como ocultadores de sus chapuzas, con el consiguiente peligro que ese tipo de fenómeno entraña en el plano más hondo de la decisiva clave adaptativa de las realidades sociales en la que magistralmente insiste Rappaport, poniéndola de relieve como una de las claves, tal vez la decisiva, de la fuerza vital de la especie humana. Y conviene insistir en esa posibilidad que subraya lo más perverso de nuestra capacidad sacralizadora, porque parece que ésta puede endiablarse especialmente cuando la cuestión de la articulación de lo sagrado se aborda con ese tipo de comprensión de la realidad social, que tomamos como limitado, y al que tiende ese tipo de planteamiento normativista y funcionalista al que aludíamos, nada infrecuente, por cierto, en la historia de las ciencias sociales contemporáneas. No obstante, tal deriva constituye, por suerte, solo una de las posibilidades de interpretación que caben.

En realidad la función preservativa de lo sagrado no resulta efectiva por sí sola y con independencia de su articulación. Como señala el propio Rappaport, si la generación social resulta descuidada, si se deja que las condiciones materiales y sociales de un colectivo resulten opresivas o insatisfactorias durante mucho tiempo, la voluntad o capacidad de las congregaciones para dar apoyo santificado a las estructuras reguladoras se verán afectadas, de manera que, incluso, dichas regulaciones se verán despojadas de su santidad (Rappaport, 2001). Lo sagrado reafirma el orden colectivo, pero no se puede perder de vista en absoluto que la continuidad misma del estatuto de lo sagrado depende, a su vez, de quienes aparentemente se hallan sometidos a las estructuras reguladoras, dibujándose así una estructura cibernética, en la cual, un posible funcionamiento ineficiente y chapucero no deja de repercutir



sobre ella misma, como una variable fundamental de la articulación colectiva. Por lo tanto, la sacralización de los órdenes sociales da lugar a un posible efecto de doble repercusión que a veces suele pasar desapercibido. Si lo sagrado es capaz de legitimar los órdenes sociales, también es cierto que el mal funcionamiento colectivo, amparado en sus referencias sagradas es igualmente apto para desprestigiar lo sacralizado.

Esta doble direccionalidad de los procesos de sacralización nos advierte de que los órdenes, las normas, la organización no están en disposición de constituir por sí mismos la referencia última del juego social aun cuando se hallen reforzadas por la legitimidad que emana de lo sagrado. Y no lo están, porque –como ya hemos avanzado en los anteriores capítulos- la cuestión principal en los escenarios de acción resulta ser la de cómo se hace frente a la novedad y a los problemas de integración de una compleja pluralidad colectiva. O, dicho de otra forma, la de en qué medida la organización es capaz de rearticular la diversidad a cada paso, convirtiendo el marco y sus sucesivas regulaciones en un espacio que demuestre ser lo suficientemente acogedor, capaz de retroalimentar el juego colectivo (Mead, 2008; De la Yncera 2008).

Lo sagrado no resulta capaz de garantizar (al menos de una manera “apuntalada” ni no digamos blindada o “férrea”) la acción o el orden, ya que no puede dejar de medirse con dicho problema fundamental. Profundizar en esta dirección nos permite descubrir mejor que incluso dicha dimensión capital de la sacralización o del sentido de lo sagrado se halla inserta dentro de un circuito adaptativo ante el cual debe de responder. El concepto de riesgo resulta fundamental en la articulación social. Ello implica que el horizonte de aspiraciones ideales que representa lo sagrado debe ser entendido no tanto como un asegurador de la realidad sino más bien como la fuente última de todo prestigio, legitimidad y crédito: como aquella que resulta capaz de justificar la organización, las instituciones y las autoridades<sup>31</sup>. Sin embargo, un aval tan descomunal tiene su contraprestación en términos contables, pues

---

<sup>31</sup> Para explorar de la naturaleza de lo sagrado y lo religioso como primera fuente de crédito existente, de la cual se deriva el dinero resulta especialmente interesante el trabajo de Celso Sánchez Capdequí en *Las máscaras del dinero* (2004).

genera deuda en proporciones inasumibles e imposibles de saldar<sup>32</sup>. En la medida en que el orden viene apoyado por una serie de aspiraciones ideales y utópicas, no sólo la organización quedará asistida o legitimada, sino también demandada, con el riesgo permanente de acabar revelándose deficitaria o deslegitimada respecto a dicho horizonte (Ricoeur, 1989). Ello puede poner en evidencia la necesidad de continua corrección de los marcos reguladores. Sin embargo, también es cierto que, tal como ocurre con cualquier tipo de crédito, lo sagrado puede emplearse como si a uno le hubieran entregado un cheque en blanco, y nunca fuera a llegar el momento de rendir cuentas del despilfarro. Es lo que ocurre cuando uno se escuda tras lo sacro para evitar las consecuencias indeseables de las propias acciones incluso en sus aspectos más irresponsables, aunque con ello se dañe la credibilidad y legitimidad de los órdenes sociales, y hasta de las mismas fuentes de lo sagrado, que bien puede ser que se vean arrasadas y arrastradas por la magnitud del préstamo y la deuda.

La gestión de la articulación social debería atender con radicalidad a la cualidad siempre insuficiente de una organización social temporal y falible, que continuamente se ve en la necesidad de ser revisada y corregida para hacerse capaz de encarar nuevos horizontes (Dewey, 1980; Joas, 1996; Capdequí, 2010: 20-21). A este respecto, es posible que el humor, como lenguaje especialmente propicio a la hora de incidir en la dimensión humana y temporal de la realidad, haya podido jugar un papel muy importante, al ayudar a evitar la confusión entre la naturaleza ideal de lo sagrado y su mera reproducción e interpretación, falibles y humanas. Cuando ambas se confunden, pueden tener lugar toda clase de estropicios y problemas adaptativos, un aspecto en el que la comicidad social suele gustar de recrearse y, lo que es tal vez más importante para las ciencias sociales, de reclamar la atención sobre tales extremos. Entre dichas dificultades puede encontrarse la obstaculización de la corrección de

---

<sup>32</sup> También aquí irrumpe con pleno sentido esa reciprocidad, al menos equivalente, permanentemente exigible por los intercambios sociales, que Marcel Mauss, el sobrino y discípulo de Durkheim, y gran maestro de la antropología social, supo ver en su soberbio *Ensayo sobre el don*: cuanto mayor sea el don más obliga al receptor a estar a la altura de lo recibido. Mauss (2010).

errores, defectos y problemas, en la medida en que la crítica y el intento de rectificación se interpretan como blasfemia y herejía, algo que puede contribuir a perder de vista la importante cuestión de que lo sagrado no solo resulta capaz de infundir crédito, sino de devaluarse en contacto con lo que supuestamente se intenta legitimar.

Este espectro de dificultades se deja con frecuencia de lado cuando se acusa al lenguaje cómico de nihilismo destructor, de ser corrosivo para las creencias y realidades que tanto cuesta edificar y que supuestamente el humor se complace en arruinar, un punto de vista este del que, al parecer participaba Platón, que se mostraba partidario de expulsar a los cómicos de la ciudad (Platón, 1981), olvidándose así de que, no solo él mismo llegó a echar mano de la sátira y la parodia en sus escritos (Boyarin, 2009), sino de que los órdenes sociales son perfectamente capaces de resultar ridículos sin intermediación de comediante alguno. De hecho, tras este tipo de recriminaciones al humor y la comedia suele entretenerse una cierta vaguedad a la hora de entender no solo la naturaleza de lo cómico sino también la de lo social. Por ello se hace necesario un aparato teórico capaz de discernir con mayor detalle las dimensiones y relaciones entre ambos fenómenos. Un recurso así nos ayudará a descubrir la existencia de una parodia religiosa más o menos espontánea y constante en culturas de lo más variadas, practicada, no sólo por aquellos subordinados a las estructuras reguladoras sino, con frecuencia, por los mismos especialistas de este ámbito: los sacerdotes y clérigos. Si nos acercamos a la época medieval encontramos la realización de liturgias paródicas practicadas por los sacerdotes en ocasiones especiales (Bajtín 1989; Bayless 1996), o parodias de la exégesis de las escrituras, realizadas y copiadas por monjes escribanos, que se recrean en los errores provocados por supuestos métodos infalibles de interpretación capaces de convertir inadvertidamente a Jesucristo en simple personaje secundario (Bayless, 1996). Esto es precisamente lo que ocurre en una de las parodias más populares de la literatura religiosa medieval, la historia de San Nemo, un santo extraordinario que hace sombra tanto al Mesías como al mismo Dios, que resulta descubierto de manera sospechosamente similar al modo en que los exégetas hallaron retrospectivamente señales

codificadas en el Antiguo Testamento, que anunciaban, para quien supiera verlo, el advenimiento de Jesucristo como hijo de Dios (ibídem)<sup>33</sup>.

También entre los trabajos de miembros de la comunidad religiosa medieval encontramos todo un género dedicado a retratar el amor por lo material de la jerarquía eclesiástica. En ella destacan los evangelios del dinero, que aplican las fórmulas rituales canónicas a los nuevos dioses materiales: la pecunia y el estómago, a los que se rinde culto desde el Vaticano (Bayless, 1997; Austin, 1986; Boyarin 2009). Igualmente resulta notorio e interesante el papel de la sátira entre los miembros reformistas de la iglesia, como un medio habitual a través del cual se intenta ejercer una influencia sobre la vida cortesana y los reyes, una actividad a la cual sus autores atribuían un sentido religioso (Newman, 2012).

En otros casos, el humor comparece como una dimensión que forma parte de las prácticas religiosas institucionalizadas, como sucede con la rama zen del budismo, cuyas tácticas de frustración de expectativas a los que se acercan intentando aprender recuerdan a bromas inusitadamente retorcidas, y refinadas hasta el extremo de lo humanamente soportable (Suzuki, 1958; Hyers 1973; Berger 1999); o incluso del mismo canon religioso, como ocurre con el Talmud babilónico, donde las serias discusiones sobre la Torah se presentan intercaladas por episodios cómicos conformando conjuntamente un mismo volumen sagrado. En ellos pueden encontrarse a los mismos fundadores de la tradición escolar del Talmud, que en los capítulos graves imparten serias lecciones de interpretación de la ley judía, apareciendo ante el lector de manera ridícula, envueltos en episodios controvertidos y discutibles, dejando ver facetas de su personalidad poco favorables y que, en ocasiones, retratan el mundo rabínico como un hervidero de peligrosas envidias y egos (Boyarin, 2009: 190), lo que sin duda resulta sorprendente.

En la actualidad se tienden a considerar estas muestras de humor como extrañas y burdas interferencias en la experiencia religiosa que se observan con preocupación o disgusto. Con frecuencia las sensibilidades

---

<sup>33</sup> Caso que también volveremos a mencionar en el próximo capítulo.

contemporáneas responden ante ellas como si significasen una falta de decoro y piedad incomprensibles e imperdonables en un contexto de devoción. A menudo dichas muestras de humor religioso se interpretan como vestigios de una sensibilidad primitiva, hoy día superada, que produce vergüenza e incomodidad, de modo que antes que tratar de entenderlas se las trata de ocultar en la medida de lo posible. De hecho las ediciones contemporáneas del Bavli omiten los capítulos cómicos (Boyarín, 2009). Sin embargo, es posible que, de este modo, se dejen pasar aspectos fundamentales de la comprensión religiosa del pasado. Así parece apuntarlo el estudio de la parodia medieval realizado por Martha Bayless (Bayless, 1997). Posiblemente se abre aquí un campo para entender las relaciones -quizá mucho más estrechas de lo que podría parecer- entre la chapuza, lo sagrado y la parodia. Pero para internarnos en dicho camino es necesario que prestemos atención a la cuestión de la adaptabilidad de lo sagrado, pues todas esas cuestiones tienen mucho que ver con ella.

## II.2. La adaptabilidad y lo sagrado

Rappaport considera las sociedades como sistemas de adaptación de finalidad general que no poseen un fin específico o predefinido, salvo el propio de mantenerse en el "juego existencial" (Rappaport, 2001)<sup>34</sup>. En correspondencia con tal objetivo genérico tenemos que las expresiones más sagradas, las verdades últimas sobre las que descansan en ulterior instancia los órdenes sociales, resultan estar por lo general desprovistas de un contenido específico. Rappaport destaca cómo en las sociedades tradicionales, para salvaguardar la adaptabilidad colectiva, se da una

---

<sup>34</sup> Otra cosa es que podamos considerar realmente a las sociedades como sistemas cerrados, pues en realidad la acción siempre tiende a desbordar las fronteras. La idea de círculo de lo social (en el sentido en que lo emplea De la Yncera (2008) nos parece más adecuada por su carácter abierto que, además, denota convenientemente la cualidad reflexiva de la acción social.

tendencia a conceder el lugar de máxima importancia social a locuciones o credos como "Dios nuestro Señor es Uno", o "no hay más Dios que Dios y Mahoma es su profeta" que puede decirse que carecen prácticamente de significados materiales referenciales. Rappaport nos dice que mientras afirmaciones como "la paz prevalece" pueden contrastarse con referencia a los acontecimientos del mundo, la inconcreción de este otro tipo de oraciones impide su comprobación mediante pruebas empíricas o razonamientos lógicos, lo que, lejos de jugar en contra de su validez social, hace que se las considere irrefutables y trascendentes, como certezas más allá del mundo material y temporal<sup>35</sup>. En definitiva, esta mecánica tiende a elevar al estatuto de lo eterno aquellas verdades que, por resultar vacías de contenido, no comprometen en nada a los círculos sociales. De hecho, tales afirmaciones pueden conservar su estatuto de verdades imperecederas mientras no introduzcan detalles de tiempo y lugar ni apoyen convenciones concretas que las cambiantes condiciones históricas pueden revelar como desastrosas o falsas. En este sentido es posible encontrar, tanto en las tradiciones judaicas como en las cristianas o islámicas precauciones que tienen por objeto contrarrestar las peligrosas tendencias a adorar lo concreto: así pueden entenderse las regulaciones que impiden utilizar el nombre de Yahveh fuera del ritual, con objeto de evitar su empleo instrumental, o las que prohíben la representación de Alá en el islám -dejaré aquí al margen la cuestión de la efectividad discutible y condicional de tales soluciones que, a su vez, pueden generar nuevos problemas<sup>36</sup>-. Lo cierto es que la sacralización de lo específico perjudica la versatilidad de lo social ya que

---

<sup>35</sup> Al menos en un tiempo fue así, pues hoy en día el principio de legitimación trascendental puede haber perdido parte de su prestigio, sin embargo habría que analizar con cuidado la posible cualidad trascendental de los nuevos horizontes de legitimación secular.

<sup>36</sup> Por lo demás, este tipo de fórmulas, al diferenciar entre quienes aceptan los postulados y quienes no, puede contribuir como señala Rappaport -y como podrían revelar las cruentas guerras de religión europeas- a limitar el alcance de la camaradería humana alimentando las divisiones y la enemistad entre grupos que tienen por verdaderos distintos axiomas fundamentales (Rappaport, 2001). Aunque resulta necesario puntualizar que no hay nada que obligue a que sea así, pues toda forma humana se halla mediada por la reflexividad y puede dar a lugar a resultados bien diversos.

lo concreto no reúne las condiciones que permiten garantizar el estatuto de "verdades eternas" que se les presupone. Podríamos poner por caso a los etoro de Papúa Guinea (Kelly, 1974; Rappaport, 2001: 605), ejemplo que resulta especialmente pertinente en este punto. Los etoro elevaron al rango de lo incuestionable una regla muy específica que prohibía las relaciones heterosexuales en la época de cultivo de los campos. Puede que -aunque esto resulta mera especulación- en el pasado se hubiera tenido por una norma exitosa al evitar distracciones en un período tan importante para la supervivencia colectiva como el que atañe al aseguramiento de la cosecha y la norma fuera adquiriendo inadvertidamente y con el paso de las generaciones un estatuto incuestionable. Es posible también que en la impresión de tal efectividad hubiera una buena dosis de autoengaño o que las auténticas razones de dicha norma fueran otras bien distintas. En todo caso, las condiciones del entorno cambiaron en un punto tocante a la verdad adaptativa de tal norma cuando, en 1960, se introdujo el hacha de acero y la mejora tecnológica tuvo la consecuencia de ampliar la producción y la temporada del cultivo, lo cual vino a provocar, en un efecto de rebote sobre lo santificado, el aumento del periodo de abstinencia (en las relaciones heterosexuales) a nada menos que 205-260 días por año. Probablemente dicha extensión de los periodos de continencia se halla relacionada con un alarmante descenso de natalidad que se registraría por aquellas mismas fechas. El ejemplo es capaz de revelar la posibilidad de que la santificación de lo concreto sea capaz de tornar vulnerables las sociedades al entorpecer su necesaria reconstrucción. Por otro lado, sacralizar lo específico puede arrastrar la consecuencia de facilitar la refutación de lo sagrado, pues las normas reproductivas poseen una validez temporal o condicionada al cumplimiento de circunstancias colectivas específicas cuya continuidad no puede ser garantizada. Al cambiar las circunstancias las normas que resultaban eficaces pasan a ser adaptativamente desastrosas, lo cual contribuye, además, al hacerse evidente, al desprestigio de lo sagrado. Como apunta Rappaport el hecho de que la iglesia pusiera lo sagrado al servicio de la verdad de la teoría geocéntrica del universo a principios del siglo XVII o del creacionismo a finales del siglo XX no tuvo como

resultado el fracaso de la cosmología astronómica moderna o la teoría evolutiva, sino más bien la desacreditación de lo sagrado como principio general de certificación (Rappaport, 2001: 610).

Seguramente por todo ello parece ser una norma general e implícita de la adaptabilidad que el fundamento último de la realidad descansa más allá de toda comprobación humana, y carezca de detalles concretos que lo vinculen a alguna clase de programación conductual específica. La imaginación o el anhelo de lo sagrado/santo reclama lo separado, prohibido trascendente y esto resulta -al menos en principio- jugar a favor de la capacidad de autocorrección social.

Es por ello que tanto en las sociedades premodernas como en las contemporáneas, se tiende a escoger directrices vagas capaces de ser completadas por la imaginación colectiva. En las sociedades seculares tenemos por ejemplo que los mismos valores fundamentales de la igualdad, la justicia, la fraternidad han dado de sí programas políticos no sólo distintos sino percibidos como totalmente opuestos. Mientras los ideales ocupen el lugar de incuestionabilidad máxima por encima de los órdenes sociales, estos podrán seguir siendo revisados y corregidos ante los nuevos problemas y desafíos que los ponen a prueba y obligan a su reforma<sup>37</sup>. En cambio, cuando se sacralizan los órdenes colectivos la realidad social pasa a copiarse literalmente así misma y, así, olvidando que determinada forma de organización fue la respuesta a una serie de

---

<sup>37</sup> El sentido que le damos en este punto del trabajo al término ideal puede merecer una mayor precisión. No consideramos lo ideal como una mera clase de deformación ideológica de la realidad colectiva – una interpretación que supondría dar por sentado que es posible separar la realidad social de la imaginación, lo que no es posible-. Por esa misma razón tampoco entendemos el ideal como un mero modelo u arquetipo puramente irreal. Con ello nos referimos al horizonte imaginario que subyace a la constitución de todo colectivo, horizonte fundamental en la imaginación de la realidad, tanto en su vertiente legitimadora como en su faceta de horizonte utópico que alimenta unas expectativas humanas que no permanecen inmóviles. Cuando apuntamos que la dimensión ideal debe de permanecer en un nivel de importancia superior al de la organización social efectiva en un tiempo y espacio determinados nos referimos a que la vertiente legitimadora no debe fagocitar la dimensión utópica, fundamental para la crítica y la corrección social de la realidad.



horizontes y problemas que, habiendo quedado atrás, ya no tienen sentido en el actual contexto, los ámbitos sociales se siguen calcando perezosamente, en lugar de reconstruirse golpe a golpe en respuesta a las demandas propias de cada horizonte de acción. De hecho es aquí donde, siguiendo a Bergson en su comprensión del origen de la risa como respuesta a lo ridículo de una conducta distraída y automática, debemos de comprender que *se produce por primera vez la primera forma de parodia y caricatura*, que se revela como un fenómeno más amplio que aquel que pudiera representar un género, tipo o forma de expresión humorística deliberadamente intencional.

En cierto modo, *es posible que las raíces inmemoriales de lo paródico se hundan en la articulación literal de lo sagrado*. La parodia habría resultado, en primer lugar, un fenómeno derivado de la torpe y automática imitación de los ámbitos sociales al ser estos copiados indolentemente hasta producir su burda imitación, y, ya en segundo lugar, como una respuesta que hacía mofa o se refería a dicho fenómeno, una forma expresiva que intentaba poner un espejo delante de la reproducción distraída de los ámbitos sociales. Y esto implica, entre otras cosas, que a menudo puede ser difícil distinguir cuándo estamos ante un ejercicio humorístico deliberado o ante el producto involuntario de la torpe articulación de lo social.

Si escarbamos un poco el tema encontramos que también el lenguaje religioso ha recurrido a la burla, la ridiculización y la parodia intencional con la intención de llamar la atención sobre los problemas producidos por una decuidada articulación de lo sagrado, aunque, dada la pluralidad social existente en cualquier colectivo, también habrá quien la haya considerado como un lenguaje indigno y censurable (es de imaginar que en especial aquellos que se sentían interpelados o ridiculizados por tales actividades miméticas donde veían reflejadas las suyas).

Una de las formas culturales que quizá podría aportar alguna pista sobre el posible origen de la parodia en la articulación de lo sagrado es la participación de los payasos en la liturgia religiosa de diversas sociedades tradicionales de África y en tribus de la India y de América del Norte, pues en ellas se integran como parte de la ceremonia del culto religioso

una serie de prácticas de ridiculización ejecutadas por “bufones ceremoniales” (Berger, 1999; Zijderveld, 1980; Welsford, 1961). Los payasos intervienen en la liturgia ritual realizando una mofa de los órdenes sociales, una transgresión de los tabúes comunitarios y los símbolos más reverenciados por la sociedad, recurriendo a un lenguaje escatológico y obsceno que en su día debió incomodar a los primeros etnógrafos, exploradores y misioneros, que encontrarían incomprensible o *contranatura* la asociación de la religión con dicho festival de indecencias (Smith, 1995, *Dictionary of Religion*: 1093-1094). Aún más desconcertante resulta el que entre este despliegue humorístico pueda encontrarse formas tan sorprendentes como la danza Yebitchai de los navajos, que tiene por objeto la sanación de los enfermos, pero que incluye dentro del rito su propia ridiculización, con un individuo que baila a contratiempo haciendo mofa y provocando las carcajadas del público. *A priori* no parece tener mucho sentido incorporar a un ritual elementos que resten credibilidad a un acto de sanación que se pretende que funcione y en el que resulta fundamental que el enfermo crea (Cazeneuve, 1957: 242). Imaginamos por ejemplo la cara de circunstancia del individuo doliente rodeado de un público que ríe de la danza mágica que pretende curarlo, y no podemos dejar de entender la perplejidad de los primeros antropólogos ante este tipo de formas rituales. ¿Para qué iba a quererse restar importancia, gravedad e impresión de eficacia a la ejecución de un ritual? La verdad es que resulta difícil dar una respuesta a este tipo de cuestiones sin zambullirse por completo en una extensa comparación etnográfica, ya que existirían muchas cuestiones a considerar en este tipo de fenómeno. No obstante, por economía de espacio, me referiré a una de las explicaciones generales más populares en la bibliografía especializada, que traigo aquí debido a su gran difusión, ya que su argumento toca de lleno a la materia que trato de desarrollar en este capítulo. Esta explicación, ampliamente divulgada, esclarece una conjunción de lenguajes opuestos tan extraña explicándola como un astuto relajamiento temporal de los controles colectivos. Mediante la introducción de estas provocaciones en el ritual, se lograría que los actores sociales liberaran los impulsos prohibidos por las estructuras morales dentro de la seguridad

ofrecida por el orden invariable e inapelable del ritual. La sociedad lograría descargar la presión colectiva generada por el ejercicio del control social y el mantenimiento del orden, que, de sobrepasar cierto punto, podría amenazar la continuidad de la organización social desatando una rebelión<sup>38</sup>. La extraña fusión de ambos lenguajes tendría, por tanto, su explicación como un mecanismo regulador de tensiones que contribuiría al sostenimiento del orden colectivo. Como puede observarse la "teoría de la válvula de seguridad" -pues no otro es el nombre popular con el que se suele referirla- entiende que existe una incompatibilidad *ab initio* entre el humor y el lenguaje religioso, presunción que le lleva a buscar la respuesta de su integración en una misma estructura como fruto de algún arreglo práctico y funcional; sin embargo la asunción de dicha compatibilidad resulta, cuando menos cuestionable. Pues si la parodia posee, como se ha propuesto unas páginas atrás, una conexión fundamental con la articulación de lo sagrado estaremos ante una situación totalmente distinta. De hecho, bien pudiera ser que la inclusión de los payasos en el rito resulte significativa en clave religiosa. Su intervención ridiculizadora de los órdenes y las normas sociales justo en el momento fundamental del acercamiento a las verdades y misterios últimos, podría estar recordando que la realidad colectiva resulta humana, falible, y que no se encuentra al mismo nivel de lo sagrado. La actuación cómica podría poseer un valor expresivo trascendente capaz de avisar que el plano de la organización y las instituciones pertenecen al estatuto de lo temporal y profano. No resulta tan inverosímil pensar que hayan podido existir recursos rituales orientados a avisar de modo indirecto de los peligros que entraña la articulación de lo sagrado, entre los que podría destacar la visibilización de aquellas perturbaciones producidas por el calco de los ámbitos sociales<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Radcliffe Brown podría ser un proponente de esta teoría. Ver Radcliffe-Brown (1952) *Structure and Function in Primitive Society*.

<sup>39</sup> El trabajo de Victor Turner sobre el culto chihamba entre los ndembu de Zambia podría ayudar a soportar dicha hipótesis, pues, según Turner, en ella encontramos, en el mismo corazón del ritual, ¡nada menos que una broma! (Turner, 1962).

Harold Garfinkel denunciaba que los modelos de acción sociológicos que constituían el paradigma dominante en su época<sup>40</sup> necesitaban, para ser efectivos, de "idiotas culturales" que reprodujeran las características estables de la sociedad actuando siempre de acuerdo con alternativas preestablecidas y suministradas por la cultura común (Garfinkel, 2006: 82). Sin embargo tal tipo de actor social provocaría al ser trasladado a los escenarios reales de acción un efecto ridículo por el hecho mismo de contravenir la necesidad de improvisación continua que implica la acción en cualquier contexto práctico. Sin embargo lo cierto es que en la vida real la conducta del "idiota normativo" que todos podemos llegar a encarnar tiene también utilidad cuando es capaz de servir de ejemplo. A este respecto incluir payasos actuando en el ritual religioso podría ser un recurso preventivo. Aunque esta idea, claro está, debe ser tomada como lo que en realidad es; una mera hipótesis especulativa. Por otro lado, aún en el caso de que tales actuaciones hubieran nacido en la forma de recursos de prevención colectiva, tampoco estaríamos en condiciones de saber hasta qué punto la inclusión de payasos en el rito sería eficaz a dicho respecto. En todo caso, el punto que quiero destacar es que tal como parece apuntar Rudolph Otto hay un área donde ambos lenguajes –el de lo religioso y lo cómico- parecen encajar muy bien (Otto, 1996).

Las sociedades premodernas, fundamentadas en criterios míticos, intentan salvaguardar el estatuto inalcanzable de lo sagrado refiriéndose a "lo divino", como dimensión intraducible que escapa a la verbalización y comprensión humana. Para ello se tiende a emplear un lenguaje extraordinario, enigmático y misterioso que trata de connotar su inaccesibilidad desde la esfera de lo mundano (ibídem). Sin embargo, tales precauciones no dejan de ser recursos retóricos más o menos convincentes o efectivos. Aunque diferentes tradiciones religiosas se hayan esforzado por expresar el estatuto trascendente de lo sagrado, siempre habrá quien ante los misterios y enigmas se sienta más capacitado

---

<sup>40</sup> Como es sabido, el etnometodólogo principalmente se estaba refiriendo al modelo normativista representado por el modelo teórico desarrollado por el sociólogo americano Talcott Parsons.

que los demás para resolverlos. No es probable que cuando el apóstol Juan escribió: "Y en el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios" se parara a pensar en el enorme potencial y movilización de ingentes energías que en un futuro se invertirían en averiguar qué verbo era Dios<sup>41</sup>. Pero debido a este tipo de dificultades que entraña el enigmático lenguaje religioso es probable que, a menudo, resulte necesario acudir a recursos adicionales que refuercen una idea de trascendencia que nunca puede darse por asegurada. Es posible que diferentes culturas hayan seguido el principio de Tomás de Aquino, que al considerar lo sagrado por encima de lo que decimos y pensamos juzgaba más apropiado representar a Dios a través "de lo que no es", preferiblemente a través de "cuerpos viles" antes que los nobles (*Summa Teológica*). La imagen cómica, la broma y la burla, podrían connotar más explícitamente la insuficiencia del discurso humano para abarcar lo sagrado reforzando una idea de alteridad que se dirigía más personalmente a la discapacidad del intérprete al presentarse en la forma de una burla a sus facultades. De hecho, durante la Edad Media resultaba habitual representar lo trascendente mediante inversiones cómicas que transmitían la idea de que el orden divino era justamente el inverso del temporal, recurriéndose a imágenes burlescas que ponían cabeza abajo la sociedad y la naturaleza, haciendo así mofa de la presunción de nuestra capacidad de traducir dicha dimensión inaccesible (Bayless, 1996). Uno de los medios donde floreció este tipo de recurso expresivo fueron las ilustraciones realizadas por los monjes en los márgenes de los textos de los libros religiosos, donde podían contemplarse imágenes disparatadas: individuos cabalgando sobre cabezas humanas, increíbles monjes elásticos, frailes atacados por conejos gigantes o jorobados disparando flechas por el ano (Bovey, 2002)<sup>42</sup>. Toda clase de locuras podían servir a

---

<sup>41</sup> A juzgar por algunas de las parodias medievales parece probable que este haya sido un problema que haya ocupado mucho tiempo, recursos y esfuerzos humanos. (Bayless, 1996)

<sup>42</sup> La imagen del conejo gigante pertenece al *Use of Verdun, Winter portion* ('The Breviary of Renaud de Bar' or 'The Breviary of Marguerite de Bar' (1302-1303). Puede consultarse online en la siguiente dirección de la British Library (última consulta 1 septiembre de 2014).

los ilustradores para apuntar la idea incomparable de lo divino connotando simultáneamente la invalidez de toda representación<sup>43</sup>. La imagen sagrada se anticipaba así a la posible interpretación literal de la imagen, llegando al receptor en forma de burlona, como una gran carcaja surgida de las profundidades insólitas y arcanas del misterio.

Algo semejante ocurre con el budismo zen, en cuanto dicha tradición ha recurrido a menudo a la mimesis burlesca a la hora de transmitir la idea de trascendencia (Hyers, 1973). Cuando en esta disciplina el maestro plantea a sus discípulos cuestiones como "¿cuál es el sonido de una sola mano aplaudiendo?" o "¿tiene un perro naturaleza de buda?", anda lejos de querer descubrir las respuestas a tales enigmas. Dichas cuestiones se formulan esperando que el discípulo experimente por sí mismo el absurdo de la aproximación racional a una realidad que trasciende la categorización lógica. Sin embargo, esto queda lejos de resultar obvio pues, con frecuencia, en los relatos los discípulos (acostumbrados a una enseñanza tradicional, basada en el aprendizaje de una serie de verdades que deben de ser interiorizadas) se esfuerzan en hallar la respuesta a tales misterios o en burlarlos a través de juegos de ingenio, como si fueran obstáculos a sortear; aunque tomando dicho camino solo se encuentren con nuevas burlas que, al no resultar evidentes por sí mismas, pueden prolongar el equívoco de modo indefinido (ibídem). El camino a la iluminación se encuentra intermediado por una parodia de la educación al uso que sin embargo no es percibida como tal hasta que la sensibilidad del discípulo resulta capaz de entenderla.

En ocasiones este tipo de situación puede alargarse más de lo que sería prudente, con lo cual resulta comprensible que el maestro pueda llegar a mostrarse más enérgico. Para ello en no pocos casos el mentor recurre a una actividad mimética que pretende reflejar lo torpe de las acometidas del alumno o curioso. Se cuenta por ejemplo que Tenryu, al ser preguntado insistentemente por el verdadero camino del Buda, contestó limitándose a levantar el dedo índice (Lu, 1960: I, 134) . O que

---

<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=8114&CollID=58&NStart=8>

<sup>43</sup> Aunque los marginalia podían tener muchos sentidos y usos distintos a estos que aquí nos interesan.

Fu-daishi al ser reclamado por el emperador Butei para explicar el Sutra del Diamante se limitó a subir a una tarima y tamborilear sobre una mesa que tenía delante (Berger, 1999: 85-6). También que la respuesta de Ummon cuando alguien le preguntó "¿Qué se siente cuando cesa toda actividad mental?" fue "acércame el buda del pasillo y lo comprobamos" (Blyth, 1959: 93-94). Pueden ser ejemplos que indican que la mimesis paródica ha podido cumplir un papel importante a la hora de expresar y proteger la dimensión trascendente e intraducible de lo sagrado, en cuya preservación se juega la misma adaptabilidad colectiva. Sin embargo uno de los problemas del recurso mimético y el empleo de la burla en la expresión de lo sagrado es que, para que sea efectivo depende de que se entienda, algo que no siempre sucede<sup>44</sup>. De hecho, es necesario considerar que las bromas pueden funcionar al menos en dos direcciones en los procesos de generación sociohistóricos. Si una burla diseñada para exponer o desarmar la credulidad de un gremio o colectivo es tomada en serio por una parte significativa del mismo y nadie se da cuenta de su condición burlesca, ésta puede seguir su camino incorporándose a la realidad, es decir, tomándose por aquello que uno quería poner en evidencia. De hecho existirán bromas, burlas e ironías que pretendían desactivar ciertas formas de reproducción literal y que sin embargo habrán ayudado a empeorar la situación.

Aunque algunas investigaciones insisten en explorar la comicidad y la broma como una dimensión autocontenida y separada del resto de la realidad social, sin embargo, lo cierto es que cabe pensar que en los procesos sociohistóricos habrá toda una cantidad ignota de bromas cuyo origen ya nadie comprenda, enterradas en el tejido de la historia de las sociedades como minas sin desactivar de alguna guerra ya olvidada. Quién sabe, quizá algunas de las reliquias más absurdas del medievo, como el cordón umbilical del Jesús, el suspiro del Mesías o los trozos del arbusto ardiente (todas reliquias consideradas verdaderas en algún momento de la historia) fueron concebidas originariamente como

---

<sup>44</sup> También es cierto que las bromas poseen muchos usos posibles. En ocasiones la intención puede ser que el receptor caiga en el contenido de la burla pero en otras se trata de colar un contenido inventado o ridículo para que el receptor lo recoja y lo reproduzca como si fuera auténtico. Después volveremos sobre dicho asunto.

parodias que intentaban reflejar los excesos en la producción de vestigios bíblicos (Glick, 2005: 96; Hallsal, 2002: 38). Lo cierto es que las dos clases de mimesis se confunden con frecuencia en la generación histórica. Como he indicado, la parodia imita esa primera forma de caricatura involuntaria, producto de la torpeza, con que se reproducen los ámbitos sociales. Y no cabe duda, entonces, de que esa es una poderosa razón por la cual ambos fenómenos deberían ser comprendidos conjuntamente. A menudo nos encontramos con que muchos estudios obvian ésa primera forma de mimesis, sobre la cual Paul Ricoeur llamaba la atención en *Tiempo y Narración* —su mimesis I— diferenciándola de la actividad imitativa desarrollada por el poeta y el escritor o cuentista. Recordemos que Ricoeur mostraba la importancia de entender la ficción como una actividad imitativa de segundo grado.

La primera forma de mimesis es la que se refiere a la reproducción de los ámbitos sociales, aquella que, sin embargo, no es nada infrecuente que se ignore en muchos contextos y en sus correspondientes marcos teóricos, reduciéndola, no sin rudeza, a la pétrea literalidad de las realidades dadas y objetivas (Ricoeur, 1995). Sin embargo, aunque tantos enfoques insistan en la necesidad de separar ficción y realidad, comparto la idea de Ricoeur de que no es posible escindir secamente ambas dimensiones, pues ambas se dan siempre conectadas e interrrelacionadas. En este sentido, para salvar un encapsulamiento típico que se produce en muchos estudios del humor, es interesante plantear esta cuestión acerca de si acaso no ocurre que la parodia religiosa resulta ser un fenómeno más importante en aquellas sociedades donde tiende a sacralizarse lo específico. Sin embargo, el problema que comparece al plantear una pregunta como esa puede imaginarse fácilmente: el enigma resultará tremendamente difícil de responder. De hecho en el marco de este estudio no nos atreveremos a llegar tan lejos como a intentar darle respuesta. Intentaremos, no obstante, no perderla del todo de vista y mantenerla a mano.

Según señala Rapaport, el problema de la sacralización de lo concreto (él emplea el término “idolatría”) afecta en mayor grado a las sociedades alfabetizadas y organizadas en Estados, en las que un clero



ordenado, en posesión de poderosos medios para imponer sus interpretaciones (como por ejemplo la Inquisición), se encuentra en situación de establecer qué es lo ortodoxo, dificultando la capacidad de autorregulación o reconstrucción colectiva (Rappaport, 2001: 605). Como señala Rappaport, “la ortodoxia tiende a apoyar los signos dominantes y sus interpretaciones, y por tanto, el *statu quo* social o político, que con frecuencia se reintegra en alguna condición específica idealizada que se considera primigenia y sin duda la única correcta” (ibídem: 605-606).

Por otro lado, las sociedades alfabetizadas desarrollan problemas inéditos en la historia evolutiva derivados de la introducción de la escritura en los sistemas adaptativos sociales. Normalmente cuesta encontrar en las ciencias sociales estudios centrados en los aspectos negativos de la escritura y la literatura. Estamos acostumbrados en general a considerar más bien la dimensión positiva de dicha invención, y por ello a indagar en las inmensas posibilidades evolutivas que abre el registro escrito. Sin embargo, aunque sean quizá menos conocidas, la escritura también introduce complicaciones para la organización social.

Como señala Rappaport, la escritura puede ser considerada en el tiempo largo propio de una perspectiva evolutiva más bien como una novedad. Mientras lo sagrado surge de la invariabilidad ritual y resulta tan antiguo como el lenguaje, la escritura emerge no hace más de 5000 años, aunque su incorporación fue para la mayoría de colectivos un logro mucho más tardío (ibídem: 609). Si bien su invención introduce enormes ventajas para la organización social, al amplificar de modo extraordinario la capacidad de almacenar y transmitir conocimiento y experiencias, también genera problemas adaptativos, que resultan comunes a todas las llamadas "religiones del libro", problemas que, sin embargo, eran desconocidos para las sociedades analfabetas.

En esas sociedades analfabetas la liturgia era capaz de ir cambiando y respondiendo a las transformaciones sociales en lapsos de tiempo difíciles de observar para los individuos, ya que el espacio de la conciencia, a falta del registro escrito, se extiende en las sociedades orales, como mucho, a unas seis generaciones, un lapso más allá del cual no suelen quedar pruebas que permitan observar y comparar las

transformaciones y cambios de la ortodoxia (Evans Pritchard, 1940; Rappaport, 2001: 610)<sup>45</sup>. Esto permite generar la impresión de que el canon ritual resulta invariable y eterno, sin necesidad de que realmente lo sea. El problema que genera la introducción de la escritura en los sistemas adaptativos es que textos como la Biblia, la Torá o el Corán no son solo aparentemente invariables: *lo son realmente*, y ello puede llegar a limitar las posibilidades de modificación y cambio colectivo. El mismo carácter inmutable de las escrituras tiende a convertirlas en sagradas, con el problema que ello supone para la adaptación, ya que, a causa de esa capacidad de registro en detalle (que en principio es una cualidad técnica favorable) se tiende a narrar en ellos la historia “como una crónica natural que declara lo que está bien, lo que es apropiado y verdadero en términos precisos y particulares” (ibídem: 610). Una consecuencia de la elevación de las escrituras completas a rango sagrado y fundamental será, a juicio de Rappaport, un probable conservadurismo político y social, o la emergencia de un fundamentalismo basado en la interpretación literal de textos muy específicos a los que se les otorga autoridad absoluta (ibídem: 610).

Es posible que los nuevos problemas originados por la invención y difusión de la escritura, unidos a esa capacidad de imposición de las interpretaciones característica de las sociedades donde se da la emergencia de una estructura de poder centralizada, hayan generado problemas adaptativos inéditos en las sociedades analfabetas. Y de rebote, quizá, un aumento de la actividad paródica o, quién sabe, tal vez una mayor necesidad de la misma. Resulta difícil saberlo. Más adelante intentaremos explorar algunas de estas preguntas, un intento que, por otro lado, requerirá la ampliación o refuerzo del aparato teórico en diferentes direcciones.

### II.3. La articulación cuestionable de lo sagrado

---

<sup>45</sup> Tomo la cita de Pritchard indirectamente y a través de Rappaport.

En el apartado anterior se ha planteado que la distinción sagrado/profano respondía a una serie de retos adaptativos. Sin embargo, sería equivocado pensar que el establecimiento de esta diferencia fundamental en dos planos de realidad representa automáticamente una solución satisfactoria a los problemas de la organización y adaptación humanas. Pues, como cualquier otra forma colectiva, esa organización adaptada depende de una mediación interpretativa que nunca puede darse por sentada. Antes me he referido a algunos de los problemas que pueden tener lugar en la articulación y comprensión de lo social. El establecimiento de una separación fundamental entre el plano de lo sagrado y el de lo profano puede ser adaptativamente valioso, pero todo dependerá, sin embargo –y entre otras cosas- de cómo se comprenda tal división fundamental. La dimensión ideal debería contribuir a impulsar la actividad social, ayudando a iluminar los aspectos falibles, facilitando la corrección constante de la vida social. Pero ocurre, lamentablemente, que no siempre es así, pues en ocasiones la cesura entre la organización social efectiva y el ideal se abre como una brecha alarmante de desconexión, que perjudica gravemente la capacidad adaptativa.

En este punto creo que resulta interesante retomar la equiparación durkheniana de lo sagrado con lo social, a la que he aludido al comienzo del trabajo, aunque entonces me refería a ella en el marco de un problema más específico, de manera que este regreso se produce desde un ángulo algo distinto. En este momento del trabajo podríamos volver sobre aquella ecuación propuesta por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* antes desde un punto de vista normativo antes que fáctico (que es como se la ha observado previamente). Mirada desde dicha perspectiva, podría entenderse como una máxima que recuerda algo esencial y con respecto a lo cual es, sin embargo, posiblemente vital e imprescindible una cíclica rememoración para la propia conservación de la vida social: el propio hecho de que dependemos de un todo, que constituye la base o la fuente de nuestra existencia. De esa manera tomamos a la vez constancia de que lo esencial es frágil: nos es imprescindible, pero no está garantizado: también nos es necesario reproducirlo con nuestro reenlace. Necesitamos del mantenimiento de la

convivencia como de los ecosistemas que albergan la vida humana, que deberían ser para nosotros lo sagrado, es decir, lo más importante. Sin embargo, siempre es posible confundir la totalidad con lo que únicamente constituye una parte de la misma: un sector de intereses específicos, una parcela de actividad concreta, unos viejos resultados concretos, en forma de hechos o de hábitos, sedimentados de actividades pasadas, unas fronteras territoriales, que aunque sólo constituyen fragmentos aislados de una acción que los desborda, se toman por lo más fundamental. Por ejemplo, puede ocurrir que esferas o áreas especializadas de la actividad colectiva acaben hipertrofiándose y que, gracias al desarrollo de una enorme capacidad de influencia, terminen invadiendo dicho lugar, tratando de elevar sus propios objetivos al rango de fines generales del colectivo, viviendo así a comprometer la adaptabilidad colectiva<sup>46</sup>. Cuando se produce un deslizamiento de esta índole en lo medular de la articulación de lo social es muy probable que la diferencia entre lo sagrado y lo profano, lejos de proteger la vida social, sea susceptible de ser puesta a disposición del empeño de la parte por desalojar al todo, viniendo a ocupar su lugar.

Por otro lado, como ya he adelantado, la división entre lo sagrado y lo profano podría llegar a desarrollar problemas graves para la adaptación social si los canales entre ambos planos pierden conexión entre sí. Antes mencionábamos como una de las propiedades de la división de la vida social entre lo sagrado y lo profano consiste en la intangibilidad entre ambas esferas. Sin embargo, en la práctica la vida social esa propiedad se ve influenciada, salpicada por lo mundano, lo profano, lo contingente y lo insignificante. La ineficiencia social, a la que prestamos especial atención aquí, es una de esas variables que tienen capacidad para afectar al núcleo mismo de la convivencia. Y es por ello por lo que sería recomendable que la división entre estos dos planos se entienda, no tanto como una separación de facto, sino estrictamente como un imperativo o necesidad fundamental de mantener o conservar

---

<sup>46</sup> Rappaport aborda este mismo problema en la obra que venimos citando. (Rappaport, 2001: 606-608).

constantemente aquello de lo que depende la continuidad de la vida colectiva.

Sin duda, en ocasiones se dan dificultades a la hora de comunicar y apereibirse de la doble dirección de la interrelación entre lo sagrado y lo profano (del propio hecho de que también lo profano resulta capaz de influir en lo sagrado), pero, al contrario de lo que a veces se mantiene, esas dificultades no atañen exclusivamente a las culturas premodernas, ni pueden en rigor achacarse al lenguaje mítico o religioso. Estos mismos problemas los tienen las sociedades modernas que descartan la influencia y la importancia de lo insignificante en lo fundamental. En este punto podría ser oportuno traer a cuento una cita de alguien tan influyente en el desarrollo de la ciencia social como sin duda fue Hegel que en la siguiente cita manifiesta un desinterés absoluto por los elementos contingentes y azarosos de la historia, confiando en que la trama de la evolución histórica se halla bien fundamentada de acuerdo con un destino predeterminado:

“Dios rige el mundo, y el contenido de su gobierno y el cumplimiento de su plan constituyen la historia universal. La filosofía no aspira a otra cosa que a comprenderlo; pues sólo lo que de este plan se lleva a efecto tiene realidad, siendo no más que corrupta existencia cuanto no es conforme al mismo.” (*Filosofía de la Historia*: 63)

Lo determinante en lo que atañe a la percepción de los aspectos discutibles de la realidad no parece ser si el tipo de legitimación responde a términos míticos y sobrenaturales o si, por el contrario, ésta responde a principios seculares e inmanentes<sup>47</sup>. Lo que sí parece fundamental es la capacidad para mantener una distancia sobre el desarrollo de la propia actividad (Elias, 2002). Sin embargo esa disposición no parece exclusiva de las sociedades seculares como se ha comprobado al examinar las precauciones que puede desplegar el lenguaje religioso. Las fórmulas que trataban de salvaguardar la naturaleza trascendente de lo sagrado intentaban proteger a la vida social de su posible reducción (a una forma

---

<sup>47</sup> Como es bien sabido la dialéctica hegeliana tuvo una importante influencia en el desarrollo del materialismo histórico marxista.

de organización, receta o lógica definitiva) elevando a rango fundamental la distancia de la vida social consigo misma, una distancia que resulta imprescindible para el cuidado de lo colectivo.

Y sin embargo a menudo ocurre que todo este campo queda oculto por el efecto de una reconstrucción retrospectiva que tiende a embellecer la generación social. De ese modo se nos ocultan aspectos omnipresentes como la misma chapuza, un fenómeno bien ordinario y frecuente pero que sin embargo raramente comparece en la investigación social.

## II.4. La adaptación social y la chapuza

Si ya al comienzo de la investigación me he referido a la poca relevancia que, en general, se le ha concedido en la teoría social a materias como la ineficiencia, el error o la estupidez, también podría sorprender la carencia de estudios referidos a un fenómeno tan omnipresente como la chapuza. El concepto, que pertenece a un campo semántico más específico que el de la ineficiencia o la inoperancia, designa más bien un particular *modus operandi* a la hora de afrontar la complejidad social, que constituye un fenómeno universal, del cual cabe pensar que todas las culturas habrán dado cuenta en mayor o menor medida. Bastaría probablemente con recurrir de nuevo al humor y la comedia para encontrar un reflejo de su existencia en los más variados tiempos y lugares. En todo caso, si se tiene en cuenta lo común de la existencia de este fenómeno en las sociedades contemporáneas asombra que la ciencia social lo pase tan a menudo por alto. Quizá tal falta de atención pueda estar relacionada con la influencia o el prestigio que los procedimientos estandarizados poseen en el desempeño de todo tipo de actividades profesionales o gestoras, procedimientos que suelen llevar incorporados su propio aparato justificativo y que en ocasiones son capaces de ocultar los desastres que pueden derivar de su aplicación descuidada. También puede ser que se considere que la temática entra directamente en el terreno de la subjetividad, que pase así a ser considerada como totalmente ajena a la esfera de lo científico. Por otro lado en dicha cuestión también puede haber influido el modo en que se comprende y articula lo sagrado. Como ya se ha adelantado, el núcleo de lo social posee una vertiente utópica y una dimensión legitimadora, ideológica, ambas necesarias e inherentes a toda realidad colectiva. Se ha anticipado que la capacidad para investir y dotar de crédito a la acción social puede llegar a constituirse en ocasiones en una fuente tan ocultadora como productora de chapuzas. Sin embargo, el interés puede

haber estado más centrado en el modo en que los procesos de legitimación resultan efectivos en su reforzamiento de la organización antes que en su influencia en el desmoronamiento de realidades sociales.

De hecho, como hemos visto, a veces la ciencia social tiende a centrarse en un tipo de desacierto que desarrolla consecuencias funcionales: los individuos cometen errores que la óptica más potente de la ciencia acaba descubriendo que son aciertos de la sociedad. Podríamos incluir como un subgénero de dicho patrón el modo en que con frecuencia la sociología se apresura a identificar la temática del error con la ideología. Lo falible se entiende así como el producto de la distorsión generada por una falsa imagen del mundo que opera como una forma de eficaz ocultación de la mecánica social subyacente. La distorsión y el equívoco de los actores sociales contribuiría a consolidar el orden social vigente y sus relaciones de poder. Sin embargo, este tipo de abordaje pierde de vista que lo mismo que la ideología resulta capaz de reforzar los órdenes sociales se muestra igual de competente en ponerlos en evidencia, contribuyendo así al descrédito y desintegración de aquello que se quería apoyar.

En todo caso, y sea como fuere, lo que venimos necesitando es un tipo de óptica que no acabe tan frecuentemente engulliendo el error, al subsumirlo como valor funcional, y de manera sistemática, puesto que al reducir su naturaleza perturbadora, se vuelve imposible hablar de la producción ineficiente de lo social.

## II.5. La chapuza y la adaptación social

Tratar la temática de la chapuza desde un punto de vista sociológico requiere conceder una importancia fundamental a la interacción como base y fuente de lo social, puesto que si se pone el énfasis en los marcos reguladores -tanto da que hablemos de las normas sociales o de las lógicas colectivas- perdemos de vista su naturaleza de "estructuras" temporales y falibles. Entre otras cosas, centramos en las



estructuras, normas o sistemas nos impediría reconocer el papel fundamental de la espontaneidad, como una faceta básica y principal de la vida colectiva.

Harold Garfinkel descubrió que la improvisación ante las cambiantes circunstancias que modificaban las condiciones del desarrollo de cualquier tarea constituía una *regla de oro* no escrita del desempeño de cualquier actividad (Garfinkel, 2006: 32-33, 114-155). Sin embargo, en los trabajos que dedicó a explorar la capacidad de los actores sociales para encontrar soluciones ad-hoc a los problemas y circunstancias inesperadas que emergen en el desarrollo de cualquier tarea, Garfinkel no parece estar especialmente preocupado en distinguir entre tipos de improvisación o clases de efectos sociales derivados de tal realidad fundamental. Tampoco parece que se interese especialmente en evaluar la efectividad de las soluciones improvisadas a las que los trabajadores recurren en los escenarios profesionales estudiados. Si bien es cierto que el tema de la chapuza parece intuirse en el conjunto de trabajos reunidos en *Estudios en etnometodología* como una cuestión que parece a punto de aflorar en varios puntos del volumen —por ejemplo, cuando los investigadores intentan indagar en los aspectos creativos de los arreglos con que los empleados apañan los asuntos que se van presentando en el curso de la actividad diaria, y estos responden a la defensiva— donde puede intuirse la posible arbitrariedad con que parecen solventarse algunos problemas (ibídem: 130-1, 217-31)<sup>48</sup>, sin embargo, el fenómeno no termina de perfilarse en ninguno de los apartados del libro, lo cual resulta, por otra parte, comprensible, ya que el foco de atención de Garfinkel se halla puesto en cuestiones de más amplio calado que la que aquí nos ocupa.

Sin embargo, y aunque la dimensión de la chapuza no haya sido tradicionalmente explorada por la ciencia social es posible que dicha clave sea susceptible de ganar un interés creciente dentro de nuestra disciplina, en parte gracias a su conciliabilidad con la perspectiva aportada por aquellos estudios que se plantean la relevancia fundamental del cuidado. Hannah Arendt había acertado a llamar la atención sobre

---

<sup>48</sup> Ahora bien la razón de dicha actitud defensiva podría responder a otras razones.

dicha dimensión al reformular el concepto de raíz heideggeriana, para referirse con él a las tareas de atención, reparación, arreglo, esenciales en el mantenimiento de los ámbitos sociales, una faceta de la vida social tradicionalmente asociada a las tareas históricamente despreciadas, cuya importancia resulta fundamental en la continuidad y la reproducción de lo colectivo, como hemos tratado de resaltar recientemente con un giro del asunto, que procura llevarlo más allá de donde lo dejara la gran teórica alemana (Rodríguez Fouz, Sánchez de la Yncera & Tejero, 2014); Sánchez de la Yncera, 2008: 10-60).

Bien puede defenderse que el cuidado, tal como se planteaba en el marco del Encuentro de Sociología Ordinaria celebrado en mayo 2013 en Madrid, forma parte de la infraestructura de los ámbitos sociales; que es una dimensión tan elemental, tan común, que se la da por supuesta quedando así invisibilizada<sup>49</sup>. En el panel *Arreglos, apaños, chapuzas y pegotes. Hacia una etnografía del cuidado material*, que integraba dicho encuentro, se reconocía el papel de los estudios feministas sobre la ética del cuidado cuyas aportaciones han contribuido a poner en valor y explicitar la complejidad, la habilidad y los recursos que exige dicha dimensión habitualmente dada por supuesta. A pesar de su centralidad, el cuidado se ha considerado una actividad tradicionalmente asociada a tareas como la atención de la casa, la atención de las personas y las relaciones familiares que equivocadamente se tenían y se tienen por rutinarias, y por ello poco exigentes e importantes, a pesar de que su desempeño competente puede resultar tremendamente complejo y de enorme importancia, obligando a mediar con nuevas situaciones, problemas que exigen un esfuerzo creativo que con frecuencia resulta ignorado (Tronto, 1993). El creciente interés de algunas corrientes de las ciencias sociales en dicha dimensión se promete fructífero, especialmente cuando el cuidado se viene a concebir como una dimensión general de la acción propia de cualquier actividad (aspecto en el que, como hemos tratado de demostrar en otros trabajos, del grupo de investigación en el que vengo trabajando, la propia Hannah Arendt pudo quedarse un poco

---

<sup>49</sup> Organizado por Amparo Lasén, Elena Casado y Antonio A. García del Grupo de Investigación Complutense Simetría Generalizada.

corta, probablemente porque lo más relevante de esa gran faceta de la actividad social se la reservaba a la gran cuestión clásica de la acción política (Sánchez de la Yncera; 2010: 391-400). Pues, como he planteado desde el inicio del trabajo, toda tarea requiere de un cuidado, una atención, una improvisación y una continua labor de corrección y reparación. La visibilización de dicha dimensión como una vertiente general de la acción social permite, a su vez, hacer manifiesta la relevancia del descuido, así como la influencia y capitalidad del fenómeno de la chapuza, que encontramos analizada en trabajos que la ponen por fin en primer plano, explorando facetas tremendamente interesantes de dicho aspecto esencial de la acción social<sup>50</sup>.

En el marco de este trabajo planteo la conveniencia, para explorar con fecundidad dicho aspecto, de recurrir de nuevo al apoyo que nos ofrece el pragmatismo americano, que puede ser extremadamente útil, ya que permite entender —y desenmascarar— la chapuza como un tipo de respuesta o de actitud general ante la formulación y solución de problemas. Una de las ventajas de dicho enfoque la encontramos en la concepción abierta de la adaptación que mantienen los pragmatistas, pues ésta permite situar la chapuza en un lugar especialmente relevante para la cuestión de la organización colectiva. Por el contrario, el abordaje limitado que considera la adaptación como la capacidad para ajustarse a las condiciones del entorno dificulta su comprensión e importancia, si es que no la hace directamente imposible. A diferencia de tal perspectiva restringida, típica de las corrientes evolucionistas, los pragmatistas consideraban que la función del pensamiento consiste en ir más allá de aquellos propósitos previamente dados en el mecanismo del cuerpo o en el estado de la sociedad existente (Joas, 1990). Entendían que el cometido de la inteligencia es lograr formas de articulación colectiva cada vez más libres, proyectar nuevos y más complejos fines, capaces de liberar la organización social de la rutina y del capricho. Esto no significa que observaran la creatividad únicamente desde su vertiente positiva, o que

---

<sup>50</sup> Muestra de lo cual podrían ser algunos de los trabajos presentados en el mencionado encuentro y panel cuyo programa puede consultarse en la siguiente dirección. [http://medialab-prado.es/article/sociologia\\_ordinaria](http://medialab-prado.es/article/sociologia_ordinaria) (visto última vez 1 de septiembre de 2014).

descuidaran sus aspectos inquietantes y destructivos. El pragmatismo considera la historia de modo radicalmente abierto, tanto para lo bueno como para lo malo, aunque el reconocimiento del potencial creativo de la acción social tenga para esta corriente un sentido normativo muy fuerte, que apela a la responsabilidad sobre la propia acción colectiva, pues ésta se concibe siempre enfrentándose a problemas y situaciones inéditas, obligada a afrontar nuevos aspectos del mundo que exigen una reconstrucción del contexto social y el campo de la percepción (ibídem). Con frecuencia ocurre que las nuevas situaciones y escenarios hacen fracasar las creencias que antes se daban por sentadas y que permitían establecer rutinas y seguir apoyándose continuamente en ellas para desenvolvern en los diferentes contextos y escenarios. Si la exploración de la nueva situación permite hallar una respuesta que deja de fracasar ante un problema, o que de algún modo logra establecer una rutina nueva para tratarlo, la solución puede desembocar en la modificación de los hábitos, aunque a menudo el hallazgo de respuestas conllevará el descubrimiento de nuevos problemas o de posibilidades inéditas que amplían el horizonte conocido y permiten ser a su vez exploradas (Mead 2009; Joas, 1996).

Con todo ello se dibuja un concepto de adaptación muy distinto a aquel que lo entiende como una adecuación óptima a entornos naturales y sociales preexistentes, pues el pragmatismo aborda lo social atendiendo a la acción como un proceso creativo, abierto, múltiple, cambiante y capaz de generar nuevas posibilidades. De acuerdo con este planteamiento, el abordaje a la adaptación realizado por John Dewey distingue tres tipos generales de respuestas adaptativas ante los problemas de la acción (Dewey, 2013).

A la adaptación pasiva al entorno (la forma más simple de ajuste) la denominó *acommodation*: (acomodación). Parece evidente que ésta solución no debería de constituir el único tipo de respuesta a las perturbaciones y cambios que amenazan la estabilidad colectiva, pues ello dejaría a las sociedades en un estado de excesiva dependencia ante las transformaciones producidas en su entorno. Un sencillo ejemplo de este tipo de cambio podría ser el racionamiento de los recursos esenciales para

la supervivencia como consecuencia de algún catástrofe natural. Ante una situación de carestía la reducción del consumo constituirá un tipo de respuesta pasiva, que vendrá a amoldarse a la nueva situación -aunque es probable que pueda acompañarse de otra clase de respuestas pertenecientes a los tipos segundo o tercero, que se expondrán a continuación-.

Al segundo tipo Dewey lo llamó *adaptation* (adaptación), consistiendo en la adecuación del mundo a los propósitos y fines -los del colectivo o los de los diversos actores sociales- un tipo de respuesta en la que podría encajar el acondicionamiento de la naturaleza a la actividad humana (por ejemplo, la urbanización y el acondicionamiento de los asentamientos a las necesidades o requerimientos sociales)<sup>51</sup>.

A la tercera clase la denominó *adjustment*. Si la "adaptación" consiste en la conformación del mundo a nuestros propósitos el "ajuste" (o "auto-ajuste", porque Dewey lo emplea con su propia revisión laica en el sentido fortísimo con el que se suele hablar de las "conversiones" o "caídas del caballo" más rotundas de las que se habla en el ámbito de las conversiones religiosas) supone una transformación más profunda, una conmoción y reajuste que comprende cambios en los propósitos y disposiciones colectivas y, en general, una modificación de la relación fundamental con el entorno social o natural<sup>52</sup>. Los pragmatistas concedían especial importancia a la posibilidad de esta transformación profunda, pues entendían que toda situación y escenario entraña un horizonte de posibilidades susceptible de ser ahondado y explorado por los que en él se encuentran envueltos.

---

<sup>51</sup> Por otro lado, parece bastante claro que, como ocurre con cualquier distinción analítica, es muy probable que nos encontremos mezclados estos tipos. Basta pensar que el acondicionamiento del territorio resulta, a su vez, capaz de producir todo tipo transformaciones en la organización social. Sobre este asunto recomiendo acudir al *El artesano* de Richard Sennett y los apartados sobre urbanismo y arquitectura, Sennett (2009).

<sup>52</sup> Este tipo de experiencias transformadoras la exploró sagazmente William James en *Las variedades de la experiencia religiosa* atendiendo a las experiencias de conversión, James (2002).

El reconocimiento de la existencia de un espectro diverso de posibles respuestas adaptativas a los problemas resulta valioso, porque nos permite descubrir la existencia de formas distintas de encararlos que repercuten y transforman el entorno colectivo. Nos descubren con penetrante inteligencia precisamente su apertura. Y es dicha apertura la que, precisamente, nos permite entender la chapuza como actitud: como una actitud que se caracteriza principalmente por el descuido con que se conduce la acción, a la hora de abordar la cualidad problemática de lo social. No importa si con ello nos estemos refiriendo a actividades profesionales o a la manera de orientarse y encauzar la actividad y la propia vida en el sentido más amplio. En general la chapuza se caracteriza por encarar las situaciones sociales con despreocupación respecto a los resultados de la propia acción y su repercusión sobre el entorno y sobre los propios sujetos que actúan. Resulta característico de ella que los problemas y las tareas se definan o se resuelvan sin importar cómo, priorizando el salir del paso como sea, aunque, con frecuencia, ello se haya relacionado con muy diferentes factores. No obstante, una exploración demasiado minuciosa, de esos complejos cuadros podría alejarnos peligrosamente del tema principal de esta investigación. Resulta, pues, necesario andar con cuidado para no desviarnos demasiado del camino. De hecho, la cosa se complica cuando nos damos cuenta de que lo que desde un punto de vista puede ser considerado un ejemplo de chapuza desde otro puede ser entendido como modelo de eficiencia, un asunto sobre el que volveré más adelante.

De momento, y debido a la complejidad del tema, me limitaré a citar algunos de los factores más inmediatos que pueden influir en su emergencia. Resulta importante tener en cuenta que el descuido puede ser el producto -como ocurre con frecuencia- de la necesidad de actuar bajo la presión de los acontecimientos y la confusión del momento. El apuro lleva a actuar sin pensar y a hacer las cosas de cualquier manera, algo en lo que pocas veces se repara como un factor relevante dentro de la causación sociohistórica y la genealogía social. También resultan de importancia los ritmos de actividad en los diferentes entornos sociales donde, con frecuencia, y en especial en ciertos sectores de la actividad

profesional moderna, prima la rapidez por encima de la calidad del resultado o la efectividad con que el servicio o el trabajo permite dar respuesta a una determinada necesidad. Otro factor general que influye en su aparición y que deberían de ser siempre tenidos en cuenta, respecto a la solvencia de la actividad colectiva es la limitación de los recursos necesarios para dar cuenta de determinadas tareas y problemas. Por otro lado, están los factores fundamentales de la posible falta de información o instrucción para desarrollar una actividad o cometido, y la carencia de marcos de interpretación capaces de comprender (o asimilar) solventemente el alcance del contexto en el que se desenvuelve la propia actividad. Aunque tales dificultades resultan universales y pueden ser más o menos consustanciales a toda situación de acción, también es cierto que una organización defectuosa y una mala fluidez en los canales de comunicación pueden contribuir a aumentar la incertidumbre colectiva, hasta el punto de multiplicar la aleatoriedad de las interacciones en un determinado entorno. Lo mismo puede decirse de la falta de confianza entre las partes y los miembros de un colectivo, cuestión importante por cuanto ésta aumenta la posibilidad de dispersión de las respuestas, y el factor del ruido o cacofonía como elemento que distorsiona las comunicaciones.

Por otro lado, también se abre todo el vasto capítulo de la falta de interés, motivación o cuidado sobre la repercusión y los efectos de la propia acción, que son factores que en ocasiones pueden tener que ver con una inadecuada gestión y regulación colectiva de los ámbitos sociales, aunque no necesaria o exclusivamente<sup>53</sup>. En este punto habría que tener en cuenta el efecto de la reproducción inercial de los hábitos y costumbres así como el descuido estimulado por las diferentes fuentes generadoras de una falsa sensación de seguridad colectiva. En este último aspecto, resulta importante no perder de vista el influjo de ciertas concepciones de la realidad. Por ejemplo, la presunción de que la sociedad y la naturaleza se halla predeterminada o sujeta a un sentido y unas lógicas predefinidas -

---

<sup>53</sup> En referencia a aquello que contribuye al éxito en el desarrollo de los rituales de interacción puede resultar interesante acudir a *Cadenas de rituales de interacción* de Randall Collins (2009).

una idea que puede venir tanto en formato religioso como secular-, la cual puede influir en la disminución del cuidado que se pone en el impacto de la propia acción sobre el entorno. En este sentido, algunas creencias pueden actuar como multiplicadores de la chapuza.

Resulta asimismo importante caer en la cuenta de que la chapuza solo puede aparecer como un tema de auténtica relevancia social -y no como un producto residual y externo- si el enfoque con que miramos la realidad es capaz de atender a la acción en situaciones específicas donde convergen una pluralidad de perspectivas emergentes. Es decir, si observamos la acción como una actividad compleja, plural, arriesgada y creativa, capaz de alterar el entorno, un entorno que otros enfoques dan por sentado y al que se acercan como si viniera asegurado por las lógicas y normas sociales. Y el problema de fondo es que dichos enfoques aparecen muy reforzados por las lógicas de sentido común más habituales, tantas veces marcadas como versiones relativo-naturales del mundo (Max Scheler) extremadamente distintas. Porque, como nos ha ido enseñando a ver la sociología, como sociología del conocimiento, en buena medida florecida de los impulsos de Max Scheler y de Karl Mannheim, es completamente habitual que lo que uno ha aprendido a ver natural en su casa o en el ambiente del que procede se tiende a dar por bueno, como si fuera el único mundo (bueno o real) posible que se tiendan, mal que le pese a uno, a naturalizar, a darlos por buenos o al menos por inevitables (“las cosas son como son porque así fueron” ). En lo que queremos insistir, en este sentido, es en que, muchos de los enfoques de la sociología vienen todavía lastrados por una insuficiente asimilación del esfuerzo por suspender el peso de las creencias y de los hábitos sobre el que nos viene advirtiendo y que nos viene pidiendo una de las mejores facetas de nuestra tradición epistemológica, tan entramada con el pensamiento de la “filosofía de la sospecha” (Ricoeur). Y también, que ese situacionismo radical en el que insiste el pragmatismo de Dewey y Mead, introduce un refuerzo muy potente en esa batalla epistemológica (de refinamiento del modo de mirar, y especialmente de la actitud o disposición con la que nos ponemos a mirar los escenarios de la convivencia).



Pero prosigamos con esta cuestión. Cuando la atención se fija sobre un único fin, meta o cuestión, se olvida o se omite lo que existe de único en cada escenario social, ignorándose así las dimensiones emergentes propias de cada coyuntura de acción. Con ello se tiende también a minimizar o a ocultar una chapuza que posiblemente se incentiva al tratar de encasquetar modelos predeterminados a las situaciones más diversas. Y a este respecto podemos recordar la defensa de las formas de organización federal por la que abogaba Tocqueville, que propugnaba la conveniencia de que los países y los órganos administrativos fueran más bien pequeños, para que que las formulas de gestión se acercasen realmente a las necesidades reales y a los problemas cotidianos y las costumbres de la gente, frente a los procesos históricos del centralismo administrativo, de los borbones primero y de la revolución y del bonapartismo después.

Al abordar la chapuza conviene reparar en el importante hecho de que los registros colectivos solo son capaces de tener en cuenta aquello que son capaces de percibir, un asunto que ha debido de constituir una preocupación central en toda clase de culturas, pues esta realidad podría llevar a que un porcentaje desproporcionado de la actividad humana se focalice en la producción de apariencia de actividad, en lugar de en la actividad misma. Algo que siempre puede ocurrir en aquellas circunstancias en las que podría parece que lo único relevante a fin de cuentas resulta ser la imagen que uno proyecta. La conclusión podría derivar en un escenario indeseable donde la mayor parte de la energía social se dedique a aparentar o dotar de convicción la actividad colectiva antes que a la actividad en sí misma, o, peor aún, a su simulación. Algo tanto más probable cuanto más difíciles, exigentes y esquivos sean los campos de actividad central que presiden un ámbito, y sobre todo los ideales de referencia que legitiman y validan las actividades realizadas y sus logros (aparte, por supuesto, de a sus protagonistas). Respecto a esto último hay que señalar que la naturaleza convencional de la realidad social, la desigual distribución del conocimiento experto requerido por las actividades y por la propia competencia para poder valorarlas, la dispersión misma de las consecuencias de la acción, que con frecuencia

concentra sus efectos perjudiciales en ciertos estratos sociales (donde también con frecuencia falta la competencia necesaria para la evaluación), o bien los disemina muy lejos de su origen (ya sea espacial o temporalmente), todo eso hace que a menudo los problemas sean imperceptibles para el resto de miembros de un colectivo, y puede facilitar las actuaciones irresponsables como si no existieran, con el correspondiente peligro para la adaptación social.

También resulta problemático el hecho de que, como se ha apuntado previamente, lo que desde un punto de vista puede percibirse como un ejemplo de chapuza puede ser observado desde otra perspectiva como una forma de "eficacia". A este respecto resulta importante considerar que aquel punto de vista que comprende este último término como la maximización del rendimiento y la productividad de un trabajo o proceso, puede entrar en zona de convergencia con el tema que aquí se está tratando, ya que tal optimización lejos de resultar siempre, como a veces se presupone, el producto indudable de un trabajo más exacto y perfecto, que además permite ahorrar tiempo y fatiga a las personas y organizaciones, puede llegar a ser el resultado de la ley del mínimo esfuerzo. En este sentido, conviene reparar en que hasta podría llegar a parecer que una de las fórmulas de ahorro más rentables a las que se puede tener la tentación de recurrir, es la de fingir que se trabaja o que se ha hecho un determinado trabajo, una actividad de simulación que, de ser exitosa, constituiría la cumbre en la maximización del rendimiento, eso sí desde el punto de vista de la maximización económica carente de principios morales. Nos consta de cerca, que una de las grandes organizaciones empresariales de un país vecino, mantuvo durante años actividades profesionales perfectamente inútiles de miles de empleados, que había quedado obsoletas con la implantación de las TICS porque esa medida resultaba mucho más barata y aparentemente eficaz que los despidos o recolocaciones: las seguían haciendo hasta el momento de la jubilación.

En lo que atañe a este tema, si a menudo se confía en las nuevas tecnologías, especialmente en los grandes avances que éstas aportan en el campo de la información, presentándolas como anunciadoras de grandes

conmociones que serán capaces de liberalizar el potencial colectivo y revolucionario que reside en el conocimiento, lo cierto es que hay que considerar que, sin negar el potencial de las TIC que están introduciendo posibilidades interesantes en muchos campos de la organización colectiva, también se hace necesario importante recordar que lo mismo que la tecnología permite expandir el potencial colectivo también puede contraerlo (Sennett, 2009).

Las TICS han permitido amplificar las posibilidades de la copia hasta el punto de que la capacidad para recolectar y reproducir los textos y trabajos de otros haciéndolos pasar por propios se ha convertido ya no meramente en un recurso que facilita al estudiante avanzar en la obtención de un título simulando la experiencia de aprendizaje, sino en una técnica conocida y recurrente en algunos sectores profesionales tan cualificados como los de la administración pública, la asesoría, la actividad científica y la gestión y el diseño de políticas públicas. Con ello no quiere decirse que sea una práctica generalizada, sólo que esta se halla mucho más difundida de lo que a veces se cree. Raramente se menciona la influencia de tal fenómeno en la actividad de los *policy makers*, pues no resulta raro que reproduzcan con mínimos cambios la legislación de los países y regiones vecinos cuya historia se entiende como una narración de éxito, (si es que no es el país objeto de copia el que considerándose así mismo modélico anima u obliga a copiar su modelo a los países del entorno) lo que implica que medidas que tenían sentido en el contexto original se trasplantan a circunstancias sociales, económicas y culturales totalmente distintas, donde a menudo producen consecuencias más desastrosas que positivas. Es por ello que la copia fraudulenta y la chapuza resultan ser fenómenos de alcance más amplio que el que suele observarse cuando al referirse a este asunto la atención insiste en fijarse en la importancia que tiene este fenómeno en aquellas economías que basan su ventaja competitiva en ese coeficiente diferencial aportado por el bajo coste de producción, que permite replicar productos de calidad reconocida de modo sustancialmente más barato, o directamente falsificarlos (economías a las que, al menos hasta hace relativamente poco, se acostumbraba a denominar “emergentes”, quizá queriendo implicar que,

una vez que despegaran, se encaminarían progresivamente a buscar su ventaja competitiva en el valor de la innovación y el saber, llegando así a converger con la tan anunciada *sociedad del conocimiento* (aunque la pujanza competitiva de tal estrategia parece introducir suficientes elementos de duda que permiten cuestionar el advenimiento de tal escenario deseado). Cuando la atención se centra en tales estrategias productivas puede olvidarse el grado en que la copia e incluso el estricto espionaje profesional resulta un fenómeno bastante común en sectores altamente cualificados y caracterizados por el alto valor añadido de su trabajo, entre los cuales no resulta tan extraño encontrar que tal estrategia productiva no sólo se consiente, sino que el recurso a la copia o el refrito de textos o productos ajenos (facilitados por las tecnologías digitales) se alienta como aquella metodología, mucho más apta para cumplir con plazos frenéticos y maximizar la productividad<sup>54</sup>.

Tenemos, por lo tanto, que ese chapucero fenómeno de la copia se extiende también a los ámbitos de la actividad altamente cualificada, por mucho que hayamos de considerarla una grave anomalía del buen hacer. Aunque, de hecho, todavía en época analógica, a finales de los años 50, Charles E Lindblom, en un artículo sobre los procesos de elaboración de políticas, titulado *Science of Muddling Through* -que podría traducirse como "la ciencia de salir del paso"-, aludía entre otras cosas, a la tendencia de las administraciones, corriente ya en aquel tiempo, a reproducir o adoptar las medidas diseñadas o aplicadas previamente por anteriores gobiernos, probando ligeras variaciones de lo mismo o replicando directamente las mismas fórmulas, aunque puede que bajo nombres distintos que introducían un aire de novedad a lo que, sin embargo, era idéntico (Lindblom, 1959)<sup>55</sup>. Pero a este fenómeno ya se había aludido más arriba.

---

<sup>54</sup> También podríamos hablar del fenómeno del autoplagio como reproducción inercial de los logros pasados una y otra vez en contextos nuevos a donde se transplantan sin cuidado alguno.

<sup>55</sup> Dicha estrategia, la del "incrementalismo" la justificaba Lindblom en su artículo, aunque no cabe duda de que puede ser observada desde el punto de vista que aquí estamos ofreciendo.

En todo caso, el problema genérico de la chapuza revela toda su gravedad si lo elevamos a un nivel de abstracción suficiente, al entender la actividad humana como una tarea que continuamente se las ve con la tarea definición de problemas, búsqueda de soluciones y hallazgo de nuevos problemas (Joas, 1996; Sennett, 2009). Dentro de tal contexto la chapuza, podría interpretarse como una tarea que se realiza de cualquier modo, llevada de una falta de interés que no concede importancia real a los problemas y soluciones<sup>56</sup>. Dicha indiferencia puede resultar un peligro para la adaptación social al agudizar la arbitrariedad colectiva, pues tal actitud puede influir en el encaje forzado de acontecimientos, hechos y fenómenos en marcos de interpretación donde se los obliga a entrar a presión, así como en la distorsión de los índices y variables colectivas, que vendrían así a transmitir información errónea sobre el estado y situación de los entornos sociales.

Antes he señalado que la ciencia social ha tendido a desplazar la chapuza como un factor explicativo de la generación social. He indicado entre otras razones la posible influencia que en ello ha podido tener la

---

<sup>56</sup> Quizá este extracto de *El defensor* de Pedro Salinas pueda ilustrar lo habitual que es el cruce de tiempos y pretensiones en la comprensión del buen hacer y sus compatibilidades.

“Frente a esa moral de la chapuza, hija mestiza de la prisa y el dinero, me atrevo yo a erigir una ética muy modesta, tanto por su origen como por su formulación. Es la “ética del ebanista hispalense”. La aprendí cuando y donde menos la esperaba, en la sin igual Sevilla, y de boca de un artista en muebles. En buena hora le confié el encargo de alhajar un cuarto de mi entonces incipiente hogar sevillano con algunos primores mobiliarios salidos de su taller.

Quedó cerrado el trato, convenida la fecha, y mi esperanza latente, día por día. Llega el plazo: los muebles no llegan. Cebo mi paciencia con toda clase de argumentos, sotto voce; aguardo, quince días, un mes. Al cabo me persono en su taller y presento mi queja. El artista se enreda en excusas y se enmaraña en mentiras veniales. Que si el mal tiempo (“¿Cómo se van a secar las pinturas con estas aguas?”), que si la muerte inexorable (“Misté, ar primé oficiá se le murió su pobresita madre”).

Pero yo con crueldad fría de intelectual, le acoso a raciocinios, le acorralo entre fechas. Y ya, por fin, como alumbrado desde la altura, él pronuncia su inmortal apotegma: “Misté, Don Pedro, a los muebles hay que darles lo suyo”. Se me vino al suelo todo mi pobre arsenal raciocinante, tocado por el rayo de otra suprema razón. Me callé la boca y, vencido, me volvía a mi casa desamueblada de trastos, si, pero desde entonces enriquecida con esa joya de la humana sabiduría: “A los muebles hay que darles lo suyo”. (Salinas, 1993; 53-54)

comprensión de la ideología como una actividad y seguramente también como una dimensión caracterizada por su eficacia a la hora de deformar u ocultar la auténtica naturaleza y funcionamiento de los órdenes sociales. Antes, y por razón de economía argumental, he eludido referirme a la posible relación entre tal concepción de la ideología como elemento eficazmente deformador y un concepto de poder, muy arraigado y difundido, que lo entiende como la capacidad de un agente para ejercer su dominio sobre los otros.

Si acudimos a la definición clásica de Max Weber, el poder será la capacidad o la probabilidad de que, dentro de una relación social, un actor o agente esté en condiciones de hacer prevalecer su voluntad incluso contra la resistencia de los otros sobre los que la impone, al margen de la base sobre la que descansa dicha probabilidad (Weber, 1964)<sup>57</sup>. Por su parte el concepto de lo ideológico entendido como deformación eficaz de la realidad (en cuanto que contribuye al mantenimiento de un estado de cosas o a dirigir el cambio colectivo en un sentido concreto disfrazándolos de bondad o corrección) sitúa el punto de vista de la influencia en un eje semejante al de la definición weberiana. Partiendo de dicha conceptualización del poder podríamos extender su sentido a planos de mayor abstracción. Podemos, por ejemplo, hablar de grupos poderosos que se imponen unos a otros, incluso de instrumentos o medios que acumulan un gran potencial de influencia, o de posiciones dentro de la organización social que detentan un mayor capacidad para imponerse sobre otras. Pero si ya nos vamos a un grado de abstracción superior, poniéndonos en el lugar propio de una perspectiva despersonalizada — como la que adoptaría un punto de vista que contemplara el poder y el control "como expresiones de procesos anónimos que conducen a la vigilancia, al castigo y la sanción de las conductas que se desvían de la norma (Bendix & Lipset, 1972)—, podríamos acabar considerando que la sociedad, sus mecanismos y procesos resultan poderosos cuando son capaces de imprimir un sentido a las acciones de los individuos o de

---

<sup>57</sup> Es decir al margen de si el ejercicio del poder es o no justo o legítimo, tal como apunta el diccionario de sociología. Weber, entrada de poder en el diccionario de sociología. La definición original se encuentra en *Economía y Sociedad*, sección 16, capítulo 1.

impulsar el orden y el cambio social en direcciones predeterminadas - claro que aquí nos encontramos de nuevo con el problema ya referido de cómo íbamos a saber que la dirección de avance debía ser precisamente la que se produce de facto y no otra distinta-.

Sin embargo esta concepción del poder estará pasando por alto el hecho de que la concentración de la capacidad de influencia implica un aumento de la arbitrariedad colectiva, pues implica dejar en una menor cantidad de agentes (o factores anónimos) la capacidad para afectar el orden y el cambio social (aunque otra cosa será que lo hagan tal como se pretende, pues ese es un punto donde los proyectos de dominación resultan naufragar de continuo). Después volveré de nuevo sobre este asunto.

...

En este punto del trayecto cabe hacer un breve resumen de lo que aquí se ha visto. Para empezar hemos observado que en las relaciones entre lo sagrado y lo profano la separación de ambos planos no asegura el éxito ni el impulso de la acción social en una dirección necesaria. De hecho, una corta comprensión de lo sagrado podía llegar a actuar como un factor alimentador de la chapuza, fuente potencial de perturbaciones a nivel adaptativo y de desprestigio para las instituciones.

Se ha prestado atención al modo en que la sacralización de lo concreto podía convertirse en un fenómeno inquietante aunque también perceptible a través de la experiencia pues su inoperancia ridícula puede llegar a saltar a la vista. También hemos planteado que dicha sacralización de lo concreto era una de las formas en que podía producirse la primera forma de parodia, un fenómeno del cual parecían apercibirse las tradiciones religiosas.

El cuidado de lo fundamental exige una atención por el detalle, una cuestión que se revelaba conectada con la chapuza que, como hemos visto, podía ser alentada por el descuido y la actitud general de indiferencia por la repercusión de la acción, cuidado que incumbe a toda actividad pequeña o grande.

En el próximo capítulo proponemos ahondar en dicha dimensión reparando en los equívocos, coincidencias y errores. Aspectos que a veces son desatendidos por la teoría social y que, sin embargo, son la norma en el mundo de la comedia. También abordaremos algunos de los factores organizacionales que influyen en su mayor o menor emergencia y potencial de interferencia colectiva.



### III

## EL VALOR DE LOS EQUÍVOCOS Y COINCIDENCIAS



### III.1. Sobre el valor de los modelos cómicos

Como ya se ha comentado en varios puntos del trabajo uno de los temas favoritos de la comedia es el de la arbitrariedad con que podemos llegar a discernir y procesar el entorno colectivo<sup>58</sup>. A este respecto la comedia explora aspectos tan tontos pero tan importantes como el equívoco que se produce en la combinación de unos fenómenos con otros y su impacto en la generación social. Entre ellos es frecuente que aparezcan cuestiones como la producción de la heroicidad por accidente, o la emergencia arbitraria y retrospectiva del héroe gracias a la capacidad del relato para reconstruir y consagrar itinerarios colectivos miserables o anodinos. El caso es que, de una manera o de otra, todas las sociedades exploran el funcionamiento discutible de lo social, incluidas aquellas relativamente indiferenciadas donde todos los aspectos de la vida giran alrededor de un núcleo religioso. La exploración de la discutible coordinación colectiva ha encontrado -entre otros canales diversos- un medio especialmente versátil en las aventuras humorísticas protagonizadas por embaucadores o tramposos. En la literatura anglosajona este tipo de personaje suele recibir el nombre de *trickster*, un término que con frecuencia se emplea para aludir a un arquetipo que reaparece en las más variadas culturas tradicionales (Hynes & Doty, 1993).

El *trickster* puede tratarse de una deidad o un espíritu con afición por el enredo, la trama o la burla. Parece indiferente que éste aparezca en la forma de un hombre, una mujer o un animal antropomórfico, pues lo que en realidad viene a caracterizar al personaje es su recurso a las

---

<sup>58</sup> Es cierto que algunos relatos cómicos tienden a atribuirla a la estupidez de algún personaje individual sin embargo incluso en tales casos resulta raro que en sus peripecias no queden enredados los mismos mecanismos colectivos revelando la inevitable interdependencia de la acción social.

estratagemas y argucias que le permiten burlar o poner en entedicho el funcionamiento de las reglas y convenciones del mundo de los dioses y los humanos (Austin, 1991).

No pretendo realizar una dilatada exposición acerca del arquetipo pues hay abundancia de materiales y trabajos, muchos de ellos ya clásicos dentro de las ciencias sociales (Jung, 1972; Babcock-Abrahams, 1975).

Mi objetivo es destacar el valor que dicha figura puede adquirir como modelo que permite a los miembros de un colectivo entender la naturaleza falible de los órdenes sociales. Una exploración extensa sobre este asunto escapa a las posibilidades del estudio. Por ello me limitaré a concentrarme en algunos aspectos que revelan el valor que para los indios norteamericanos tiene su propio *trickster*<sup>59</sup>.

Al observar las historias del *trickster* americano uno de los aspectos que más puede llamar la atención es la facilidad con que el protagonista resulta capaz de poner en ridículo la organización social, gracias a su don para la metamorfosis y el camuflaje. En uno de los episodios recogidos en el estudio ya clásico de Paul Radin (Radin, 1956) se disfraza de mujer y contrae matrimonio con el hijo del jefe de la tribu, con quien llega a tener tres hijos, solo para pasarse el invierno viviendo a expensas de los indios -aunque en medio de una trifulca con su suegra dejará caer la vulva que se había fabricado artesanalmente y se verá obligado a poner pies en polvorosa- (ibídem: 22-24). En este caso, el *trickster* ridiculiza la competencia colectiva para operar las distinciones culturales más básicas avergonzando a una figura de autoridad como el jefe de la tribu cuyo hijo, no sólo debe cargar con la cruz de unos niños concebidos por una mujer falsa, sino engendrados por el *trickster* con sus amigos el zorro, el arrendajo y la liendre (ibídem: 22). Otras de sus peripecias permiten a los indios observar la facilidad con que es posible equivocarse o falsificar lo sagrado, como se revela cuando tras un accidente especialmente tonto, la cabeza del *trickster* queda atascada en una calavera de alce, y los indios lo toman por un importante espíritu, ocasión

---

<sup>59</sup> De acuerdo con Paul Radin (1956) existen diferentes versiones del ciclo humorístico del *trickster* indoamericano, sin embargo, aunque el nombre, algunas características del protagonista y ciertos episodios específicos varían, el gran parecido entre estas sagas, lo condujo a la convicción de que todas estas historias derivaban de un mismo tronco.

que éste aprovecha para hacer mofa de su candidez (ibídem: 33-35). Observando estas peripecias Karl Kerényi se encuentra un parecido notable con la figura del pícaro (ibídem: 175), otro personaje ambivalente cuyo recurso al enredo y al engaño puede en ocasiones ser interpretado como una especie de “heroísmo de resistencia” practicado por un individuo que, vandeándose por sí solo puede revelar lo tambaleantes y frágiles que pueden resultar los órdenes sociales<sup>60</sup>. A este respecto resulta interesante observar que los indios, lejos de contemplar al *trickster* como un extraño, se identifican con él, en la medida en que sus peripecias ofrecen un modelo que les permite observarse y entenderse así mismos (ibídem: 147-151). Si entre ellos se encuentra a quien defiende su actuación (lo cual puede recordarnos al modo en que en nuestro entorno cercano se tiene a menudo al pícaro como un modelo de conducta) dicho personaje también permite entender o reflejar los defectos y vicios de los hombres y mujeres de la tribu. Además, sus bribonerías permiten destapar el funcionamiento discutible de la organización social, aunque aquí, al contrario de lo que ocurre con la deconstrucción sociológica, más que el resultado de un metirorio esfuerzo, ello tenga lugar como resultado colateral de su agenda intrascendente, guiada principalmente por el hambre y el apetito sexual. El *trickster* resulta un personaje ambivalente, astuto a la par que idiota, pues incluso en aquellos episodios donde parece salirse con la suya, a menudo resulta notoria la cualidad imbécil de sus triunfos, que no solo resultan triviales, en la medida en que su carácter antojadizo le lleva a brincar de una a otra cosa, guiado exclusivamente por lo que le place a cada momento, sino que sus victorias tienen lugar a

---

60 Bien podríamos incluir en esta tradición de revelación de la discutible operatividad de los mecanismos colectivos la utilidad que poseen los personajes de la moderna literatura picaresca, de la que a su vez desciende el portentoso estafador Felix Krull, la creación del escritor Thomas Mann, que que resulta el colmo del manejo de la apariencia y la reflexividad estética (Mann, 1993).

De hecho en un episodio memorable donde Krull tiene un un largo encuentro con un sabio charlatán, llega de pronto a la conclusión de que seguramente él mismo es el sùmun de la evolución natural volviéndose autoconsciente y capaz de dominar cualquier clave de la vida social.

costa de arruinar la vida de todos aquellos con los que se encuentra. Es claro que una perspectiva como ésta podría complementar la teoría del poder, tan pujante, que adujimos arriba, y que lo define atendiendo exclusivamente a la capacidad para imponer la propia voluntad. Al ampliar la perspectiva e incluir la constelación de problemas u objetivos a los que éste se dedica puede llegar a desmoronarse por completo la apariencia de eficacia que éste irradiaba unos momentos antes de dicha incorporación. A este respecto resulta importante detenerse en la relevante dimensión paródica y satírica del *trickster*, pues ella permite a los indios indagar en tales aspectos aplicándolos a los más variados temas (ibídem: 151). A este respecto resulta destacable la cualidad metamórfica del personaje, que no sólo permite experimentar con los efectos del engaño y el equívoco (tema esencial en las piezas de reír) sino que ofrece una excusa perfecta para desarrollar una parodia indirecta de las instituciones. De hecho en el caso de los indios winnebago las aventuras de su embaucador particular se abren con las andanzas de un jefe de tribu que incumple todos los tabúes asociados a su institución. Solo cuando ha perdido ya a la mitad de sus hombres, desalentados por la estupidez de su líder, descubrimos que se trata del *trickster* (ibídem: 4-7). Sus dotes para la mutación le permiten ponerse en la piel del jefe de la tribu, del chamán o de un padre de familia (Linscott, 1964), dando la oportunidad al narrador de parodiar y satirizar los más variados aspectos de la sociedad, protegiéndose así mismo de las posibles acusaciones. Pero no es el momento de internarnos en la parodia. Nuestro rumbo nos volverá a llevar a ella, aunque eso sucederá más adelante, cuando hallamos ampliado las herramientas teóricas que nos permitirán profundizar en el tema con mayores garantías. De momento en el siguiente apartado me dedicaré a explorar algunos aspectos problemáticos de la articulación colectiva que resultan tener una importancia en los procesos de institucionalización.

### III.2. Equívocos y coincidencias

Al abordar la discutible articulación de lo social y su mediación colectiva resulta importante atender al equívoco y la coincidencia. Como he indicado previamente, la dimensión problemática de la articulación de la vida colectiva no es capaz de desaparecer simplemente bajo el poderoso influjo de los mitos o el carisma de los líderes. De hecho, si indagamos un poco, enseguida comprobamos que las sociedades premodernas se mostraban igual de interesadas por una comedia que revelaba la enorme constelación de equívocos capaces de afectar a la organización social. Entre ellos podría encontrarse, por ejemplo, aquella forma básica de confusión que supone elevar al nivel de modelo colectivo a un individuo que no posee ninguna relación con los logros o proezas que se le reconocen. Puede que solo pasara por determinado lugar en el momento oportuno, generando así una impresión errónea entre los miembros del colectivo, como ocurre en *Jabberwocky*, (Terry Gilliam, 1977), donde un caballero termina con la vida del monstruo que asola el reino con tan mala fortuna que se le derrumba encima. A consecuencia del deceso, es el atolondrado Dennis, que sólo se encontraba allí por casualidad, quien - como apunta Mark Engberg en una interesante crítica<sup>61</sup>- se ve logrando por accidente todo los objetivos clásicos a los que el héroe de un cuento puede aspirar: 1. el reconocimiento por la muerte del monstruo, 2. la mano de la princesa, 3. la mitad del reino y la adoración del rey y las multitudes, aunque si para cualquier otro esto supondría un final feliz, esto no vale para el protagonista, que en vano intenta escapar al destino que lo separa de una vida gris que, sin embargo, él considera ideal<sup>62</sup>.

En general puede decirse que los temas de la coincidencia y las confusiones constituyen por sí mismos un área temática íntimamente ligada a la comedia que debe de haber mediado nuestra experiencia del mundo desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, tal dimensión de la

---

<sup>61</sup> La cual puede consultarse en el siguiente enlace: <http://www.wildsound-filmmaking-feedback-events.com/jabberwocky.html> (Última consulta, 2 de septiembre de 2014).

<sup>62</sup> Tal como refiere el mismo Terry Gilliam en el audiocomentario de la edición en DVD.

realidad parece haber tenido relativamente poca importancia en los modelos de las ciencias sociales. Es cierto que la microsociología y la psicología social han realizado investigaciones sumamente interesantes sobre la influencia de los sesgos interpretativos y equívocos, pero a menudo en ellas las confusiones suelen entenderse como una forma de distorsión que, o bien ocurre de acuerdo con una pauta ordenada (por ejemplo, entre grupos sociales y de acuerdo con su concepción del mundo) o en forma de una confusión temporal que se da entre personas y acaba teniendo un alcance limitado<sup>63</sup>. Podríamos poner el ejemplo del *Frame Analysis* de Erving Goffman (Goffman, 1974), un ambicioso y vasto estudio al que ya he aludido con antelación, donde se aborda el papel de los marcos de significado en la definición de las situaciones sociales. En él Goffman analiza con lucidez extraordinaria, y desde muchos ángulos distintos, la ambivalencia y la ambigüedad colectiva como dimensiones relevantes de la comunicación, pero también limita el alcance de dichas distorsiones negándoles capacidad alguna para afectar a la estructura social (ibídem: 457-61). En la comedia, por el contrario con frecuencia los equívocos son capaces de afectar al núcleo mismo de la actividad social. En el caso del pobre Dennis, una simple coincidencia -estar en el momento y lugar adecuados- basta para desencadenar un proceso de institucionalización imparable, ya que el pueblo, enfervorecido por la muerte de la bestia, no se halla especialmente inclinado a reparar en detalles y minucias, ni siquiera ante los gritos de protesta del protagonista, que ve cómo una multitud lo separa de su anterior vida llevándolo en alzas como su inequívoco salvador. El error afecta aquí tanto a la capacidad para discernir la actividad colectiva como a la competencia para distinguir y establecer modelos de conducta dignos de ser emulados (un aspecto básico del que depende la continuidad y supervivencia del colectivo).

Ya a través de las aventuras del *trickster* norteamericano hemos tenido oportunidad de comprobar cómo la comedia de las sociedades tradicionales resultaba capaz de anticipar que los errores y confusiones

---

<sup>63</sup> O al menos, cuando no se explicita eso es lo que podríamos suponer ya que no se sigue el curso de la perturbación en el ámbito social que corresponde a una escala más amplia.



resultan capaces de afectar a lo medular de su organización social. Uno de los puntos donde mejor se visualizaba dicho aspecto es en la ya mencionada confusión del *trickster*, que, atrapado en el cráneo de un alce y cayendo al río, era confundido por los indios con un espíritu sagrado (Austin, 1991: 41)<sup>64</sup> episodio que no parece dejar precisamente en muy buen lugar la competencia de los indios para distinguir las auténticas señales de lo trascendente de las coincidencias insignificantes, aptitud que sin embargo algunos modelos sociológicos dan por sentada en sus análisis y reflexiones. A través de ejemplos semejantes la comedia puede recordarnos que la coordinación de la acción social, antes que poder darse por sentada tal como hacemos muchas veces, constituye un reto que apela una y otra vez a nuestra insuficiente capacidad de organización, comprensión y supervisión de la acción conjunta. Ya que menudo no somos conscientes de dicha dificultad, quizá porque nuestra percepción fragmentaria e incompleta del juego social en su conjunto nos impide observar el modo en que en cualquier coyuntura se entrecruzan y confluyen innumerables cadenas de interacción cuyo origen y posterior desarrollo resultan difíciles, sino imposibles, de rastrear, un tema que la comedia acostumbra a explotar por ser fuente de innumerables confusiones<sup>65</sup>. También es cierto que el hecho de que no alcancemos a observar la totalidad de dichos itinerarios puede contribuir a la engañosa impresión de que todo marcha bajo control. Por otro lado, nuestra perspectiva parcial sobre el mundo también implica que con frecuencia realicemos extrapolaciones erróneas: a causa de estos sesgos atribuimos un valor explicativo a factores que mantienen una relación puramente circunstancial e ignoramos otros cuya relevancia nos pasa por completo inadvertida<sup>66</sup>. Ciertamente, si reparamos en dicho problema tendremos que reconocer que la coincidencia debe de jugar un papel mayor en el modo en

---

<sup>64</sup> El episodio parece una variación del relato recogido por Paul Radin que es presumible pertenezca a otra tribu o haya sido recogido en otro momento del tiempo.

<sup>65</sup> Sobre este asunto resulta especialmente interesante *Jano y el Ornitornico* de Ramón Ramos (1996).

<sup>66</sup> Los actores pueden atribuir interpretaciones diferentes a las mismas situaciones, creyendo que los otros comparten sus definiciones, lo cual constituye una gran fuente de equívocos.

que se produce el orden y el cambio colectivo de lo que algunas teorías macrosociológicas están dispuestas a conceder. Pensemos, por ejemplo, en el rol central que el cabeza de turco tiene en la resolución de muchas crisis colectivas. Cuando las consecuencias indeseables de la acción afloran con toda su crueldad no resulta raro que se busque un chivo expiatorio que permita endilgar *toda la responsabilidad* de una situación desfavorable a una minoría que no tiene ni los medios ni la capacidad para defenderse. En tales casos la mera presencia del grupo resulta prueba suficiente para explicar todos los efectos indeseables que padece el colectivo. Dicho fenómeno (por desgracia hartó frecuente) permite comprobar que la multidimensionalidad de la realidad social siempre puede facilitar -llegado el caso- excusas y soluciones convenientes a la hora de interpretar o afrontar los problemas sociales, lo cual puede suponer un problema grave, pues ello entraña una importante carga de arbitrariedad que amenaza la capacidad de autorregulación colectiva, y hace que emerjan todos los problemas de la coerción a instancia de la parte más fuerte y de la abnegación y exclusión de las minorías.

Por otro lado, tomarse en serio la complejidad social implica reconocer que aún con la mejor de las intenciones y de los esfuerzos resulta bastante probable que saquemos conclusiones apresuradas y equívocadas sobre lo que nos rodea, razón por la cual es importante que, tal como nos propone el ideal normativo del método científico –tal como se viene explicando en la mejor tradición meadiana siempre nos mostremos dispuestos a revisar críticamente nuestros prejuicios. Ese es un punto que conviene subrayar, ya que con frecuencia nos agarramos a ilusorias seguridades que tienen el efecto de reducir el cuidado en nuestro trato con lo otro. Al respecto de dichos peligros podría ponerse de ejemplo el hipotético retorcimiento del famoso teorema de W.I. Thomas. Si éste afirmaba que cuando los actores definen como reales determinadas situaciones éstas acaban por convertirse en reales en sus consecuencias (Thomas & Thomas, 1928) alguien podría inferir (erróneamente) que la definición de la realidad es capaz de bastarse así misma para convertirse en real y que, si suficientemente gente cree en ella, esta acabará por hacerse efectiva a nivel social. Si hiciéramos caso de una interpretación

tan reductiva podríamos llegar a creer que el campo de las preocupaciones sociológicas puede reducirse al estudio de los discursos colectivos. Tomando dicho punto de vista, podría llegar a pensar que lo verdaderamente importante es lograr consensuar o imponer -con la inestimable ayuda de medios poderosos- una definición de la realidad que, una vez logre adquirir la posición de hegemonía propia de los discursos dominantes, acabará por hacerse efectiva, otorgándose así misma y por tal medio el pasaporte al señorío de la realidad. Una perspectiva semejante dejaría de lado la importante cuestión de que las definiciones de la realidad necesitan mostrarse efectivas a la hora de articular una pluralidad social de cuya integración depende la continuidad de los círculos sociales.

Es por ello que nunca deberíamos perder de vista el efecto perturbador que poseen nuestras acciones guiadas por modelos siempre limitados e insuficientes. Resulta por ejemplo necesario tener en cuenta los avisos lanzados por los expertos en técnicas de investigación y tratamiento de datos cuando insisten en el problema de la aleatoriedad de las muestras estadísticas recordando que la variación en el tamaño y la composición de las mismas puede revelar correlaciones entre factores que no necesariamente resultan significativas y que podrían desaparecer ampliando la población observada o corrigiendo y afinando nuestros modelos analíticos. Una cuestión a la que habría que añadir la necesidad de vigilancia ante aquellas prácticas cuestionables que seleccionan a propósito composiciones muestrales donde ciertos factores coinciden. Pues lo cierto es que escogiendo la muestra adecuada a menudo resulta posible encontrar alguna porción de realidad donde los elementos que interesa relacionar den la impresión de alinearse significativamente. Resulta, por ejemplo, relativamente fácil encontrar ejemplos que parecen confirmar la conexión entre la violencia y los videojuegos, especialmente cuando ignoramos los asesinatos cometidos por creyentes, lectores de filosofía o seguidores de un equipo de fútbol.

Aunque los sesgos en realidad influyen en muchos otros planos. Puede, por ejemplo, que entre la actividad de una determinada administración y la recuperación económica no exista ningún vínculo causal, solo una coincidencia sincrónica. Sin embargo, la mera presencia

de quien está en el gobierno, con su consiguiente necesidad de legitimidad y crédito, o la simple tozudez para sacar adelante un propósito o hacer creer que así ha sido puede contribuir a que sobredimensione una impresión de causalidad entre sus políticas y los cambios en la situación en un sentido u otro, provocando tal vez que pasemos de largo sobre otros aspectos -pues siempre hay multitud de factores que considerar, como, por citar alguno, la influencia de los mercados y las acciones de aquellos agentes con una gran capacidad para influir en la economía a nivel global o localizado.

Por otro lado, en cuanto la coincidencia puede llegar a ser tomada por un indicio de causalidad, surgen de aquí además ciertas estrategias conscientes enderezadas al fomento de dicha impresión. En efecto, en ocasiones los individuos, las organizaciones o las instituciones se conducen así mismas intentando dejarse ver en todos los escenarios donde parecen moverse asuntos importantes a sabiendas de la relevancia que posee la propia reconstrucción retrospectiva del relato histórico. Cuántos más puntos de concomitancia se den, mayor será la facilidad para trazar *a posteriori* una línea que atribuya una significatividad histórica a una presencia que no resulta sino mera coexistencia o yuxtaposición sucesiva<sup>67</sup>. La táctica confía en la ulterior capacidad para atribuir un significado a la prueba material (escrita o audiovisual) de la asistencia a foros, proyectos, plataformas o redes y el futuro resultado de tales encuentros. A este respecto sería interesante considerar la cuestión de cómo la legitimación de una actividad especializada en "el posicionamiento" -ahora también aplicada a las instituciones de alto nivel como puede ser la "marca de país"- ha podido contribuir a dotar de lógica, dignidad y máxima relevancia a la mera cuestión de estar presente y proyectar una imagen a pesar de lo inquietante que puede resultar la legitimación de dicha ontología de la apariencia.

En todo caso respecto a las coincidencias y los equívocos resulta importante reparar en la cuestión del impacto que estos tienen en el orden colectivo, en especial porque algunas metodologías científicas confían en

---

<sup>67</sup> Aunque evidentemente dicha táctica podría llegar a volverse contra sus autores.

que el perfeccionamiento de los procedimientos, la teoría y las técnicas de investigación lograrán -algún día- corregir todas las ambigüedades que nos llevan a cometer errores, una aspiración que puede influir en que no se les preste la atención que merecen. Para evitar alimentar vanas ilusiones resultaría aconsejable que la ciencia reconozca e integre los equívocos como elementos constitutivos a la vida social y a la misma práctica científica. Es más, en coherencia con dicho reconocimiento nuestros modelos deberían conceder un lugar principal a las tareas de reparación como una dimensión principal de la actividad social. Sin embargo, dicho reconocimiento puede resultar complicado, en especial si nuestra obsesión por dar con soluciones definitivas nos hace perder de vista la naturaleza abierta de la vida social. Al imaginar que existen claves maestras para la organización de lo social y sus diversas actividades especializadas -claves capaces de evitar de una vez por todas futuros descalabros y errores- se suele perder de vista la cualidad lúdica, y tanteante de lo colectivo. Es lo que ocurre, cuando algunas ramas de la ciencia, con su frecuente concentración en lo sistémico, tienden a marginar la coincidencia como una probabilidad extravagante, que se ignora porque se imagina que su impacto tenderá a minimizarse a lo largo del tiempo y el espacio, desechándose de entrada la posibilidad de que en lugar de eso se produzca un efecto de avalancha y que el impacto de las confusiones generadas por la coincidencia, lejos de ir reduciéndose, vaya aumentando a medida que ampliamos el tiempo y la escala de observación.

Por otro lado, también podría resultar oportuno que al abordar esta cuestión traigamos de nuevo aquí a George Herbert Mead. Antes ya nos hemos referido al modo en que éste destacó la importancia fundamental de la singular intersección de perspectivas que viene a hacer de cada situación algo único. Tal singularidad de las situaciones concretas es algo que, como ya hemos mencionado, a menudo escapa a los procesos de idealización que median nuestras reconstrucciones, y, sin embargo, a la luz de la idea meadiana podríamos sentirnos tentados a referirnos a lo coincidente como aquel conglomerado de factores irrepitible que hace de

cada situación algo inédito (Mead, 2008)<sup>68</sup>. A este respecto la comedia a menudo nos recuerda la importancia que tiene la interacción singular de múltiples factores en la generación colectiva, revelando que un simple empujón en un instante crucial resulta capaz de alejar a alguien determinante del centro del huracán de la historia alterando de modo fundamental el posterior decurso histórico.

Por otro lado, a la hora de considerar la importancia de los sucesos singulares y las coincidencias a veces se desestima lo constitutivo que resulta el riesgo a la acción social. La cualidad arriesgada y abierta de la vida social resulta algo familiar a los actores sociales desde una edad temprana y, si aprendemos a valorar y a buscar la seguridad, no menos cierto es que igualmente nos educamos en el juego con las contingencias y los imponderables desde la más temprana infancia, algo que tiende a infravalorarse cuando se tiende a acentuar la estabilidad en los relatos reconstructivos y estilizados ex post facto que empleamos a la hora de explicar el orden social.

Algunos modelos sociológicos pasan igualmente de largo ante tal dimensión en cuanto se acercan a los juegos principalmente interesados por su capacidad de adoctrinamiento. Resulta comprensible que los intereses gestores se hallen principalmente atraídos por el posible carácter formativo del juego y por el modo en que se imagina que a través de éste medio el niño puede ir aprendiendo a adoptar aquellos roles, actitudes que supuestamente le corresponderá asumir en su vida adulta. A este respecto es frecuente encontrarse con discursos morales que ensalzan los deportes de equipo por su capacidad para inculcar el valor del sacrificio y la superioridad del fin colectivo. Sin embargo, haciendo hincapié en dichas cualidades se pierde de vista el carácter abierto y arriesgado de los juegos. Su cualidad de horizonte capaz de ser profundizado o explorado por la acción, en ocasiones en direcciones imprevisibles o sorprendentes para los propios actores. Por otro lado aunque a menudo se ve en los juegos competitivos o agónicos un instrumento ideal para educar al individuo en

---

<sup>68</sup> Para ello resultaría necesario indagar en el concepto de “socialidad”, pero tal exploración se sale de los límites de lo que aquí podemos abarcar.

la superioridad del fin colectivo dicho enfoque deja de lado la evidencia de que el resultado de los juegos competitivos se aprende a jugar con las múltiples contingencias e imponderables que abren a los jugadores un amplio margen para beneficiarse de la especulación y la apuesta. De hecho la estructura especulativa es connatural a la competición pues el perder de un equipo convierte automáticamente en ganador al contrincante (independientemente de la justicia que se derive de ahí) una estructura que de tan internalizada se aplica a las más variadas actividades aunque ello pueda llegar a tener mucho de autoengaño, como ocurre con las guerras donde la victoria no siempre resulta capaz de ocultar la enorme sangría y destrucción sufrida por el ganador.

La importancia de la dimensión especulativa de la acción social es fundamental ya que en muchas ocasiones las sociedades aprenden a esquivar o aplazar la repercusión de las consecuencias indeseables de su propia actividad (la degradación del ecosistema, las tensiones y la decadencia sobrevenida a raíz de una ineficiente gestión...) siguiendo un esquema semejante al aprendido en los juegos de la infancia. Al lanzarse a la guerra e intentar apoderarse de otras regiones, territorios y recursos se abre la posibilidad de transferir las consecuencias indeseables de la propia actividad a los perdedores, recibiendo una inyección en forma de bienes, recursos y beneficios derivados de la esclavitud de los vencidos, y por supuesto que también se entra en la tumba abierta mentirosa de la justificación y de la cínica incapacidad de verdad. No debe pasar inadvertido que el mismo esquema puede aplicarse a la gestión política, las relaciones económicas, comerciales y financieras, o a cualquier otra dimensión de la actividad social que pueda sujetarse a un esquema competitivo –si bien no hay razón alguna por la cual dichas actividades no puedan desarrollarse según lógicas cooperativas, de modo que las diferentes partes puedan beneficiarse mutuamente en los intercambios y de paso del propio fortalecimiento de la capacidad de abrirse a la pluralidad compleja de la realidad, y así a la capacidad de verdad<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> Ello dependerá de los actores sociales y no de una lógica interna a los tipos de actividad tal como corresponde a la naturaleza abierta y creativa de la acción social.

Por otro lado aquellos modelos que se figuran la actividad social ordenada en base a unos objetivos predeterminados, vienen a chocar igualmente con la experiencia que, también desde temprana edad, nos provee tanto la experiencia cómica como una comedia que llama nuestra atención sobre lo frecuente que resulta actuar sin tener ni idea de lo que estamos haciendo. Aunque el énfasis en lo común de nuestro actuar ignorante también se las ve con el mito de un sujeto racional moderno, que imagina al individuo como capaz de elegir, gracias a dicha racionalidad, los fines que quiere perseguir, con los medios más apropiados para obtener sus metas, la comedia nos recuerda que a menudo se acierta o se equivoca uno sin buscarlo y sin siquiera saberlo. En esa dirección apuntan aquellas comedias donde el idiota resulta dar con la clave correcta para todo, ofrece extraordinarias ideas a los demás, inspira a los mejores hombres y mujeres, resuelve los crímenes más inexplicables o logra que pueblos secularmente enfrentados firmen tratados de paz sin entender en ningún momento por qué todo el mundo le da las gracias. A través de dichos argumentos se plantea la complejidad de una acción que no puede ser reducida a las intenciones de los individuos. Si disponemos de abundantes romances que narran las valientes hazañas de los héroes y fundadores no menos es cierto es la comedia ha podido aportar otro ángulo para acercarse a la figura del héroe forjador de su propio destino que visto desde el prisma cómico a menudo se revela como un personaje que se limita a reflejar sin darse cuenta de toda una serie de procesos completamente ajenos a su intencionalidad<sup>70</sup>.

En tal categoría podría destacar el personaje interpretado por Peter Sellers en *Being There* (1979), la película dirigida por Hal Ashby y escrita por Jerzky Kosinski, donde el protagonista, un jardinero cuyos consejos sobre cultivo y poda son interpretados como brillantes parábolas económicas, acaba trabajando como gurú en los círculos de alto nivel político en Washington sin saber que el destino del país se encuentra en sus manos.

---

<sup>70</sup> Sobre el asunto del idiota como espejo resulta interesante, *Ciudadanos, multitudes e idiotas* de Iñaki Martínez Albéniz (2003).



Lo cierto es que la pluralidad constitutiva de la acción social nos fuerza a atender a la multivocidad de una acción compartida que, entre otras cosas, implica que no puede ser reducida a las intenciones de los actores sociales. De modo semejante a los personajes de comedia algunos científicos solo se habrán dado cuenta de las implicaciones de su trabajo cuando sus colegas les felicitaban por su gran descubrimiento, momento en el cual puede que se hallan visto obligados a disimular su ignorancia absoluta, fingiendo saber de que le estaban hablando. Ese tipo de situaciones puede llevar a preguntarnos dónde surgen exactamente algunos descubrimientos o quién es en realidad responsable de ellos, dificultades que resultan de gran relevancia para la organización social. Si no se tratan con cuidado, como ocurre cuando se diseñan sistemas de promoción y mérito que se centran fundamentalmente en el reconocimiento de los méritos individuales, se pueden introducir distorsiones en los espacios de trabajo capaces de deteriorar la actividad conjunta, tema que ha explorado profusamente Richard Sennett en *El artesano* (Sennett, 2001). Aunque este mismo tipo de problema podría observarse dedicando nuestra atención a otros terrenos, como la atribución de méritos y desastres en el campo político o religioso, ámbito que Max Weber pudo observar desde una óptica excesivamente individual al conceder al profeta y su carisma un protagonismo que venía a eclipsar el componente interactivo de la acción social (Joas, 1996).

Al llegar a este punto podemos entender que el equívoco resulta capaz de revelarnos de modo especialmente expresivo la cualidad descentrada y abierta de lo colectivo. Las perspectivas de los actores son todas importantes y no existe una lógica maestra que pueda subsumirlas como podría revelar el hecho de que en ocasiones los malentendidos puedan revelarse no solo productivos sino valiosos. Como vemos entender la acción social como un proceso cooperativo (mejor o peor organizado) nos fuerza a observar el equívoco en el marco de una acción abierta.

Con todo ello no intento sugerir que la ambigüedad o la equivocidad sea un fenómeno que haga imposibles el verdadero entendimiento y el diálogo. Al contrario. La idea es que el reconocimiento de la equivocidad como una característica que marcha pareja a la

pluralidad social puede ser un paso importante a la hora de lograr una coordinación colectiva más atenta y predispuesta a la corrección social.

A continuación, e intentando profundizar en el tema de la coincidencia desde esa misma perspectiva, prestaré atención a otros aspectos como el relevante papel jugado por los medios de comunicación o la importancia de la diferenciación entre tipos de verdad.

### III.3. Medios de comunicación y clases de verdad desde la perspectiva de la coincidencia

En el pasado más ancestral la crónica -más o menos integrada junto a las formas de expresión poéticas y religiosas- resultaba tan imprescindible para la conservación de la memoria colectiva y el control del entorno como sin duda lo es en nuestros días (Ricoeur, 1996; Gadamer, 2005). Ésta sería capaz de dar cuenta de grandes logros y avances que podrían ser transmitidos para ganancia de las nuevas generaciones, pero también de periodos de crisis extrema como sequías, epidemias, guerras, relatos de opresión y tiranía de los que sin duda se podía aprender. Entre las muchas aportaciones de la narración oral o escrita encontramos la capacidad para salvar las distancias de tiempo y espacio compartiendo experiencia, conocimiento e información fundamental para la articulación colectiva. El lenguaje y la narración ofrecen además la capacidad para explorar situaciones hipotéticas o imaginarias, un recurso especialmente valioso para la formulación y resolución de problemas, sin embargo también hay que tener en cuenta que la narración introduce a su vez la posibilidad de transmitir equívocos, errores, y mentiras a una escala nunca conocida en otras especies, ampliando la potencialidad de su alcance a una escala de siglos<sup>71</sup>. Así pues -y como ya se ha anticipado recurriendo a Rappaport- si por un lado la

---

<sup>71</sup> Para una exploración exhaustiva de la potencialidad de la narración, véase *Tiempo y Narración* de Paul Ricoeur (1995).

aparición del lenguaje favorece la adaptabilidad humana de nuestra especie, por otro, viene a introducir una fuente de problemas únicos en el reino animal. Pensemos por ejemplo que con frecuencia los emisores relatan sucesos que no han conocido por sí mismos de primera mano, con el problema que esto presenta a la facilidad de distorsión de los hechos originales. El pasado y sus acontecimientos fundacionales solo nos son accesibles a través de relatos cuya veracidad y fiabilidad resulta en ocasiones problemática y difícil de comprobar. Este mismo asunto lo tratan Berger y Luckmann en *La construcción social de la realidad*, cuando abordan la institucionalización, aunque no parezcan encontrar, sin embargo, mayor problema en ello. Más bien al contrario: el tratamiento que hacen de dicha inaccesibilidad la convierte, tal vez con un exceso de naturalidad o incluso de naturalización, en un factor que viene a facilitar la cristalización de los órdenes sociales y las instituciones (Berger & Luckmann, 2006: 78-80).

Por otro lado, conviene que ahora resaltemos otra advertencia: y es que, como vamos a ver, a la hora de explorar la comunicación de los acontecimientos resulta importante no perder de vista la cuestión de los tipos de verdad que abordaremos sumariamente a continuación.

#### III.4. Categorías de verdad

En el relato y la crónica -y en general en todo acto comunicativo- se hayan implicadas distintas categorías de verdad que resulta necesario diferenciar. A continuación expongo tres tipos que tomo de *Ritual y religión* (Rappaport, 2001). Por un lado, tenemos aquellos enunciados que permiten comprobar su grado de veracidad en *correspondencia* con un estado de cosas. La afirmación "estamos en guerra" podrá ser considerada verdadera o falsa con respecto a una situación que permite ser verificada (dejaremos de lado aquí el hecho de que en ocasiones este tipo de afirmaciones pueden ser bastante más difíciles de comprobar de lo que

parece en un primer momento). En segundo lugar, una afirmación puede ser deducida de toda una serie de enunciados que a su vez se consideran ciertos en la forma de una consecuencia *lógica*. Pero también deberíamos tener en cuenta la verdad entendida en sentido *convencional*, una categoría donde entran aquellos enunciados cuya verificación descansa en la aceptación de su verdad por parte de los actores sociales (Rappaport, 2001: 413-417, 390-96).

Antes habíamos observado, también gracias a la luz arrojada por Rappaport, que en el orden de lo social tiende a concederse un estatuto más verdadero a los enunciados de menor especificidad. Las verdades más sagradas resultaban ser aquellas que se descubren, al menos aparentemente, como más vacías de contenido por cuanto permiten salvaguardar una creatividad social, imprescindible para la conservación de la adaptabilidad colectiva (ibídem: 580-89). A este respecto, las verdades convencionales pueden ser relativamente independientes de las pruebas empíricas o de la verificación lógica. Los árboles, la montaña o el río podrán seguir considerándose dioses independientemente de las pruebas empíricas o lógicas que permitan soportar tal afirmación, si dicha creencia no reduce las posibilidades del juego evolutivo, o no se contradice a sí misma al descubrirse existencialmente peligrosa (ibídem: 394, 608-9, 620). Este tipo de verdad puede ser relativamente autónoma de la verdad entendida en sentido fáctico o lógico. De hecho en ocasiones se mueve en dirección contrafáctica (ibídem: 395-6). Este hecho, que contradice la teoría de la verdad basada en la correspondencia, puede, sin embargo, tener sentido pragmáticamente, pues en ocasiones lo que necesita una determinada comunidad para escapar a un trance crítico es un modelo de conducta del que puede que resulte virtualmente imposible encontrar ejemplos reales<sup>72</sup>. En un contexto de guerra que amenaza con destruir a todas las partes en contienda podría hacerse evidente la necesidad de otro tipo de humanidad, aunque quizá tenga esta que inventarse a partir de la nada, a falta de modelos reconocibles en nuestro entorno conocido. Quizá al comienzo éste asome en la forma de un

---

<sup>72</sup> Aunque también pudiera ser que no se sepa mirar y reconocer lo que se tiene delante.

personaje imaginario o de ficción, constituyéndose así un primer canal de infiltración hacia la realidad<sup>73</sup>.

En todo caso, para entender mejor la interrelación entre los tipos de verdad puede resultarnos útil prestar atención a *Imitación y experiencia* de Javier Gomá (Gomá, 2005). En él, el filósofo destaca una cuestión que considera que permaneció oculta al pensamiento occidental desde que la filosofía concentrara el grueso de sus esfuerzos en desentrañar las cualidades generalizables de la realidad (y aquí la influencia de Platón resulta sin duda esencial). Una de las consecuencias de dicho proceso de abstracción fue *desdeñar la relevancia de lo singular*. La intención de Gomá sintoniza por lo tanto con el reclamo de atención a lo particular, que también se halla en el impulso de Mead, si bien es cierto que el filósofo español circula por una vía paralela que, al menos de momento, no parece llegar a cruzarse explícitamente con las propuestas de este exponente del pragmatismo americano. Lo que Gomá propone es atender a la importancia medular de los ejemplos como un componente decisivo de la comunicación, la experiencia y la transformación social. De hecho, el que la acción se nos ofrezca o enlace con el aprendizaje parece resultar uno de los medios más esenciales que afecta al cambio y a la estabilización<sup>74</sup>), y una de las vías fundamentales por donde obra la reflexividad como componente fundamental de lo colectivo)<sup>75</sup>.

La tematización del ejemplo desarrollada por Gomá abre todo un campo enorme de posibilidades. Por eso mismo, más tarde, cuando retornemos al asunto de la institucionalización, echaremos mano de

---

<sup>73</sup> Aunque esa fantasía de lo alternativo, tan vinculable al deseo, puede poseer una condición muy real, enclavada en los constantes movimientos reales del ánimo de los miembros de la especie humana y de sus colectivos.

<sup>74</sup> Si es que no perdemos de vista la remota posibilidad de una reproducción mimética, sin alma, de lo colectivo.

<sup>75</sup> Sánchez de la Yncera es, entre nosotros, quien ha insistido sobre la importancia que dicho giro de atención supone para los retos de la sociología contemporánea. Para todo esto. Vid. De la Yncera, I. S. (2014). “La aportación de Hans Joas y la postsecularización del presente: Apuntes sobre la creatividad de la acción con el genio de Mead en el trasfondo”. En *El dinamismo de los valores: crisis y creatividad en la sociedad moderna* (pp. 227-266). Anthropos.

algunas de sus valiosas aportaciones. Por el momento lo que interesa aquí es centrarnos en el valor que tiene el modo con el que nuestro actuar se ofrece en forma de ejemplo recíproco -ya sea a través de la experiencia directa o mediante las narraciones, ya sea de una manera consciente o de la forma constante- o mayormente inconsciente como esto se produce- y en cómo esta mediación ejemplar comparte un carácter mixto donde se entrecruzan los diversos tipos de verdad anteriormente mencionados<sup>76</sup>.

Por un lado, los ejemplos pueden aportar información sobre el estado de nuestro entorno (a través de ellos podemos descubrir cómo están las cosas en un tiempo y espacio más o menos determinados). Por otro, lo que somos capaces de aprender de un caso particular puede tener para nosotros un valor relativamente independiente de la situación original en la que dicho episodio se inscribe. Como bien señala Gomá, cuando el valor del ejemplo se expande más allá del contexto de origen y nos permite entender mejor o arrojar luz sobre otras situaciones, adquiere este una cualidad de modelo (Gomá, 2005: 486-87). Dentro de ese amplio territorio de lo modélico, el filósofo presta especial atención a la cualidad admirable del ejemplo, su poder de atracción y su relación con el fenómeno de la imitación. Aunque Gomá advierte que la cualidad ejemplar no resulta exclusiva de una conducta que consideramos digna de elogio e imitación. Conviene no perder de vista que también los fracasos, errores y desastres pueden llegar a ser ejemplares o modélicos, además de especialmente valiosos para el aprendizaje colectivo. Es cierto que las organizaciones se ven obligadas a distinguir el ejemplo que se expone como digno de ser imitado de aquel al que se considera de seguimiento poco recomendable (discriminación en la que, por cierto, pueden cometerse toda clase de errores). Sin embargo, en este punto del trabajo no nos interesa tanto dicha faceta, que, sin duda, resulta fundamental para la supervivencia de los colectivos y la orientación de sus actividades mancomunadas, sino, más bien, el valor ilustrativo o modélico que pueden

---

<sup>76</sup> Intentando simplificar, nos ceñiremos a la dimensión convencional y a la verdad en sentido de correspondencia, pues nuestros apuntes no pueden aspirar a un tratamiento demasiado profundo de dicha cuestión en su integridad.

desarrollar los ejemplos, independientemente de que puedan enseñarnos un camino a seguir u otro a evitar<sup>77</sup>.

Más concretamente interesa el hecho de que el valor de los ejemplos que se elevan a modelo resulta relativamente independiente de su verdad fáctica o histórica, pues su valor reside más bien en la potencial aplicabilidad a situaciones futuras (Gomá, 2004: 501-04; Ricoeur, 1995; Schütz, 1995; Bruner, 1986; Lasheras, 2014; Sánchez Capdequí, 2010: 41)<sup>78</sup>. Hamlet, Don Quijote o el Lazarillo de Tormes son personajes imaginarios. Resultaría descabellado imputarles una participación directa en los hechos de su época, sin embargo, los ejemplos proporcionados por dichas historias vienen a ser reales desde el momento en que la recepción de sus relatos los convierte en figuras que median en nuestra comprensión del mundo (Ricoeur 1995; Bruner, 1986; Lasheras, 2014). Su condición imaginaria no parece ser un problema, pues adquieren el estatuto de casos relevantes a la hora de entender otros contextos colectivos. El trato que se les da parece otorgarles una cualidad capaz de iluminar lo humano. Conviene tomar buena nota de ello, pues, entre otras cosas, implica que *los ejemplos puramente imaginarios son capaces de adquirir una cualidad verdadera - y sobre todo verosímil, creíble o digna de legítimo crédito - sin necesidad de que vengan refrendados por pruebas y hechos históricos.*

Resulta ser este un punto extremadamente interesante en el que conviene detenerse. Por un lado, nos ofrece una muestra de la gran versatilidad de la articulación social -aspecto que viene a perderse de vista cuando abordamos la imaginación y las ficciones exclusivamente desde el punto de vista de sus condicionamientos socio-estructurales. Por otro lado,

---

<sup>77</sup> Evidentemente el ejemplo no enseña de modo automático nada, pues nuestras conclusiones serán muy diferentes dependiendo de cual sea nuestra interpretación, una cuestión que podría ser interesante explorar en relación a los espejos para príncipes, pues dichos tratados (a los que se refiere Gomá (ibídem: 486) se proponían educar a los gobernantes mediante “buenos ejemplos”: cuestión diferente será hasta qué punto lo conseguían.

<sup>78</sup> Todos ellos tratan dicha cuestión desde diversos puntos de vista. Por otro lado, al considerar tal dimensión habría que atender además tanto su capacidad para revelar como para ocultar, cuestión que explora de modo excelente la tesis de Rubén Lasheras, de próxima publicación: *Disrupción y encubrimiento en la generación y revelación de las realidades sociales.*

resulta importante reconocer que dicha flexibilidad no solo presenta ventajas a la adaptabilidad colectiva. Como bien podrá adivinarse, también supone quebraderos de cabeza, como ocurre cuando el valor ejemplar y modélico que late potencialmente en los relatos históricos, en las noticias y las informaciones se sobrepone a la verdad de los hechos, hasta el punto de llegar a independizarse de ellos. Y aquí también podríamos colocar bajo el ya dilatado arco de la coincidencia -según vamos ampliando el número de cosas que pueden caer dentro de él- la nebulosa zona de intercambio entre la dimensión fáctica de la realidad y la dimensión convencional, pues, en ocasiones, la conexión entre ciertos sucesos difundidos por el colectivo y elevados al rango de lo modélico guardan una relación puramente contingente con lo verdaderamente ocurrido. De hecho, en ese punto habría que considerar otra cuestión: la capacidad de la que dispone cualquier testigo o actor en el discurrir histórico para, tal como hace el escritor, recrear escenarios, situaciones que, sin haber tenido lugar, resultan verosímiles o creíbles, algo que se vuelve especialmente socorrido como recurso, en especial, cuando las versiones recreadoras de esos escenarios y de sus acontecimientos se revelan susceptibles de desarrollar un valor capaz de independizarse de la situación de origen<sup>79</sup>. A este respecto, la elasticidad puede ser considerable, como podemos comprobar cuando observamos el modo en que la verdad se emancipa de sus referentes de partida hasta llegar a eclipsarlos<sup>80</sup>. Por otro lado, cuando reparamos en el modo en que en ocasiones el retrato más convincente de las clases desfavorecidas (al menos, para aquellas que tienen la fortuna de no formar parte de ellas) puede llegar a estar firmado por un escritor cuya experiencia de la pobreza se basa exclusivamente en la lectura de anteriores ficciones sobre gente pobre -una posibilidad que en sí misma no

---

<sup>79</sup> Sobre la preocupante dimensión de lo “verosímil” puede resultar interesante consultar el estudio de Garfinkel sobre las deliberaciones de los jurados populares en los juicios, en especial en relación con los criterios que estos manejan acerca de lo que éstos consideran creíble. (Garfinkel, 2006:121-135)

<sup>80</sup> A este respecto cabe destacar lo interesante del fenómeno, advertido por Raul Minchinela, de las autobiografías cuya fotografía es sustituida en portada por la foto del actor que los han interpretado en su correspondiente biopic. *Reflexiones de Repronto* Capítulo 21: Rey puesto.



resulta necesariamente negativa-, se puede descubrir la necesidad de ocuparnos e incluso a preocuparnos con las posibilidades de simulación que todo ello nos ofrece.

Pero antes de considerar algunos de los problemas que pueden derivarse de estas cuestiones resulta conveniente indagar con mayor detalle en el modo en que la dimensión convencional de la verdad se entrelaza o resulta inseparable de todo acto comunicativo.

### III.5. Sobre el efecto icónico

Para ello podría ser conveniente atender al efecto icónico destacado por Paul Ricoeur (Ricoeur, 1995, 2001), quien nos invita a mirar en la dirección de lo que la imagen es capaz de añadir al mundo. Ello supone caminar a contrapelo de esa larga tradición del pensamiento occidental que la entiende como una copia degradada de la realidad que podría tener a Platón como uno de sus primeros y máximos exponentes. Lo que dicha tradición pierde de vista es que, como bien apuntan Ricoeur y otros (Gadamer, 2005; Capdequí, 2010: 49), la simplificación de la realidad obrada a través de la representación nos permite destacar un contorno sobre una realidad compleja y multidimensionalidad: es decir que la reducción de la percepción operada por la imagen reporta un aumento de la percepción. Dicha esquematización constituye un efecto que tiene lugar en todas nuestras comunicaciones e interacciones (incluso en las más rutinarias e inconscientes). La comunicación lejos de tener lugar sobre una realidad preexistente contribuye en cada uno de sus enunciados a moldearla a cada paso<sup>81</sup>. Es por ello por lo que, lejos de poder describirse como un flujo neutro de información, debe de entenderse

---

<sup>81</sup> Así pues el concepto de comunicación que aquí se maneja no entiende, -como se verá a continuación- dicho concepto como un flujo de información objetiva, a la manera en que podría comprenderse un mero intercambio de datos. Hablamos de comunicación simbólica, pues nuestra especie no posee una experiencia directa de la realidad sino que siempre se halla mediada simbólicamente.

que contribuye a dar forma en mayor o menor medida a los entornos sociales.

Nuestra época puede llegar a mostrarse bastante descreída del poder transformador de la comunicación. Con frecuencia parece más dispuesta a poner su fe en el potencial de cambio de una gestión entendida como una forma de *hacer* que se opone o concede una importancia meramente subsidiaria *al hablar*. Sin embargo, en otros tiempos y lugares el potencial transformador de la elocución podía llegar a ser venerado y temido como una forma de poder extraordinario (Huizinga, 2005; Welsford, 1961).

Efectivamente, en algunas sociedades pretéritas los cambios producidos por actos comunicativos podían contemplarse como el resultado de un misterioso y esotérico ascendiente sobre el mundo<sup>82</sup>. Las palabras adecuadas podían hacer brotar fuerzas y ánimo como de la nada, extrayéndolas no sé sabe bien de dónde, en medio de un escenario de desesperación; un discurso resultaba doblemente admirable en cuanto era capaz de sembrar el deseo de guerra entre quienes nunca había mostrado interés alguno por empuñar las armas; y unos versos cuidadosamente seleccionados podían alterar por completo la imagen de una persona hasta el punto de que ya solo pudiera verse la caricatura. Tales transformaciones podrían sugerir que su origen se encontraba en la elección de las palabras adecuadas, capaces de invocar fuerzas o poderes superiores que actuaban en éste o en aquel sentido sobre una realidad que quedaba alterada. De hecho, tales metamorfosis podían interpretarse como el resultado de una habilidad para provocar, mediante las palabras justas, determinados cambios sobre las cosas, las personas y la naturaleza. Es por ello que en dichas sociedades el narrador, el poeta y el mago podían ser considerados una misma y poderosa figura (Huizinga, 2005; Vico, 1988: 199-200 ).

---

<sup>82</sup> Rappaport apunta que “el pensamiento metafórico es un componente de la magia”, apuntando que resulta “un argumento muy viejo en la antropología: está implícito en las dos categorías del acto mágico desarrolladas por Frazer, la simpática y la contagiosa. (Rappaport, 2001: 222)

En nuestros días la multiplicación exponencial de los nodos de comunicación propiciada por las tecnologías de la información podría hacernos creer que el impacto y la influencia de nuestras interlocuciones resulta ínfimo, una suposición que será peligrosa si nos lleva a descuidar lo que somos capaces de provocar con las palabras. Por otro lado, en el otro extremo de tal impresión de inutilidad, nos encontramos con esta sociedad de *magos-poetas* donde se sublima al máximo el efecto icónico del lenguaje, concediendo un poder temible al orador, a quien se otorga todo el mérito de la comunicación exitosa, y ninguno en absoluto a las interpretaciones del público. La comprensión de la comunicación eficaz como una forma de magia supone interpretar los resultados provocados por las locuciones del bardo como si los efectos de un poema, de una sátira o de un discurso fueran siempre aquellos que quería conseguir el orador. Y no, en cambio, como también podía ocurrir, justo los contrarios a los que se proponía lograr... Aunque claro ésta, en dicho caso el mago siempre podría fingir que el resultado obtenido era el que se había propuesto lograr desde un comienzo.

En todo caso, no deberíamos perder de vista que hasta nuestras comunicaciones más aparentemente neutras contribuyen a dar forma al entorno social, pues, sin que nos demos cuenta ni lo pretendamos, ayudamos a cada paso a reforzar o contradecir toda una serie de ideas sobre lo que se considera bueno, justo o normal. Dondequiera que haya comunicación se hayan entremezcladas las distintas dimensiones de la verdad. Ahora bien, la organización social debe ser capaz de discriminar entre esas dimensiones –al menos hasta cierto punto- pues todo ordenamiento requiere distinguir con ciertas garantías procesos, fenómenos y distintos estados en el entorno que no deberían confundirse con otros. Sin embargo, y aquí volvemos de nuevo a la coincidencia, en ocasiones la certificación colectiva se encuentra con el problema que supone la existencia de una conexión extremadamente débil entre la verdad de lo ocurrido y la verdad aceptada. La conexión entre ambas dimensiones podría resultar puramente circunstancial o aleatoria, descansar sobre alguna clase de equívoco o ser el producto de una falsificación más o menos consciente.

Sobre este asunto, puede ser interesante recordar el concepto de equivalencia funcional defendido, entre otros, aunque no todos con tanta brillantez y radicalidad como la suya, por Niklas Luhmann (Luhmann, 1995)<sup>83</sup>. Luhmann sostiene que los problemas sociales no son resueltos de una vez por todas sino despachados de modo provisional y con mayor o menor éxito, por diferentes estructuras y formas colectivas. Es decir, si el funcionalismo clásico atribuía a los diferentes sistemas sociales una serie de funciones distintas en el mantenimiento del orden colectivo, Luhmann argumenta que en un entorno lo suficientemente complejo resulta imposible identificar funciones y causas específicas para cada estructura, institución, sistema o forma social (Luhmann, 1970)<sup>84</sup>. De hecho, Luhmann aduce que los sistemas son capaces de dar con una enormidad de soluciones equivalentes para estabilizarse frente a las perturbaciones del entorno (Luhmann, 1995: 153)<sup>85</sup>.

Sin embargo, podríamos llegar a pensar que el fenómeno de las equivalencias funcionales también implica ciertas dificultades. Después de todo, su existencia conlleva, según Luhmann, el que en sociedades de una cierta complejidad resulte imposible formular enunciados causales concluyentes. Sin embargo el teórico alemán se centra solo en el aspecto positivo de dicha complicación al entender que la labor del investigador, antes que centrarse en determinar *causas precisas* consiste en identificar *causas posibles* y ofrecer una guía interpretativa que tenga por objetivo abordar del modo más amplio los problemas de estabilización característicos de los sistemas en entornos específicos, que siempre podrán ser resueltos en una variedad de formas distintas (Joas & Knöbl, 2011: 255). Luhmann tiende a tratar la cuestión de la equivalencia funcional haciendo hincapié en el enorme potencial que poseen los sistemas para encontrar soluciones funcionalmente análogas. Sin embargo, y aquí estaría nuestro punto de incidencia adversativo, no deberíamos desestimar los problemas que pueden derivarse de la existencia de dicha equivocidad. En

---

83 Cita tomada a través de H. Joas y W. Knöbl (2011).

84 De nuevo cito a través de *Social Theory. Twenty Introductory Lectures* (Joas & Knöbl, 2011).

85 Ya previamente hemos puesto nuestras pegadas al concepto de sistema así que obviaremos esta vez dicha cuestión.

una situación donde las equivalencias son frecuentes no sería raro que atribuyamos erróneamente la responsabilidad de logros y fracasos a actores, procesos y causas erróneas. Si existe la posibilidad de obtener un resultado equivalente por distintas vías no resultará extraño que podamos confundirnos al determinar lo ocurrido. Como es de suponer la existencia de equivalencias podría dificultar, y mucho, el aprendizaje colectivo ya que en muchas ocasiones extraeremos lecciones erróneas de lo ocurrido.

Lo cierto es que a la organización social no le puede bastar con la ampliación del margen de maniobra, por el que tantísimo apostaba Luhmann, necesita además mejorar la competencia para discernir qué estamos haciendo cuando actuamos. Y a este respecto hay que tener en cuenta que existen toda clase de dificultades.

### III. 6. Problemas de la certificación social

Ocurre a veces, y no en absoluto sin frecuencia, que la transmisión de determinados acontecimientos o fenómenos se produce a partir de un conocimiento tan fragmentario que los relatos que reconstruyen lo ocurrido resultan bien poco fiables. Pensemos que en ocasiones las historias pueden verse condicionadas por una larga cadena de transmisión, más aún cuando ninguno de los informantes tiene noticia de primera mano acerca de aquello de lo que se habla, o cuando el relato lo narran los propios protagonistas de los hechos y no se dispone de medios para contrastar la veracidad de los testimonios. La imposibilidad de verificación puede dejar un amplio margen a la creatividad y la imaginación colectiva, en un proceso donde, en algunos casos, pueden llegar a cooperar —incluso a lo largo de los siglos— numerosos informantes históricos, cada uno de ellos contribuyendo a embellecer o afear el relato en la misma o en múltiples direcciones. Cuando resulta imposible contrastar la información de una historia, el relato puede fluir más libremente, sin verse constreñido.

Si antes se ha indicado que la ficción era capaz de aportar modelos que se encontraban verdaderos sin importar su origen imaginario, también resulta importante advertir que hay relatos históricos que se consideran verdaderos independientemente de la solidez de las pruebas que puedan respaldar la veracidad de su ocurrencia efectiva. Es lo que puede ocurrir cuando los relatos hablan de cosas tan fundamentales, tan sagradas, como el valor de la bondad, de la justicia, la fraternidad y la comunidad, tan importantes que, cuando uno pone en duda la veracidad del relato, se arriesga a convertirse en blanco de un linchamiento, por cuanto puede parecer, como ha ocurrido tantas veces, que se carga contra los mismos ideales...

En dichos casos, los héroes de tales historias se consideran reales y verdaderos, porque la comunidad se siente inspirada por sus vidas y aventuras, puesto que en ellos se encuentra la verdad propia del ideal, un ideal que resulta verdadero independientemente de que se disponga de pruebas y testimonios que puedan certificar la autenticidad del héroe: que éste no tenía una doble vida, que en realidad era un cobarde que mandaba sacrificar a sus ayudantes -auténticos autores de sus proezas-, o que él mismo era quien provocaba los peligros de los que luego salvaba a sus congéneres. Ello puede ser un problema, ya que la organización social necesita ser capaz de determinar la autenticidad de los ejemplos que se elevan a un estatuto modélico.

A este respecto, cuando el poder se concentra y faltan mecanismos de control capaces de equilibrarlo, cabe prever, con bastante probabilidad, un aumento en la arbitrariedad y la contingencia. Si en algunas sociedades relativamente pocos individuos tienen acceso a la lectura y la escritura, ello vendrá a limitar la capacidad de supervisión de toda una dimensión fundamental, cuya influencia ha de ser enorme, pues a través de los textos se recoge y transmite un conocimiento y una experiencia medular para las futuras generaciones que construirán su propio mundo sobre lo transmitido<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Durante largo tiempo se conocía el medievo como una edad oscura y tenebrosa principalmente a causa de los textos que habían llegado hasta nosotros. Mijail Bajtin

Las revoluciones democráticas, la progresiva profundización en la igualdad de los estándares de vida y en el desarrollo de mecanismos de control participado en la gestión de la organización social han permitido avances sustanciales a este respecto. Sin embargo, la existencia de las libertades formales propias de las sociedades democráticas no deberían relajar nuestra vigilancia a este respecto, pues es manifiesto que los grandes medios de comunicación, con su incomparable capacidad de alcance e influencia permanecen en manos de relativamente pocos actores sociales, que por ello mismo están en condiciones de ofrecer versiones de la realidad particularistas. Por otro lado, esas grandes corporaciones dependen para su financiación y supervivencia no sólo de las audiencias y lectores sino de las empresas anunciantes, de los bancos, de las subvenciones públicas, de sus relaciones con el poder... y no es raro que en no pocas ocasiones pueda comprobarse que dichas instancias acaban cobrando un mayor peso en los contenidos que se ofrecen y en las propias versiones editoriales que muchos otros actores y que decir de las amplias y diversísimas audiencias y sus correspondientes intereses. A ello podríamos sumar el enorme poder acumulado, en primer lugar por los partidos políticos, su condición de organizaciones en ocasiones profundamente antidemocráticas y opacas (Nieto, 2012), el tremendo poder de las estructuras de poder de la administración -que a menudo resultan igualmente impenetrables, en especial cuando carecen de contrapeso político o de supervisión por organismos independientes- o el peso abrumador que poseen ciertos organismos internacionales como polos de presión tremendamente influyentes, sobre los cuales no existe posibilidad de un control democrático efectivo.

Dicha concentración de poder implica que en más ocasiones de las que sería deseable se de una situación donde las fuentes de las noticias, su verificación y transmisión resulta hallarse en las mismas manos o en manos con intereses problemáticamente convergentes, tal como ocurre cuando la prensa trabaja en estrecha colaboración con los gobiernos -

---

trató de subsanar tal sesgo rescatando en su estudio sobre la comicidad medieval una cara alegre asociada con la cultura popular, el carnaval y la fiesta que ofrecía una dimensión que durante siglos había quedado oculta a los historiadores (Bajtín, 1989).

cuestión en la que podríamos citar la alarmante reacción de la prensa española al atentado del 11-M, pues los medios más influyentes se mostraron dispuestos a creer desde el primer momento las informaciones del gobierno, respondiendo así a la petición expresa de colaboración por parte del presidente Jose María Aznar, mientras la prensa internacional fue la que tuvo que realizar su trabajo desde fuera de ese cuadro de opacidad que mantenía a los públicos españoles en la penumbra (Martínez et al., 2012)-.

Sin embargo, estos fenómenos resultaban ya conocidos en las sociedades del pasado, como podría revelar una exploración de la temática del heroísmo, tema al que ya me he referido y al que ahora podría resultar interesante regresar.

### III.7. Algunas cuestiones sobre el heroísmo

En el debut en la pantalla grande de los *Monty Python (Monty Python and the Holy Grial, 1975)* se da cuenta de las locas peripecias de los caballeros del reino de Camelot en su búsqueda del Santo Grial. En un momento de la historia aparece la figura de un juglar empeñado en reflejar con máxima fidelidad las aventuras de su señor. El fragmento al que me refiero se ocupa del encuentro entre Sir Robin (*El Valiente Sir Robin* en los versos del poeta) con el temible Caballero Negro. Ya antes de dicho episodio, el bardo viene versificando en riguroso directo todos y cada uno de los pasos de su señor, como un eco que permite al héroe conocer en todo momento el modo en que las futuras generaciones descubrirán sus aventuras, inmortalizadas por el rapsoda. Hasta tal punto llega su celo por la verdad, que en cuanto su señor da media vuelta huyendo despavorido ante la amenazadora e imponente figura, éste sigue cantando la ignominiosa escapada, ante las protestas del caballero, al que el juglar se refiere ahora como el Cobarde Sir Robin.



Tal pasión por la veracidad de lo ocurrido puede sorprendernos, en especial si pensamos que existen razones para creer que a menudo, con la narración de las guerras y grandes batallas se modificaba la literalidad de los hechos, para ajustarse a una verdad que sin duda se consideraba superior, en especial cuando el poeta o cronista dependía del señor feudal, de la casa real o del poder político que lo tenía en nómina. Sin embargo, también es verdad que en la sabiduría popular las deformaciones del relato pueden tener tanto arraigo como las dudas sobre el origen del héroe.

Si volvemos de nuevo a la compañía de los indios americanos, concretamente del pueblo de los winnebago, nos encontramos que, en tiempos de la investigación de Paul Radin -y como parte del ciclo del *trickster Wakdjunkaga*-, circulaba una maliciosa historieta que atribuía la jefatura de la tribu a una carrera entre dos miembros de los clanes principales o, de acuerdo con otra versión, a un concurso de comer rápido (Radin, 1956: 152). Radin encuentra en tal historia una sátira acerca del reconocimiento de los méritos bélicos, de los cuales dependía el prestigio y la autoridad de los miembros de la tribu.

Una suspicacia similar se comparte en la comedia de Aristófanes *Las Aves*, pues en ella el héroe de la historia no es quien realiza las proezas que ayudan a fundar la ciudad, dando así gloria y lustre a su origen, sino quien se las inventa, fingiendo descubrir las pruebas de un pasado glorioso que otorga esplendor actual al proyecto colectivo y justifica la dominación sobre otros pueblos. Con tal deslizamiento, el dramaturgo griego parece apuntar la idea de que a quien deben de agradecerse las gestas de los fundadores no es al héroe sino al narrador, responsable en última instancia de todas las heroicidades relatadas.

Y es que, tal como señala Nikoletta Kanavou en su estudio sobre la función política de los mitos griegos, los héroes fundadores eran con frecuencia creaciones que tenían lugar tiempo después de la fundación de la ciudad. Se buscaba con ellas dotar a los asentamientos de un telón de fondo a la altura de sus renovadas ansias de grandeza, lo cual, a menudo se reflejaba en las aspiraciones de dominación política sobre los asentamientos vecinos (Kanavou, 2011). Aunque la figura del héroe y sus

gestas podía además ayudar a recordar lo difícil que había resultado lograr el espacio de vida conjunta que los ciudadanos podían disfrutar en la actualidad, presentándola como una conquista preciada que merecía los esfuerzos y desvelos de sus actuales habitantes. Sin embargo, las suspicacias de Aristófanes pueden entenderse muy bien, porque ciertamente puede llegar a resultar no solo decepcionante sino inquietante descubrir que el héroe fundador y sus proezas son en realidad una construcción *ex post facto*, en especial si tenemos en cuenta el importante papel que la heroicidad juega en el origen y legitimación colectiva. Las proezas, atribuidas a un padre fundador operan como fuentes de crédito esenciales en el origen de la identidad y la comunidad colectiva. A cuenta del importante papel jugado por ellas uno podría pensar que la cuestión de su autenticidad no resulta menos importante.

Antes nos hemos referido a *Las formas elementales de la vida religiosa*, en dicha obra Durkheim abordaba la cuestión del origen colectivo remontándose a la religión (Durkheim 1993: 667). Si muchos científicos de la época entendían lo sagrado como una vertiente incompatible con la racionalidad, Durkheim la descubría como aquella base dogmática fundamental que permitía desarrollar las categorías fundamentales de la experiencia y la cultura. Resulta difícil calibrar el alcance y valor de dicho hallazgo, crucial para el desarrollo de las ciencias sociales y la sociología. En realidad bien se puede afirmar que, en buena medida, los estudios contemporáneos sobre la génesis de lo colectivo, la identidad social, la emergencia de los valores, la institucionalización se apoyan o se construyen sobre las aportaciones clásicas de Durkheim-. El descubrimiento de lo sagrado como precondition de todo orden, experiencia y conocimiento revela la naturaleza convencional, social, sobre la que se construye el orden de la convivencia (ibídem: 667-70). Pero si, tal como señala Durkheim, las categorías fundamentales de nuestra experiencia y conocimiento vienen a originarse en el momento fundante de lo colectivo, remontándose a aquel inicio donde se ponen los cimientos colectivos de la comunidad (ibídem: 680-2, 691-92), ¿no debería preocuparnos la posible arbitrariedad de dicho origen convencional y el hecho de que el certificado último de validación

descanse en aquello que la comunidad decide aceptar como verdadero? Durkheim no llega a encontrar esto excesivamente preocupante, ya que arguye que nuestro conocimiento, incluso los desarrollos y conquistas de la racionalidad y la ciencia tienen su origen en dicha base convencional, lo que en parte parece interpretarse como prueba de la posible solidez de la fundación de lo social. A ello añade que los conceptos originados en lo colectivo (esos mismos conceptos sobre los que posteriormente reflexiona la filosofía y la ciencia, y que en primer lugar tienen su origen en las representaciones religiosas) tienden a convertirse en colectivos a condición de que se los considere verdaderos (ibídem: 682). Así pues, “una representación colectiva, por ser colectiva, presenta ya las garantías de la objetividad, pues no sin motivo se ha podido generalizar y mantener con la suficiente persistencia” (ibídem), con lo que el clásico los considera, en consecuencia, al menos hasta cierto punto, de acuerdo con la naturaleza de las cosas<sup>87</sup>.

Quizá sea dicha confianza la razón por la cual Durkheim no se plantea la cuestión de la autenticidad del origen colectivo. Sin embargo, si pensamos que la verdad del origen colectivo radica en última instancia en la experiencia conjunta de la verdad de una serie de valores como la fraternidad, la solidaridad o el vigor de la comunidad, que llegan a constituirse en la misma fuente de lo social, no menos cierto puede resultar que, aún aceptando dichas premisas seguiría quedando en pie el problema de que las experiencias que dan lugar a los ideales, en sí mismas experimentadas como verdaderas, pueden basarse en una mentira, tal como ocurre cuando el desencadenante de la efervescencia comunitaria resulta ser bien distinto del que los actores creen.

Grandes logros o tragedias son capaces de conmover a la comunidad generando nuevos puntos de origen. Sin embargo, en ocasiones la interpretación de los sucesos o acontecimientos relacionados con ellos es equívoca y se aleja de la verdad de lo ocurrido. Los logros celebrados por la comunidad podrían ser falsos (ya sea completa o parcialmente, como ocurre, tantas veces con el silenciamiento de la sangre

---

<sup>87</sup> Un argumento que desde luego no parece demasiado convincente.

de las víctimas o perdedores con cuyo precio se consumaron las proezas en las que se basan tantas veces los orgullosos acontecimientos de la gran historia), y sin embargo ser igualmente capaces de conmover al colectivo, reavivando los ideales comunitarios, inyectando legitimidad a viejos o nuevos proyectos colectivos, eso sí de manera infundada. La cuestión de su autenticidad resulta, con todo, importante, ya que obviarla significaría abandonar a su suerte la generación de crédito social, que podría entonces producirse de modo arbitrario e incontrolado<sup>88</sup>.

A este respecto, es comprensible que lo heroico no sólo despierte admiración sino suspicacias, puesto que su cabal reconocimiento resulta esencial para una buena organización. Antes hemos adelantado que el reconocimiento de lo modélico es fundamental para la institucionalización colectiva. Conviene pues, regresar a *Imitación y experiencia* de Javier Gomá, que atendía al ejemplo y la imitación como mecanismos fundamentales de la socialidad humana, pues ese apoyo nos permitirá indagar en algunos de los problemas que entraña la autentificación de los modelos colectivos.

Como ya se ha comentado previamente, en dicha obra el filósofo rescata el ejemplo y la imitación del olvido, explorándolos y descubriéndolos como dimensiones generales que ayudan a ampliar la teoría de la comunicación, concretando aspectos estratégicos para el desarrollo de la misma (De la Yncera, 2004). Por un lado, la importancia dada por Gomá al ejemplo especifica aspectos de la socialidad que ponen de manifiesto de un modo especialmente plástico la dimensión pública de toda acción (ibídem). Por otro, al destacarse el estatuto reflexivo del ejemplo, éste aparece como una dimensión fundamental para el aprendizaje colectivo.

---

<sup>88</sup> Y seguramente, en este mundo nuestro, en muchos aspectos cada vez más avisado y necesitado de incorporar nuevos matices de pluralidad a las conjunciones de las que nos sentimos orgullosos, los focos del reconocimiento de muchas de nuestras injustas miserias del pasado, que exigen, a su vez enmendar y precisar los viejos relatos, podrían venir más bien a fortalecer que a debilitar nuestros mitos más sagrados, por mucho que haya que reinventarlos con una mayor fuerza de verdad y de credibilidad, haciendo sitio a lo que otrora fue negado y a sus actuales demandas de ampliación con sus correspondientes requerimientos.

### III.8. El ejemplo y el crédito social

Gomá da al ejemplo (mítico, ficticio, histórico o cotidiano) el valor de un mecanismo básico en la transmisión de la experiencia que, sin embargo, ha pasado bastante oculto a la conceptualización teórica (Gomá, 2005: 63).

El ejemplo se transmite a través de la observación más o menos directa de la conducta, pero también a través de las historias, tanto de aquellas que nos contamos los unos a los otros de modo cotidiano, como de aquellas que plantean mundos y situaciones imaginarias.

Tanto el reconocimiento y transmisión de los ejemplos como la identificación de aquellos casos que se nos aparecen como las muestras del mejor hacer ante determinados problemas y situaciones (ya sean estos concretos o más bien generales) resultan esenciales para la institucionalización, que eleva dichos casos al estatuto de lo modélico o ejemplar. Debido a dicha cualidad modélica, Gomá considera dichos ejemplos como una forma de “universal particular” (Gomá, 2005: 552). Al reconocer lo admirable de un ejemplo, el colectivo experimenta la existencia de un horizonte de superación, una dimensión susceptible de ser profundizada en nuevas tentativas, de manera que en determinados casos particulares, el propio ejemplo es lo que permite hacer real la existencia de lo colectivo: los ideales comunitarios. De hecho, y como señala Ramón Ramos, al celebrar la excelencia de ciertas obras, vidas o episodios de la historia la comunidad se celebra así misma y sus valores,<sup>89</sup> -aunque también sea necesario tener en cuenta que en ocasiones la emergencia y reconocimiento de lo ejemplar puede sentar especialmente mal, pues es capaz de poner en evidencia el modo deficitario en el que pueden llegar a hacerse normalmente las cosas en algunos contextos (Gomá, 2009), una cuestión que por ahora dejaremos aquí de lado-.

---

<sup>89</sup> Extraigo la cita del prólogo de Ignacio Sánchez De la Yncera a la versión española de *La creatividad de la acción* de Hans Joas, publicada recientemente en el CIS (De la Yncera, 2013: 48).

En todo caso, el hecho de que la comunidad se celebre así misma cuando ensalza los logros de algunos de sus miembros tiene el curioso efecto de mancomunar los triunfos del héroe. Puede que sea éste el que haya hecho todo el trabajo: es él quien realmente ha matado al dragón, y sin embargo el pueblo, festejando la hazaña, la celebra como si la proeza fuera de todos, aunque todos sus moradores se encontraran escondidos bajo las camas cuando la bestia campaba a sus anchas. Otro tanto ocurre cuando al reconocer grandes logros -pongamos el desarrollo de la teoría de la relatividad general o la expedición tripulada que puso el pie en la Luna- se celebran como grandes progresos de “la humanidad”, fórmula que busca hacernos copartícipes de su consecución, aunque no hayamos movido un dedo en su realización. De hecho, en ocasiones el proceso tiene lugar remontándose a gestas ocurridas en el pasado remoto, como ocurre cuando algún historiador, dejando de lado la objetividad que resulta recomendable a las ciencias, se pone de parte de los españoles del siglo XV y aplaude y celebra las victorias militares como si éstas fueran suyas, aunque la diferencia temporal, y su condición de hombre o mujer de letras hace tanto más curiosa dicha reivindicación más propia de un hincha de fútbol que de un académico. En dichos casos, con ese reconocimiento de lo ejemplar –y como vemos los actores pueden reconocer la excelencia en los más variados campos no exentos de polémica y discusión<sup>90</sup>- la comunidad celebra sus valores, pues el ejemplo en cuestión los encarna devolviendo su sentido al proyecto colectivo, al menos en la forma en la que lo entienden los implicados. A este respecto, resulta importante recordar que en toda comunidad tales ejemplos pueden encender debates y discusiones en torno a una pluralidad de valores en contienda. Creo que este es un asunto medular, pues en el reconocimiento de lo modélico se disputa la tarea esencial de definición de las apuestas colectivas que justifican, impulsan y dotan de sentido y dirección la organización social. Lamentablemente no resulta poco frecuente que la cuestión de la legitimación colectiva se trate como una capa con la que se viste o se adorna *a posteriori* los órdenes sociales para hacerlos convincentes -un punto de vista que podría compartir Luhmann- , sin embargo hay que

---

<sup>90</sup> Pues habrá mucho que objetar respecto a la celebración de los afanes imperialistas.

subrayar que esa suposición -y la actitud que suele acompañarla- resulta extremadamente peligrosa como tendremos oportunidad de comprobar más adelante.

Los casos ejemplares son capaces de devolver el sentido a viejos proyectos colectivos o dar lugar al comienzo de otros. Por lo tanto, resulta comprensible que esta cuestión haya preocupado desde tiempos inmemoriales, pues toda sociedad necesita establecer un cierto control sobre las fuentes de legitimación colectiva. El hecho de que sea posible obtener crédito por obras ajenas o compartir el prestigio de proezas realizadas en el remoto pasado podría hacernos pensar que no existe un excesivo control. Sin embargo, también es cierto que, como ya se ha apuntado en capítulos anteriores, el crédito genera deuda y puede ir perdiéndose a cuenta de su despilfarro.

En este sentido, resulta importante reparar en que el acercamiento a las fuentes de crédito colectivo puede tener distintos efectos. Si tomamos la relación del creyente con su dios nos encontramos con que la grandeza divina puede inspirarle un sentimiento de insuficiencia y deseo de autosuperación para acercarse al ideal divino, pero también infundir grandes dosis de autosatisfacción, pues el solo hecho de saberse bajo la mirada y atención de un ser perfecto y todopoderoso que se preocupa constantemente por nosotros podría hacernos sentir mucho más importantes y mejores que antes de estar informados de tal hecho espectacular. Nuestra vida podría cobrar de pronto un sentido fascinante sin importar que su contenido objetivo fuera igual de anodino que antes de informarnos de este hecho<sup>91</sup>.

Algo similar puede ocurrir cuando se comparte el prestigio de las proezas ajenas y su historial de esplendor y gloria. Uno puede beneficiarse del prestigio comunitario derivado de pertenecer a una religión, una nación o un colectivo profesional sin importar que su contribución al mismo pueda medirse en la forma de resta antes que de suma. Como ya he señalado, esta capacidad acumulable y portátil del prestigio (del cual

---

<sup>91</sup> El cambio sería únicamente de reencuadre, como ocurre en los numerosos ejemplos puestos por Goffman en *Frame Analysis*.

puede uno disfrutar a pesar de no haber contribuido a generarlo) se descubre de modo especialmente plástico al rastrear el origen de la moneda, tal como hace Celso Sánchez Capdequí en *Las máscaras del dinero* (Capdequí, 2004: 48-59). Allí descubrimos que las primeras monedas son acuñadas por los templos. El valor del dinero quedaba garantizado, pues, por lo sagrado, como fuente final de todo aval, que, sin embargo, resulta canjeable por bienes, productos y servicios<sup>92</sup>. Que el prestigio pueda transferirse no resulta ser un problema, pues es una condición fundamental de la institucionalización. Toda nuestra acción se apoya en un crédito, en una promesa, en un ideal que legitima la acción social y al que se espera que la realidad colectiva vaya acercándose. Sin embargo, la eventual acumulación y transferencia de prestigio puede dar lugar a problemas, como ocurre cuando se entiende que el crédito acumulado puede ser canjeado por la posibilidad de relajar los estándares colectivos o por un cierto grado de ineficiencia, descuido, arbitrariedad e injusticia.

Los héroes, los genios, los santos, los mártires son figuras, a las cuales, debido a sus grandes hazañas o enormes padecimientos, la comunidad se siente “eternamente” agradecida. Sin embargo, dicha situación de endeudamiento podría provocar que se les perdona la decadencia, relajación y abuso posterior a determinado historial de glorias. Cuando la comunidad se encuentra obligada por un acto de prestigio incomparable, como ocurre cuando el héroe salva a la ciudad de una destrucción segura, no sería raro que a éste se perdonaran algunos negocios ilícitos o sustracciones del erario público, si es que fuera el caso, pues, ante cualquier pega que pudiera ponerse, siempre podría contestar recordando el precio incomparable de su acto heroico, amén del problema que supondría derribar un símbolo de ejemplaridad ciudadana para la organización social<sup>93</sup>.

---

<sup>92</sup> Más concretamente el origen del dinero se remonta al valor de la ofrenda religiosa. (Capdequí, : 49).

<sup>93</sup> Es posible que esta especie de situación donde el héroe toma de rehén al colectivo pueda recordarnos a situaciones no demasiado lejanas dentro de la historia política reciente en España. Piénsese por ejemplo en la protección especial de la que ha gozado



Por otro lado la historia está repleta de artistas cuyas extravagancias, conducta tiránica y abusos se han soportado porque se entendían como parte consustancial o inherente a un carácter anticonvencional y creativo. El valor inapreciable de la obra artística redimía, o hacía que se aguantara, la insoportable dimensión humana del artista. Bajo un principio similar encontramos que en multitud de comedias el empleado que está a punto de perder su puesto de trabajo debido a su enorme incompetencia diseña un escenario artificial en el que le es posible salvar la vida a su jefe (por ejemplo, de un atropello mortal), creando así una situación de obligación eterna, que le asegura su puesto de trabajo redimiendo, con un solo acto, las faltas previas y posiblemente todas las futuras<sup>94</sup>. Una situación que podría recordarnos otros escenarios, como el héroe que prepara aquel golpe de Estado del que salvará al país, hazaña por la cual los ciudadanos le estarán eternamente agradecidos.

Por otro lado, una vez que las instituciones adquieren un cierto nivel de prestigio, pueden empezar a permitirse canjear su buen nombre por valiosas contraprestaciones, tal como ocurre cuando se negocia la admisión de miembros cuya falta de cualificación o expediente podría manchar el buen nombre de la institución. Sin embargo, el plus de capital simbólico de las instituciones prestigiosas posibilita este tipo de comercio, que puede comprender, además, el cálculo y juego con la tasa de descrédito que uno puede permitirse en cada situación.

La especulación con el prestigio de la institución puede verse facilitada por el hecho de que las consecuencias de las propias acciones no suelen repartirse de acuerdo con una distribución equitativa (ni espacial ni temporalmente). Como ya se ha apuntado, a menudo repercuten lejos de su origen espacial y temporal, de modo que el descrédito producido por ciertas acciones puede producirse tiempo después, cuando la fuente de

---

el rey de España por parte de los medios de comunicación durante unos treinta años. (Martínez, 2012).

<sup>94</sup> Véase por ejemplo Los Simpson: (1993) *Homer goes to College*, episodio. 84. En este caso, la variación tiene lugar entre un estudiante, Homer (que en este episodio se ve obligado a matricularse en la universidad para obtener el título en física nuclear que le demanda su empresa), y el decano de la facultad.

origen ya no puede ser rastreada o no se encuentra por ningún lado para responsabilizarla.

Por otro lado, también hay que tener en cuenta que la desacralización de los órdenes sociales suele tardar un tiempo en producirse. Rappaport nos dice que el funcionamiento defectuoso de una estructura reguladora conducirá *más tarde o más temprano* a su desantificación, pero que la dilación o el intervalo es inherente a dicho proceso, pues "las personas (...) están normalmente dispuestas a soportar muchas penurias por Dios o sus ungidos.." (Rappaport, 2001: 593), lo cual podrá favorecer la afloración de especulación con el crédito colectivo<sup>95</sup>.

La especulación se halla relacionada con la posibilidad de falsificación del crédito así como con la dificultad para identificar los méritos, victorias y logros colectivos así como su responsabilidad. A este respecto ya hemos anticipado algunas complicaciones al plantear la cuestión de la posible confusión entre tipos de verdad. Volviendo a ese mismo punto, puede resultar interesante recordar, en este momento de la investigación, lo que dice Vico respecto al origen de las divinidades.

El filósofo italiano afirma que el origen de los dioses se remonta a las creaciones de los poetas prehistóricos (Vico, 1988: 199, 200). Al margen de lo acertada que podamos considerar dicha afirmación, ésta resulta interesante en cuanto tiene el valor de subrayar el parentesco entre la verdad sagrada y la verdad de los modelos ofrecidos por la ficción, pues, tal como hemos visto, en ambos casos, la verdad resulta independiente de su correspondencia con la realidad empírica o de la bondad de las pruebas y testimonios que se ofrezcan para respaldarla. Si tomamos tal propuesta de relación genealógica entre la poesía y la religión, podríamos valorar la posibilidad de que en alguna ocasión la transición se haya producido en la forma de equívoco.

---

<sup>95</sup> En todo caso no deberíamos entender dichas características como rasgos inmutables y ajenos a la creatividad colectiva que siempre será capaz de imaginar formas de organización alternativas capaces quizá, sino de poner remedio al menos paliar ciertos excesos.

Imaginemos que un poeta consigue finalmente tener en vilo a la comunidad, pendiente de su relato, después de algunos intentos desafortunados. Sin embargo, y aunque finalmente resulta capaz de lograr suspender la atención del público, en un momento dado surge un problema, los oyentes comienzan a sospechar del narrador, porque parece saber demasiados detalles sobre la vida y las obras del héroe y pronto el público lo empieza a asediar con cuestiones sobre dicho individuo: su lugar de residencia, profesión, las relaciones de parentesco, los terrenos y negocios que pudiera poseer y cómo se llama quien se los administra. El narrador, molesto con las interrupciones, se niega a responder a los requerimientos de información, porque no los considera relevantes para la trama, provocando así, involuntariamente, que el público sospeche que se reserva información vital, como un intermediario que, lejos de querer compartir la verdad con el pueblo busca conservar el poder y prestigio que le otorga su conocimiento privilegiado. Dicho poeta habría pasado a adoptar el rol de profeta en contra de su voluntad -de hecho, es probable que cuanto más niegue saber nada del tema más sospechoso y misterioso parezca-<sup>96</sup>. Sin embargo, nuestro objetivo no es averiguar cuántos profetas involuntarios puedan haber existido con un problema semejante al del Brian de la segunda gran película de los Python (Terry Jones, 1979), sino seguir indagando en el problema que entraña la conexión entre la ficción y el ideal, así como los obstáculos que de ahí pudieran derivarse para la organización social.

---

<sup>96</sup> De alguna forma toda esta cuestión, la trata agudamente Friedrich Nietzsche en *Así habló Zaratustra*. Nos referimos a la escena inicial en el libro, donde Zaratustra inicia su relato profético ante un pueblo expectante, que en realidad espera la actuación de un funambulista o equilibrista o tirititero (depende de las traducciones), ya que, aunque el ágil discurso reenlaza y se fortifica con los acontecimientos, es claro que Nietzsche explora las contingencias y los cursos imprevisibles de los procesos de transmisión en la vida colectiva, incluso en los momentos más efervescentes y sagrados. Por otra parte, también en los casos en los que se parte de la verdad de la revelación divina, lo que planteamos acerca de las creaciones poéticas y su mediación problemática también gravita, con esa problematicidad de su mediación, que el viejísimo dicho “traditore traitore” ensarta de maravilla.

### III.9. Problemas con la certificación de los modelos

Si un ejemplo puede considerarse verdadero, al margen de la calidad de las pruebas que pueden certificar su ocurrencia efectiva, caben razones para preguntarse si ello no puede resultar un problema para la organización social.

Siempre habrá quien pueda contestarnos a nuestra pregunta afirmando que el orden de lo convencional se rige por otra clase de verificación, y que un modelo puede considerarse verdadero no tanto con referencia a los datos que permiten corroborar y verificar las proezas originarias del personaje ejemplar, sino en la medida en que resulta capaz de inspirar nuevos casos de comportamiento virtuoso. Así, por ejemplo, los mitos y los grandes relatos épicos nos cuentan que los héroes griegos, inspirados por los dioses, realizan nuevas proezas que vienen a certificar la autenticidad y existencia de los dioses, gestas que, a su vez, resultan capaces de inspirar a algunos ciudadanos de la polis, cuyos actos virtuosos pueden ser, a su propio turno, tomadas como prueba de la verdad del ideal divino. Sin embargo, aún cuando aceptáramos dicho razonamiento también podría ser que, en una larga cadena de ejemplos que supuestamente se verifican los unos a los otros, todos o muchos de ellos fueran en realidad falsos o erróneos.

En todo caso, cuando consideramos el asunto de la institucionalización, enseguida debería hacerse evidente que resulta fundamental que los modelos de ejemplaridad que se exhiben estén fundados en una correcta identificación. Sin embargo, tal como ya se ha adelantado, a veces una simple coincidencia basta para dar a lugar a equívocos. Algunos de estos errores pueden estar relacionados con la debilidad de la organización, cuyos dirigentes o miembros en general pueden ser incapaces de realizar distinciones fundamentales entre fenómenos, situaciones y estados, que resultan, por lo tanto, operados, con confusión, de modos equivalentes, cuando no deberían serlo. A veces, un aspecto superficial de un acontecimiento pone involuntariamente en marcha los resortes colectivos de un sector de la organización que

interpreta dichas señales o indicios extrapolándolos como lo que no son. Los equívocos pueden ser eventuales, pero también pueden producirse de un modo más o menos constante, de modo que si ese tipo de reiteración encadenada se alargase, podría dar lugar a formas de comportamiento (exclusiones, explotaciones, etc.) amparadas en la indefinición que provoquen un progresivo deterioro de la adaptabilidad colectiva.

En las sociedades europeas medievales resultaba muy importante la búsqueda de nuevos casos de suprema virtud de individuos inspirados por Jesucristo, cuyas obras pudieran dar testimonio de su existencia. Sin embargo, en ocasiones la verificación de dichos ejemplos se centraba en aspectos que, aún pudiendo coincidir con este o aquel punto con la historia de Jesús, podían resultar completamente accidentales (Fernández, 2000; Bayless, 1996). A veces, los relatos sobre la espectacular pobreza de un individuo y su cruel castigo y martirio se bastaban para hacer saltar los resortes del reconocimiento, aunque su pobreza pudiera ser sobrevenida y el martirio lo entendiera como algo que le ocurrió cuando parecía que por fin las cosas comenzaban a mejorar. En relación con dicha voluntad de certificación de la santidad, cabe pensar que no debió de ayudar demasiado, un concepto tan problemático para el reconocimiento de los casos de auténtica virtud cristiana como el de la “santidad de incógnito”, noción especialmente arraigada en los países del Este y Rusia (Berger, 1999: 305-06), que presuponía que los individuos tocados por la gracia divina tratarían por todos los medios de impedir ser reconocidos como santos para evitar caer en el peor de todos los pecados: el de la soberbia. Se entendía así que el sujeto intentaría disimular o contradecir su condición bendita, llegando, de ser necesario, a fingir que cometía pecados o incluso, según una escuela de interpretación más extrema, a cometerlos realmente. Una teoría, celada o planteamiento que, sin duda, venía a complicar la ya de por sí difícil cuestión de la identificación de la auténtica santidad, haciéndola o bien imposible de autenticar o, si uno se empeñaba en que el santo efectivamente lo era, imposible de refutar.

San Simeón de Emesa, un anacoreta del Este del Jordán que bailaba con prostitutas, comía ostentosamente los días de ayuno, y entraba en las casas de baño femeninas está reconocido como uno de estos santos

de incógnito (ibídem: 303). Parece que la reacción popular ante esta clase de conducta fue, al comienzo, como por otra parte era de esperar, de indignación, sin embargo, posteriormente se empezó a aceptar el hecho de que tal forma de proceder simbolizaba los grandes misterios religiosos, y Simeón acabó siendo reverenciado. Fue, precisamente, dicha aceptación general la razón por la cual –siempre de acuerdo con el relato oficial-, el propio buscador del estado de santidad tuvo que idear un plan para volver a su estado de descrédito, que, sin duda, consideraba más satisfactorio que la veneración permanente que venía a sabotear la posibilidad de desarrollo de una vida ejemplarmente cristiana. La idea consistía en fingir la seducción de la esposa de un tendero para el que solía trabajar de cuando en cuando. Al ser descubierto, Simeón fue golpeado, humillado y expulsado del pueblo, sin embargo, una vez hubo pasado la reacción inmediata el episodio solo contribuyó a aumentar su culto y reputación hasta el punto de llegar a ser canonizado por la iglesia ortodoxa (ibídem)<sup>97</sup>.

Como puede imaginarse la idea del santo de incógnito se revela especialmente problemática como para sustentar un proceso de institucionalización fiable. Y lo cierto es que la dificultad para certificar la autenticidad de algunos modelos de ejemplaridad resulta un problema grave, ya que tarde o temprano ello termina por convertir en poco creíbles las instituciones, y en general la organización social, una dificultad con la que sin duda tuvo que bregar la iglesia y que debió de constituir una fuente de preocupación, como podrían revelar las discusiones de los concilios (Fernández, 2000: 14, 17-19). Cuando no es posible identificar los logros capaces de justificar la organización social o cuando los modelos de ejemplaridad manejados por las instituciones son imaginarios y estos surgen sin control se corre un peligro grave.

El problema de la articulación social nunca puede darse por sentado, pero, como ya se ha señalado anteriormente, los procesos colectivos de diferenciación añaden nuevos desafíos que complican la coordinación de la acción colectiva. Pongamos, por ejemplo, que

---

<sup>97</sup> San Simeón pertenece al santoral de la iglesia ortodoxa.

atendemos al papel del chamán entre los indios norteamericanos. La aparición de esta figura supone un grado de especialización, por cuanto implica delegar una importante actividad, como sin duda resulta ser la mediación espiritual, dejándola en las manos de un especialista, en quien es de suponer que puede confiarse por su honestidad, competencia y cualificación.

La mediación con los espíritus resulta una habilidad fundamental, porque la comunicación con ellos permite anticipar eventos venideros, transmitir mandatos por parte de las fuerzas espirituales o realizar intercesiones que influyen en fenómenos tan importantes como pueden ser las declaraciones de guerra (Radin, 1956). Sin embargo, parece verosímil esperar que dicha “división del trabajo” venga acompañada de problemas. Si el chamán es el único facultado para hablar con los espíritus de más alto nivel, ¿cómo es posible saber si realmente parlamenta con ellos o solo finge hacerlo? ¿Cómo puede asegurarse que no transmite lo contrario de lo que supuestamente se le ha confiado o que no interpreta erróneamente las señales de lo sagrado, si es que, para desgracia de la comunidad, resulta negligente en su comprensión de las mismas?

La confianza de esta importante labor de mediación a un solo individuo podría ser considerada una fórmula más eficiente que la perspectiva ofrecida por una comunidad donde todos sus miembros son capaces de interceder y parlamentar con las fuerzas espirituales (quién sabe si transmitiendo información distinta a partir de las charlas con los mismos espíritus<sup>98</sup>), sin embargo la especialización de funciones tan importantes va acompañada del peligro de arbitrariedad inherente a toda concentración de poder si es que no viene acompañada de mecanismos que hagan posible su equilibrio, control y vigilancia.

Al respecto de las creencias de las sociedades premodernas, a menudo no se hace una distinción de niveles que sin embargo sería aconsejable tener en cuenta. Creer en los espíritus no significa creer

---

<sup>98</sup> Un fenómeno que no deja de tener fuerte parentesco con lo que en el fondo ocurrió con la revolución luterana, donde cada creyente se convierte en lector autorizado de la biblia.

ciegamente en la ocurrencia de cualquier fenómeno espiritual. De hecho, la especialización de campos de actividad tan fundamentales para la organización social como este de la mediación espiritual parece ir constantemente acompañada, como es lógico, de la preocupación por la falsificación y el error, que es precisamente el problema que parece ponerse de manifiesto en la parodia de la actividad chamánica llevada a cabo por el *trickster* americano. Ya hemos indicado previamente que, gracias a su habilidad para el disfraz y la metamorfosis resultaba capaz de adoptar distintos papeles, un recurso que permite al narrador parodiar de modo indirecto las instituciones del colectivo. Pero partamos de una serie de conocimientos que nos ponen en antecedentes.

Se supone que el chamán no es un hombre cualquiera. Al iniciarse en el chamanismo, el sujeto muere para ser resucitado por un espíritu que coloca en el interior de su organismo un objeto sagrado que se constituye en un canal de contacto con el otro mundo. Los chamanes pueden alegar que tanto dicho objeto como su condición de muertos resucitados los capacita por encima de cualquier otro miembro de la comunidad para parlamentar e intermediar con las almas de los difuntos (Ricketts, 1964; Hyde 1997: 293-4). Podría pensarse que de esta manera se asegura la infalibilidad de su labor y, sin embargo, la parodia del oficio chamánico llevada a cabo por el *trickster* parece cuestionarlo en directo.

Es lo que parece sugerir una escatológica escena -que Ricketts cree alude a la supuesta condición mágica de las entrañas del chamán- en la cual el *trickster*, al hallarse en peligro y necesitar consejo, invoca, acompañado de abundantes gruñidos, a sus intestinos, de donde acuden raudos sus propios excrementos que le recomiendan seguir éste u otro curso de acción, aunque el *trickster* siempre los despacha de mala manera, rebajando el valor de sus consejos recalcando que no le han aclarado nada que no supiera ya de antemano (Ricketts, 1966: 336-37).

Es posible que la parodia cumpla aquí una función importante al contrarrestar la pretensión de infalibilidad del chamán, y esto puede ser importante, ya que dicha confianza incondicional, implicaría tomar por buenas todas sus acciones, independiente de lo desastrosas que pudieran revelarse. En esa misma línea encontramos otras historietas que parecen



mofarse de sus facultades, como la capacidad para volar hacia el interior del inframundo, que el trickster emula a lomos de un pájaro que lo deja caer a mitad de vuelo, o como su costumbre de zambuyirse en los estanques para reavivar el poder concedido por los espíritus, hábito que el trickster mimetiza al lanzarse al agua en busca de su propio reflejo (ibídem).

Las dificultades de la articulación colectiva probablemente se remontan a tiempos remotos y proto-humanos, sin embargo, puede ser especialmente interesante concentrarse en el modo en que los procesos de diferenciación, jerarquización y concentración de poder añaden nuevas dificultades, una cuestión que ya hemos avanzado previamente. En esencial puede serlo porque, como ya se ha apuntado, los problemas derivados de tales transformaciones pueden ayudarnos a visibilizar la relación entre los problemas de coordinación y el fenómeno de la parodia.

Los cambios mayores a los que ya me he referido en el capítulo tres, y a los que dedicaré mi atención en las próximas páginas, son la progresiva diferenciación y jerarquización de la organización social que se produce en algunas sociedades, y la invención de la escritura (fenómeno en íntima conexión con el proceso de concentración de poder), aspectos que observaremos desde el punto de vista de su relación con el fenómeno de lo cómico. Pero antes consideraremos algunas cuestiones en relación a los procesos mencionados.

### III.10. La cualidad incierta de los procesos de diferenciación

Las teorías de la modernización entendieron la cuestión de la diferenciación social como un proceso de transformación asegurado, que impulsado por lógicas universales de desarrollo conducía, más tarde o más temprano, a las sociedades desde un estado simple y primitivo hacia un

progreso que acabaría por llegar a todos los lugares de la tierra (Joas & Knöbl, 2001: 308-9). Sin embargo, aceptar la cualidad fundamentalmente abierta del cambio social supone entender que siempre existe la posibilidad de que se den desarrollos alternativos, o que estos puedan revertirse (Joas, 1996)<sup>99</sup>. De hecho, si nos fijamos en las diferentes áreas del planeta, el proceso de diferenciación se da de modos muy distintos y en grados muy diversos y otros lugares donde éste no se ha dado ni parecen existir razones para esperar que un cambio semejante tenga lugar.

Tanto Schmucl N. Eisenstadt como Göran Therborn han explorado la diversidad de caminos alternativos que existen en el desarrollo y la evolución social (Eisenstadt, 1978; Therborn, 1992, 1995). Si el primero tiende a fijarse en la importancia fundamental de la religión en el desarrollo plural de las variadas formas de modernidad con que nos topamos al recorrer los cinco continentes, el segundo indaga en el importante papel jugado por los factores exógenos -entre los cuales resulta especialmente interesante la inclusión de la modernidad desarrollada a punta de pistola, generadora de importantes traumas que merecen toda nuestra atención como un fenómeno especialmente significativo-. Dichos estudios vienen a revelar que la transición desde la sociedad tradicional a la moderna no resulta fruto del despliegue de una dinámica universal endógena a la lógica de lo social<sup>100</sup>.

Por otro lado a la cuestión de la discusión y el cuestionamiento de la universalidad de dicho proceso se une otro de los temas mayores de la sociología, como es el problema que la creciente heterogeneidad de las sociedades complejas presenta a la integración social, una de las preocupaciones centrales de nuestra disciplina. En cambio, y como ya indicado anteriormente, los problemas derivados de la aparición de la escritura no han generado obras comparables en número y profundidad a aquellas que analizan las perturbaciones relacionadas con la cultura de masas, la televisión o el impacto producido por internet. Cabe suponer que

---

<sup>99</sup> Especialmente el apartado dedicado a la importancia de la contingencia (Joas, 1996: 160, 228,230).

<sup>100</sup> A este respecto Joas y Knöbl destacan los trabajos de Bruno Latour (2012) y Johan P. Arnason (1996) (Joas & Knöbl: 550).

algunas de las posibles reflexiones, dudas o invectivas suscitadas respecto a la aparición de la escritura se producirían –coherentemente con dicha postura- a través del discurso hablado, por lo que resulta comprensible que no hayan llegado hasta nosotros. Ahora bien, ello no quiere decir que no se hayan tomado precauciones frente a ella, que pueden llegar a hablar de sus posibles efectos perturbadores, una cuestión a la que dedicaremos un pequeño espacio en próximos apartados.

En todo caso, aunque éstas transformaciones han sido consideradas con frecuencia como avances netos en la historia humana, no menos cierto resulta que presentan facetas problemáticas. A ese respecto resulta especialmente interesante la perspectiva ofrecida por Michael Mann.

Mann insiste en que el concepto de sociedad como ente autocontenido y culturalmente homogéneo que constituye el sujeto clásico de la literatura sociológica -en una de las versiones que nos ha sido legada- no existía antes de la formación de los Estados. Antes de la emergencia del proceso de unificación territorial, las fronteras resultaban brumosas y no existían los medios capaces de imponer un control sobre los individuos, ni medios de transporte y comunicación capaces de dotar de integrar grandes cantidades de personas separadas por amplias distancias. Según Mann la guerra jugó un papel fundamental en la creación de las relaciones intrasociales. En primer lugar porque los Estados o protoestados a menudo contienden entre ellos y necesitan recaudar impuestos. Para ello se requiere una intervención en la organización social a un nivel inédito que implica un aumento del control territorial y una creciente fiscalización sobre los individuos (Mann, 1986).

En el contexto europeo dicho proceso de transformación tuvo como acontecimiento decisivo la campaña de dominación napoleónica que desencadenó una reacción defensiva de hondas consecuencias para la formación de los modernos Estados nacionales tal como los conocemos hoy (Nipperdey, 1996). Visto así, el relato que narra la emergencia de dicho proceso como una forma de avance o progreso pierde de vista el hecho de que uno de los factores decisivos en su emergencia resulta tan indeseable como la guerra. La emergencia de los Estados vendrá

acompañada de la institucionalización de una serie de valores comunitarios capaces de inspirar un proyecto cuyo valor dependerá, además, de sus propios logros, sin embargo no debe de subestimarse la capacidad de integración que resulta de la conjuración de la imagen del desastre, pues se convierte en un argumento convincente a la hora de decidir resignarse y aceptar las penalidades sufridas en nombre de la propia nación. El éxito de dicho proyecto colectivo debe buena parte de su mérito a la existencia de una amenaza, un monstruo (el enemigo y la posibilidad de que éste venza y le arrebate todo, todo lo poco que pueda aún quedarle después de haber sido exprimido por el Estado). El monstruo permite imaginar una alternativa mucho peor que la opresión de un gobierno tiránico, capaz de convertirla en mucho más aceptable por comparación, factor que puede llegar a convertirse en fundamental para la integración de los estados nacionales.

Sin embargo, es en este punto donde encontramos el origen de algunos de los posibles círculos viciosos que la historia nos ha legado. Ya que no resulta demasiado difícil imaginar que si la maquinaria estatal, o preestatal, necesita recaudar impuestos para defenderse de la amenaza enemiga, también puede verse necesitada de alguna clase de enemigo para llevar a cabo su proyecto. La construcción y desarrollo del Estado puede hacerse dependiente de la existencia de la guerra y el Estado verse necesitado de la constante búsqueda e invención de enemigos capaces de justificar su proyecto colectivo de centralización.

En todo caso dejaremos de lado los problemas relacionados con el origen y la legitimación del Estado para ahondar en la relación entre los procesos de diferenciación, la generación de poder y su relación con el incremento de la capacidad de coordinación colectiva.

### III.11. Procesos de diferenciación y su relación con el incremento de poder

Antes se ha considerado la concepción weberiana de poder. Recordemos una vez más la definición clásica que venía a entenderlo como: “la probabilidad de que un actor dentro de una relación social esté en condiciones de hacer prevalecer su voluntad incluso contra su resistencia, al margen de la base sobre la que descansa dicha probabilidad” (Weber, 1964). Previamente hemos puesto algunas objeciones a dicha concepción, ahora es posible concretar algunas de ellas recurriendo a la obra de Anthony Giddens.

El sociólogo británico considera dicha definición insuficiente en cuanto solo atiende a la distribución del poder como si necesariamente debiera de repartirse en forma de juego de suma cero (los juegos donde solo se puede vencer o ser derrotado) lo que implica que el poder que uno gana lo tienen que perder irremediamente las otras partes de la relación. Dicha concepción resulta insuficiente en cuanto el poder también puede ser acumulado y producido sin que ninguno de los involucrados en la relación necesite perderlo (Giddens, 1984).

Partiendo de dicha base, Giddens enlaza la cuestión de la acción con la del poder definiéndolo como una habilidad para actuar, intervenir en el mundo y marcar una diferencia (ibídem: 14-15). El cambio ayuda a corregir el defecto de muchos análisis y enfoques teóricos que al identificar la cuestión del poder pasan por alto la importante cuestión de que los subordinados también lo poseen, pues los gobernantes dependen de ellos para llevar a cabo sus planes (ibídem: 374). Antes se ha enfatizado ese mismo aspecto cuando, de la mano de Rappaport, hemos atendido a la cualidad recursiva o circular del ritual destacando la dependencia de las estructuras reguladoras, autoridades y religiones cuya validez descansa en última instancia en su aceptación por parte de los fieles y subordinados.

Por otro lado, la propuesta giddesiana tiene la virtud de admitir como una forma de poder la ampliación del campo de actuación. Una óptica que podría salir potenciada si se la cruza con la concepción de la socialidad mantenida por Mead, que entiende y vincula el aumento de la competencia y la capacidad agencial con el crecimiento personal de los miembros del colectivo (Mead 2009; De la Yncera, 1994).

Pero, de momento, sigamos en compañía de Giddens, cuyo planteamiento permite atender y explorar de modo multidimensional la cuestión del poder, sin vincular el incremento de dicha capacidad para actuar a una fuente única y exclusiva, pues su enfoque da igual importancia a las dimensiones económica, social, política, militar, cultural sin conceder preeminencia a ninguna de ellas (ibídem).

En lo que respecta a la producción de poder Giddens relaciona los dos puntos que hemos anunciado que iban a ocupar nuestra atención, destacando la conexión entre los procesos de diferenciación social y la ampliación de posibilidades ofrecida por el desarrollo de los medios de comunicación. A este respecto destaca cómo la facultad para actuar varía en correspondencia con los medios y las tecnologías disponibles, capaces de salvar distancias de espacio y tiempo que amplían de modo extraordinario las posibilidades de acción, una cuestión en la que destacan no solo los medios de transporte sino de un modo especialmente destacado la escritura (Giddens, 1985: 44-5). De hecho Giddens subraya el vínculo entre su desarrollo y la formación de los primeros Estados premodernos, apuntando el modo en que, en Mesopotamia, el registro de datos hace posible establecer una integración a una escala hasta el momento inédita. La grafía abre la puerta a la capacidad para almacenar enormes cantidades de información, lo cual constituye un requisito imprescindible para el desarrollo de una administración centralizada (ibídem).

A su vez, la aparición de dicha estructura permite un nivel de coordinación que amplía el campo de posibilidades de acción. La división del trabajo, la incipiente planificación racional y económica impulsada por las administraciones, la burocracia... resultan medios que permiten afrontar una serie de problemas que para otras sociedades podían suponer

el colapso colectivo<sup>101</sup>. La producción de excedentes, la existencia de almacenes y el desarrollo del comercio permiten resistir períodos largos de carestía y encarar la repercusión los azares de la naturaleza: sequías prolongadas, inundaciones, efectos meteorológicos extremos... Sin embargo, resulta importante tener en cuenta que en algunas sociedades estructuralmente homogéneas se da una natural abundancia de bienes sin necesidad de recurrir a planificación racional-económica alguna. De hecho, fue en algunos de esos lugares donde la racionalidad económica hubo de provocar una situación de miseria y escasez artificial para lograr que los indígenas entraran en un mercado de trabajo en el cual por sí mismos no tenían ninguna razón ni necesidad alguna para adentrarse, lo que da una idea de cómo los nuevos medios de resolución de problemas son capaces de generar otros no menos peligrosos<sup>102</sup>.

En un principio, la división del trabajo resulta capaz de extender el campo de posibilidades de la acción. Permite, por ejemplo, profundizar en las diversas áreas de conocimiento y campos de actividad cuya actividad puede redundar en beneficio de la comunidad: la astronomía permite conocer mejor los diferentes ritmos y cambios naturales a los cuales puede adaptarse y anticiparse la actividad humana; la medicina ahonda en el conocimiento y remedio de las enfermedades; el desarrollo de la burocracia y de un cuerpo de normas que permiten fijar protocolos de actuación supone un potente medio para tratar con los problemas más diversos, que resulta preferible a la arbitrariedad y al personalismo imperantes en algunas sociedades<sup>103</sup>.

---

<sup>101</sup> Claro que también es capaz de generar otros.

<sup>102</sup> Sobre este asunto resulta especialmente lúcido Rafael Sánchez Ferlosio en relación con el papel jugado por los plataneros, que, tal como lo veía von Humboldt, se imponían como obstáculo fundamental en el camino del progreso. Pues mientras los indios tuvieran abundancia de bienes no había razón para que se arriesgaran a ser comidos por los tiburones por un mísero jornal tal como a su pesar reconocía el historiador alemán. En *Esas Yndias equivocadas y malditas* (2002).

<sup>103</sup> Aunque dicha cuestión no puede generalizarse en la medida en que la arbitrariedad pudiera en algunos casos ser solo ser aparente, ya que en muchas sociedades pequeñas impera el principio de la reciprocidad como ya hemos dicho que puede observarse en el *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss.

Los distintos medios de planificación, la especialización de las actividades y áreas de conocimiento reportan medios principales a disposición de la organización social. Entre ellos, destaca la ciencia como una metodología que introduce la necesidad de verificación y contraste permanente, una disposición de la que puede beneficiarse el ordenamiento colectivo.

Ahora bien, si la ampliación de las comunicaciones y la capacidad para coordinar redes cada vez más amplias de personas se incrementa, también lo hace la complejidad de la coordinación colectiva, pues las cadenas de interacción resultan cada vez más amplias y más difíciles de seguir y comprender. Aún con las mencionadas ayudas, el reconocimiento de la actividad social y sus problemas se torna tarea bien ardua debido a la multiplicación de las comunicaciones y nodos en conexión. El desarrollo de los medios de comunicación y transporte dota a las acciones una capacidad para propagarse hasta y desde áreas cada vez más lejanas, lo que implica que las consecuencias de nuestras acciones realizan un recorrido cada vez más amplio y difícil de rastrear.

En cuanto a la creciente capacidad de integración de las administraciones, ésta implica que el efecto de sus intervenciones tiene una magnitud y una repercusión enorme en comparación con las estructuras preestatales, aunque probablemente también bastante mayores que la facultad para reconocer las consecuencias que su propia actividad desencadena, lo que se revela como un peligro de primer grado. Por otro lado, la facultad de las administraciones para intervenir de modo masivo en la vida social puede llegar a generar una sensación de control que no se corresponde con la realidad, ya que a menudo ocurre, como tendremos oportunidad de ver, que las organizaciones se ven engañadas por su propia potencial para influir sobre la realidad. Por otro lado, es fácil que la concentración del poder dificulte el rendimiento de cuentas de una administración, que puede crearse blindada, gracias a los imponentes medios que tiene a su disposición, capaces de obligar y forzar cambios e incurrir en todo tipo de abusos y arbitrariedades.



Podríamos decir que una de las dificultades más claras que emerge con dicho proceso de jerarquización y concentración de poder es la creciente separación de las fases de planificación y ejecución, y la dificultad que el diferencial de poder que las separa supone para su articulación y comunicación efectiva<sup>104</sup>.

Como ya hemos indicado a lo largo del trabajo, la efectividad de la organización depende de su capacidad para integrar la novedad dando solución a los nuevos horizontes emergentes y sus problemas. Sin embargo, su poder creciente, que en principio incrementa la capacidad para responder a los retos, es capaz de revelarse como un escollo de primera magnitud en la medida en que la concentración de poder permite adaptar los problemas y situaciones a sus propias necesidades. De hecho la concentración de poder puede obrar un giro provocando que la atención se deslice hacia los órdenes sociales hasta el punto de llegar a creerse que estos constituyen el núcleo de la realidad, olvidándose que son éstos los que deben de responder a los problemas y nuevos horizontes emergentes, no los problemas los que han de responder ante los órdenes, como a menudo ocurre.

Algo parecido puede ocurrir con la escritura, que, como veremos más adelante, es capaz de revelarnos otra dimensión de las posibles dificultades derivadas de la separación entre las fases de planificación y ejecución, ya que su aparición supone la emergencia del fenómeno de los textos sagrados o cuasisagrados y la inducción de una falsa seguridad que son capaces de inducir algunos textos cuando producen la sensación en el lector de tener la respuesta a todas las preguntas.

Antes ya hemos señalado que cuando la acción se limita a reproducir los órdenes sociales o los textos (religiosos o legales) entra en una modalidad degenerada que viene a copiarse a sí misma antes que a atender a las novedades y situaciones emergentes. Si recordamos la conexión entre lo cómico y la falta de atención a los nuevos horizontes emergentes, podemos intuir el papel que su lenguaje ha podido jugar al

---

<sup>104</sup> Sin duda existen otras, pero en el marco de este estudio hemos elegido centrarnos aquí.

acompañar a una acción que, debido al peligro que introduce la concentración del poder y los nuevos y poderosos medios asociados a ella, necesita recordar la importancia del riesgo, el cuidado y la atención a las novedades y problemas emergentes.

...

En las páginas previas hemos dedicado nuestra atención al impacto de los equívocos y coincidencias en la organización social. Entre otros tipos de confusiones hemos observado la importante cuestión de la autenticación de los modelos colectivos, y cómo a veces puede darse una débil conexión entre la verdad en su sentido de correspondencia y la verdad modélica.

Además se ha observado que los problemas de verificación de dichos modelos pueden llegar a agudizarse cuando los procesos de diferenciación y jerarquización social complican la coordinación social. El asunto nos llevaba a preguntarnos por la incógnita de si en tales circunstancias se producirá un aumento de la actividad paródica.

En el próximo capítulo nos proponemos avanzar en dicha dirección buscando entender la parodia dentro del interjuego entre la mimesis 1 y la mimesis 2. Así pues, intentaremos abordar la relación entre la rigidez de la articulación colectiva –reparando principalmente en los problemas generados por las dicotomías entre las fases de planificación y ejecución de la acción- y las respuestas cómicas que estas pueden llegar a provocar, prestando atención al valor de la parodia y la payasada como mediaciones relevantes de la vida social. Por último, consideraremos algunos de los usos y limitaciones del empleo instrumental del humor, asunto que nos llevará a hacer nuevas consideraciones sobre las cortapisas del concepto de poder anteriormente expuesto.

## IV

### LA COMICIDAD Y SUS PROBLEMAS



#### IV.1. Sobre la parodia y su valor

Antes hemos visto que algunos acercamientos modernos a la parodia religiosa encontraban problemas para explicarse la supuesta falta de piedad de algunas formas de humor premoderno. Sin embargo, ya se ha sugerido que dichos abordajes suelen partir de un enfoque que considera los órdenes y la organización social como algo eminentemente serio, con la consiguiente tendencia a considerar que la parodia, con muy mala intención, viene a subvertir y ridiculizar (Bayless, 1996). A mi parecer, y tal como se ha ido proponiendo a lo largo del texto, el asunto puede clarificarse cuando, en lugar de quedar apresados por ese planteamiento al que se le puede atribuir un primer grado de sentido común, pero más bien simple, entendemos que ésta consiste en una imitación de segundo grado que intenta llamar la atención (con diferente grado de éxito) sobre el fenómeno más amplio de la reproducción ausente o automática de la realidad colectiva. Así es como me propongo entender dos de los textos cómicos que más predicamento y circulación tuvieron a lo largo de los monasterios medievales europeos, ambos tratados por Martha Bayless en su serio y concienzudo estudio sobre la parodia medieval en la Edad Media (ibídem).

La historia de San Nemo, relato enormemente popular, a juzgar por las numerosas versiones y copias que han llegado hasta nuestros días, ya la conocemos, pues nos hemos referido a ella con antelación. Nemo es un santo que debe su origen a la torpe interpretación de un hermeneuta que, al equivocar la palabra *nemo* (“nadie” en latín) por un nombre propio, incurre en una lectura alternativa de la biblia descubriendo como consecuencia de ello a un personaje extraordinario que se revela omnipresente a lo largo de los acontecimientos más importantes de los dos testamentos. A tal punto resulta excelente el nuevo santo, que

desplaza en importancia a Jesucristo y al mismo Dios, convirtiéndolos en secundarios, herejía de la cual no parece consciente el autor, que pone por prueba la autoridad suprema e inapelable del libro sagrado y subraya pasajes, como éste, donde Nicodemo, miembro del Sanedrín, rebaja el valor de los milagros del Mesías: "Rabbi, *Nadie* puede hacer los milagros que tú haces", o este otro del Apocalipsis, donde se le descubre capaz de desafiar nada menos que al creador del universo: "Cuando Dios cierra Nadie abre, cuando Dios abre Nadie cierra" (Apc 3:7). El hermeneuta prosigue de ésta guisa apilando cita sobre cita, convirtiendo los dos testamentos en una oda a este personaje que encarna el rebose de toda virtud imaginable. No es extraño que la historia fuera una de las más copiadas y versionadas entre los monasterios europeos medievales (Bayless, 1996) pues era capaz de poner de relieve, de modo especialmente gráfico, el papel de un intérprete potencialmente falible en la transmisión del conocimiento religioso.

A la parodia de San Ínvicem aún no nos hemos referido. En ella, lo que pone en marcha la trama es la interpretación equívoca del mandamiento divino de amor y servicio recíproco que caracteriza al Nuevo Testamento, una idea que parece revelar ciertas dificultades para comprenderse, pues la instrucción "Amaros los unos a los otros" se interpreta como la directriz expresa que el Mesías da de cuidar a su hijo predilecto, el tal Invicem<sup>105</sup>, un individuo apocado y falto de virtudes al que San Pablo -moviendo sus poderosas influencias- colocará en un puesto privilegiado. Posteriormente la comunidad religiosa, harta de cargar con él, intentará lincharlo, eso sí, con tan mala fortuna que la turba resultará sorprendida en el acto por un alarmado San Pablo que impedirá que se haga daño al favorito de Jesús.

Ambos textos, en su extrema exageración, podrían sugerir que la palabra sagrada no resulta, por sí sola, capaz de evitar equívocos y confusiones. De hecho, los problemas derivados de la posible interpretación literal del texto sagrado, a los que parecen aludir ambas parodias, no resultan menores. El caso de San Ínvicem, designado por

---

<sup>105</sup> Pasándose así por alto que la palabra antes que referirse a un nombre propio connota la idea de mutualidad y reciprocidad.

error como favorito de Jesús, podría recordarnos al pasaje bíblico donde el Mesías declara ante el apóstol Pedro: “Edificaré mi Iglesia sobre *ésta roca*” y la consiguiente polémica sobre si la roca a la que se refería Jesús era Pedro (interpretación católica, que entiende que con tales palabras Jesucristo designa al apóstol como primer Papa de la Iglesia) o si con “sobre *ésta roca*” se estaba refiriendo así mismo –como a veces acostumbraba a hacer- o a la fe de Pedro (pero no a Pedro mismo) que es como al parecer lo entendían la mayor parte de los antiguos padres de la iglesia (Mathison, 2001:184). Sea como fuere, ambas parodias podrían anunciar algunos de los peligros del texto sagrado como fuente de autoridad, cuyo tremendo poder parece aconsejar un cauteloso manejo.

Como ya hemos avanzado, la escritura y la lectura son susceptibles de constituirse en un canal de gran influencia, capaz de difundir a lo largo de los años y los siglos informaciones erróneas, que en ocasiones no hay modo alguno de contrastar. Uno de sus peligros es el bucle autosuficiente que puede llegar a darse entre la escritura y la lectura, que, de tener lugar, es capaz de afectar gravemente a la verificación de los casos de ejemplaridad. Si la escritura permite comunicar acontecimientos y sucesos, que de otro modo podrían perderse, a las generaciones futuras, también hace posible la difusión de ficciones y acontecimientos nunca ocurridos, como si estos hubieran tenido lugar. En la actualidad, el periodismo puede hacer otro tanto, cuando ayuda a propagar informaciones que se liberan al público avaladas por “fuentes cercanas” o de “alto nivel”. Una vez difundidas es fácil que se multipliquen las referencias que aluden a un mismo acontecimiento, aunque todas ellas partan del mismo punto de origen. En la Edad Media, y a este respecto hay que referir el importante papel jugado por las hagiografías, que en la Europa medieval ponían en conocimiento del público nuevos casos de santidad, pues algunos de esos relatos resultan extremadamente sospechosos, en especial aquellos que suceden en localidades y tiempos fantásticos, o los que protagonizan individuos de nombres exóticos imposibles de rastrear históricamente (Fernández, 2000: 183)<sup>106</sup>.

---

<sup>106</sup> Es lo que ocurre con santos como Nicéforo el mártir, Theodulo el estilista, Barlaam y Josafaf cuyas vidas, nos dice Fernández, parecen compuestas a partir de remezclas de

En todo caso, la escritura permitía acelerar el descubrimiento y la aceptación de nuevos santos, ahorrándose así la emergencia previa de un culto entre las comunidades cristianas, especialmente desde el momento en que, a partir del siglo VIII, la lectura de sus vidas pasa a formar parte del oficio litúrgico (ibídem: 177). Se comprenderá el problema que dicho poder entraña, ya que, a falta de controles rigurosos, la escritura permite crear ejemplos de santidad a partir de la nada. Nemo e Ínicem podrían ser entendidos como un eco que pretendía poner ante los ojos los peligros de la inautenticidad del crédito colectivo en circulación, y la inflación de la santidad. De hecho, y como bien señala Martha Bayless, algunos casos de santidad supuestamente real como San Rumbold de Buckingham -santo bebé que predicaba desde el mismo día de su nacimiento-, o el de San Guineford -perro santo de Lyon al que se rindió culto hasta 1930- podrían perfectamente pasar por invenciones genuinamente humorísticas (Bayless, 1996 :81).

En todo caso, el fenómeno de la parodia nos permite observar que la religión puede producirse en estratos de sensibilidad diversos. Tal como podríamos extraer de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James, lo que a uno se le aparece como un fenómeno indigno de ser considerado como religioso a otro puede resultarle el colmo de la virtud (James, 2002). Cuando se trata la religión como un fenómeno general y uniforme que posee unas características comunes y estables se suele ignorar esta cuestión. Sin embargo, dar por sentado lo religioso (o cualquier otro campo de actividad que nos propongamos analizar) implicaría relajar el cuidado que requiere el desarrollo de la acción en su contextos, siempre enfrentados a situaciones y problemas que demandan toda nuestra atención, un asunto sobre el que la parodia puede intentar avisar con mayor o menor fortuna. Aunque si es verdad que ésta puede ayudarnos a iluminar los problemas sociales, también ocurre que la

---

otras vidas ejemplares. La sospecha era compartida –al menos en un comienzo- por la misma iglesia como podría revelar el contenido del primer decreto Gelasiano (Fernandez, 2000: 177) o el hecho de que al primer hagiógrafo conocido -el sacerdote responsable del *Actas Pauli et Theclae*- la obra le costara nada menos que la excomunión (ibídem).



exploración de ciertos problemas colectivos nos permite entender mejor la parodia y el humor.

En los siguientes apartados exploraremos algunas de las dificultades de la articulación de lo social, en especial las relacionadas con la ya mencionada distancia entre las fases de planificación y ejecución, cuestión sobre la cual la comedia puede tener algunas cosas que decir. Después, atenderemos al funcionamiento de la comedia bajo dichas circunstancias, lo que, por otro lado, puede ayudarnos a entender algunas facetas de lo cómico que pueden ser de interés.

#### IV.2. Separación de las fases de planificación y ejecución

Como ya he indicado, cuanto más extensa y compleja resulta la acción social, más ardua se revela su coordinación. La progresiva diferenciación social supone el incremento de la distancia temporal y espacial entre el origen de las acciones y los efectos y consecuencias de las mismas, un problema que sumado a la diferencia de poder entre la cúspide de la jerarquía y la base que la progresiva jerarquización acarrea, añade grados de dificultad a una comunicación y una coordinación ya de por sí siempre complicadas<sup>107</sup>.

El sociólogo Richard Sennett analiza los diferentes problemas derivados de la progresiva separación entre las fases de planificación y ejecución al analizar la evolución del trabajo (Sennett, 2009). Para ello, se remonta a la Grecia arcaica y al himno a Efestos, que celebra el papel civilizador de un artesano que ha empleado las herramientas para un bien colectivo poniendo fin al vagar de los cazadores-recolectores y guerreros. La artesanía se consideraba en dicho contexto mucho más que un mero

---

<sup>107</sup> Dejaré de lado otro de los mayores problemas que ha formado una parte principal en la literatura sociológica, la coordinación entre las diferentes áreas de especialización entre sí y con el todo de la acción. He considerado más importante centrarme en la dicotomía cabeza/mano apuntada por Richard Sennet, por parecerme fundamental a la hora de entender algunos de los automatismos de la acción.

trabajo técnico, al cumplir un servicio de alto valor comunitario. Sin embargo, en tiempos de la Grecia clásica el prestigio de la artesanía parece haber declinado considerablemente: Aristófanes se mofa de los alfareros retratándolos como bufones, por el trabajo que realizan, y el elogio del trabajo del arquitecto por parte de Aristóteles, lleva implícita la degradación del oficio del artesano, puesto que el filósofo considera superior al primero porque conoce las razones o principios de lo que hace (ibídem: 35). Son tiempos en los que comienza a manifestarse una división entre las tareas especializadas en la “cabeza” y las especializadas en la mano, es decir, en las dedicadas *a pensar* o *a hacer*; una dicotomía capaz de dar a lugar a importantes problemas, porque las actividades supuestamente manuales requieren del pensar, lo mismo que las dedicadas al conocimiento requieren de práctica y experiencia.

#### IV.3. Problemas organizativos en la coordinación de la acción

Como ya he señalado, Sennett apunta que cualquier profesional necesita, para hacer bien su trabajo, prestar atención a las nuevas condiciones que van presentándose en el desarrollo de la actividad, tanto a los nuevos problemas que se presentan como a las oportunidades emergentes. Por otro lado, la búsqueda de solución a ciertos problemas se halla siempre en diálogo con la emergencia de nuevas dificultades, que requieren de sensibilidad y atención para ser detectadas.

Sin embargo, no siempre la deseada articulación entre solución y descubrimiento de problemas encuentra las condiciones organizacionales favorables que se hace precisa para su desempeño. Ya mencionamos que la burocracia y su forma de autoridad racional-legal podían ser consideradas como un avance frente a las formas más arbitrarias de administración personalista, sin embargo entre sus problemas encontramos que, con frecuencia, esta moderna forma de dirigir la organización resulta incapaz de dar un paso “hasta que no estén previstas

todas las metas, todos los procedimientos y los resultados deseados de una determinada política” (ibídem: 39-40).

Ahora bien, dicho problema podría remontarse igualmente a la Antigüedad pues la construcción de las ciudades romanas podría sujetarse a dicho esquema. Algunos de los albañiles y ladrilleros que participaban en las obras eran esclavos y, en cuanto tales, de ellos se esperaba que su trabajo se limitara a seguir fielmente las órdenes y los planes; sin embargo, los esclavos a menudo se veían en el dilema de tener que adaptar y corregir los planes si es que se quería que las casas, los caminos y el alcantarillado resultaran funcionalmente viables (pues el arquitecto no había previsto los escollos e impedimentos que en la práctica complicaban la aplicación directa de los planes). Ello exponía al esclavo a un doble peligro o dilema: ser castigado por insubordinación, al rectificar los planes del arquitecto, o ser reprendido, al dar a lugar a una chapuza inviable en el caso de seguir literalmente las instrucciones, cuya responsabilidad recaería con bastante probabilidad sobre el trabajador manual, y no sobre el proyectista (ibídem: 167). En tales condiciones de rigidez, al parecer la innovación arquitectónica se producía a pesar de los esfuerzos en sentido contrario. De hecho, como indica Sennett, al parecer determinadas innovaciones se explican porque los esclavos extranjeros no entendían a los capataces, y –como no sabían hacer las cosas de otra manera- proseguían aplicando sus propios esquemas foráneos que los superiores tenían por erróneos (ibídem).

Sin embargo no solo la rígida organización burocrática puede dificultar la importante tarea de rectificación continua.

#### IV.4. La competencia y sus problemas

En relación con este asunto resulta interesante atender a la competencia, ya que a menudo su promoción –ya sea interna (entre departamentos y empleados de la misma empresa) o entre diferentes agentes, organizaciones y empresas- se entiende como un motor capaz de

impulsar la productividad, la calidad del trabajo y hasta la anhelada y mil veces perseguida innovación. De hecho, el valor de la competición resulta una de las doctrinas principales del paradigma del *New Public Management* dominante desde los años 80, en el que las administraciones europeas se han apoyado para defender la creciente ola de privatizaciones del sector público (Hughes, 2012). Y, por otra parte, dicho valor no deja ser una propiedad característica de la que se ha hecho bandera en los más diversos contextos culturales del capitalismo productivista.

Sin embargo, uno de los problemas que surge al promover la competición es que ésta necesita de unos patrones claros de reconocimiento, con cuya base puedan establecerse los méritos y las recompensas. Ni que decir tiene que son varios, si no múltiples, los motivos por los cuales esto mismo puede revelarse problemático.

Para empezar, y como ya hemos señalado, los fracasos y los errores pueden ser imprescindibles en el camino hacia la consecución de ciertos logros. De hecho, no es infrecuente que los propios errores y fracasos puedan aportar un tanto por cierto más elevado de la solución encontrada para un problema (sin contar con aquellos otros que finalmente dan con la respuesta, al ayudar a descartar un territorio enormemente amplio o al descubrir todo un espectro de posibilidades que anteriormente se desconocían).

Por otro lado, los patrones predeterminados de logro pueden perder de vista el importante hecho de que a menudo las implicaciones de lo que uno realiza resultan desconocidas para uno mismo, y solo se despliegan con el tiempo. La cualidad intrínsecamente compleja de nuestras situaciones de acción y de sus desencadenamientos ahí está: nunca puede perderse de vista. A veces solo un proceso cooperativo es capaz de llegar a descubrir el valor de algo que en su momento se consideraba un fracaso, pero que, sólo una combinación sinérgica de las capacidades diversas de quienes lo afrontaban resulta capaz, inesperadamente, de dar con la respuesta a una cuestión que ni siquiera se había considerado, ni habría podido ser considerada sin las sutiles contribuciones parciales, en tanteo, de unos y otros. Podríamos acordarnos ahora de los príncipes serendípicos que hacían

descubrimientos por causalidad, o del mencionado *Mr Chance*, que iluminaba a los economistas hablando sobre jardinería. Sin embargo, queremos plantear el asunto de una manera más general, advirtiendo que el mismo establecimiento de unas metas fijas puede perjudicar esta clase de hallazgos inesperados. En especial cuando los procesos que conducen a ciertos descubrimientos raramente pueden ser descritos bajo patrones de reconocimiento individual, pues como antes hemos apuntado, a menudo resulta imposible decir en qué lugar nacen exactamente ciertas ideas. Bajo un régimen de competitividad podríamos encontrarnos con el problema de que los individuos y grupos tenderán a reservarse información, para no dar ventaja a los posibles competidores y acaparar los méritos, pero también para ocultar los errores, problemas y fracasos de los que podrían ser responsabilizados personalmente, con consecuencias negativas para su trayectoria profesional (ibídem: 47-8).

Un ejemplo lo podemos encontrar en la aplicación del sistema de evaluación interna diseñado por el exCEO de Microsoft, Steve Ballmer, que obligaba a valorar cada semana a los programadores que tenían a su cargo según una escala de méritos que determinaba ascensos, promociones, descensos y despidos. David Auerbach, antiguo responsable de equipo, señala que la evaluación de cada miembro determinaba la posición del resto, de modo que, según su propia experiencia, la forma más sencilla de conseguir una buena evaluación era apuñalar por la espalda a los compañeros. Por otro lado, según Auerbach la mejor táctica para sobrevivir bajo dicho régimen era trabajar con los “peores programadores”, ya que ello permitía destacar y recibir recompensas que en los grupos superiores resultaban considerablemente más difíciles de obtener, sin olvidar que allí uno se arriesgaba a que las evaluaciones negativas pudieran costarle el puesto<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> El relato, contado por su protagonista, puede leerse en la revista Slate. *Tales of an ex-microsoft manager*. [http://www.slate.com/articles/business/moneybox/2013/08/microsoft\\_ceo\\_steve\\_ballmer\\_retires\\_a\\_firsthand\\_account\\_of\\_the\\_company\\_s.html](http://www.slate.com/articles/business/moneybox/2013/08/microsoft_ceo_steve_ballmer_retires_a_firsthand_account_of_the_company_s.html) (última consulta: 4 de septiembre de 2014).

Aunque los problemas derivados de una rígida planificación no solo afectan a las tareas más o menos prácticas, también presentan problemas importantes en ámbitos aparentemente inmateriales.

Quizá pudiera pensarse que las ideas y creencias mantienen una misma identidad a lo largo del tiempo y que las religiones o las ideologías pueden considerarse verdaderas, falsas, valiosas o inútiles por su contenido, independientemente de la habilidad con que éste se aplique a los diversos contextos. Sin embargo, dicha suposición implicaría un peligroso divorcio entre el ideal y la práctica. Una cuestión cuya importancia quizá pueda evidenciarse mejor si nos fijamos en la transmisión del conocimiento, tarea que a menudo revela la tremenda dificultad que implica explicar aquello que quizá podía creerse que ya se sabía, hasta que llega el momento de tener que explicarlo.

#### IV.5. Problemas en la transmisión y aplicación del conocimiento

La cualidad abstracta de teorías, dogmas, creencias e ideas puede llegar a dificultar su comprensión, explicación y transmisión a otras personas. Salvar dicha dificultad requerirá –en mayor o menor medida- de ejemplos que, evocando imágenes y situaciones –reales o hipotéticas-, ayuden a encarnar aquellos conceptos que, de otro modo, podrían arriesgarse a correr la suerte propia de los contenidos excesivamente vaporosos (Rappaport, 2001: 222-23). Cuando se explica algo que se creía que se conocía a la perfección puede ocurrir que el contexto obligue a reformularlo para que el valor de la idea se haga evidente en las presentes circunstancias<sup>109</sup>. Sin embargo, los ejemplos no solo permiten clarificar ideas y creencias; cada vez que se enuncian vienen a poner a prueba su validez, al observárselas en situaciones concretas. Cuando alguien trata de convencer del valor de ciertas ideas, procura elegir un

---

<sup>109</sup> Incluso los ejemplos ya aprendidos pueden revelarse ridículos o inservibles en las circunstancias actuales por resultar impertinentes bajo las nuevas condiciones.

caso que permita probar lo adecuado de las mismas, aunque también es posible que sus ejemplos consigan lo contrario de lo que se proponía. De hecho, una asignatura impartida por un profesor podría tener el efecto inverso del que se pretende, ayudando a minar el aprecio por las teorías que éste se esfuerza en defender.

Sin embargo, también puede darse que los ejemplos que no acaban de encajar con la teoría puedan resultar valiosos, cuando su emergencia venga a matizar, corregir o refutar algunas de las afirmaciones generales que se habían mantenido hasta ese momento. En este sentido, la experimentación y la emergencia de situaciones imprevisibles, así como el descubrimiento de problemas, errores y fallos habrán demostrado ser fuentes valiosas tanto para el aprendizaje como para la enseñanza.

Que el comportamiento del maestro pueda ser tomado como una fuente de ejemplos no es algo nuevo. De hecho los profetas buscarían cualquier oportunidad para dar lecciones a los discípulos, algo que, por lo demás, tiene mucho sentido, porque los cultos emergentes aspiran idealmente a la conversión total de la persona<sup>110</sup>. Ahora bien cuando el maestro abandona la expresa intencionalidad de seguir impartiendo lecciones y se relaja, sigue ofreciendo ejemplos mal que le pese. Y en esos momentos podría descubrirse incumpliendo todo lo enseñado: una vía de aprendizaje que la pedagogía ha acuñado con el término de “currículum oculto” (Martin, 1983)<sup>111</sup>.

Según me dice una amiga abogada, muy bien conectada en los círculos jurídicos de su ciudad, un profesor de deontología del derecho, que mantiene su plaza en una universidad de prestigio, tenía por costumbre llevar consigo un paraguas que se revelaba como un instrumento fabuloso a la hora de obtener facturas, por debajo de las puertas de los negocios y oficinas. La circulación de esta clase de anécdotas podría enseñar a los alumnos tanto o más como el contenido de

---

<sup>110</sup> La tercera forma de adaptación apuntada por Dewey.

<sup>111</sup> Agradezco a mi buen amigo David Pascual la pista sobre dicho concepto, que resulta relevante en el área de la pedagogía y la sociología de la educación.

las mismas clases, descubriendo conexiones interesantes entre las esferas teóricas y las prácticas<sup>112</sup>.

Por otro lado, la enseñanza siempre plantea dilemas. Un aprendizaje espontáneo, que, sin forzar las cosas, esperara pacientemente a que las situaciones valiosas o interesantes se presentarán por sí solas, podría alargar de modo exasperante el periodo formativo, por no hablar de la complicación que supone la impredecibilidad de muchas situaciones sobre las que puede que no se supiera qué lecciones extraer. Toda enseñanza suele acelerarse generando un entorno más o menos artificial, aunque con ello se corre el peligro de que solo se provoquen aquellas situaciones o escenarios que vienen a confirmar los conocimientos, teorías e ideas atesoradas y no aquellas que podrían ponerlas en aprietos. Aún más problemático será el hecho de que en algunos centros educativos las preguntas por los escenarios desfavorables puedan ser desincentivadas por la gran autoridad del maestro o la escuela, lo que nos puede llevar a preguntarnos si lo aprendido podrá servir fuera del entorno artificial donde se desarrolla la enseñanza.

A todos estos problemas podemos añadir otros. La escritura resulta ser una tecnología extraordinaria que amplifica las posibilidades de enseñanza a una escala desconocida en las culturas orales. No obstante, los textos legados por la tradición introducen un canal de transmisión de conocimientos al que resulta imposible interpelar en directo, como en cambio cabía hacerlo con el maestro. Si este podía ser interrumpido (aunque uno se arriesgara a sufrir una reprimenda), al libro en cambio no pueden plantearse otros problemas, situaciones y circunstancias que aquellos que se hayan recogidos en su discurso. Bien es cierto que podemos imaginar cual podría ser la respuesta a preguntas no expresamente formuladas por el autor, pero el volumen no es quien las propone ni quien puede responderlas, somos nosotros quienes lo hacemos por él. De hecho, de oírnos realizar ciertas extrapolaciones su autor podría arrepentirse de lo escrito. Por otro lado, la escritura permite al autor de un texto elegir los interlocutores y las preguntas a las que desea responder

---

<sup>112</sup> Aunque siempre exista el peligro de que algunas de ellas puedan ser falsas y se esté difamando injustamente el nombre de una persona.



ignorando aquellas situaciones para las que no tiene respuesta, dicho sesgo podría contribuir a la impresión de enorme solvencia y eficacia que producen de ciertos libros, teorías, ideas o creencias<sup>113</sup>. Un caso especialmente grave de esto último podríamos encontrarlo en el problema generado por la aparición de aquellos libros sagrados que se consideran compuestos nada menos que por la divinidad en persona, pues, en primer lugar, ello entraña una tremenda dificultad para contradecir a su autor, considerado omnipotente y omnisciente, sin arriesgarse a sufrir enormes peligros, y en segundo tal imponente autoría podía llegar a generar la impresión de que el libro era capaz de dar repuesta a cualquier problema cuando ningún libro posee tales poderes. A tales expectativas hace ilusión Henry Lubac, que repasa en su amplio estudio sobre la exégesis medieval el tipo de preguntas que se realizaban a las escrituras (Lubac, 1998). Según el teólogo algunas podían entenderse como burlas a la capacidad del texto, aunque también es posible que lo que pudiera parecer mofa resultara ser fruto de una genuina confianza en el potencial del libro para resolver toda clase de enigmas y cuestiones (ibídem: 57). Por otro lado, Lubac podría estar pasando por alto el no poco importante fenómeno de la parodia religiosa.

De hecho, la parodia pudo tener una gran importancia en las escuelas religiosas y los escenarios donde los especialistas se veían obligados a poner en práctica el conocimiento religioso (la parroquia, la corte, la vida en los pueblos y ciudades...) como un recurso capaz de visibilizar los efectos perniciosos de un exceso de seguridad en el manejo e interpretación de las fuentes sagradas.

---

<sup>113</sup> También es cierto que el autor de un texto siempre puede rebajar la imponente de su discurso dando lugar a toda clase de dudas y matices, lo cual supone ponerse a sí mismo obstáculos de los que otros se apartan para llegar más fácil y eficientemente a la meta. Sin embargo, la formidable capacidad y poder de la escritura no puede ser imaginada en abstracto, y siempre hay que comprenderla en el marco de una comunidad de lectores-escribientes capaz, de ejercer una crítica y un dialogo mutuo. No obstante dicha comunidad deberá ejercer una crítica de cierta calidad que tampoco puede darse por sentada que vaya a ser suficiente.

Aunque en dicho punto destaca la tradición rabínica babilónica, que llegó a institucionalizar su lenguaje incorporándolo al canon de su tradición.

Como ya he avanzado en apartados previos, en el Talmud babilónico encontramos serios pasajes donde los maestros de la tradición rabínica abordan diferentes problemas desde el punto de vista de la ley hebrea, entremezclados con apartados cómicos, presentados sin distinción alguna ni con cambios en el tipo de letra que pudieran ayudar a diferenciar entre ambos (Boyarin, 2009). A consecuencia de esto cabe pensar que existía el peligro de que las parodias pudieran ser tomadas en serio y que los pasajes pretendidamente serios pudieran ser tomados como humorísticos. Cualquiera podría pensar que introducir en la tradición la posibilidad de tales confusiones resulta del todo descabellado y arriesgado. Sin embargo puede que un texto plagado de asechanzas fuera un recurso inmejorable a la hora de incrementar la cautela de alumnos y lectores, temerosos de quedar en ridículo al demostrarse incapaces de captar las sutilezas del texto. Por otro lado, también puede ser que las parodias facilitaran la tarea de visibilizar todo un espectro de errores y vicios hermeneúticos que de otro modo resultarían difíciles de visibilizar en un entorno más o menos controlado como el aula. Un libro burlón podría servir a la ilustración de dichos aspectos del mejor de los modos, induciendo al equívoco a los alumnos que las tomaban en serio, lo que, si bien podría considerarse poco ético, desde cierto punto de vista, quizá se considerara preferible a la posibilidad de que ciertos errores tuvieran lugar cuando el pedagogo ya no podía remediarlos. Así pues la táctica de desdoblamiento de la actividad social puede ser una forma habitual en la que tratan de visibilizarse los posibles peligros que acechan a cualquier grupo. Eduardo Romanos, ha analizado el modo en que la actividad mimética del Grupo de Teatro 15 de mayo, colectivo que participaba en las movilizaciones y actividades de la acampada en Plaza del Sol durante las movilizaciones del 15 M podía operar de un modo similar (Romanos, 2013). Exagerando la ridiculez de algunas de las situaciones de una asamblea ciudadana, que a menudo se perdía en discusiones bizantinas,

los asistentes y partipantes podían apercibirse de ciertos riesgos y reforzar la capacidad autocrítica de sus miembros (ibídem).

Puede que la inclusión en el canon de este texto sagrado de episodios donde podemos ver a los mismos eruditos y héroes de la tradición rabínica, que en anteriores pasajes disertaban sobre éste o aquel problema jurídico fuera del entorno lectivo, interactuando en la vida cotidiana haya perseguido obrar un efecto semejante al antedicho. Dichas secciones buscarían probablemente contrarrestar el peligro del control del discurso escrito, capaz, como hemos dicho, de excluir aquellos casos lo suficientemente perturbadores para poner en aprietos la propia exposición. Mijail Bajtin, y Daniel Boyarin, que en su fascinante estudio *Socrates and the Fat Rabbis*, ahonda en algunos conceptos desarrollados por el gran investigador ruso, apunta que la sátira menipea – cuyo origen lo atribuyen los antiguos relatos a Menippus de Gadara, que vivió en el siglo III A.C. (Boyarin, 2009: 26)- es un tipo de literatura producida por intelectuales que ridiculizan y ensalzan las mismas prácticas de las que participan y que constituyen su tradición (ibídem). En dicho género es característico encontrar a los propios héroes de intelectuales caricaturizados en textos que ignoran las normas del *decorum* tradicional, tal como este se entendía en la Antigüedad. A juicio de Boyarin la fuerza de dicho género, consiste en poner en cuestión la misma seriedad y autoridad de la práctica de los intelectuales, un punto clave a juicio del investigador a la hora de entender la ideología talmúdica, que aborda en un concienzudo y amplio análisis en la obra que ya hemos citado. Aunque lo verdaderamente singular de esta clase de sátira de origen griego y helenístico (en cuya tradición Boyarin incluye el helenismo judaico)- es que el cuestionamiento o la revelación de los límites de la eficacia de la práctica intelectual no implica necesariamente su abandono ni su impugnación (ibídem), ni siquiera podríamos añadir nosotros, su desprestigio. Como apunta Carlin Barton, todas las sociedades dialoguizan sus ideologías y representaciones poniéndolas a prueba, experimentando con sus limitaciones, bien sea a través de figuras como los cínicos, las prácticas paradójicas de los maestros zen, los juegos de las celebraciones carnavalescas o ciertas prácticas de debate, como aquellas practicadas por

Tucídides sin que dichos experimentos necesariamente carguen contra aquello que se pone a prueba (Boyarin, 2009: 29). En esa línea inscribe Boyarin las contradicciones presentes en el texto de ese desconcertante Talmud que, a la vez que da cuenta de la gloria y grandeza de la tradición rabínica, recoge toda una serie de ejemplos que nos permiten observar que una vez fuera de la escuela los maestros continúan inconscientemente su labor docente, ofreciendo todo un catálogo de conductas poco ejemplares, que pueden advertir de las dificultades para aplicar la teoría, o bien de lo difícil que es estar a la altura y la dignidad de la tradición (ibídem: 28). Dichas situaciones difieren de aquellas idílicas escenas de diálogo abierto entre discípulos, maestros y colegas que parecen constituir uno de los ideales de la tradición rabínica. Las páginas que recogen la gloria de la tradición admiten así también un sitio para lo peor de sí misma dibujando un escenario apocalíptico, paralelo al de su gemelo ideal, capaz de recordar que, lejos de estar aquella asegurada, viene a ser reproducida por individuos humanos y falibles que siempre pueden desvirtuarla en la práctica<sup>114</sup>.

Así es como podríamos entender, por ejemplo, aquella escena donde se nos presenta un decrepito rabino a quien una cohorte de acompañantes sostiene los párpados con unos palillos de plata, hasta que, alcanzando por fin a ver a su interlocutor (un alumno que le había puesto en aprietos a la hora de impartir clase) lo mata en un arrebatado de ira al detectar una mueca de burla, aunque después se descubra, para su sorpresa, que solo resultaba tener un labio leporino (ibídem: 189-90). Otros ejemplos podrían quizá alertar sobre los peligros del dogmatismo, como cuando nos enteramos de que uno de los maestros anteriormente mencionados ayuda a la policía a atrapar a criminales en sus ratos libres aplicando sus conocimientos teológicos. De hecho, las autoridades, enormemente satisfechas con su trabajo, le ofrecen un puesto de detective en el cual se revela infalible gracias a su prodigioso empleo de la biblia, sin importar que sus detenidos sean siempre inocentes (ibídem: 175-177). Otras ilustraciones podrían ofrecernos la oportunidad de comprobar los

---

<sup>114</sup> Dos caminos que pueden entenderse como sublimaciones de la actividad humana en dos direcciones opuestas.

extremos a los que podría llegar la rigidez rabínica, en caso de dejársela a sus anchas, como aquella que nos muestra a dos maestros celebrando el carnaval judío, fechas en que se festejaba la inversión de los papeles de la víctima y el opresor, conmemorando el motivo con tanto rigor y desenfreno que uno de ellos acaba matando al otro -aunque luego resucitará inesperadamente para declinar la invitación del próximo año (ibídem: 162). Todos estos ejemplos, intercalados con aquellas escenas donde los maestros brillan con las trazas de buen hacer, no necesariamente impugnan la verdad de la empresa, pues tal como hemos propuesto, esa doble vía, que echa mano de la exageración paródica, podría estar intentando visibilizar mediante exageraciones los peligros potenciales a los que toda institución se enfrenta.

Sin embargo, todos estos apartados cómicos serían expurgados en ediciones posteriores del Talmud, posiblemente por considerarlos blasfemos o de mal gusto (Kraemer, 1996: 7). Con todo, sería interesante preguntarse cómo tuvo lugar tal transición y qué pudo ocurrir a consecuencia de ella. ¿Tendría tal omisión consecuencias importantes sobre la interpretación de la tradición? ¿La nueva seriedad del texto canónico se traduciría en una mayor dificultad para detectar lo ridículo en la tradición por parte de las nuevas generaciones? ¿Se tradujo dicha supresión en una excesiva seguridad sobre uno mismo, o la falta de “malos ejemplos” humorísticos pudo ser compensada a través de otra clase de recursos pedagógicos? Son preguntas que, aunque interesantes o necesarias no pueden responderse aquí, por falta de conocimientos bien fundados, por ello me limitaré a referir, también de la mano de Boyarin, otro caso donde la posible existencia de una parodia podría estar cumpliendo una función institucionalizante de gran importancia.

#### IV.6. La parodia en los diálogos de Platón

Como es bien sabido, Platón recupera en sus escritos la figura de su maestro Sócrates, que constituirá un apoyo central en el impulso de su

propio programa filosófico<sup>115</sup>. Sin embargo, algunos expertos han advertido la chocante contradicción entre la imagen ideal del Sócrates que desprenden algunos de los textos platónicos y la transmitida por los diálogos (Boyarin, 2009; Robinson, 1953). Y es que, si en otros lugares se nos presentaba el método socrático como un intercambio dialéctico mediante el cual el filósofo guiaba a su interlocutor, ayudando a que la verdad naciera en él por sí sola, éstas otras escenas parecen impugnar la impresión, mostrándonos “en directo” o “en acción” a un Sócrates que, en la práctica, actúa como un verdadero matón que se deleita en practicar llaves sobre sus oponentes, obligándoles a aceptar, mediante trucos y falsedades, proposiciones con las que en ningún momento se hallan de acuerdo (Boyarin, 2009: 109, 132; 137, 123; Robinson, 1953: 10-13)<sup>116</sup>. Si la figura de Sócrates constituye una pieza clave en la legitimación de la Academia platónica, ¿por qué habría de tirar Platón piedras sobre el propio tejado? ¿En qué podía estar pensando al presentarnos a su maestro de esta guisa?

Una posibilidad es que la incongruencia resultara el fruto involuntario de la distracción y los lapsus de su autor, como parece apuntar Robinson cuando plantea que Platón era incapaz de percibir las falacias en los argumentos socráticos (1953, 32). Ello supondría que nosotros, lectores modernos, somos capaces de ver en el texto algo de lo que el mismo Platón no se habría percatado. De haberlo sabido, el autor se hubiera planteado utilizar argamasa de mejor calidad para tapar esas grietas de la narración, por las cuales -afortunadamente para nosotros y para desgracia del filósofo- se escaparía la verdad de los hechos. Pero tal interpretación encuentra importantes dificultades, ya que, tal como señala Boyarin, los adversarios de Sócrates se encargan de señalar en diferentes ocasiones las falsedades argumentativas de Sócrates, acusándolo de juego sucio. Parece, pues, poco probable que los personajes sean capaces de caer en la cuenta de algo de lo que el escritor no se habría percatado<sup>117</sup>.

---

<sup>115</sup> Por otro lado, cabe reparar en que la mayor parte de lo que sabemos de él viene del relato del mismo Platón.

<sup>116</sup> Un punto que reconocen incluso algunos de los defensores de Sócrates.

<sup>117</sup> Véanse las acusaciones de Polus (461b) y Calicles (482c-e).

Otros intérpretes, que parten de la premisa obvia de que Sócrates es el maestro y héroe de Platón, descartan de primeras la posibilidad de que el discípulo pudiera estar censurando la conducta de su maestro (Boyarin, 2009: 123). Aunque estos autores detectan las mentiras y engaños a los que recurre el viejo filósofo, las justifican defendiendo el recurso a argucias y prácticas deshonestas, dando por sentado que Platón lo aprobaba cuando se trataba de derrotar a charlatanes y embusteros, como sin duda habrían de ser considerados los sofistas (Boyarin, 2008: 125)<sup>118</sup>.

Sin embargo, existen otras posibilidades. Al comienzo del estudio hemos avanzado el importante papel pedagógico de los payasos. Cabe pensar que sus desastrosas acciones habrán desempeñado un rol fundamental en la educación de los niños en las más variadas culturas, ayudando a ilustrar sobre los diferentes peligros que podían llegar a presentárseles en su entorno habitual<sup>119</sup>. Sin embargo, al contrario de lo que sostenía la vieja teoría de la socialización, que la daba por finalizada al llegar a la edad adulta, ésta prosigue durante toda la vida, y lo que, en consecuencia, podemos aprender a este respecto resulta virtualmente inacabable. Así pues, y en la línea de lo que ya hemos planteado sobre el Talmud, cabe pensar que también Platón podía pretender exponer ante los ojos del lector toda una serie de peligros ofreciendo una parodia del propio proyecto filosófico, donde, a través de la figura de su maestro, se

---

<sup>118</sup> De tal parecer resulta Dodds (2002:220), quien además interpreta que Sócrates hace burla de la ineptitud de sus contrincantes y su torpeza al manejarse en terreno dialéctico (ibídem: 223). De ser el caso nos encontramos con un problema similar al que puede plantear el Talmud babilónico a los lectores contemporáneos: ¿cómo diferenciar entonces aquellos argumentos paródicos, que hacen mímica de los sofistas, de aquellos que Sócrates mantiene con sincera convicción?

Patrick Coby defiende como Dodds, el recurso a los engaños y estratagemas (1987:94-95). Robinson en cambio da un sentido pedagógico a dichas tácticas interpretando que éstas buscan desarmar al interlocutor, derribar los muros defensivos del dogma, allanando el terreno para una genuina curiosidad intelectual (Robinson, 1953: 18).

<sup>119</sup> Tortazos, caídas, estropicios de todo tipo pueden resultar lecciones de física elemental impartidas por el idiota que hablan de las cualidades del mundo físico y el comportamiento de sus elementos: la gravedad, la inercia, la dureza, la elasticidad que de ningún modo son obvias y que todos nosotros debemos de aprender.

desplegaran un repertorio de situaciones y conductas indeseables<sup>120</sup>. La inclusión de dicho apartado podría revelar que el resultado de la aplicación de la teoría (aquí, la dialéctica socrática) no puede asegurarse por sí solo, ya que éste dependerá del cuidado con que se aplique, una advertencia básica y elemental que, sin embargo, puede llegar a ser importante. En especial, porque, como ya se ha señalado, el gran control del discurso escrito puede, gracias a la facilidad para seleccionar solo aquellos casos que confirman la teoría, negarnos la importante experiencia del fracaso, la cual, por otro lado, no necesariamente implica la refutación de la teoría. Platón podría estar admitiendo la imperfección, abriendo la puerta a la autocrítica, sin negar por ello el cuerpo de su obra (Boyarin, 2009: 146).

Ahora bien, como ya he señalado, siempre existe el peligro de que el humor no se entienda. De existir elementos paródicos en los textos platónicos, éstos podrían haber contribuido a provocar el efecto contrario al que se buscaba, reforzando la intransigencia de una gran inmensidad de seguidores que a lo largo de la historia se habrían puesto incondicionalmente del lado de ésta versión mezquina y ridícula de Sócrates, agrupándose como hinchas en el lado de Platón y su maestro – dispuestos a exculpar todos sus defectos- en la batalla contra los sofistas. Evidentemente se trata solo de una mera especulación basada en la interesante lectura dialógica propuesta por Boyarin, que propone entender los diálogos socráticos como un segundo acento autocrítico dentro de la obra platónica (Boyarin, 2009: 146). Ya sea que se acerque o se aleje de la verdad de los hechos, el planteamiento puede ayudarnos a considerar la importancia de los problemas con los que podemos toparnos cuando nos acercamos al humor en general y a la parodia en particular, que si bien resultan capaces de contribuir al aprendizaje colectivo, también pueden prender maltentendidos capaces de amplificarse siglo tras siglo con consecuencias difícilmente mensurables. La parodia puede poner sobre aviso de toda una serie de riesgos. Sin embargo, como vemos, el que estos sean entendidos como tales parece lejos de poder considerarse algo obvio.

---

<sup>120</sup> Que no necesariamente debería de entenderse como un retrato de los rasgos más discutibles de su maestro, aunque siempre nos quedará la duda, claro está.



#### IV.7. El valor del ejemplo idiota

Ya hemos señalado que los medios de integración cada vez más poderosos pueden ocasionar problemas adaptativos<sup>121</sup>. También que su poder puede ayudar a que se extienda la impresión de que son la vida social y sus problemas los que deben adaptarse a la organización, y no al revés. A este respecto puede llegar a invertirse la percepción de las prioridades hasta el punto de que el error y los problemas se observen casi como un anatema o como un desafío a la misma organización, y es que a menudo nuestras tendencias son más conservadoras de lo que podemos llegar a creer, pues fácilmente construimos toda clase de corazas y excusas, acomodándonos a situaciones y contextos por miedo a tener que cambiar<sup>122</sup>.

Cuando nos internamos en cualquier ámbito no resulta difícil encontrarse con que señalar la existencia de errores y problemas se interprete como un ataque a lo sagrado mismo<sup>123</sup>. Cuando, además, se trata de problemas relacionados con las fuentes de autoridad descomunales -el libro sagrado o, por ejemplo, la obra de un autor o una teoría que ha adquirido la condición de cimiento fundamental dentro de una institución- puede encontrarse una tremenda dificultad para comunicarlos, sin que parezca que se atenta contra las Escrituras, contra el autor mismo o contra la escuela a la que esta ha dado a lugar. Hacer ver la importancia de los errores puede resultar complicado en todo ámbito organizado, pues sin las vías y condiciones necesarias uno se arriesga a que su desvelamiento se entienda como una acometida contra el todo de la institución u organización. Esto puede ser especialmente cierto en

---

<sup>121</sup> Ello puede ir acompañado de un incremento de la capacidad de las comunidades y los grupos que conforman un Estado o proto-Estado. Giddens menciona la importancia de la escritura no solo en el control de las administraciones, sino en la formación de dichas comunidades y grupos, capaces también de agruparse y ejercer presión sobre las estructuras reguladoras (Giddens, 1985).

<sup>122</sup> A este respecto nos ocurre lo mismo en lo que respecta a nuestras decisiones cotidianas.

<sup>123</sup> En el plano de nuestras vidas, lo sagrado podría ser el sí mismo (ya sea que hablemos de individuos, o de relaciones compartidas.)

relación a campos de alto voltaje como la religión, aunque lo mismo puede ocurrir respecto a otros cuadros de acción<sup>124</sup>.

El líder carismático de las sociedades tradicionales -al que se refería Max Weber en su famosa tipología de las fuentes de autoridad- se vería probablemente abocado a enfrentarse a algunos dilemas vinculables con este mismo asunto. Por un lado, podría verse inclinado a acallar toda crítica, pensando que la publicidad de los errores podría minar su liderazgo; por otro si no existía una vía a través de la cual canalizar los problemas se arriesgaba a quedar aislado perdiendo de vista lo que estaba ocurriendo, hasta que quizá, de pronto, un día, cuando estaba observando la puesta de sol en lo alto de un valle, sentía cómo una fuerza distinta de la providencia o el destino lo alzaba hacia arriba unos segundos antes de dejarlo caer a toda velocidad.

Antes ya hemos dado cuenta de la dificultad que puede entrañar la detección de los errores. En las organizaciones más complejas, caracterizadas por un aparato burocrático de gran relevancia, es probable que, de no existir vías suficientes para una correcta supervisión de la acción, y medios para una fluida relación entre los subordinados y la jerarquía, la orientación de la acción tienda a sujetarse a situaciones ya previstas, careciéndose de vías o patrones para reconocer o actuar sobre los problemas emergentes, que, en caso de ser destapados, podrían llegar a interpretarse como un desafío a la organización o una señal de protesta por parte de los subordinados.

Por otro lado, los problemas para comunicar los errores se amplifican cuando se trata de aquellos cometidos en la cúpula misma de la organización. ¿Cómo hacer saber a la cúspide de la jerarquía que hay algo que está haciendo mal? La acumulación de poder en lo alto de la organización conlleva que los errores allí pueden desarrollar consecuencias especialmente graves. Sin embargo, esa misma

---

<sup>124</sup> Uno de mis compañeros de ponencia en un congreso de Madrid, pudo observar, mientras yo mismo exponía una ponencia conjunta, en la que se adelantaban algunas de las ideas expuestas en esta tesis, que algunos de los asistentes, que dieron claramente señales de ser especialmente sensibles en los temas relativos a la religión, se crispaban, al parecer, porque malinterpretaban que solo podría haber una actitud aguerrida contra la religión detrás de aquellas reflexiones.

acumulación de poder puede complicar de modo extraordinario que alguien se atreva contradecirla. La dependencia del mando podría conducir a una situación en la cual se le otorgue sistemáticamente la razón, aunque se vea claramente que el barco entero se está hundiendo en aguas pantanosas. De hecho, la figura del consejero puede, al menos en ciertos contextos, llegar a ser especialmente patética. Si cuando las cosas parecen marchar bien resulta fácil alabar todas las decisiones tomadas por el presidente, gerente, monarca o secretario general del partido, cuando éstas se tuercen, y especialmente cuando lo hacen a causa de decisiones tomadas por el líder, éste puede encontrarse ante el trance patético de afrontar dos peligros, cada cual más terrible: apuntar los errores cometidos y arriesgarse a sufrir toda su ira, o quedarse callado permitiendo que se adentre en territorio minado, algo que, si bien podría aplazar el problema, también podría contribuir a aumentar la magnitud de las represalias, contra quien no ha advertido de los peligros que debía de haber sabido, se cernían sobre dicho curso de acción. Puede que esa sea la razón por la cual en las comedias resulta habitual observar una mesa repleta de consejeros lívidos, enmudecidos y con la mirada llorosa, incapaces de responder ante los gritos enfurecidos de algún líder que demanda inútilmente que hagan su trabajo<sup>125</sup>.

Sin duda, la acumulación de poder en la cúspide facilita que se tienda a localizar la fuente de todos los problemas en un lugar externo a uno mismo, sobre todo, cuando es posible –gracias a los poderosos medios a disposición- apartar las circunstancias que estorban, evitando tener que cambiar uno mismo<sup>126</sup>. En dichos casos, puede que el empleo de

---

<sup>125</sup> Este argumento se ha vuelto de actualidad recientemente con contundencia, al irrumpir las grandes situaciones de crisis social que vivimos, contra los consejeros de las grandes empresas, altamente remunerados, seguramente, sobre todo, por la relevantísima función de consejo que deberían desempeñar en las grandes cuestiones de la empresa, y en especial, en todo lo que tiene que ver con los documentos relativos a los balances y a la estrategia. Las costumbres de cobrar altos honorarios sin hacer nada, quedan consagradas como símbolos de comportamientos irresponsables no exentos en absoluto de delictividad.

<sup>126</sup> Aunque esto mismo puede pasar igualmente en el plano de las relaciones interpersonales. Por ejemplo, si consideramos la amistad, a menudo el compromiso de una relación hace en ocasiones muy difícil poder comunicar toda una serie de problemas

rodeos, circunloquios, parábolas, e historias fantásticas haya servido de alguna utilidad a la hora de comunicar de modo indirecto situaciones y problemas, sin correr los riesgos de su franca exposición. Claro que para que ésto sea efectivo hace falta darse por aludido, lo que no resulta tan sencillo. A este mismo respecto, se adivinará la dificultad que puede entrañar la esperanza de conseguir que la jerarquía de una poderosa organización se reconozca en cuentos, representaciones u obras de títeres, aunque en ocasiones, cuando la intención era solo la de entretener, ello podía ocurrir, inesperada e involuntariamente, con el peligro en que podría incurrir, entonces, el cómico, el bufón o el feriante de turno<sup>127</sup>.

#### IV.8. El payaso y el aprendizaje vicario

Aún con sus dificultades, el aprendizaje en cabeza ajena y la ocurrencia de errores, incluso de catástrofes que suceden delante de nosotros pueden llegar –bajo ciertas circunstancias- a ayudarnos a abrir los ojos a la existencia de diversas amenazas. Hasta tal punto es así, que en ocasiones podría ser que tomara la decision de provocarlos a propósito. De hecho, tradicionalmente el payaso resulta capaz de cumplir un servicio comunitario en la medida en que se entiende que su conducta idiota permite destapar peligros potenciales o inminentes. Aunque en éste caso, y a diferencia del de un oráculo, la manera de avisar de ciertos riesgos es provocarlos ante uno, lo que sin duda puede revelarse como una metodología problemática<sup>128</sup>.

---

de manera directa, porque la misma relación podría peligrar. Aunque en ocasiones ésta puede utilizarse de rehén para seguir cometiendo esas mismas faltas.

<sup>127</sup> Ahora bien incluso este punto merecería ser explorado con detalle, ya que podríamos llevarnos sorpresas. Se quedará ahí en suspenso apuntado para quien pueda y quiera adentrarse en tal terreno.

<sup>128</sup> Aquí por supuesto escogemos el punto de vista dialógico pues siempre habrá que considerar discutible el punto de vista del grupo, comunidad o actor a la hora de considerar que ésto o lo otro resulta imbécil. Por otro lado tenemos la cuestión de la reificación que tiene lugar cuando se etiqueta a una persona como incapaz, un punto de

En todo caso, dicho valor hizo que posiblemente desde tiempos prehistóricos hubiera quien se especializara en suministrar “malos ejemplos”, oficio que podría convertirse en todo un arte capaz de alcanzar la excelencia y celebrarse con admiración<sup>129</sup>. De hecho, el cómico o el payaso profesional podría profundizar, de modo consciente y reflexivo, en el ejercicio una habilidad primordial que en algunos casos se poseía primero en bruto y sin pretenderlo. Por ejemplo, uno hablaba en serio confesando sus preocupaciones y sufrimientos, y los demás, en vez de compadecerse, acababan riéndose, con lo cual acababa dedicándose al oficio de la comedia<sup>130</sup>. Por otro lado, la emergencia consciente de dicha habilidad va inevitablemente unida a la posibilidad de equívoco. El servicio comunitario prestado por el payaso puede recaer involuntariamente en gente que ni resulta profesional de la risa ni se propone hacer humor, puesto que todos podemos actuar como payasos para otros<sup>131</sup>. De hecho, podemos llegar a pensar que nuestro interlocutor está demostrando su ingenio y humor, haciendo una parodia de un comportamiento ridículo, cuando simplemente se está comportando tal como es, aspecto que debemos de tener muy en cuenta, pues algunos enfoques abordan el humor y la comedia como una actividad y un lenguaje puramente intencional.

Además cabe considerar el ángulo perturbador que puede llegar a desprenderse del hecho de que ciertos desastres, o errores puedan llegar a verse provocados o incentivados a cuenta de su valor ilustrativo. Como ya he señalado, el valor de las acciones del payaso presupone que el daño

---

vista que pierde de vista lo central de los ámbitos colectivos, el hecho de que estos no resultan gobernados por una lógica o criterio sino que pertenecen a todos, incluso a aquellos que nos parecen completamente equivocados.

<sup>129</sup> Respecto a este asunto resulta especialmente interesante el amplio punto de vista de Enid Welsford en su análisis del idiota, abarcando las más variadas culturas y tiempos históricos (Welsford, 1961).

<sup>130</sup> Es posible que ese sea uno de los sentidos de la imagen del payaso triste, que para más regodeo, ha resultado una imagen reproducida por doquier en toda clase de cerámicas y obras artesanales de gusto más que dudoso.

<sup>131</sup> Evidentemente nuestro criterio acerca de los peligros y lo que consideramos malos ejemplos puede ser completamente errado. Pueden existir otros mucho mayores que nos acechan que aquellos en los que nos fijamos.

derivado de su conducta resulta menor que lo que puede aprenderse de ellas, razón por la cual pueden ser objeto de una celebración ambivalente. No obstante, también es posible que en muchos casos el cálculo sea discutible, sobre todo, si consideramos que algunos de los efectos de una broma pueden extenderse mucho más allá del ámbito en el que a nosotros pueden resultarnos útiles, dando así a lugar a nuevos problemas que escapen a nuestra percepción y a nuestra previsibilidad.

Por lo demás, especializarse, tal como hace el payaso, en proveer ejemplos de conducta problemática, peligrosa o fracasada puede implicar entregarse a toda clase de imprudentes ejercicios físicos, capaces de accidentarlo, lisiarlo o directamente defenestrarlo, por no hablar de lo que puede suponer en el campo de las relaciones humanas el hecho de que uno se especialice en ejemplificar toda clase de vicios, los propios y aquellos ajenos que es capaz de descubrir en peligrosa interacción con los otros, pues estos pueden querer lincharlo por ponerlos en evidencia ante los demás<sup>132</sup>. Evidentemente no todos los payasos deben de encontrarse con este tipo de dilemas, pues la suministración de “malos ejemplos” puede tener lugar mediante la escenificación de situaciones imaginarias – lo cual no obstante también tiene sus propios riesgos-<sup>133</sup>.

Por otra parte, uno podría cuestionar o considerar las limitaciones del escarmiento en cabeza ajena. Observar los errores y problemas de los otros podría tener un nulo valor de aprendizaje si uno los considera como errores y problemas ajenos<sup>134</sup>. Tal como indica Jacinto Choza, en ocasiones, el humor se limita a regodearse en el mal ajeno (Choza, 2002:

---

<sup>132</sup> El crítico Jordi Costa –que coordina un excelente libro sobre la nueva comedia y el posthumor (*Una risa nueva: posthumor, parodias y otras mutaciones de la comedia*)- ha llamado la atención sobre la relación entre la comedia y la auto-destrucción y la pulsión de muerte que guía el camino de algunos cómicos. La idea la encuentro en el extinto blog compartido que su autor compartía con Jonatan Millán, *Los buzos de la esquina*. La entrada: Yihad me maten (en línea) <http://buzosdelaesquina.blogspot.com.es/2011/10/yihad-me-maten.html> (última consulta 5 de septiembre de 2014).

<sup>133</sup> Mary Douglas considera que bromear no incorpora riesgo, porque la comunidad se identifica con el bromista (Douglas, 1999: 159). Sin embargo, esto está lejos de ser cierto. Bromear es una actividad arriesgada, como cualquier otra: la broma puede caer en gracia o lo contrario, y ello solo se sabrá a posteriori.

<sup>134</sup> Jacinto Choza apunta a esta dirección cuando trata los tipos de risa cómica.

161-62). En dichos casos, la celebración cómica se congratula de la distancia que le separa a uno de los errores y problemas, creyéndose a salvo de ellos (ibídem). A este respecto, Enid Welsford recoge ejemplos que revelan que para algunos nobles el humor podía llegar a consistir en complicar la existencia a sus súbditos (lo cual no quiere decir que no lo hicieran de ordinario). Un fenómeno que podría revelar la chocante existencia de párrocos-bufones, que, dependientes del señor que los había nombrado, se dedicaban a amedrentar a sus feligreses a través de chifladuras, bromas pesadas y jugarretas, todas ellas impropias de un ministro de la iglesia (Welsford, 1961: 42-43). En tal categoría podríamos quizá incluir las travesuras de Hermano Mariano, uno de los bufones al servicio del Papa Julius II, que acostumbraba a subirse encima de la mesa del comedor recorriéndola de punta a punta abofeteando a obispos y cardenales, sin perdonar a nadie, con excepción, imaginamos, del Santo Padre (ibídem, 17).

Sin embargo, también es cierto que las desgracias y problemas ajenos –las representadas por personajes ficticios o las sufridas por otras personas- pueden ayudarnos a entender nuestras propias limitaciones. Resulta importante considerar que cuando reímos con los ejemplos ajenos podemos estar de modo indirecto riéndonos de nosotros mismos. Por supuesto, también podemos reírnos de nosotros y de nuestras propias desgracias sin necesidad de mediadores. A veces ocurre que algún tipo de circunstancia más o menos fortuita nos permite observarlas desde fuera, como si fueran de otro, revelándonos su faceta más ridícula, aunque desde un punto de vista adaptativo observar nuestros problemas como si fueran de otro podría ser engañoso, sobre todo si en realidad *continúan ahí*. También es cierto que en ocasiones es la distancia sobre nuestra propia vida la que nos permite advertir una serie de problemas de los que no nos habíamos percatado. Ello podría ayudar a evitar que volvamos a repetirlos. En dichas condiciones bien podría ser que nos hayamos desdoblado en *un otro yo nuevo*, al producirse un cambio significativo en nosotros<sup>135</sup>.

---

<sup>135</sup> En otras ocasiones la distancia que opera el humor puede que no cambie nuestras circunstancias, como cuando estas resultan ajenas al propio control. Sin embargo, el humor y la risa, como relata Eva Salier, superviviente de los campos de concentración nazis, aunque enormemente peligrosos -pues podía costarle a uno la vida- era capaces de

Pero recuperemos a nuestros consejeros, a quienes habíamos dejado temblando ante el iracundo soberano, incapaces de abrir la boca y señalar cuál es el problema. Ya he señalado que, ante los procesos de concentración de poder, se comprende que en ocasiones la sugerencia, el rodeo oblicuo, la ficción o el recurso a las metáforas, hayan podido constituir vías a través de las cuales se haya intentado que el otro (el que se encuentra en la posición de poder)<sup>136</sup> se apercibiera de un problema por sí solo, y sin necesidad de tener que señalárselo.

Manfred y Kets De Vries han apuntado la importante relación simbiótica que puede llegar a establecerse entre el payaso y el líder, una de cuyas formas más populares se localiza en la especial relación que en ocasiones existe entre el monarca medieval y su bufón (Kets & Manfred, 1993: 69). Resulta comprensible que en las condiciones que hemos mencionado, cuando nadie se atreve a comunicarse francamente con el líder ni se encuentran las condiciones de seguridad necesarias para que se de dicha comunicación, las acciones del idiota puedan convertirse en una fuente indirecta de orientación sobre precipicios y riesgos posibles. En ausencia de cualquier otra señal y ante una serie de consejeros enmudecidos e incapaces de señalar en la dirección del peligro, el idiota podría llegar a cumplir una función de influencia indirecta sobre la administración. Por ejemplo, representando mímicamente los posibles desastres a los que el monarca (o el jefe) podría llegar a enfrentarse. El hecho de que se adelantase haciendo preguntas imbéciles o de que se comportase estúpidamente, podía llevar al monarca a descartar cursos de

---

ayudar a sobrevivir en tales condiciones extremas. *Survivor's memoir reveals role humour played in camps*, en Jweekly, <http://www.jweekly.com/article/full/2922/survivor-s-memoir-reveals-role-humor-played-in-the-camps/> (última consulta 5 de septiembre de 2014). Algo similar nos cuenta Aleksandr Solzhenitsyn en *Archipiélago Gulag* donde relata que, aunque cruel, el humor permitía tomar distancia de las terribles experiencias allí vividas, afirmando el deseo de seguir viviendo (Solzhenitsyn, 1974). Debo el conocimiento de ésta última cita a la magnífica página escrita por Raúl Minchinela y dibujada por Puño: *La fórmula del humor*. En <http://carambacomics.com/blog/la-formula-del-humor/> (última consulta 6 de septiembre de 2014).

<sup>136</sup> O la persona con la cual se posee una relación que dificulta la comunicación de uno u otro modo.



acción que un momento antes se disponía a transitar<sup>137</sup>, aunque es posible que la necesidad de este tipo de recurso antes que poder considerarse en sí mismo un arreglo satisfactorio o sostenible a largo plazo, pueda estar indicando toda una serie de problemas organizacionales graves.

En todo caso, la influencia de la payasada sobre la administración (que podía ser involuntaria o más o menos intencional y buscada) resulta bien distinta a la del consejo, ya que en el primer caso es supuestamente el líder el que extrae las lecciones por sí mismo. Eso sí, la cordial relación que podía existir entre el bufón y el monarca era capaz de acabar de súbito (para desgracia del cómico), cuando la conexión entre las payasadas y el monarca se hacía demasiado evidente (Berger 1999; Welsford, 1961)<sup>138</sup>.

Por otro lado, al considerar la mediación indirecta en la toma de decisiones hay que reparar en el papel de la ironía. Tal como señala la tesis doctoral de Jonathan M. Newman sobre el papel de la sátira en las relaciones consultivas durante la Baja Edad Media (Newman, 2009), parece que el humor podía llegar a resultar una herramienta principal en un entorno lleno de peligro como el de la corte, y más aún, en un oficio como el de consejero. Puede que en este aspecto algunos miembros de este venerable oficio llegaran a aprender algo del importante del ascendiente que ciertos bufones eran capaces de poseer sobre el monarca<sup>139</sup>. El trabajo de Newman resulta capaz de iluminar conexiones entre el desarrollo de la ironía y los procesos de jerarquización y acumulación de poder. Su investigación resulta especialmente ilustrativa cuando recurre a la experiencia de Walter Map, asesor al servicio del rey Henry II de Inglaterra, quien en su *De nugis curialium* nos confía que un pobre consejero como él nunca podría permitirse un parecer honesto, con lo cual, recomienda a los monarcas que, para sortear dicho obstáculo -que se reconoce común en la profesión- hagan precisamente lo contrario de lo

---

<sup>137</sup> Manfred y De Vries aluden a una importante empresa del sector del automóvil en la cual el rol del payaso, adoptado por el vicepresidente de la empresa, ayudaba a tomar decisiones al presidente (Manfred & De Vries 1993: 69)

<sup>138</sup> Existen diversos registros de bufones ajusticiados, un asunto que revela lo delicado que podía ser el tema del humor.

<sup>139</sup> Para este aspecto conviene consultar el mencionado estudio de Enid Welsford (1961).

que sus peores o más inútiles consejeros les recomiendan hacer (ibídem, 24).

Habida cuenta de los peligros que acechan a este oficio –entre los cuales no solo hay que contar con el monarca, sino con las diferentes facciones que tratan de influenciar al rey-, pueden entenderse los motivos para que los consejos se ofrezcan de modo indirecto o como si no lo fueran. Si la payasada era capaz de influenciar a la administración sugiriendo la deseabilidad del curso contrario, el apoyo de un consejero a cierta medida política podía lograr otro tanto. Al defender cierto curso de acción propuesto por el gobernante se podía estar, así, sugiriendo o revelando de modo indirecto lo indeseable del mismo (como apunta con sorna el mismo Walter Map), aunque tal práctica no estuviera exenta de riesgos, pues como bien señala Newman, las ironías podían no entenderse lo que podía tener el efecto de empujar al gobernante justo en la dirección que se deseaba evitar.

Por otro lado, Newman considera el reverso de dicha mecánica: la sugerencia de cursos constructivos planteados en forma de chiste, de broma o de posibilidades ridículas expresadas como si no merecieran mayor consideración, que, una vez sembradas en el magín del soberano, podrían quizá madurar llegando a ser tomadas en serio. En caso contrario, consejero y soberano siempre podían reír fingiendo que se trataba solo de una broma (ibídem)<sup>140</sup>. En el mejor de los escenarios, el monarca podría llegar a creer que la idea era suya, en cuyo caso, las demás facciones que trataban de influenciar al monarca en otra dirección, tendrían quizá que resignarse limitándose a alabar el buen juicio del monarca<sup>141</sup>.

En todo caso, y como hemos podido observar, el empleo de los recursos cómicos revela que el humor puede funcionar como un intercambiador de circunstancias que median o definen (a posta o

---

<sup>140</sup> Por otro lado también puede ser que intentando hacer de menos una idea o bromeando con una ocurrencia que el consejero consideraba sinceramente estúpida éste consiguiera que el monarca la considerara seriamente, ésta vez para su desgracia.

<sup>141</sup> El mito dice que fue un bufón, Yu Sze, quien logró hacer desistir al emperador de pintar la muralla china una vez acabada su construcción, sugiriendo la inconveniencia del proyecto en forma de broma. En su honor, y en consideración a las personas que el chiste logró salvar se le erigió un monumento (Johnson , 2006: 12).

inconscientemente) las situaciones sociales, un aspecto que algunos abordajes pierden de vista, al equiparar la broma y lo cómico con la ficción o lo fantasioso, con la consecuencia de erigir un muro que dificulta la idónea comprensión de estos intercambios.

#### IV.9. Problemas en el abordaje del humor y lo cómico

Antes hemos indicado que el valor de lo idiota podía explicar que el papel del payaso llegara a institucionalizarse en muy diferentes culturas, sociedades y ámbitos de actividad especializada recayendo en toda clase de portadores de la función: individuos que gustosamente interpretaban el papel, otros que eran forzados y algunos que en ningún momento caían en la cuenta de estar cumpliendo con dicha función (Welsford 1961; Zijdverveld 1982). Además, hemos observado que el humor, antes que estar claramente separado de las interacciones sociales cotidianas, efectivas o reales, se entiende mejor en la forma de una toma de distancia sobre los entramados sociales<sup>142</sup>. Las acciones del payaso podían ser reales, igual que los desastres por él ocasionados, aunque desde un punto de vista adaptativo puedan llegar a celebrarse cuando se entiende que su emergencia permite avisar sobre peligros potenciales o latentes. Aunque siempre es necesario advertir que siempre será posible equivocarse y que la payasada resulte mucho más dañina que provechosa.

De hecho en algunos casos, como cuando los monarcas concedían a sus bufones e idiotas puestos en la administración real (Welsford, 1961: 149)<sup>143</sup>, parece bastante evidente que el humor se ha ido de las manos. Es

---

<sup>142</sup> Las relaciones entre la tragedia y el humor son especialmente interesantes. A ese respecto resulta recomendable el mencionado micro-ensayo de Raul Minchinela y Puño sobre los límites de lo risible y la relación entre la distancia con la desgracia y la comicidad. Resulta sin embargo otro de los asuntos que hemos debido dejar fuera del marco de este estudio.

<sup>143</sup> Como otro ejemplo de este tipo de patología véase también la preferencia que el Papa Leo X daba a los idiotas y bufones sobre el resto de visitantes (Welsford, 1961: 15)

posible que ascender o recomendar a aquellos individuos cuyas locas ocurrencias y torpezas obstaculizaban de modo gracioso el funcionamiento de la maquinaria administrativa constituyera un pasatiempo real. Sin embargo, desde punto de vista adaptativo parece una opción poco recomendable.

Como ya se ha planteado, lo que desde un punto de vista puede entenderse como humor, desde otro puede llegar a considerarse una buena faena, algo que debería llevarnos a plantear las limitaciones del lenguaje humorístico, un asunto que propongo sondear a continuación. Aunque antes habrá que observar con mayor detenimiento algunas cuestiones respecto a los posibles efectos de lo cómico.

Para ello conviene recordar algunas de las precisiones realizadas al comienzo del estudio. Ya hemos señalado que aquí entendemos lo “cómico” como un tipo de respuesta que celebra divertida o hilarantemente la emergencia o percepción de las facetas ridículas de la vida social (que pueden salir a flote espontáneamente –incluso involuntariamente-, pero también como consecuencia de su provocación). Con el “humor” nos referimos en primer lugar a la forma expresiva que explora intencionalmente la dimensión cómica de la experiencia humana –con la precaución de que siempre es posible confundir el humor intencional y el involuntario-. En segundo lugar por “humor” se entiende también el “sentido del humor”: el gusto y la sensibilidad con que se aprecia la dimensión cómica de la experiencia. Así pues, de acuerdo con los cimientos bergsonianos de nuestro trabajo la comicidad, como dimensión hilarante de la realidad se comprende como una dimensión más amplia que el humor entendido como un fenómeno expresivo intencional.

#### IV.10. La efectividad del humor y sus limitaciones

Algunos enfoques entienden el humor -y con él los chistes y las bromas- como una forma de comunicación cuyo propósito y sentido viene

principalmente determinado por su cualidad lúdica (Apter, 1991). Es cierto que el humor y el bromear, pueden, como todo tipo de juego, ayudar a evadirnos por determinado lapso de tiempo de nuestras preocupaciones diarias. Los juegos nos permiten llevar a otro plano las relaciones sociales al ofrecernos contextos facilitadores para un intercambio que habitualmente se ve entorpecido o dificultado por las rutinas, los impedimentos, barreras y tabúes. En esta misma línea, con frecuencia se apunta que el humor resulta capaz de aliviar unos ámbitos sociales que a menudo se encuentran saturados de tensiones (Meyer, 2000; Billig, 2005). Bromeando, contando chistes o anécdotas divertidas las personas pueden proponerse el distender los ambientes. Por otro lado, el humor nos puede ayudar a distanciarnos –aunque sea por unos instantes- de nuestros problemas, o lograr que los observemos bajo una nueva luz, capaz de revelar de pronto su naturaleza ridícula y poco importante.

De hecho, lo cómico puede llegar a irrumpir en un escenario provocando que los involucrados encuentren de pronto insignificante o absurdo lo que un momento antes consideraban asunto de vida o muerte. A este respecto, Mary Douglas señala, por ejemplo, que en la tribu de los Kaguru la ruptura de tabúes puede ser ritualmente purificada gracias a las bromas (Douglas, 1999: 159). Es posible que las bromas y chistes del payaso hayan logrado que algún pelotón de linchamiento determinado a lapidar a un ofensor haya perdido su inicial impulso homicida. Dicha capacidad para convertir en ridículo lo trascendental llevó a Berger a comparar el humor con la magia (1999: 132), pues, en escenarios como el citado, su empleo puede revelarse como un poder influyente.

La conexión sugerida por Berger resulta tener sentido, en especial, cuando reparamos en el gran prestigio que en algunas sociedades posee el payaso. Es el caso de algunas tribus norteamericanas, en las cuales, cuando la comunidad se halla deprimida y amenazada por diferentes peligros, la importante y difícil misión de levantar los ánimos al grupo adquiere un valor trascendental, y ésta puede descansar en los hombros de alguien tan importante como el chamán, del que se espera que practique todo tipo de conductas estafalarias y ridículas para confortar al grupo

(Black Elk, 1979: 180-1). En cuanto éstas, son capaces de liberar a la comunidad de sus penas, poseen la mayor de las importancias, de hecho hay quien considera estos números cómicos como una forma de ritual sagrado (Morris: 208-09; Berger; 1999: 141).

Por otro lado, la responsabilidad de hacer reír a la comunidad en situación tan dramática ha de ser abrumadora. Basta imaginarse la posibilidad del fracaso humorístico en tales circunstancias, pues los números cómicos podrían llegar a desmoralizar aún más al colectivo, aunque también podría ser que los indios se vieran obligados a reír con las gracias ingeniadas por el chamán, independientemente de que la tengan, en cuyo caso, el ritual lejos de ser efectivo podría tener doblemente desesperanzador<sup>144</sup>.

De cualquier modo, se entiende bien que las disciplinas dedicadas a la gestión organizacional hayan podido interesarse por ejemplos como éste donde se concede al humorista o cómico el poder de revigorizar las relaciones sociales<sup>145</sup>. Organizaciones como *Payasos sin Fronteras* intentan, bajo un principio semejante, levantar los ánimos en aquellos lugares del mundo donde se presuponen mayores padecimientos, asumiendo que el humor y concretamente la práctica del *clown*, puede levantarles el ánimo y no lo contrario<sup>146</sup>. Por otro lado tenemos los intentos por llevar el humor al mundo de la empresa.

Como indicábamos, en el ámbito del *management* se ha despertado desde hace unas cuantas décadas un gran interés en las propiedades terapéuticas del humor, así como en su capacidad para animar ambientes mortecinos o saturados de tensiones, o incrementar la productividad y eficiencia de los trabajadores (Duncan, 1982; Decker

---

<sup>144</sup> Sobre la desmoralización causada por el fracaso de los rituales, puede ser especialmente interesante acudir a Collins (2009).

<sup>145</sup> Son muchos los estudios que exploran las cualidades terapéuticas del humor y su repercusión positiva sobre las relaciones humanas. Podemos citar, p. e., a Francis (2001) o Mindness (1994), aunque éste se centra además en el abuso de dicho recurso.

<sup>146</sup> Que también sería una opción a considerar, pues, según Randall Collins, todo encuentro humano es capaz de ambas posibilidades, Collins (2009). Como hemos apuntado ya, su *Cadenas de rituales de interacción* es una obra de gran valor. Entre otras cosas, introduce el fértil concepto de los rituales fallidos, una idea que, que sepamos, no se encuentra en la teoría durkheimiana.

1987; Rizzo & Wanzer & Booth-Butterfield, 1999; Romero & Pescosolido, 2008). Es obvio, a partir de todo lo que venimos viendo, se puede entender ese interés de la gestión empresarial en aprovechar dichos efectos en escenarios donde los conflictos suelen estar al orden del día.

Recuerdo que cuando comenzaba la crisis, en esta segunda mitad de la primera década del siglo XXI, los telediarios cubrieron la historia de un empresario que había decidido acompañar cada factura con un chiste, con la intención de contribuir a las buenas relaciones entre sus clientes y proveedores. La iniciativa había acabado creando una red de intercambio de facturas que iban y volvían con sus correspondientes gracias, algo que, según el dueño de la empresa, ayudaba a mantener el ánimo y la cordialidad. Claro que, por aquel entonces aún no había llegado lo más duro de la recesión económica, de modo que cabe preguntarse si bajo la creciente tensión generada por los problemas de impagos, ese humor y sus chistes contribuían a crear un buen ambiente, o por contra a amplificarla, como también pudiera haber ocurrido <sup>147</sup>.

Al respecto del interés en el humor y sus propiedades terapéuticas destacan tentativas como la proliferación de talleres de risoterapia para empresas. Sin embargo, este tipo de iniciativas que la dirección promociona buscando mejorar el ambiente de trabajo y el estado de salud de los trabajadores podrían llegar a producir aún mayor ansiedad, en especial cuando los niveles de felicidad del empleado pasan a contemplarse como una nueva responsabilidad que recae sobre las espaldas del subordinado (Crithcley 2010: 28-29). Por otro lado, las propiedades terapéuticas del humor en el mundo laboral pueden verse limitadas en los casos que se hace evidente que es la gerencia, como fuente principal de generación de estrés (a través de recortes salariales, jornadas laborales infinitas, amenazas de despido...), la que le obliga a uno a aliviar aquellas tensiones que por otro lado se encarga en buena medida de generar. A tales limitaciones podríamos sumar la efectividad

---

<sup>147</sup> Lamentablemente no he sido capaz de recuperar la noticia, con lo cual la mención la hago de memoria.

relativa de un tipo sociológico como el del “jefe enrollado”<sup>148</sup>. Si, como hemos visto, el payaso de la tribu resultaba capaz de lograr que lo que un momento parecía de importancia vital, se observara como insignificante, el jefe gracioso podría estar tentado de hacer lo mismo con las situaciones conflictivas en el entorno de trabajo, intentando quitarles yerro gracias a las bromas y los chistes. Pero eso, claro está, se dará con desigual fortuna.

Resulta importante advertir, por otra parte, que el empleo del humor en el alivio de las tensiones sociales choca con el interés que suscita en otros grupos precisamente por sus propiedades disruptivas. Estas facetas interesan en especial a cómicos, directores de cine, novelistas, así como a los movimientos sociales y a sus activistas, que recurren al humor tratatando de influenciar la opinión pública. A este respecto pueden llamar especialmente nuestra atención aquellos grupos que conciben la práctica del *clown* como una herramienta de transformación política y social –ya sea como grupos adheridos a movimientos sociales más amplios o como células independientes- (Diz, 2011: 166). Es claro que esto contrasta con la imagen del payaso tradicional, que a menudo se presenta ante nosotros como una víctima, primero de las desgracias que le acaecen y en segundo lugar de la risa que ello suscita a su alrededor. Frente a ello, los payasos activistas de un movimiento como el CIRCA (*Clandestine Insurgent Clown Army*) comprenden la payasada como un vehículo de acción militante que intenta explotar políticamente el valor transformador de la payasada (ibídem: 167). La retórica y la planificación estratégica utilizada por sus activistas parece atribuir al humor una serie de cualidades explosivas, lo cual, en el caso de ser cierto, implicaría, de paso, que la gestión empresarial, que se acerca al humor precisamente por sus cualidades dulcificadoras, podría estar utilizando material capaz de hacer detonar aquellos ambientes que precisamente querían destensarse. A su vez, la estrategia, la planificación y las tácticas asomarían nada menos que la zona del uso social de lo cómico.

---

<sup>148</sup> Inmortalizado magistralmente por el cómico Ricky Gervais en la serie británica *The Office*.



Ciertamente existe un historial de relación histórica entre el humor, y la protesta política. Bajtin atribuyó un sentido subversivo al lenguaje popular y carnavalesco que era capaz de albergar una concepción del mundo opuesta a la oficial (Bajtin, 1989). En las últimas décadas los nuevos movimientos sociales emplean el humor con muy diferentes objetivos, algunos relacionados con la organización interna y otros con el tipo de relación, que contrastan con las formas y estilos de la movilización política tradicional, la organizada por estructuras de poder definidas en torno a una élite política. En estos movimientos el empleo del humor puede ser un elemento clave en la integración de nuevos miembros o grupos marginales, y desempeñar además un papel fundamental que busca la identificación con el público en general. Algunos investigadores relacionan dichas características con la cualidad de lo teleológicamente abierto y con el reconocimiento de su naturaleza provisoria y en construcción (Flesher 2007; Romanos, 2013; Diz, 2011)<sup>149</sup>.

Por otro lado, conviene igualmente considerar las limitaciones del empleo del humor como arma o instrumento de cambio. Antes hemos referido la relación existente en algunas culturas del pasado entre la maldición y la parodia. Las personas podían tener un gran miedo al ridículo, puesto que ser objeto de unos versos humorísticos podía afectar gravemente a la percepción de la propia persona y a su adecuado reconocimiento. En caso de tener éxito, su imagen podía quedar alterada por completo, convirtiéndola en un hazmerreír donde quiera que fuera. Tal perspectiva debería tener en cuenta que hay que prestar atención a las limitaciones que entraña el hecho de que, para que el humor sea efectivo, debe de entenderse del modo en que uno había planeado, algo que, como

---

<sup>149</sup>El trabajo de Eduardo Romanos sobre el empleo instrumental del humor entre los activistas del 15-M es extremadamente interesante. Entre los usos que analiza y destaca están el uso del humor en la identificación de problemas dentro y fuera de la organización, su empleo como facilitador de la identificación entre los espectadores y las demandas de los activistas, su utilización como lenguaje que ayuda a comunicar el descontento y la crítica de modo menos dramático, su empleo como lenguaje reforzador de la cohesión interna del grupo, su recurso para ridiculizar e identificar al oponente y su valor como elemento que permite reducir el coste y la fatiga del compromiso que supone el activismo (Romanos, 2013: 15).

hemos visto a lo largo del trabajo, no siempre sucede, aunque sea posible bajo ciertas circunstancias<sup>150</sup>.

En un *sketch* de los Monty Python, el chiste más gracioso del mundo se cobraba como primera víctima a su mismo creador, que, al poner punto final sobre el papel, dejaba escapar una risilla nerviosa que subía paulatinamente su intensidad hasta que el pobre hombre acababa muriendo de una espasmódica carcajada. La constatación de los efectos fatales del chiste acababan movilizando al ejército y los servicios de inteligencia que trataban de aplicar sus propiedades aniquiladoras a la guerra contra Hitler. Sin embargo, la traducción al alemán se revelaba especialmente difícil, ya que los traductores morían al no ser capaces de soportar el poder hilarante de la creación humorística. Ante tales obstáculos, terminaba por dársele a cada individuo un máximo de un par de palabras para traducir, de modo que, desconociendo el sentido global del chiste, permanecieran a salvo de sus temibles efectos. Una vez lograda la versión alemán, a ésta era leída en el campo de batalla por unos soldados, que, al no entender lo que estaban diciendo resultaban inmunes a su poder aniquilador, que, en cambio, diezmaba de modo espectacular los efectivos alemanes<sup>151</sup>.

La absoluta efectividad del chiste, capaz de salvar todas las circunstancias problemáticas que podrían limitar su efecto hilarante parece recordarnos que el humor puede verse limitado por el contexto, las situaciones y la particular comprensión que los otros logren de ello. Hacer reír puede ser entendido como un gran poder en algunas sociedades; pero para ello es necesaria de cierta predisposición y sintonía entre el emisor y el receptor.

El empleo instrumental del humor se basa en observaciones previas. Pero las predicciones relativas a lo que “funciona” y “no funciona” no siempre son efectivas, o lo son en un porcentaje difícil de aclarar, en especial si tenemos en cuenta que la gente ríe por motivos

---

<sup>150</sup> En las que lamentablemente no puedo ahondar, aunque sin duda sería interesante hacerlo.

<sup>151</sup> Monty Python's Flying Circus en A Wither Canada, episodio nº 1 temporada 1.

distintos, y a veces opuestos<sup>152</sup>. Resulta más frecuente encontrar investigaciones que exploran las posibilidades del empleo instrumental del humor, que las que se adentran en la probabilidad de éxito relativo de tales intentos. Porque ¿hasta qué punto tiene éxito el humor organizado por las empresas? ¿Cómo se mide el cumplimiento de los objetivos en los talleres de risoterapia? ¿Qué grado de logro alcanza el activismo político a través del *clown*? Son cuestiones nada fáciles de medir, aunque no por ello dejan de resultar de gran importancia.

#### IV.11. La broma y sus limitaciones

Si nos fijamos en las bromas, nos encontramos con un problema similar. Algunos enfoques plantean la broma como un territorio que ninguno de los actores se toma en serio. Se interpreta que existe un acuerdo tácito en que lo realizado y lo dicho se encuentra dentro de un plano lúdico que viene delimitado por una serie de señales que permiten entender cuándo la comunicación permanece dentro de una clave de juego y cuando lo abandona volviendo a la seria realidad (Berger, 1999). Sin duda, se trata de una de las formas en que puede darse el bromear. Sin embargo esta descripción restrictiva deja de lado los modos en que la broma permite tantear los ámbitos sociales, los grupos y los colectivos. Como ya hemos avanzado no siempre las bromas se declaran como tales, sino que con frecuencia se plantean como si uno hablara en serio con la intención de sondear en qué medida los otros son capaces de detectarla. De hecho, la broma puede ser uno de los medios a través de los cuales se ponga a prueba la credulidad y eficacia de los mecanismos de control de

---

<sup>152</sup> Es bien posible que hayamos interpretado erróneamente las risas tras soltar nuestras ocurrencias, de modo que antes que reír con nosotros se estén riendo de nosotros. Por otro lado, las predicciones de lo que resulta o no efectivo se basan en inferencias realizadas en situaciones pasadas, que se trasladan a situaciones que nunca son enteramente iguales, con lo cual siempre existe un riesgo cuando se trata de recrear un determinado tipo de efecto.

los ámbitos colectivos, algo que puede tener lugar de modo relativamente inocente, pero también irse de las manos y generar mayores perturbaciones que las que uno hubiera imaginado posibles. En algunos casos no es de extrañar que ésta pueda crecer, hasta el punto de que quien la diseñó, al ver la gravedad de lo puesto en marcha, decida permanecer en el anonimato y lo más ajeno posible al asunto. Algo parecido le ocurrió a Wilhelm Rappe, un boticario de Steinau, que en 1911 se propuso gastar una broma al director de una excavación paleontológica, al plantar en el yacimiento el cráneo de un chimpancé tiroteado en Camerún. Lo que posiblemente no había anticipado es que el más prestigioso antropólogo alemán llegara a proclamar que se trataba de un enlace evolutivo entre los neardentales y los simios contemporáneos. Después de disfrutar del espectáculo, la crecida magnitud del engaño y sus posibles consecuencias legales comenzaron a preocupar al boticario, que no había previsto que todo fuera a llegar tan lejos, lo que le llevó a confesar el engaño a uno de los primeros expertos que habían mostrado sus suspicacias frente a él, pidiéndole que por favor no le delatara (Hochadel, 2013).

Algunas bromas quedan reveladas cuando a la víctima se le descubre su naturaleza o cuando ésta la descubre por sí mismo. Sin embargo, existe el peligro de que no halla un punto de resolución, ya sea porque las víctimas no han ido capaces de detectarlas, o bien porque su diseñador no ha destapado su naturaleza por múltiples razones. Erving Goffman, al tratar este asunto, descartaba la influencia de las bromas en la realidad social, suponiendo que tarde o temprano éstas terminaban por resolverse y aclararse. Aquí no somos tan optimistas, como se habrá podido observar a lo largo del trabajo.

Antes, al hablar del payaso, hemos señalado el valor que para la vida colectiva puede llegar a tener la emergencia de los errores y equívocos. La broma puede llegar a resultar igualmente valiosa cuando al jugar con los marcos de la realidad se revelan problemas que pueden ser celebrados cuando se consideran un hallazgo más valioso que la perturbación provocada, aunque en esto siempre puede haber una pluralidad de pareceres. A este respecto, resultan especialmente interesantes aquellas bromas imprudentemente prolongadas en el tiempo

que, al forzar los límites, pueden ayudarnos a observar mejor dicha cuestión. Dentro de tal categoría podríamos encontrar el engaño perpetrado por el escritor y periodista francés Marie Joseph Gabriel Antoine Jogand-Pagès, conocido como Léo Taxil (1854-1907), quien, a pesar de ser conocido por sus publicaciones anticatólicas y anticlericales, no tuvo al parecer mayores problemas para convencer a todos de su sincera conversión al catolicismo. Puede que algo tuviera que ver el que durante los 12 años siguientes se consagrara a exponer la naturaleza luciferiana de la logia masónica, difundiendo sus ritos tenebrosos y sus complots para dominar el mundo y destruir la cristiandad (Whalem, 1998: 105; Eco 2013; Molina, 2011). Durante ese tiempo llenó auditorios, escribió numerosos artículos, vendió enormes cantidades de libros llegando a recabar apoyo del mismo Papa Leo XIII. Sin embargo, todo acabó cuando el 19 de abril de 1897 en la Sociedad Geográfica de París convocó al público para asombrar al mundo con la impactante revelación de que su carrera como investigador de lo masónico y los materiales aportados habían formado parte de una broma. El propósito de la misma no había sido otro que exponer el fanatismo y credulidad del mundo católico, objetivo para el cual había sido fundamental la inestimable cooperación de los obispos y la prensa, a los que no se olvidó de dar las gracias en su discurso<sup>153</sup>.

El caso Taxil resulta interesante ya que revela, de un modo especialmente contrastado, la tensión interna que puede llegar a caracterizar ciertas bromas. Si bien, por un lado, ésta se plantea como un engaño capaz de ser festejado por su capacidad para exponer a la luz una serie de problemas (en este caso el fanatismo y la credulidad del mundo católico), su valor podría verse resentido por el hecho de que su autor pasó 12 años alimentándolo, lo cual pudo tener efectos no poco importantes sobre la sociedad de la época.

Como vemos, cuando tratamos el humor no podemos ceñirnos a la mera intencionalidad, sino que también debemos atender a los rebotes

---

<sup>153</sup> Que puede ser consultado en su versión inglesa íntegramente en el siguiente enlace. [http://freemasonry.bcy.ca/texts/taxil\\_confessed.html](http://freemasonry.bcy.ca/texts/taxil_confessed.html). Originalmente publicada en *Heredom, Transactions of the Scottish Research Society*, (1997) vol. 5, pp. 137-68.

multilaterales o inesperados. Por ejemplo, no resulta poco frecuente que un error o una acción fallida, una vez delatada o descubierta pueda intentar ser redefinida a posteriori como una broma ante la presión y el ridículo que puede llegar a ejercerse sobre su protagonista algo que no resulta desconocido en la política donde algunas propuestas o medidas tratan de reformularse como formas de humor, aunque también podría ocurrir que las políticas se formulen en forma de broma, tanteando el terreno para establecer la agenda política (Eco, 2008)<sup>154</sup>.

Pero conviene abrir el campo aún algo más si queremos entender mejor la naturaleza de la broma.

#### IV.12. La broma involuntaria y la solidez de los marcos interpretativos

Algunos antropólogos realizan una radical distinción entre la perspectiva *emic* (la propia de los nativos o indígenas) y la *etic*, (la perspectiva científica del investigador) lo que conlleva explicar la vida, las tradiciones y el comportamiento de su sociedad desde patrones que no tienen nada que ver con la experiencia de los nativos. Puede que el investigador no encuentre ningún problema en ello, porque cree compartir con sus lectores una comunidad interpretativa superior a la de la sociedad estudiada, aunque ello haga abstracción del hecho de que, tal como apunta Nigel Barley, los nativos consideren al antropólogo un idiota, un individuo inepto y desamparado que no entiende ni las cosas más básicas (fuente habitual de hilaridad y de situaciones ridículas), que necesita asistencia para dar los pasos más básicos. En este punto tiene especial relevancia la figura del ayudante y traductor, cuyo papel puede llegar a constituirse en aquella membrana fundamental que media en la interacción del antropólogo con su entorno, de la que, sin embargo, la investigación pocas veces habla, reconoce o nombra siquiera (Barley,

---

<sup>154</sup> Véase el interesante apartado dedicado a Berlusconi.

2012). Quizá por ello, de poder salvarse la distancia cultural que dificulta poner en conocimiento el resultado de la investigación a los sujetos investigados, éstos podrían encontrar el resultado como el producto de una mala broma, sobre todo, cuando la interpretación científica aduce que las razones de todo lo que los nativos hacen, resultan ser distintas de las que estos creen, o cuando se deja entrever que dicha concepción del mundo se sustenta en toda una serie de engaños eficaces.

Algo similar ocurría en el capítulo 1, cuando el proto-funcionalismo de algunos clásicos de la filosofía y las ciencias sociales insistía en enmendar por completo la experiencia cotidiana, hasta el punto de que los problemas y padecimientos de los actores sociales se revelaban como piezas de ingeniería de un sistema superior, necesarios para el logro de unas funciones sociales descubiertas por un científico que resultaba capaz de observar la relación irónica entre la experiencia de la vida y sus razones subyacentes. A este respecto, ocurría como en el carnaval: cuando uno pasaba al otro lado del espejo y se adentraba en la dimensión científica, todo aparecía del revés: los errores y los males se descubrían como aciertos y bondades colectivas, aunque eso sí, al volver al entorno cotidiano ninguna de estas realidades pudiera percibirse por los sentidos.

Si, tal como parece señalar Erving Goffman (2008), la experiencia puede ser enmarcada de mil maneras distintas y contradictorias, resulta verosímil pensar que la concentración de poder y la falta de control del mismo aumentará la gravedad de dicho problema. Por otro lado, es posible encontrar un simil entre la capacidad del poder para forzar los marcos de significado, obligando a la realidad y la experiencia a entrar en ellos por la fuerza, y el modo en que algunas bromas juegan con la arbitrariedad de los mecanismos sociales, tanteando hasta donde pueden llegar las tragaderas de ciertos ámbitos; una dimensión esta última que de vez en cuando se reconoce en el rostro de algunos políticos que, o bien no saben disimular o que ni siquiera deben de esforzarse en ocultar sus intenciones porque el contexto en que se mueven facilita que operen con total impunidad.

Sin embargo, ni los chistes ni las políticas deberían de ser entendidas como si fueran eficaces por sí mismas pues siempre habrá que atender a la pluralidad de sus efectos sobre el colectivo.

#### IV.13. El humor y la corrección colectiva

Al comienzo del trabajo hemos aludido a la interpretación optimista que Henry Bergson ofrece del fenómeno de la comicidad. Él la veía como un aliado del progreso social y humano, pues entendía que un comportamiento mecánico y distraído resulta risible en los humanos, extrayendo de ahí la consecuencia -bastante problemática- de que la persona cogida con el paso cambiado se vería obligada a enmendarse, o al menos a moderarse en sus errores y excesos por la presión del ridículo. Bergson entendía la risa como un instrumento a través del cual la sociedad lograba hacer de los individuos seres más versátiles y sociables. El lado irónico del asunto estriba en que, según la descripción bergsoniana, el recurso funcionaba también de modo automático, cuando precisamente eran los automatismos los que supuestamente provocan nuestra hilaridad por antinaturales y perturbadores para la vida colectiva, siempre necesitada de versatilidad.

Pero lo cierto es que el efecto del humor no viene asegurado ni por la sociedad ni por la naturaleza. Cuando reímos no existe ninguna fuerza misteriosa que corrija automáticamente nuestros defectos y nos ayude a progresar en el buen camino. Antes he señalado el posible valor aleccionador de las payasadas, pero ya hemos visto que no hay nada que impida que éstas, antes que concienciarnos de los peligros, engendren otras mayores. Del mismo modo que nada nos impide que, tras ver a alguien sufrir las consecuencias de un peligro, vayamos detrás creyendo que no puede ocurrirnos lo mismo; o que creamos que el mero hecho de leer muchos libros nos garantice aprender de verdad algo bueno o decisivo.



La inclusión de malos ejemplos en cualquier actividad podría ayudar a que uno preste una mayor atención y cuidado, sin embargo, su valor siempre será dependiente del contexto, pues, como ya hemos visto, también pueden llegar a provocar lo contrario de lo que se deseaba conseguir.

#### IV.14. La descompensación del ejemplo negativo

A lo largo del texto se ha destacado la idea de que, desde un punto de vista adaptativo, tiene sentido celebrar la actuación del payaso cuando ésta resulta capaz de revelar posibles peligros, o nos ayuda a prevenir la reiteración de un problema similar a una misma o mayor escala. Sin embargo también puede ocurrir que se intente emplear el humor para relativizar los propios desastres, errores o actuaciones arbitrarias, intentando hacerlos pasar por astracanadas, que quizá fuera lo que se proponía George W. Bush en la cena anual con la prensa, cuando protagonizó un gag donde fingía, sin mucho esfuerzo, buscar las armas de destrucción masiva debajo de la mesa del despacho oval<sup>155</sup>. Cabe recordar que la supuesta existencia del armamento sirvió para justificar la guerra de Irak, a pesar de lo discutido de las pruebas y los informes que sirvieron para justificar la intervención bélica.

La figura del presidente humorista podría resultar peligrosa, porque es probable que tienda a hacer humor con sus propios desastres, intentando aligerar su gravedad. Aunque respecto a la relación entre la política y la broma aún hay otras patologías que merece la pena considerar. Me refiero a la posibilidad de que la realidad entera se entienda como una broma, o como una ficción, lo que podría restar al valor ilustrativo de la payasada.

---

<sup>155</sup> Puede consultarse la noticia en el siguiente enlace. [http://elpais.com/diario/2004/03/27/internacional/1080342015\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2004/03/27/internacional/1080342015_850215.html) (última consulta 6 de septiembre de 2014).

A este respecto, existen escuelas filosóficas y sociológicas que consideran la realidad como un conjunto vacío, capaz de ser lo que uno se proponga que sea. Algunos enfoques enfatizan la cualidad imaginaria de la realidad colectiva, por cuanto nuestro mundo, después de todo, resulta una creación cultural. Tales concepciones podrían encontrar un contexto fértil en la cúspide de las organizaciones, donde los procesos de diferenciación y jerarquización concentran el poder, ya que, de no existir un eficiente control sobre la misma, ésta es capaz de desarrollar una gran capacidad para adaptar la vida social y la naturaleza a sus propios fines.

El poder (a la escala que sea<sup>156</sup>) siempre puede llegar a dar a quienes lo detentan la sensación de que la realidad es enormemente plástica, de que ésta puede modificarse a voluntad, en ocasiones hasta el punto de experimentar la realidad como algo líquido. Como bien señala Bolz los proyectos utópicos alternativos a menudo se confían a la imaginación y los deseos que sin embargo no lo pueden todo. Es necesario entender que en la realidad social también existen límites (Bolz, 2006). En esa misma línea hemos tratado de ahondar a lo largo del trabajo apuntando hacia toda clase de limitaciones. Una de las vertientes patológicas de la utopía es la de la obsesión con un horizonte ideal para el cual no existe previsto ni siquiera el primer paso encaminado en dicha dirección. La dictadura del proletariado, nos decía Marx, nos iba a traer automáticamente la sociedad sin clases y lo que es más importante, la destrucción del Estado. Sin embargo tal como apunta Raymond Aaron dicha confianza no se sostiene en una explicación sobre los pasos que se darían hacia la neutralización del Estado después de haber servido como instrumento de la revolución. Simplemente se funda en la creencia marxista de que el plano de la dimensión política viene a determinarse desde el plano socioeconómico y de que el Estado no sería necesario en cuanto su existencia se justifica únicamente como un instrumento de dominación de clase (Aron, 1987: 237-239). Pero la acusación de ingenuidad a los proyectos alternativos debería reparar en que, con todo

---

<sup>156</sup> Como reveló Dostoievsky también es posible emborracharse de poder teniendo objetivamente muy poco. Es lo que parece ocurrirle al protagonista de *Apuntes del subsuelo* o al mismo Raskolnikov de *Crimen y Castigo*.

fundamento, podría dirigirse también a lo que normalmente se acostumbra a llamar *real-politik*, ese estilo político que supuestamente se orienta por consideraciones prácticas, materiales y de poder antes que por nociones ideológicas o morales, pues no con poca frecuencia incurre en tanta o mayor medida en el mismo vicio. Así es, desde el momento, en que un poder sin equilibrios es capaz de retroalimentar la sensación - puede que ya de por sí bastante extendida en la cúspide de algunas organizaciones- de que los propios poderes se bastan para transformar la realidad. Una convicción que curiosamente podría traducir a términos contemporáneos y por otros medios un esquema conceptual similar al que encontrábamos al abordar la magia, ya que como ya hemos visto, ésta sublimaba el efecto icónico del lenguaje y abstraía de la relación comunicativa el papel jugado por el receptor en la efectividad de los hechizos, en la medida en que se atribuía exclusivamente la eficacia al poder del mago y sus conjuros y ningún mérito a los destinatarios de los mismos. Un mago que no lograra provocar los efectos que se había propuesto raramente responsabilizará del fallo a la falta de sintonía entre sus hechizos y las personas destinatarias de los mismos, al menos si no quiere aparecer como un mago de tercera. Ante el fracaso, el hechicero culpará a la elección del conjuro o a los errores en la ejecución ritual. Pero algo parecido hacen muchos partidos políticos cuando, tras un derrumbe electoral, achacan los problemas a la deficiencia en la política de comunicación, apuntando que es necesario explicar mejor lo que se está haciendo. Resulta mucho menos frecuente que se reconozca que las políticas no conectan con las personas porque no solucionan los problemas.

Todo ello revela que la comunicación se entiende a menudo como un flujo unidireccional que mana de los políticos hacia los ciudadanos, cuyo papel se sobreentiende; se reduce a ser su objeto pasivo. Antes he apuntado al peligro de la expansión de una ontología de la imagen (ahora también considerada fuente de valor económico explícito, que dispone, como en el caso de España, de comisionados a cargo de la gestión del valor de marca del país) capaz de llegar a conceder más importancia a la apariencia que a la solvencia y capacidad real para coordinar la acción

social. Signo de su expansión podría ser el importante ascendiente que en ocasiones poseen los “ingenieros de la imagen” como agentes de gran peso a la hora de influenciar o establecer la agenda política<sup>157</sup>.

Resulta comprensible que quien posee un gran poder para afectar la realidad pueda llegar a no tomarse en serio las diversas circunstancias y problemas con los que uno se topa, en especial si siempre tiene en su mano la posibilidad de eliminar de un plumazo los obstáculos, ocultarlos o enmarcarlos en nuevas circunstancias que tratan de hacerlas aparecer como favorables. Lo que podría llevar a quien detenta dicho poder a caer preso del síndrome del *trickster* quien como hemos visto en el capítulo 3, tenía la impresión de que gracias a sus poderes para el disfraz no habría quien se resistiera a sus engaños ignorando que todos lo tenían por un imbécil.

Uno de los factores que puede influir al respecto es la comprensión del poder como una capacidad para influir en la realidad, perspectiva optimista que parece suponer que los efectos serán aquellos que uno se había planteado en un primer momento. Claro que el poder siempre puede llegar a intentar imponer además sus criterios de evaluación de la realidad.

Por otro lado, a lo largo del estudio nos hemos referido la peligrosa tendencia a contemplar la definición de la realidad como una tarea que puede ser llevada a cabo unilateralmente gracias a los poderosos medios de integración social.

En los años 70 se impulsaron en Estados Unidos una serie de políticas que pretendían atajar de una vez por todas el problema de la delincuencia cortándolo de raíz, antes de que los futuros criminales llegaran a cometer sus fechorías, actuando sobre ellos cuando todavía eran niños. Una política que, como bien apunta Silvana Oliva –a quien debo su conocimiento<sup>158</sup>– no queda demasiado lejos de la pretensión de la unidad especial de crímenes futuros de *Minority Report*, que, gracias al

---

<sup>157</sup> En España tenemos una figura tan relevante para la política del país, y sin embargo en la semipenumbra de la opinión pública, como la del sociólogo Pedro Arriola en el Partido Popular. En Inglaterra ha resultado notable la gran importancia de Alaisdair Campbell, jefe del departamento de comunicaciones de la administración Blair.

<sup>158</sup> Y a Eskarne Arregui por la intermediación y la ayuda.

desarrollo de la prognosis, detenía a los individuos antes de cometer los delitos. El programa *Scared Straight* se dirigía a los niños considerados en grupos de riesgo con el propósito de concienciarlos de la terrible vida que les esperaba si no desistían de su camino (Petrosino, Turpin-Petrosino & Buehler, 2003). Para ello se aplicaba una terapia de choque (de ahí el nombre del programa) que los exponía al horror de la violencia y sus terribles consecuencias –lo que comprendía visitas a las cárceles y encuentros con presidiarios- todo con el propósito de evitar que tomaran el camino de delincuencia y crimen que los expertos habían pronosticado para ellos. Muchos de estos programas juveniles siguen a día de hoy activos, a pesar de que diferentes estudios mantienen que, lejos de tener éxito, dicha intervención tuvo el efecto de provocar justo el fenómeno que se deseaba evitar, es decir, el incremento de la criminalidad. Lo cual no resulta tan extraño si se repara en que el acercamiento no demasiado sutil a los niños y sus familias pudo alimentar una reacción de desconfianza hacia las instituciones, y dar lugar al efecto de las profecías que se autocumplen (ibídem: 41). Como ya he señalado, la enorme capacidad de influencia para intervenir sobre la realidad puede llevar a su sobrevaloración como un activo, antes de concebirse, a la vez, como un peligroso potencial para generar problemas imprevisibles.

El otro problema que podríamos subrayar es el que supone que los recursos para la evaluación de las políticas descansen y se confíen a los propios gestores, que es lo que suele ocurrir con las administraciones, dificultad que en los últimos años se está intentando corregir con esfuerzos encaminados al intento de arrojar transparencia a las herramientas y procesos de gestión política, muestra de lo cual puede ser el concepto ideal de *Open Government*. Cuando Javier Miranda, compañero que hace un par de años realizaba su trabajo final de máster en el departamento de sociología de la Universidad Pública de Navarra, confrontó al responsable de movilidad del ayuntamiento de Pamplona con la situación de las plazas de aparcamiento asignadas a las personas con movilidad reducida, poniendo de manifiesto el modo en que ésta incumplía la normativa existente, la respuesta fue que, si bien era cierto que existían carencias, éstas se venían compensadas “al satisfacerse el

100% de las necesidades”. La incógnita que surge aquí es de dónde salía el dato, del que no existen mayores pruebas y que no venía respaldado más que por la credibilidad que se le presupone a la persona que tiene a su cargo de una responsabilidad pública. Aunque no contento con esto, el representante del ayuntamiento vino a añadir que ante el desajuste entre la normativa y la situación efectiva, quizá fuera la ley la que debería de ajustarse a la actual coyuntura, pues ésta resultaba plenamente satisfactoria.

Como vemos, la concentración del poder puede suponer que se disponga de la capacidad para imponer el propio criterio en la evaluación de los resultados de su propia gestión, y de ser el caso, el resultado siempre podría llegar a considerarse positivo. Un mago siempre podría alegar que el efecto producido por su magia era precisamente el que quería obtener. De modo similar, un escritor podría hacer otro tanto con su obra y la recepción y repercusión de la misma, de no tener la honestidad de un Rafael Sánchez Ferlosio, que, a pesar del tremendo éxito cosechado por *El Jarama*, ha reconocido no pocas veces el bochorno que le provoca la repercusión de una obra que lo encumbró como uno de los escritores más importantes de su generación, y cuyo éxito considera por completo inmerecido, tanto por la calidad de la obra, como por una autoría que en parte intenta delegar en el crítico Jose María Castellet, a quien ha llegado a atribuir la responsabilidad de lo que hoy día representa esa novela<sup>159</sup>.

Desde luego, el mito moderno del individuo racional en habitual control de sí mismo y de los objetivos que éste se marca, a menudo requiere para su conservación toda clase de autoengaños. Sin embargo, y como ya se ha señalado, del mismo modo que existe humor fallido –o malogrado al menos en un tanto por ciento a determinar-, otro tanto ocurre con las operaciones que buscan ordenar la realidad, enmarcándola

---

<sup>159</sup> Las declaraciones pueden encontrarse en la entrevista realizada al autor en *Tiempos Modernos* (1987). Puede consultarse en el archivo de RTVE. En lo referente a la cita la cuestión que nos ocupa se halla en el minuto 16. <http://www.rtve.es/alacarta/videos/escritores-en-el-archivo-de-rtve/entrevista-rafael-sanchez-ferlosio-tiempos-modernos-1987/728850/> (última consulta el 6 de septiembre de 2014).

en contextos interpretativos que se imponen sin mayor cuidado. Una cosa es que dichas interpretaciones prevalezcan, y otra que tengan los efectos que se esperaba de ellas, pues lo inesperado, antes que ser algo extraordinario tal como presuponen los mitos de la planificación racional, viene a ser lo verdaderamente normal. Todas nuestras intervenciones sobre la realidad realizan una abstracción destacando una serie de efectos e ignorando o prestando menor atención a otros, que, sin embargo, pueden resultar tanto o más relevantes que aquellos que en principio nos interesaban. Otra cosa será que decidamos, más o menos arbitrariamente, prestar atención solo a aquellos que nos preocupan. A ese respecto siempre se corre el peligro de confiar demasiado en el propio conocimiento obviando la enorme importancia de todo lo que ignoramos (Taleb, 2008).

Si bien sería recomendable que los planes y los objetivos se revisen sobre la marcha, a medida que se revelan nuevas circunstancias que así lo sugieren, a menudo ocurre que los desequilibrios de poder y la enorme inversión que las administraciones y sus expertos realizan en defender sus propios planes como los correctos pueden tener como consecuencia que el reconocimiento de la desviación de la realidad (que con frecuencia se empeña obstinadamente en seguir su propio camino ignorando lo previsto) se tenga por una afrenta personal a la capacidad y competencia del experto como podría revelar la reacción del Comisario Europeo de asuntos económicos, Ollie Rehn, que ante las críticas al Pacto de Estabilidad europeo (la rígida norma que eleva a rango cuasi sagrado la reducción del déficit de los países de dicha región) señaló en 2012 que el Pacto de Estabilidad “no era estúpido”, es decir que resultaba capaz de reaccionar a los diferentes contextos y no era necesario modificarlo ante los crecientes nubarrones económicos, que, según las previsiones deberían de haberse dispersado ya<sup>160</sup>.

Por otro lado, dicha posibilidad de corrección puede verse dificultada por el estricto cierre profesional de los ámbitos de actuación,

---

160

Sobre la noticia.  
[http://internacional.elpais.com/internacional/2012/05/05/actualidad/1336235273\\_564641.html](http://internacional.elpais.com/internacional/2012/05/05/actualidad/1336235273_564641.html) (última consulta 6 de septiembre de 2014)

que tenía uno de sus grandes defensores en Luhmann, quien consideraba que los profanos no debían de interferir el funcionamiento de los subsistemas sociales, a los cuales se les suponía una lógica interna que una intervención externa solo podía irritar y perjudicar con desastrosas consecuencias. De acuerdo con dicha postura, quienes saben de política son los políticos profesionales y a ellos debe confiárseles su ejercicio. Pero lo cierto es que entender los ámbitos de actuación especializada como si lo fundamental fueran sus lógicas internas resulta peligroso, pues puede perderse de vista que el sentido de la actividad se mide por su relación con el conjunto de la vida social y sus problemas.

Por otro lado, la propuesta realista que pretende descargar toda la responsabilidad de la administración de lo público a aquellos que realmente conocen su funcionamiento (los políticos profesionales) podría dar a lugar a la alarmante despreocupación del resto de la ciudadanía. Ello podría traducirse en un incremento de la opacidad y arbitrariedad de una gestión que podría encontrar un conveniente argumento en la tesis luhmaniana que apunta a que todo ámbito especializado tiende a desarrollar sus propias lógicas abstrusas e intraducibles a los puntos de vista externos (Luhmann, 1986).

La *real-politik* suele presentarse como una opción serena y con los pies en la tierra, construida en oposición a los desastres producidos por las utopías y experimentos políticos del siglo XX. Frente a ellos suele defenderse la competencia del profesional y el experto en gestión, que es quien se supone que conoce cómo funcionan las cosas, bien por su conocimiento acreditado o gracias a su experiencia profesional (aunque lo que se entiende por experiencia competente puede ser tremendamente ambiguo, ya que en ocasiones la gestión en el sector privado –en los campos más variopintos- parece considerarse como una acreditación suficiente para gestionar lo público). El argumento presupone que los profesionales saben lo que están haciendo porque se basan en el modo en que funcionan los ámbitos propios de su competencia, lo que les capacita para atenerse a lo real y lo posible frente a quienes se dejan llevar por sueños alimentados por fantasías. Sin embargo, dicha presuposición ignora lo mucho que el “realismo político” se apoya en la imaginación.



De hecho, a menudo lo que respalda una serie de políticas es su comparación con escenarios imaginarios mucho peores que, supuestamente, dichas políticas han evitado que se produjeran, aunque no exista manera alguna de demostrarlo. Si nos fijamos en nuestro país, muchas de las políticas adoptadas por los gobiernos se legitiman en relación con una línea temporal imaginaria que dibuja una España paralela, la España catastrófica y apocalíptica que hubiera tenido lugar de no haberse aplicado las recetas económicas actuales, la España 2 con la que debe de compararse el escenario presente para entender las cosas bajo una óptica realista. Es el caso, por ejemplo, del rescate financiero a nuestro país al cual se trata de defender siempre con este tipo de retórica. En estos casos el profesional acude a escenarios de ciencia-ficción (de especulación histórica si se quiere) que se revelan necesarios para defender esta postura con los pies en la tierra.

En todo caso, podemos decir que la aplicación más o menos arbitraria de los marcos de interpretación, si bien puede llegar a convencer a parte de la sociedad, tenderá a agravar aquellos problemas que se ignoran, además de contribuir al resquebrajamiento institucional del que dichas operaciones suelen hacer abstracción al fijarse únicamente en el corto plazo. Resulta ser así un punto donde la realidad corre el peligro de experimentarse como si fuera una broma, tanto por las víctimas de su gestión como por los encargados de la misma.



## CONCLUSIONES



Llegado hasta aquí, resta la tarea de sintetizar el trazado recorrido. Hemos propuesto entender lo falible como una dimensión constante de la vida social. Tal propuesta se halla en correspondencia con nuestro abordaje a lo colectivo que lo considera como actividad en curso meramente probable, compartida, plural, y por lo tanto no asegurada. Una actividad que requiere un cuidado, una atención y un esfuerzo de coordinación que no pueden presuponerse aludiendo a supuestos aseguradores colectivos como las normas, los mecanismos sociales, la lógica o el progreso.

En segundo lugar hemos enfatizado la naturaleza ambivalente de lo falible. Una faceta que se ha elegido explorar a través de la comicidad y los tópicos de la comedia en la medida en que, a través de Bergson, encontramos dicho lenguaje íntimamente relacionado con tal aspecto de la vida social. Como se ha visto si la emergencia del funcionamiento discutible de la acción social puede resultar disruptiva para el orden colectivo, también puede ser valiosa para la experiencia y el aprendizaje en la medida en que nos ofrece la oportunidad de corregir o tomar medidas ante la posible repetición, amplificación o advenimiento de problemas similares a mayor escala. En relación con dicha idea y a lo largo del trabajo se ha sostenido que si exploramos el humor y la comedia atendiendo a diversos periodos históricos y culturas, en todos ellos podemos encontrar muestras de la ambivalente celebración del funcionamiento discutible de lo colectivo.

Hemos sostenido que la celebración de lo idiota, lo equívoco y lo erróneo podría llegar a resultar desconcertante desde algunos puntos de vista sociológicos. En especial puede crear estupefacción al intentar explicarlo desde un punto de vista adaptativo. Si la celebración de errores y desastres fuera una constante humana, ¿no se estaría animando así a multiplicar el caos organizativo?

La incomprensión puede ser mayor para aquellos investigadores que se han mostrado especialmente preocupados por el mantenimiento del orden social adoptándolo como el tema crucial de nuestra disciplina. Cierto es que la celebración de accidentes, confusiones y equívocos

podría atribuirse al deseo de maldades a los enemigos, o al beneficio individual que pudiera entresacarse de tal alboroto; sin embargo, una explicación de ese estilo no recogería más que una mínima parte del asunto que evidentemente no es la que ha interesado explorar en estas páginas.

Hemos apuntado que el payaso –papel que todos podemos interpretar en uno u otro momento- también es capaz de prestar un servicio comunitario desvelando riesgos inminentes o potenciales para beneficio del colectivo. Siguiendo esta línea hemos querido poner en valor y explorar la experiencia reflexiva que es capaz de acompañar a lo falible. Si la gran sociología se ha mostrado naturalmente interesada en las monumentales amenazas que se cernían sobre el curso histórico intentando llamar la atención sobre lo ominoso de aquellos escenarios a los que podíamos estar dirigiéndonos, aquí nos ha interesado la faceta más o menos evidente del mal funcionamiento de lo colectivo y su valor como guía para la acción reflexiva y la corrección social.

Tal cuestión la hemos planteado principalmente recurriendo al estudio que el filósofo Henry Bergson dedicara a la risa y la comicidad, cruzando lo mejor de tales aportaciones con las contribuciones medulares de George Herbert Mead a la teoría social.

Bergson consideraba que en nuestras orientaciones recíprocas esperamos siempre una conducta capaz de responder y dar cuenta de las cambiantes situaciones. Es lo que cabe esperar de seres sensibles y reflexivos. Así pues, cuando el comportamiento de los actores se revela indiferente y prosigue inmutable ante las transformaciones a que se halla sujeto todo escenario de acción, ello nos resulta antinatural y mecánico, provocando nuestra risa. La idea la conectábamos con el énfasis que Mead pone al subrayar la continua novedad de las situaciones sociales así como la naturaleza plural de una acción reflexiva que solo puede comprenderse atendiendo a su naturaleza social o compartida. En la teoría de Mead la novedad implica, entre otras cosas, la continua necesidad de reconstrucción de la acción colectiva para afrontar nuevos problemas, el imperativo de atender a los nuevos condicionamientos y oportunidades

propias de una interacción en curso. La novedad, antes que un fenómeno excepcional o raro, supone un rasgo constante y básico de nuestro mundo.

Dicho planteamiento nos revela que la atención y el cuidado dentro de lo colectivo no puede darse por supuesto. Lo raro sería que la organización social o los órdenes sociales se copiaran así mismos indiferentemente del contexto y los problemas. Sin duda esto también ocurre, pero si algunas teorías parecen presuponer que los actores sociales no lo notan, aquí hemos apuntado que a menudo lo postizo de la organización social resulta evidente. De hecho, hemos propuesto considerar que la primera forma de parodia emerge como una modalidad de reproducción social que se limita a copiar, indolente, los ámbitos sociales y sus modelos. El que esto sea perceptible para los actores sociales conecta con nuestra insistencia en que el punto de referencia central para entender lo social no debería residir tanto en los órdenes sociales en sí sino el modo en que éstos, o la organización son capaces de dar cuenta de los nuevos horizontes de acción que se abren ante nosotros.

En conexión con tal idea hemos tratado de subrayar que la acción se juega en cada ocasión –en mayor o menor medida y lo sepamos o no– el mantenimiento del todo del que depende ante la necesidad de articular una diversidad colectiva que, al enfrentar nuevos desafíos de coordinación, impide dar por sentadas las formas de organización pasadas. Lo que se encuentra en juego es la integración de una pluralidad de la que depende la reatualimentación de lo colectivo donde siempre entran nuevos actores, problemas y situaciones novedosas que desafían las formas antiguas (Mead, De la Yncera).

También hemos insistido que no existen seguros colectivos en forma de agentes externos capaces de dirigir o asegurar el orden y el cambio social. Ni la socialización, ni las ideologías y su supuesta capacidad para conformar el comportamiento de los actores sociales, ni las lógicas socio-económicas o naturales pueden remediar las consecuencias de nuestra torpeza y descuidos, pues la habilidad y el cuidado resultan factores principales para entender el cambio y el orden social. A este respecto, hemos apuntado, con Tocqueville, que acontecimientos tan decisivos para la historia de la humanidad como la

Revolución Francesa no pueden dejar de explicarse sin referencia a la inhabilidad y la estupidez de algunos actores decisivos.

Existe, pues, un reto de coordinación o una tensión colectiva cuyo resultado nunca puede darse por asegurado. Como hemos visto en *el primer capítulo* en ocasiones dicho reto, y la habilidad mayor o peor con que este se conduce, se ha obviado por distintos motivos. Algunas corrientes de la ciencia social han mantenido que las consecuencias no intencionales de la acción humana resultaban un medio a través del cual se cumplían los objetivos colectivos, cualesquiera que estos fueran. Los nuevos agentes secularizados: la naturaleza, el mercado, la mano invisible, la sociedad actuaban de modo vagamente familiar, recordando a las interferencias de los dioses, a través de mecanismos irónicos como la guerra, el triunfo de los vicios y la desigualdad que, aunque nacidos de causas inmorales, eran responsables de aquellos bienes colectivos que el investigador descubría en el plano social. Así pues los aseguradores neutralizaban la capacidad de los errores para perturbar el orden colectivo, porque el error humano era el instrumento a través del cual se abría paso el orden colectivo (sigo en esto las agudas recapitulaciones de Ramos).

Nosotros hemos elegido otro camino bien distinto, pues hemos acudido a la experiencia cómica y al lenguaje de la comedia, que se recrea en la habilidad relativa para coordinar la acción recordándonos la importancia de la descoordinación colectiva. Así hemos destacado la dimensión falible y su importancia, negándonos a subsumirla en un plano superior como una forma de eficacia de segundo orden descubierta por el investigador. Lejos de cuadrarse por sí solas en el plano de lo social, hay que reconocer que las confusiones y los errores tienen entidad propia, pues son capaces de perjudicar la organización social sembrando caos y deprestigiando las instituciones o, quizá mejor, recordando la necesidad de un buen concepto (sociológico) de institucionalización. Por otro lado hemos considerado la experiencia reflexiva del error que, además, tiene una repercusión sobre la vida social. Otros enfoques la ignoran, dando por sentado que los actores sociales tienden a tomar sus entornos como verosímiles y normales, gracias a la endoculturación y el efecto de los valores y normas compartidos. Sin embargo, la percepción del



funcionamiento discutible de lo social existe y tiene un efecto real sobre lo colectivo. Al menos podemos localizar dos formas: por un lado la emergencia de lo falible es capaz de afectar al prestigio de las organizaciones; por otro su emergencia permite, al menos en teoría, el aprendizaje y la corrección, pues lo falible se ofrece a la experiencia reflexiva. Ante la insistencia en reintegrar el mal funcionamiento de lo colectivo en un orden de clase superior hemos insistido en la importancia del “fuera de juego”, y en fenómenos como los tiempos muertos de la política, y su honda influencia en la degradación colectiva.

En el *capítulo dos* hemos atendido a las relaciones entre lo sagrado y lo falible. Algunos investigadores consideran que la separación que se produce en todo colectivo entre lo sagrado (lo esencial o indiscutible para dicha comunidad) y lo profano (lo accidental, contingente o superfluo) viene a corresponderse con la atribución de un poder equivalente a la sociedad o a sus órdenes, pues si los actores sociales entienden dichos órdenes como si fueran necesarios e inmutables, se presupone que las lógicas sociales llegarán a naturalizarse, pareciendo así, a su vez, que se considera que esa suerte de petrificación autoconvencida ayudará a dotar de eficacia autoorganizadora a lo social, y no, en cambio, que conducirá al torpe agarrotamiento al que puede y suele dar a lugar dicho fenómeno.

Hemos apuntado que lo sagrado no es capaz de asegurar el resultado de la acción social o solventar de por sí los problemas de coordinación, los errores y descuidos colectivos ni, en general, la cuestión de cómo integrar la diversidad social en situación. De hecho, si la sacralización es capaz de legitimar los órdenes sociales, también es cierto que el mal funcionamiento colectivo, amparado en sus referencias sagradas, es igualmente apto para desprestigiar lo sacralizado. Por ello se ha llamado la atención sobre esta doble direccionalidad de los procesos de sacralización y su capacidad para transmitir prestigio y desprestigio.

Además, y siguiendo a Rappaport, se ha considerado que las sociedades son sistemas de finalidad general, lo que quiere decir que no poseen un fin específico o predefinido, salvo mantenerse en el "juego existencial" (Rappaport, 2001). En correspondencia con ello se ha

expuesto que las expresiones más sagradas, sobre las que descansan los órdenes sociales, deberían de ser aquellas desprovistas de un contenido específico (ibídem). Tales afirmaciones pueden conservar su estatuto de verdades imperecederas mientras no introduzcan detalles de tiempo y lugar ni apoyen convenciones concretas que las cambiantes condiciones históricas pueden revelar como desastrosas o falsas. En las sociedades seculares tenemos, por ejemplo, que los mismos valores fundamentales de la igualdad, la justicia, la fraternidad han dado de sí programas políticos distintos e incluso totalmente opuestos, algunos de ellos letales o catastróficos para el porvenir de las comunidades que habrían venido a proteger o impulsar. Mientras los ideales ocupen el lugar de incuestionabilidad máxima, como un horizonte trascendente por encima de los órdenes sociales, estos podrán seguir siendo revisados y corregidos ante los nuevos problemas y desafíos que los ponen a prueba y obligan a su reforma. La distancia entre dicho horizonte trascendente y los ordenes sociales permite salvaguardar la capacidad para corregir la organización ante los cambios y horizontes emergentes. Si, en cambio, lo que se sacralizan son los órdenes colectivos efectivos, retranqueándolos con toda la medianía e incluso vileza de sus defectos, la realidad social tiende a copiarse literalmente. Cuando se olvida que determinada forma de organización fue la respuesta a una serie de horizontes y problemas, que, habiendo quedado atrás, ya no tienen sentido en el actual contexto, se está cerca de producir la primera forma de parodia.

En correspondencia con ello, se ha propuesto *que las raíces inmemoriales de lo paródico pueden hundirse en la articulación literal de lo sagrado*. La idea es que la parodia podría emerger, en primer lugar, como un fenómeno derivado de la torpe y automática imitación de los ámbitos sociales, copiados hasta producir, en la propia literalidad, una burda imitación de sí mismos. En segundo lugar, la parodia como expresión humorística podría comprenderse como una respuesta que hace mofa de dicho fenómeno mas amplio, general e involuntario, poniendo un espejo delante de la reproducción distraída de los ámbitos sociales. La necesidad de tener en cuenta esta relación entre formas de imitación implica que a menudo puede ser difícil distinguir cuándo estamos ante un

ejercicio humorístico deliberado o ante una muestra genuina de torpe articulación colectiva.

La parodia comparece así no tanto como un género expresivo meramente acotado al entretenimiento y la diversión sino, en primer lugar, como una modalidad de reproducción de lo social, que puede tener que ver, entre otras posibles y diversas causas relacionadas con la inercia y los descuidos, con la perturbadora sacralización de lo concreto.

Aunque diversos investigadores tienden a oponer lo sagrado y lo cómico como elementos incompatibles este argumento hace comprensible la existencia de una importante relación entre ambos aspectos de la vida social. De hecho, tiene sentido mucho sentido que el lenguaje religioso haya incluido la parodia entre sus recursos, como elemento capaz de ejemplificar la diferencia entre lo trascendente (lo auténticamente sagrado) y aquello que, por concreto, no puede considerarse sacro; por ejemplo, una organización o unos órdenes sociales humanos efectivos, falibles y sujetos a toda clase de errores... Con ello en mente, nos hemos acercado al fenómeno de la inclusión de payasos en la liturgia religiosa de algunas culturas, o al recurso a la broma, la burla y la mimesis cómica en la representación de lo divino, un lenguaje que intentaba hacer mofa de la capacidades del fiel para entender las verdades últimas. El problema, como hemos visto, es que, para ser efectivas, necesitan, como ocurre en general con el lenguaje religioso y también con este tipo de bromas, que se entiendan tal como se pretendía, lo cual no siempre ocurre, o lo hace con un determinado porcentaje pendiente de esclarecer.

Hemos apuntado que resulta importante que se comprenda que lo esencial para el colectivo puede verse afectado por lo contingente, accidental, e insignificante; una dimensión donde podría incluirse la torpeza de los que interpretan y equivocan su sentido, pues la comprensión de lo sagrado no está para nada asegurada como parecen indicar las parodias religiosas a las que hemos aludido. En este sentido, encontramos que aquellos modelos teóricos donde los mecanismos o lógicas sociales se conducen sin verse afectados por la falibilidad de los actores sociales corren el peligro de eclipsar un aspecto fundamental de lo social.

Para visibilizar la importancia de los descuidos y la importancia de fenómenos tan importantes como la chapuza en la generación colectiva se ha considerado necesario prestar atención al cuidado como dimensión general de la acción social, para lo cual se ha encontrado valiosa la diferenciación de tipos de adaptación propuesta por John Dewey. Consideramos que dicha conceptualización tiene el mérito de poner ante nosotros la existencia de respuestas alternativas a los problemas sociales. Una de las opciones que se visibilizaba así era la existencia de la chapuza, como actitud que se caracteriza por el descuido con que se conduce la acción a la hora de abordar la cualidad problemática de lo social, encarando las situaciones sociales con despreocupación respecto a los resultados de la propia acción y su repercusión sobre el entorno y sobre los propios sujetos.

En vista de la naturaleza incierta de la acción social y la incapacidad de lo sagrado para asegurar la acción, hemos planteado la necesidad de considerar que ésta se entiende mejor como fuente última de legitimación (y cuestionamiento) de la organización social, una fuente que, llegado el momento, puede perder su prestigio en favor de otras, y que, lejos de otorgar crédito incondicionalmente, depende de la gestión que se haga del mismo –cuestión en la cual resultan especialmente preocupantes las formas de especulación con el crédito colectivo a las que también nos hemos referido-.

En nuestro tercer capítulo nos hemos dedicado a explorar los equívocos, las coincidencias y los errores que estos suscitan, una dimensión cuyo impacto a veces se desestima en la macrosociología. Aquí hemos seguido el rastro de la comedia y su énfasis en las consecuencias no intencionales de la acción, pretendiendo indagar en la desviación como factor normal antes que residual. Nos hemos dejado recomendar por algunos temas clásicos de la comedia, como la confusión de lo sagrado-profano o la importancia de las extrapolaciones erróneas, o la elevación al nivel de modelo colectivo de personajes que son tomados accidentalmente por héroes. Dicha exploración tenía un vehículo importante, por un lado en la figura del *trickster* o embaucador, y por otro en el idiota, como catalizadores de una trama que permitía observar el

funcionamiento discutible de la organización colectiva, o realizar una parodia indirecta de las diversas instituciones, revelando algunos puntos neurálgicos donde las cosas fallan.

A este respecto se han tenido en cuenta diversos factores que podían influir de modo sustancial en la desorganización colectiva.

Si, en general, el lenguaje permite aumentar la coordinación colectiva a través de amplias distancias temporales y espaciales, también posibilita la expansión acumulativa de la mentira o la distorsión, efectos que se acrecientan cuando nos referimos a hechos imposibles de verificar, que los informantes contribuyen a embellecer o afear con gran margen de libertad a lo largo de los siglos. A este respecto hemos explorado, ayudados del trabajo de Javier Gomá en *Imitación y experiencia*, el valor de los ejemplos transmitidos a través de la experiencia directa o la narración, descubriendo en ellos un mecanismo fundamental de la comunicación y el aprendizaje reflexivo.

Las narraciones proveen informaciones vitales para el conocimiento del estado de los entornos, dicho plano se refiere a la verdad en sentido de correspondencia con una serie de estados o situaciones. Sin embargo, además de un valor informativo, los ejemplos poseen un valor como modelo.

Tal como hemos comprobado el valor de los ejemplos que se elevan a modelo resulta relativamente independiente de su verdad fáctica o histórica, pues aquel reside más bien en su potencial aplicabilidad a situaciones futuras. Es lo que ocurre con los personajes de ficción cuyo origen imaginario no interfiere (en los casos exitosos) en su estatuto de casos relevantes a la hora de entender otros contextos colectivos. Lo que implicaba que *los ejemplos puramente imaginarios son capaces de adquirir una cualidad verdadera, sin necesidad de que vengan refrendados por pruebas y hechos históricos*. Si bien este rasgo presenta ciertas ventajas a la adaptabilidad colectiva, también puede resultar enormemente perturbador, como ocurre cuando el valor modélico que late potencialmente en los relatos históricos, en las noticias y las

informaciones se sobrepone a la verdad de los hechos, hasta el punto de llegar a independizarse de ellos.

Como se ha demostrado a lo largo del texto, en ocasiones la conexión entre ciertos sucesos difundidos por el colectivo y elevados al rango de lo modélico guardan una relación puramente contingente con lo verdaderamente ocurrido, aunque también se ha afirmado que las posibles deformaciones del relato son tan abundantes como las dudas que se atesoran sobre la veracidad de los héroes, las cuales a menudo se han volcado a través del lenguaje de la comedia.

Si la correcta identificación de los modelos de ejemplaridad colectiva no preocupaba demasiado a Durkheim, que consideraba dichas figuras como sublimaciones de las fuerzas que recorrían la sociedad, considerando así innecesaria su correcta identificación, aquí hemos mantenido que también resulta importante que la identificación de los casos del mejor hacer tenga alguna base, ya que, de otro modo, sería posible incrementar el crédito social sin medida ni control. Los logros colectivos deben de tener algún fundamento, pues en otro caso la certificación colectiva se arriesga a desprestigiarse y las proezas mismas a devaluarse, un problema que arrastraba la gestión de la santidad medieval y su descontrolada inflación.

En relación con dicha preocupación hemos planteado que los problemas de inidentificación y/o falsificación pueden hacerse más relevantes cuando los procesos de diferenciación y concentración de poder hacen por un lado más compleja la coordinación social y, por otro, facilitan la imposición de interpretaciones por parte de un clero especializado dentro de una estructura estatal (Rappaport). En la medida en que los órdenes sociales adquieren un mayor poder y se hacen más capaces de plegar las situaciones a sus propias necesidades es probable que el fenómeno de la parodia haya cobrado una mayor importancia, aunque esto lo hemos planteado más bien como una hipótesis de trabajo que como una afirmación rotunda.

En el *cuarto capítulo*, y siguiendo dicha hipótesis, hemos planteado la necesidad de entender las parodias desde un contexto más amplio. Dos de los ejercicios literarios humorísticos de la Edad Media a

los que nos hemos acercado adquirirían un mayor relieve al relacionarse con los problemas medievales relacionados con la inflación y la devaluación de santidad medieval, con las dificultades derivadas de la interpretación literal del canon religioso y con las perturbaciones adaptativas generadas por la escritura como poderoso instrumento capaz de interferir en la producción de crédito colectivo. En este punto, se ha observado la dificultad que puede llegar a existir para diferenciar entre los ejercicios paródicos y los casos reales. Un punto que nos ha llevado a señalar que no podemos dar por sentadas una serie de características estables para los fenómenos religiosos (ni siquiera para un tiempo y espacio determinados) pues la sensibilidad colectiva es lo suficientemente plural como para que puedan darse notables diferencias al respecto.

A la hora de explorar las relaciones entre la parodia y las formas inerciales de la reproducción social hemos atendido a los problemas organizativos derivados de la dificultad para coordinar las fases de planificación y ejecución, pues observamos que existe una conexión entre ambas. La rigidez de la articulación colectiva puede aparecérsenos cómicamente. Por otro lado, a menudo despierta réplicas cómicas que la imitan tratando de poner en evidencia dichos problemas de articulación. Eso sí, con mayor o menor fortuna.

Ese es el guión que hemos seguido al respecto. En primer lugar, nos hemos fijado en la complejidad creciente de las cadenas de interacción, además de en el modo en que el diferencial de poder entre la cúspide y la base puede complicar la coordinación. A través de Richard Sennett hemos observado que la actividad requiere siempre un diálogo entre la solución de problemas y el descubrimiento de nuevas dificultades, aunque no siempre se dan las condiciones organizacionales para que dicho diálogo se mantenga de modo eficaz. El modo en que la autoridad fluye de arriba abajo en la burocracia creaba dilemas de difícil solución a quien se suponía que debía de ejecutar los planes sin pensar. Por su parte, el fomento de la competitividad y el sistema de méritos individuales podía derivar en el disimulo de los errores y la ocultación de los propios progresos con el objeto de acaparar méritos. Un régimen semejante donde las metas se hallan prefijadas ignora el modo en que algunos errores y

fracasos son capaces de aportar un porcentaje de resolución decisivo para algunos problemas, pero también el hecho de que a menudo los avances científicos y los logros humanos difícilmente pueden ser descritos desde patrones de reconocimiento individual, cuestión que se ha observado lateralmente al destacar el papel especular que el idiota juega en la comedia cuando se le reconoce como resorte de una acción de la que no es consciente.

Además, hemos apuntado a los problemas que para la transmisión del conocimiento puede tener la dicotomía entre pensamiento y ejecución, relacionada con los procesos de diferenciación y jerarquización. Se ha destacado el valor educativo de los ejemplos, que permitían ilustrar ciertas ideas pero también de aquellos que permitían revisar o ponerlas en cuestión, poniendo atención al papel que el curriculum oculto puede tener a dicho respecto, en especial en aquellos contextos donde existe un mayor peligro de que se produzca el efecto de autoconfirmación, que puede darse en los entornos educativos. Toda enseñanza requiere de un entorno más o menos artificial que busca reforzar y difundir tal enseñanza, aunque con ello se corre el peligro de que solo se provoquen aquellas situaciones o escenarios que vienen a confirmar los conocimientos, teorías e ideas atesoradas y no aquellas que podrían ponerlas en aprietos. Hay razones para pensar que el peligro se amplifica a partir de la introducción de la escritura. Esta facilita la selección de los interlocutores con los que interesa dialogar ignorando otros, lo mismo que la selección de preguntas y problemas a los que se quiere dar respuesta dejando de lado los casos problemáticos. Todo ello podía hacerse más grave en la medida en que hablamos de textos sagrados, escritos por la propia divinidad; pues, en primer lugar, ello entraña una tremenda dificultad para contradecir a su autor, considerado omnipotente y omnisciente, sin arriesgarse a sufrir enormes peligros, y en segundo término, porque tal imponente autoría podría llegar a generar la impresión de que el libro se basta para dar respuesta a cualquier problema. Cabe suponer, sin embargo, que algunos ejercicios de excesiva confianza en los textos sagrados fueran parodias, y que estos hayan podido desempeñar un papel importante a la hora de revelar indirectamente los posibles males de la interpretación



literal. La parodia pudo tener gran importancia en las escuelas religiosas y los escenarios donde los especialistas se veían obligados a poner en práctica el conocimiento religioso (la parroquia, la corte, la vida en los pueblos y ciudades...), como un recurso capaz de visibilizar los efectos perniciosos de una excesiva confianza en las capacidades de los textos sagrados en detrimento del cuidado de los intérpretes. Hemos visto que el Talmud babilónico incluía dentro del canon parodias de interpretaciones de la ley hebrea, que cabe suponer que eran capaces de cumplir la función didáctica de advertir a los estudiantes de potenciales riesgos. A este respecto, hemos seguido también a Daniel Boyarin, en su juego con la posibilidad de que los diálogos de Platón recurrieran a la parodia, y de que tal recurso haya podido repercutir en la dirección contraria a la deseada por su autor.

De modo análogo hemos observado el modo en que el payaso podía desempeñar un papel importante en la en ocasiones difícil comunicación de errores y problemas, al provocarlos ante toda la colectividad, prestando así un servicio comunitario, aunque no exento de ciertos problemas, pues el cálculo entre el valor ilustrativo y el daño generado siempre puede ser discutible. Posiblemente dicho valor hizo que desde tiempos prehistóricos hubiera quien se especializara en suministrar “malos ejemplos”, oficio que podría convertirse en todo un arte, aunque siempre cabrá la posibilidad de que nos equivoquemos juzgando que alguien se encuentra haciendo humor cuando se comporta espontáneamente tal como es.

Hemos visto que el valor ilustrativo de la conducta del idiota se revelaba de modo especialmente plástico en la ascendencia indirecta que este podía tener sobre el líder en aquellas situaciones donde la concentración de poder impedía a los consejeros realizar su labor de manera eficaz. En el idiota podía éste observar, representados mímicamente, algunos de los desastres a los que podían conducir ciertos cursos de acción. Por otro lado, se ha observado que, en contextos como la corte, la ironía y las bromas podían manifestarse como vehículos indirectos de influencia en la administración política, pues a menudo los consejeros se exponían a enormes riesgos y no podían permitirse ser

francos y directos en sus recomendaciones. Sin embargo, dichos intentos de mediación indirecta albergaban el peligro de empujar las cosas justo en la dirección que quería evitarse, tal como se ha visto que ocurría con las parodias y las bromas.

A través de dichos ejemplos, hemos comprobado que el humor resulta algo más que un campo expresivo autónomo y diferenciado. El humor explora intencionalmente la faceta cómica y ridícula de la vida social. Ello tiene un valor por sí mismo. Precisamente por ello puede entenderse la práctica del humor como un intercambio más o menos lúdico, -aunque no exento de confusiones-; sin embargo todos los juegos poseen una serie de relaciones con la realidad más amplia. A dicho respecto, a veces el interés de los actores sociales o de los estudiosos se inclina más por este u otro efecto. Como fenómeno instrumental o intencional el humor puede funcionar como una suerte de intercambiador, capaz en ocasiones de hacer grandes las cosas que parecían pequeñas y pequeñas las cosas que parecían trascendentales. En la corte, el idiota podía deslegitimar cursos de acción adelantándose al monarca o plantar en la mente una idea en apariencia humilde y absurda que, una vez enunciada, crecía en importancia por sí sola como la bola de nieve al rodar por la pendiente. Hacer el payaso puede llegar a considerarse, paradójicamente, un poder. En medio de un ritual, hacer el idiota adquiere una importancia sagrada, pues puede estar en juego la elevación del ánimo colectivo. En otras ocasiones, se espera del humor la capacidad para problematizar lo que de otro modo quizá se daría por supuesto. En ello podemos detectar la aspiración a transformar la realidad y la manera en que el público la percibe. Sin embargo, hemos planteado que la probabilidad de éxito dependerá de las condiciones, el contexto y la existencia de una cierta sensibilidad compartida entre el emisor y el receptor, cuestión que sin embargo a veces parece ignorarse.

En el mismo sentido hemos entendido la realización de las bromas que juegan con los marcos de sentido de la realidad intentando hacer pasar una serie de situaciones por otras. Dependiendo del caso podemos estar ante un mero pasatiempo lúdico. Ambas partes podrían estar avisadas de dicho juego. También puede ocurrir que tenga lugar como

una forma de tanteo, y que este se de esperando que el otro caiga en la cuenta por sí mismo del error, o que simplemente se quiera observar las reacciones del otro. A este respecto la broma también es capaz de mantener una serie de relaciones más amplias con la realidad, no todas ellas intencionales. Hemos observado algunos de sus problemas al atender a aquellos casos donde ésta escapa generando una serie de perturbaciones demasiado graves para que su autor se atreva a salir a la luz.

Finalmente hemos contrastado nuestro enfoque con el de Bergson en lo tocante al efecto de la emergencia de las facetas ridículas de la vida social. Según él, al ponerse en evidencia, la presión social obliga a corregirlas o al menos moderarlas. Nosotros en cambio hemos apuntado a lo largo del trabajo que el ejemplo por sí solo y la ilustración no tienen el efecto de mejorar a las personas u organizaciones, de hecho en ocasiones la mimesis cómica podía llegar a generar mayores malentendidos y complicar aún más los problemas que preocupaban inicialmente.

Al respecto hemos dedicado las últimas páginas a considerar que en ocasiones el modo en que se fuerzan los marcos de interpretación sobre la pluralidad colectiva opera y corre peligro de percibirse de modo semejante a como lo haría una broma, pues no existe puente alguno entre la experiencia cotidiana y la perspectiva impuesta. Nos hemos referido a la posibilidad de una desconexión casi absoluta entre la perspectiva emic-etic, también a la disociación que puede dar a lugar una utopía sin conexión alguna con la experiencia de los actores sociales, pero también a los peligros de una interpretación técnica de la realidad cuando ésta descansa en los especialistas de un campo de actividad inescrutable para la ciudadanía. Pueden ser algunas de las vías a través de las cuales se revelan las limitaciones de un concepto de poder, entendido desde un punto de vista unidireccional, que cabe preguntarse hasta qué punto es consciente de lo que realmente hace, o de lo que desata cuando actúa.

Esos pueden ser algunos de los peligros de la sobreimposición de las interpretaciones. Algunos enfoques esperan poder poner coto de una vez por todas a los equívocos, confusiones y errores, confiando en ser capaces de orientar la acción hacia una serie de metas predeterminadas, aunque ello supondría terminar con la pluralidad colectiva. La comedia,

en cambio, insiste en poner delante de los ojos la importancia constitutiva de las consecuencias no intencionales de la acción, que, antes que poder ser consideradas como una excepción, constituyen la norma de una acción abierta a lo desconocido (Dewey, 1980). La pluralidad de efectos de cualquiera de nuestras intervenciones exige de nosotros una renovada atención que nunca deberíamos dar por sentada.

En nuestro viaje por ellas nos hemos guiado por la comedia, prestando atención al impacto de lo insignificante y equívoco, aspectos que permitían apuntar la enorme relevancia de esa plurivocidad de la acción social. La figura del idiota y su importancia, central para la comedia, ha resultado una guía magnífica para explorar dicha dimensión, revelando la dificultad para discernir una acción social que viene a desbordar las lógicas y los patrones de intencionalidad claros. La comedia suele apuntar a la relevancia de todo lo que hacemos sin ser conscientes de ello, destacando la gran vastedad de ese campo en contraste con la región –posiblemente mínima- que nos es dada reconocer, algo que nunca está de más que tengamos bien presente, para estar a la altura del reto que entraña la coordinación de la acción social.

Aunque solo hemos sido capaces de sondear algunos de los posibles aspectos de lo cómico: la parodia, la ironía, la broma en contextos como la corte o el entorno educativo, nuestro intento de cerrar esta aproximación, da una pequeña muestra de las inmensas vertientes y aspectos que asomaban enseguida y por doquier, limitándonos en ese sentido a especular sobre sus posibilidades e insinuarlas con el apoyo de aportaciones valiosas de otros investigadores.

Sin embargo, si hemos extraído algo en claro es que, al hablar del humor, antes que poder hablar de formas y funciones estables, debemos de aplicar la misma regla que aplicamos a nuestra orientación general en cualquier contexto: la de la atención a la multiplicidad de efectos que nuestra acción tiene sobre los entornos sociales y naturales. Las bromas y las parodias son dos ejemplos de cómo la pluralidad de sus consecuencias puede llegar a bifurcar la realidad y la historia (el curso del acontecer), revelando que ésta, lejos de circular en una dirección determinada puede hacerlo en múltiples niveles y direcciones posibles. De hecho, nuestro

último trayecto ha podido servir para poner de manifiesto este mismo aspecto en relación con los marcos de interpretación de la realidad, que, si bien pueden imponerse de modo más o menos arbitrario, otra cosa será que resulten igualmente convincentes.

A cuenta de la importancia de este tipo de distorsiones quizá fuera aconsejable que, antes que partir de la eficiencia de los órdenes sociales (o del poder como una agencia productiva) -dejando así lo erróneo, lo fallido como aquello que se desvía respecto al orden-, partamos de la siempre insuficiente capacidad de la organización para medirse con la novedad (De la Yncera, 2008). De ese modo podríamos colocar la atención y el cuidado –principales a la hora de detectar esas necesidades– en un primer plano como dimensiones fundamentales de una acción social que necesita mantener los ojos abiertos y estar pendiente, dimensiones que deberían ocupar un lugar central entre las categorías fundamentales de la teoría social. La sugerencia la recojo de manos de Ignacio Sánchez De la Yncera, quien rescata el concepto del cuidado, de raíz heideggeriana, a través de Hannah Arendt (Fouz & Tejero & De la Yncera, 2014). Aunque, como ya he apuntado previamente, si Arendt destacó la importancia fundamental de las tareas del cuidado, normalmente dadas por sentadas, pero fundamentales en la reproducción y continuidad de nuestro mundo, conviene enfatizar el cuidado como una dimensión general de la acción social, un asunto que hemos tratado de poner de relevancia a lo largo de toda la investigación poniendo de manifiesto la importancia negativa de una inercia, que no ha ocupado muchas páginas en la historia de la sociología, a pesar de constituir un gran problema colectivo. La propuesta consiste en extraer por lo tanto el cuidado de su vinculación a las actividades que se desprecian por considerarse rutinarias y mecánicas, como el mantenimiento, la reparación, vigilancia y atención de objetos, espacios y personas. No sólo porque resulta vital considerar la dimensión creativa de dichas tareas, sino porque la acción en general nunca debería darse por supuesta. Se trata de subrayar la importancia fundamental de una atención alerta ante los cambiantes contextos sociales.

En el capítulo 2 hemos visto que la cautela jugaba un papel importante para aquellos clásicos influidos por el principio consecuencial de Leibniz. Sin embargo, en estos autores el cuidado se dirigía más bien a tratar de evitar la alteración de lo que se imaginaba como un orden complejamente intrincado, una filigrana cuya presente estabilidad podía verse comprometida a causa de una intervención ignorante. La postura partía de la bondad y equilibrio del orden colectivo, al que se defendía de las posibles salpicaduras de infamia que los problemas podrían reportar. Dicha forma de entender el cuidado resulta invertir una prioridad que, como ya he señalado, debería de situarse en las situaciones emergentes, y en especial en la capacidad de acogida de unos círculos sociales que siempre se ven en la necesidad de ir más allá de sí mismos, aunque el esfuerzo que dicho cambio exige en nosotros pueda ser realmente difícil y arriesgado.

En lo que respecta a los que se han hecho en el curso de este trabajo, la serie de problemas aquí apuntados quedan como un bosquejo que desde luego requeriría de una mayor insistencia en la recolección y sistematización de evidencias empíricas, así como un trabajo de investigación más demorado y dirigido a la redefinición de algunos de los conceptos sociológicos básicos de la teoría social que algunas cuestiones aquí surgidas parecen estar demandando. Sin embargo, dichos esfuerzos, si es que algún día llegan, han tenido que quedar al margen de la andadura que termina aquí.

En realidad no menos importante ni difícil puede ser la aplicación de lo aquí sugerido al día a día, pues de disponer del *making-off* de la presente investigación (tarea que quizá fuera más interesante emprender de cara a un futuro) tendríamos a buen seguro entre las manos una de esas historias babilónicas donde la prédica y la práctica circulan en sentidos opuestos.

## BIBLIOGRAFÍA





- ADAMS, D. (1981). *The restaurant at the end of the universe*. Nueva York: Harmony Books.
- ALTHUSSER, L. (1959). *Montesquieu: la politique et l'histoire*. París: Presses Universitaires de France.
- ANDREW, C.M. (2009). *Defend the realm: The authorized history of MI5*. Nueva York: Alfred A. Knopf.
- APTER, M.J. (1991). A Structural-Phenomenology of Play. En J. H. Kerr y M. J. Apter (ed.), *Adult Play: A Reversal Theory Approach* (pp. 13-29). Amsterdam, Berwyn, PA: Swets & Zeitlinger.
- ARISTOFANES (1961) *Las Aves*. Madrid: Impr. C. Bermejo.
- ARNASON, J. P. (1996). Totalitarismus und Modernisierung. En Lars Clausen (ed.), *Gesellschaften im Umbruch* (pp. 154-63). Frankfurt am Main: Campus.
- AARON, R. (1987). *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- AUSTIN, G. (1991). *Satire: Spirit and art*. Tampa: University of South Florida Press.
- BABCOCK-ABRAHAMS B. (1975). A Tolerated Margin of Mess: The Trickster and His Tales Reconsidered. *Journal of the Folklore Institute*, 11, (3), 147-186.
- BAJTIN, M. (1989). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: el contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- BARLEY, N. (2012). *El antropólogo inocente*. Barcelona: Anagrama.
- BAYLESS, M. (1996). *Parody in the Middle Ages: the Latin tradition*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- BECK, U. (2008). *La sociedad del riesgo mundial: en busca de la seguridad perdida*. Barcelona: Paidós.
- BENDIX, R, & LIPSET, S.M, (1972) *Clase, status y poder*. Madrid: Euramérica.
- BERGER, Peter (1999) *Risa redentora: la dimensión cómica de la experiencia*. Barcelona: Kairos.

- BERGER, P. & LUCKMANN, T. (2006). *La construcción social de la realidad*. Madrid: Amorrortu.
- BERGSON, H. (2011). *La risa. Ensayo sobre el significado de la comicidad*. Buenos Aires: Godot.
- BILLIG, M. (2005). *Laughter and Ridicule: Towards a Social Critique of Laughter*. Londres: SAGE.
- BLACK, E. & NEIHARDT, J.G. (1979). *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- BLYTH, R. H. (1959). *Oriental humour*. Tokyo: Hokuseido Press.
- BOLZ, N. (2006). *Comunicación mundial*. Buenos Aires: Katz Editores.
- BOVEY, A. (2002). *Monsters and grotesques in medieval manuscripts*. Toronto, Ont: University of Toronto Press.
- BOYARIN, D. (2009). *Socrates and the fat rabbis*. Chicago: University of Chicago Press.
- BROWN, A. R. (1952). *Structure and function in primitive society: essays and addresses*. Glencoe, Ill: The Free Press.
- BRUNER, J. S. (1986). *Actual minds, possible worlds*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- CAPEDQUÍ, C. S. (2004). *Las máscaras del dinero: el simbolismo social de la riqueza*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- (2010). *En los límites de la con-fusión: miedos, riesgos y urgencias de la sociedad de la información*. Madrid: Catarata.
- CAZENEUVE, J. (1957). *Les dieux dansent à Cibola: le Shalako des Indiens Zuñis*. París: Gallimard.
- CHOZA, J. (2002). *Antropología filosófica: las representaciones del sí mismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- COBY, P. (1987). *Socrates and the sophistic enlightenment: a commentary on Plato's Protagoras*. Lewisburg: Bucknell University Press.
- COLLINS, R. (2009). *Cadenas de rituales de interacción*. Barcelona: Anthropos.

- COSTA, J. (2010). (ed.) *Una risa nueva: posthumor, parodias y otras mutaciones de la comedia*. Molina de Segura: Nausícaä.
- CRITCHLEY, S. (2010). *Sobre el humor*. Torrelavega: Quálea.
- DE AQUINO, T. (1996). *Suma teológica*. México: Espasa-Calpe Mexicana.
- DECKER, W. H. (1987). Managerial humor and subordinate satisfaction. *Social Behavior and Personality: an international journal*, 15 (2), 225-232.
- DE LUBAC, H. (1998). *Medieval Exegesis: The four senses of scripture*. Grand Rapids, Mich. Edinburgh: W.B. Eerdmans T&T Clark.
- KETS, D. V., & Manfred, F. R. (1993). *Leaders, Fools and Imposters. Essays on the Psychology of Leadership*. San Francisco: Jossey-Bass.
- DE ALBÉNIZ, I. M. (2003). Ciudadanos, multitudes e idiotas. Hacia una subjetividad política posconvencional. *Inguruak: Revista de Sociología*, (37), 65-82.
- DE LA YNCERA, I. S. (1994). *La mirada reflexiva de GH Mead*. Madrid: CIS.
- (2005). La intimidad de lo social. Avistado el carácter global de la solidaridad. En A. Ariño (ed.), *Las encrucijadas de la diversidad cultural* (pp. 89-112). Madrid: CIS.
- (2008) Apostarse en presente (en la estela de G.H. Mead). Identidad y autotrascendencia en los ámbitos de interacción. En G. H. Mead, *Filosofía del presente* (pp. 13-143). Madrid: CIS.
- (2010) De la depuración conceptual y las distinciones analíticas ante el desafío de la cambiante intimidad de lo social. En J. Beriain e I. S. de la Yncera (eds.), *Sagrado-profano: nuevos desafíos al proyecto de la modernidad* (pp. 391-400). Madrid, CIS.
- (2013). La creatividad de la acción situada ¿un vuelco de la teoría general? Anotaciones a la teoría de la acción colectiva de Hans Joas. En H. Joas, *La creatividad de la acción* (pp. 11-57). Madrid: CIS.
- (2014). La aportación de Hans Joas y la postsecularización del presente: Apuntes sobre la creatividad de la acción con el genio de Mead en el trasfondo. En C. S. Capdequí, (ed.) *El dinamismo de los*

- valores: crisis y creatividad en la sociedad moderna* (pp. 227-266).  
Barcelona: Anthropos.
- DEWEY J. (1980). *Art as experience*. Nueva York: Berkley.
- (2013). *A common faith*. New Haven: Yale University Press.
- DIZ, C. R. (2011). Los caminos del clown: resistencia en movimiento. Juego, carnaval y frontera. *Athenea Digital-Revista de pensamiento e investigación social*, 11(2), 157-171.
- DODDS, E. R., (2002) *Gorgias: A Revised Text by Plato*. Oxford, Oxford: University Press.
- DOUGLAS, M. (1999). *Implicit meanings: Selected essays in anthropology*. Londres: Routledge.
- DUNCAN, W. J. (1982). Humor in management: Prospects for administrative practice and research. *Academy of Management Review*, 7 (1), 136-142.
- DUNCAN, W. J., SMELTZER, L. R., & LEAP, T. L. (1990). Humor and work: Applications of joking behavior to management. *Journal of Management*, 16 (2), 255-278.
- DURKHEIM, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2003). *El suicidio*. Madrid: Ediciones Akal.
- ECO, U. (2008). *A paso de cangrejo: artículos, reflexiones y decepciones, 2000-2006*. Madrid: Debate.
- (2013). *Serendipities: Language and lunacy*. Nueva York: Columbia University Press.
- EISENSTADT, S. N. (1978). *Revolution and the transformation of societies: A comparative study of civilizations*. Nueva York: Free Press.
- ELIADE, M. (1967). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.
- ELIAS, N. (2002). *Compromiso y distanciamiento: ensayos de sociología del conocimiento*. Barcelona: Península.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1940). *The nuer*. Oxford: Clarendon. (Tomada indirectamente de *Ritual y Religión* de Roy A. Rappaport).
- FERLOSIO, R. S. (2002). *La hija de la guerra y la madre de la patria*. Barcelona: Destino.

- (2008). *God & gun: apuntes de polemología*. Barcelona: Destino.
- FERNÁNDEZ, R. G. (2000). El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración. *Kalakorikos*, (5), 161-185.
- FEUER, L. S. (1969). *Marx and Engels. Basic Writings on Politics and Philosophy*. Londres: Fontana Library.
- FLESHER, F.C. (2007). The Role of Humour in the Process of Collective Identity Formation in Autonomous Social Movement Groups in Contemporary Madrid. *International Review of Social History*, (52), 243-258.
- FOCAULT, M. (1976). *Historia de la locura en la época clásica*. Mexico: Fondo de Cultura Económica.
- FRANCIS, L. E. (1994). Laughter, the best mediation: Humor as emotion management in interaction. *Symbolic Interaction*, 17 (2), 147-163.
- GADAMER, H. G. (2005). *Verdad y método* (Vol. 12). Salamanca: Sígueme.
- GARFINKEL, H. (2006). *Estudios en etnometodología*. Barcelona: Anthropos.
- GIDDENS, A. (1984). *The constitution of society: Outline of the theory of structuration*. Berkeley, CA: University of California Press.
- (1985). *The nation-state and violence*. Berkeley: University of California Press.
- GLICK, L. B. (2005). *Marked in your flesh: circumcision from ancient Judea to modern America*. Oxford: Oxford University Press.
- GOFFMAN, E. (2006). *Frame analysis: los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de investigaciones sociológicas.
- GOMÁ, J. (2005). *Imitación y experiencia*. Valencia: Pre-textos.
- (2009). *Ejemplaridad pública*. Madrid: Taurus.
- GOUBERT, P. (1994). *Initiation à l'histoire de la France*. París: Fayard.
- GOULD, S. J. (1992). *Ever since Darwin: Reflections in natural history*. Nueva York: Norton.
- HACKING, I. (1999). *The social construction of what?* Cambridge: Harvard university press.

- HALSALL, G. (2002). *Humour, history and politics in late antiquity and the early Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HEGEL, G. W. F. (1970) *Filosofía de la Historia*. Barcelona: Ed. Zeus.
- (1980). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Madrid: Alianza.
- HOCHADEL, O. (2013). A chimpanzee skull in the devil's cave. *Endeavour*, 37(1), 56-60.
- HUGHES, H. S. (1972). *Conciencia y sociedad: la reorientación del pensamiento social europeo, 1890-1930*. Barcelona: Aguilar.
- HUGHES, O. E. (2012). *Public management and administration*. Londres: Palgrave Macmillan.
- HUIZINGA, J. (2005). *Homo ludens*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HYERS, Conrad (1973) *Zen and the comic spirit*. Philadelphia: Westminster Press.
- HYNES, W. J., & DOTY, W. G. (1993). *Mythical trickster figures: Contours, contexts, and criticisms*. Tuscaloosa: University Alabama Press.
- JAMES, W. (2002). *Las variedades de la experiencia religiosa: estudio de la naturaleza humana*. Barcelona: Península.
- MARTIN, J. R. (1976). What should we do with a hidden curriculum when we find one?. *Curriculum Inquiry*, 6 (2), 135-151.
- JOAS, H. (1996). *The creativity of action*. Cambridge: Polity Press.
- (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Madrid: CIS.
- JOAS, H., & KNÖBL, W. (2011). *Social theory: twenty introductory lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JOHNSON, B. (2006). The art of clowning. En Clowns of America International (ed.), *20 years of laughter* (pp 10-18). Nashville: Turner Publishing.
- JUNG, C. G. (1972). *Four archetypes: mother, rebirth, spirit, trickster*. Londres: Routledge and K. Paul.
- KANAVOU, N. (2011). Political Myth in Aristophanes: Another Form of Comic Satire?, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 51(3), 382-400.

- KANT, I. (1977). *Crítica del juicio*. Madrid: Espasa-Calpe.
- KRAEMER, D. C. (1996). *Reading the Rabbis: The Talmud as Literature*. Oxford: Oxford University Press.
- KELLY, R. (1974). *Etoro Social Structure*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- LASHERAS, R. (2006). *Lenguajes de cambio. Disrupción y encubrimiento en la generación y en la revelación de las realidades sociales*. (Tesis doctoral). Universidad Pública de Navarra, Pamplona.
- (2014). Encubrimiento y disrupción: ficciones y revelación de realidades sociales. *Daimon* (62), 109-122.
- LATOUR, B. (2012). *We have never been modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- LEIBNIZ, G. T. (1946). *Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Buenos Aires: Editorial Claridad.
- LINDBLOM, C. E. (1959). The science of muddling through. *Public administration review*, 9 (2), 79-88.
- LU, K. Y. (1960). *Ch'an and Zen teaching*. Londres: Rider.
- LUHMANN, N. (1995). *Funktionen und Folgen formaler Organisation: mit einem Epilog 1994*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH. (Cita tomada a través de H. Joas Y W. Knöbl)
- (1970). Funktionen und Kausalität. En *Soziologische Aufklärung I Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*. Opladen: Westdeutscher Verlag, (pp. 9-30). (Cita tomada a través de H. Joas Y W. Knöbl)
- (1986). *Ecological Communication*. Cambridge: Polity Press.
- MANDEVILLE, B. (1997). *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. Madrid: FCE.
- MANN, M. (1986). *The Sources of Social Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MANN, T. (1993). *Confesiones del estafador Felix Krull*. Barcelona: Edhasa.
- MARINA, J. A. (2010). *Las culturas fracasadas*. Barcelona: Anagrama.
- MARTÍNEZ, G. (ed.) (2012). *CT o la Cultura de la Transición. Crítica a 35 años de cultura española*. Barcelona: Debolsillo.



- MATHISON, K. A. (2001). *The shape of sola Scriptura*. Moscow: Idaho, Canon Press & Book Service.
- MAUSS, M. (2010) *Ensayo sobre el don: forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires: Katz.
- MEAD, G. H. (2008). *La filosofía del presente*. Madrid: CIS.
- (2009) *Mind, self, and society: From the standpoint of a social behaviorist*. Chicago: University of Chicago press.
- MERTON, R. K. (1976). *Sociological ambivalence and other essays*. Nueva York: Free Press.
- MEYER, J.C. (2000). Humour as a double-edged sword: Four functions of humor in communication. *Communication Theory* (10), 310-331.
- MINDNESS, H. (1976). *The use and abuse of humour in psychotherapy*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- MONTESQUIEU, C. (1951). *Ouvres Completes*. París, Gallimard (citado a través de Raymond Aaron).
- MORRIS, E. (2007). Sacred and obscene laughter in the Contendings of Horus and Seth, in Egyptian inversions of everyday life, and in the context of cultic competition. En T. Schneider, K.M. Szpakowska & A.B. Lloyd (eds.) *Egyptian stories: a British Egyptological tribute to Alan B. Lloyd on the occasion of his retirement* (pp. 197-225). Münster: Ugarit-Verlag.
- NEWMAN, J. M. (2009). *Satire of Counsel, Counsel of Satire: Representing Advisory Relations in Later Medieval Literature*. Ottawa: Library and Archives Canada.
- NIETO, A. (2012). *El desgobierno de lo público*. Barcelona: Editorial Ariel.
- NIETZSCHE, F. (1973). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza editorial.
- NIPPERDEY, T. (1996). *Germany from Napoleon to Bismarck*. Princeton: Princeton UP.
- NISBET, R. A. (2001). *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- OTTO, Rudolph (1996). *Lo santo*, Madrid: Alianza.
- PARSONS, T. (2013). *Social system*. Londres: Routledge.



- PETROSINO, A., TURPIN-PETROSINO, C., & BUEHLER, J. (2003). Scared Straight and other juvenile awareness programs for preventing juvenile delinquency: A systematic review of the randomized experimental evidence. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 589 (1), 41-62.
- PLATÓN (1981). *La república*. J. M. Pabón (Ed.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- (1983). *Diálogos II: Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Madrid: Gredos.
- PLESSNER, H. (1960). *La risa y el llanto*. Madrid: Revista de Occidente.
- PLOCHMANN, G. K., & ROBINSON, F. E. (1988). *A friendly companion to Plato's Gorgias*. Carbondale: SIU Press.
- RADIN, P. (1956). *The trickster: A study in American Indian mythology*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- RAMOS R. T. (1996). Jano y el ornitorrinco: aspectos de la complejidad social. En A. Pérez-Agote e I. S. de la Yncera (eds.), *Complejidad y teoría social* (pp. 163-201). Madrid: CIS.
- (1999). Homo tragicus. *Política y sociedad*, (30), 213-240.
- (2002). Sobre los orígenes del principio consecuencial: Leibniz, Mandeville y Vico. En J. I. de Ussel (ed.), *La Sociedad: Teoría e Investigación Empírica: estudios en homenaje a José Jiménez Blanco* (pp. 1013-1025). Madrid: CIS.
- (2002), Voz “Sagrado/profano”. En S. Giner, E. L. de Espinosa & C. T. Alberto (eds.), *Diccionario de sociología* (pp. 666). Madrid: Alianza Editorial.
- (2008). El miedo y sus imágenes en la sociedad contemporánea. En G. M. Landwerlin & C. T. Alberto (eds.), *Sociología y realidad social: libro homenaje a Miguel Beltrán Villalva* (pp. 205-217). Madrid: CIS.
- RAPPAPORT, R. A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge.
- RICKETTS, M. C. (1964). *The Structure and Religious Significance of the Trickster-transformer-culture Hero in the Mythology of the*

- North American Indians*. (Tesis doctoral). Universidad de Chicago: Chicago.
- RIZZO, B. J., WANZER, M. B., & BOOTH-BUTTERFIELD, M. (1999). Individual differences in managers' use of humor. Subordinate perceptions of managers' humor. *Communication Research Reports*, 16 (4), 360-369.
- ROBINSON, R. (1953). *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Clarendon.
- RICOEUR, P. (1989). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- (1995). *Tiempo y narración*, Vol. I,II,III. México: Siglo XXI.
- (1996). *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.
- (2001). *La metáfora viva*. Madrid: Trotta.
- FOUZ, M. R., DE LA YNCERA, I. S., & TEJERO, Ó. (2014). Contingencia o crisis (en el filo trágico de la acción). Apuntes básicos para una sociología de la creatividad social. *REIS*, 147, 89-106.
- ROMANOS, E. (2013, Junio). The Strategic Use of Humor in the Spanish Indignados Movement. Comunicación presentada en *20th International Conference of Europeanists-Crisis & Contingency: States of (In) Stability*. Ámsterdam, Holanda.
- ROMERO, E., & PESCOLOLIDO, A. (2008). Humor and group effectiveness. *Human Relations*, 61(3), 395-418.
- SAGAN, C. (1981). *Cosmos*. Nueva York: Random House.
- SALINAS, P. (1993). *El defensor*. Madrid: Alianza.
- SENNETT, R. (2009). *El artesano*. Barcelona: Anagrama.
- SHUTZ, A. (1995). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SHAKESPEARE, W. (1985). *Hamlet, Prince of Denmark*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SIMMEL, G. (1933). *Concepto y Tragedia de la Cultura*. Madrid: Revista de Occidente, (124), 36-77.
- SMITH, A. (1997) *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.

- SMITH, J. Z., GREEN, W. S., & BUCKLEY, J. J. (1995). *The HarperCollins dictionary of religion*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- SOLZHENITSYN, A. (1974). *Archipiélago Gulag*. Barcelona: Plaza & Janés.
- SUZUKI, D. (1959), *Zen and the japanese culture*, Nueva York: Pantheon Books.
- SWAIN, B. (1932). *Fools and Folly*. Nueva York: Columbia UP.
- TALEB, N. N. (2008). *El cisne negro: el impacto de lo altamente improbable*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- THERBORN, G. (1995). *European modernity and beyond: the trajectory of European societies, 1945-2000*. Londres: Sage.
- THERBORN, G., & TORSTENDAHL, R. (1992). The right to vote and the four world routes to/through modernity. En R. Torstendahl (ed.), *State Theory and State History*. Londres: Sage.
- THOMAS, W. I., & THOMAS, D. S. (1928). *The child in America; Behavioral problems and programs*. Nueva York: Knopf.
- TOCQUEVILLE, A. (1856). *L'ancien régime et la révolution*. París: Gallimard. (Citado a través de la obra de Raymond Aaron).
- TRONTO, J. C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Londres: Routledge.
- TURNER, V. W. (1962). *Chihamba, the white spirit: a ritual drama of the ndembu*. Machester, Rhodes-Livingstone Institute by the Manchester University Press.
- VICO, G. (1988). *On the Most Ancient Wisdom of the Italians. Unearthed from the Origins of the Latin Language. Including the Disputation with the Giornale de Letterati d'Italia*. Nueva York: Cornell University Press.
- WEBER, M. (1964). *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Mexico: Fondo de cultura económica.
- (1994). *Weber: political writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1998). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Ediciones Akal.

- WELSFORD, E. (1961). *The fool: His social and literary history*. Garden City N.Y: Doubleday.
- ZIJDERVELD, A. C. (1982). *Reality in a looking-glass: rationality through an analysis of traditional folly*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

## OTRAS FUENTES.

AUERBACH, D. (26 Agosto, 2013). *Tales of an ex-microsoft manager* en *Slate*. Obtenido a través de <http://www.slate.com> (última consulta 4 de septiembre de 2014).

CUE, C. (13 Noviembre, 2011). *La campaña que no rompe nunca* en EL PAÍS. Obtenido a través de <http://www.elpais.com> (última consulta 8 de noviembre de 2014).

GILLIAM, T. (director) & ALVERSON, C. & GUILLIAM, T. (guionistas). (1975). *Jabberwocky*. [DVD]. EE.UU: Columbia TriStar Home Video.

GILLIAM, T. (director) & CHAPMAN, G., CLEESE, J., IDLE, E., GILLIAM, T., JONES, T. & PALIN, M. (guionistas). (1977). *Monty Python and the Holy Grial*. [DVD]. EE.UU: Sony Pictures Entertainment.

HASHBY, H. (director) & KOSINSKY, J. (guión). (1979). *Being There*. [DVD]. EE.UU: Warner Home Video.

JONES, T. (director) & CHAPMAN, G., CLEESE, J., IDLE, E., GILLIAM, T., JONES, T. & PALIN, M. (guionistas). (1979). *Life of Brian*. [DVD]. España: IDA FILMS.

LANKS, R (5 Abril, 1996) *Survivor's memoir revels role humour played in camps*, en *Jweekly*. Obtenido a través de <http://www.jweekly.com> (última consulta 5 de septiembre de 2014).

DAVIS, J. H. & MACNAUGHTON (directores) & CHAPMAN, G., CLEESE, J., IDLE, E., GILLIAM, T., JONES, T. & PALIN, M. (guionistas). (1969) *A Wither Canada* [episodio de serie de televisión]. DAVIS, J. H. (productor), *Monty Python Flying Circus*. Londres: BBC.

MINCHINELA, R. (guión) (2010). *Reflexiones de Repronto nº 21: Rey puesto*. <http://minchinela.com/repronto/2009/03/15/capitulo-21-“rey-puesto”/> (último acceso 3 de septiembre de 2014.)

—(2010) *Reflexiones de Repronto n° 32: Lindando a Scooby Doo*. <http://minchinela.com/repronto/2010/02/15/capitulo-32-lindando-scooby-doo/>, (último acceso 27 de agosto de 2014.)

MINCHINELA, R. & PUÑO (2012). *La fórmula del humor*. Obtenido a través de <http://carambacomics.com/blog/la-formula-del-humor/> (última consulta 6 de septiembre de 2014).

REARDON, J., (director) & O' BRIEN, C., (guionista). (1993). Homer goes to College [episodio de serie de televisión]. COLLER, J. (productor), *The Simpsons*. 20th Century Fox Television.

TAXIL, L. (1997). The Confession of Leo Taxi. *Heredom, Transactions of the Scottish Research Society*, 5, 137-68.

Tiempos modernos (1987) *Entrevista a Rafael Sánchez Ferlosio*. <http://www.rtve.es/alaharta/videos/escritores-en-el-archivo-de-rtve/entrevista-rafael-sanchez-ferlosio-tiempos-modernos-1987/728850/> (última consulta 6 de septiembre de 2014)