

Las transformaciones culturales: una sociología de la transvaloración

Grupo de trabajo 31

Alberto Mayol

La siguiente cita refiere a la descripción de una transformación cultural de magnitud relevante:

“Durante el siglo XVIII la difusión de la economía de mercado y el advenimiento de la Ilustración produjeron profundos cambios en poco tiempo. A finales de ese siglo la elección personal del cónyuge había reemplazado al matrimonio concertado por las familias como ideal social y se alentaba a la gente a casarse por amor. Por primera vez en cinco mil años se pensó que el matrimonio era una relación privada entre dos personas antes que un vínculo dentro de un sistema más amplio de alianzas políticas y económicas. La medida para determinar si un matrimonio había tenido éxito ya no era la cifra de la transacción económica en juego ni la cantidad de parientes políticos adquiridos ni el número de hijos engendrados, sino la satisfacción de las necesidades emocionales de cada uno de sus miembros. El matrimonio, considerado hasta entonces como la unidad fundamental laboral, política y económica, empezó a concebirse como un refugio contra las presiones laborales y políticas y las presiones comunitarias” (Coontz, 2006: 194).

La descripción es formalmente muy adecuada. Los factores precipitantes son señalados, los cambios en la valoración de un objeto son caracterizados, las implicaciones estructurales son reseñadas. Normalmente una buena descripción de una transformación cultural debe contar con estos tres elementos (puede cambiar, eso sí, su forma de nominarlos). Se puede decir que, de haber un canon en la literatura sobre cambios culturales, bien podría ser esta descripción un buen ejemplo dentro de ese canon. Sin embargo, pertenece a una forma de comprensión de las transformaciones culturales que requiere, cuando menos, un examen crítico. La división de los cambios en tres momentos: factores que inciden en el cambio, cómo se manifiesta éste formalmente y en qué redonda; es una fórmula que necesariamente implica la exigencia de investigar las transformaciones con posterioridad a su proceso de evolución. Esta perspectiva implica además una forma de observar que es externa al proceso de transformación de las formas culturales. Dado que los cambios culturales suponen un complejo proceso de objetivación de lo subjetivo, esta forma de abordarlo no se adapta completamente al objeto que pretende comprender, pues se sustenta en una operación hecha cuando ya las formas han sido objetivadas. Reconociendo las dificultades que pueda entrañar modificar la perspectiva, es relevante plantearse la inquietud por buscar un camino.

La presente investigación se plantea en el esfuerzo de ensayar procesos de comprensión de los cambios culturales que respondan a la búsqueda de nuevas herramientas para la observación de las transformaciones. No se trata de desconocer el canon existente, sino de profundizarlo. Los factores que gatillan el cambio son indudablemente correctos en la anterior descripción, el problema es *cómo* afectan al orden preexistente, *cómo* lo presionan a su aniquilación o fatiga. Los cambios de valor y signo en los objetos, que efectivamente constituyen una característica de las transformaciones culturales, esconden en su mera descripción el proceso evolutivo por el que pasan de significar *x* a significar *y*. Quizás donde más difícil sea realizar un aporte significativo es en el examen de las implicaciones de una transformación cultural, aunque se puede asumir como hipótesis plausible que un mayor detalle en la descripción de procesos de cambio seguramente permitirá iluminar mejor las evoluciones posibles.

La innovación de esta investigación no está orientada a la construcción de un paradigma para observar transformaciones culturales. A decir verdad, desde Simmel ya se conoce la perspectiva que se ensayará acá. Hay indudablemente herramientas que van más allá de este autor, pero es este autor el espíritu de la perspectiva que aquí se plasma. Más bien, se asume que es posible que no se haya

aplicado a Simmel con mayor intensidad en la problemática del cambio cultural. No se debe entender que esta investigación “traduzca” a Simmel a una dimensión específica de la cultura como son sus transformaciones. De hecho, a decir verdad la presencia del autor en el documento resulta modesta en cantidad. Sólo se pretende señalar que el repertorio de herramientas que se ofrecerá no es paradigmáticamente nuevo y que, desde Simmel y su obra, existe la posibilidad de leer las transformaciones con tonalidades y espíritus semejantes al que se elabora en las siguientes páginas. El repertorio conceptual que se construye en esta investigación teórica intenta reconstruir las transformaciones culturales como procesos de objetivación que cuentan con una historia interna y con otra externa. Se convocará, dentro de este paradigma simmeliano, a Nietzsche y su noción de transvaloración, por considerar que la observación de valores es metodológicamente muy útil para el estudio de cambios culturales¹. También habrá un uso intenso de conceptos estructuralistas que permiten ingresar a la dimensión semiológica del problema y de Max Weber por sus investigaciones sobre racionalización cultural, donde la comprensión de los problemas evolutivos de la cultura siempre tuvo protagonismo.

La pregunta por las transformaciones culturales se enmarca dentro de una de las principales inquietudes de la sociología. Extremando el ejercicio de simplificación, es posible señalar que en la sociología hay dos preguntas de gran importancia: ¿Cómo es posible que el estado de las cosas se mantenga? ¿Y cómo es posible que el estado de las cosas cambie? Ambos fenómenos son igual de sorprendentes cuando se trata de aplicar conceptos sociológicos a los procesos históricos, aun cuando parece ser que la sociología tiene menos dificultades para dar cuenta de la inercia de la permanencia. Es el interés de esta investigación situarse en la dimensión de las transformaciones y, específicamente, en alguna de las preguntas posibles sobre los cambios culturales. Y es que aun cuando no es habitual, en ocasiones un orden firmemente enraizado en cierto sistema de valores puede mostrar un debilitamiento sistemático. Normalmente en ese escenario otro sistema de valores, no siempre del todo articulado, impugna las visiones acostumbradas y comienza a ‘hacer sentido’, otorgando una nueva fuente para la construcción de imágenes de mundo. Es entonces cuando hablamos de un cambio cultural. Normalmente la profundidad de estas transformaciones no es importante, es decir, no todos los meses cambian los valores que han operado por décadas y muy sorprendente resulta, por ejemplo, cuando una articulación de valores de miles de años se ve modificada (como es el caso del ejemplo inicial sobre el matrimonio en el siglo XVIII). Pero hay ocasiones en que los cambios relevantes efectivamente acontecen. Y la forma de describir que se ha descrito como canónica muestra ribetes de insuficiencia.

El paradigma habitual de descripción del cambio cultural suele ser capaz (en primer lugar) de señalar qué es un cambio cultural, esto es, los rasgos que permiten distinguir cuándo en un curso de tiempo detectamos una transformación. La capacidad de análisis existente en diversas disciplinas de las ciencias sociales es también suficiente para comprender históricamente (en segundo lugar) qué cambió y qué no desde un momento *x* a un momento *y*, mediados por un cambio comprensible teleológicamente por el destino de la modificación. Incluso (en tercer lugar), hay teorías y métodos desarrollados para comprender las probabilidades de cambios culturales en una u otra dirección, dado ciertos rasgos económicos y religiosos, por ejemplo (Inglehart,). Sin embargo, es convicción de esta investigación la existencia de una necesidad teórica diferente a esta ruta. No existe nutrida teoría y discusión sobre las características propias del momento mismo de la transformación, sobre las determinaciones del pasado, sobre las condiciones que la misma dimensión cultural implica sobre su desenvolvimiento futuro, sobre la relación de ese desenvolvimiento con condiciones materiales propias de la estructura social. Sin tener temor de conceptos que soportan en sí una carga significativa, es

¹ A esta conclusión se ha llegado también desde otras rutas teóricas muy diferentes, como se puede apreciar en el estructural funcionalismo de Parsons, donde la problemática de los valores se considera central. Y en esa ruta, orientada a la observación empírica, la asimilación metodológica de cambio cultural con transformaciones de los valores en Inglehart es bastante explícita y normalmente poco cuestionada.

posible decir que hay muchas herramientas, pero poca voluntad de insertarse en las “leyes de la evolución” de las formas culturales, las reglas que rigen sus cambios. Por supuesto, se suele confundir el uso del término evolución con la necesaria introducción de una (o la) teoría de la evolución, en su forma más acabada, como es en la biología. Esta tentación no ha estado ajena a la sociología y específicamente a la sociología de la cultura. Sin ir más lejos, Koerper y Stickel (1980) trabajaron una ruta que homologaba el cambio social con la evolución biológica. Los autores estarán dispuestos a abordar nociones de mutación cultural, selección cultural, flujo cultural y deriva cultural (ver en Koerper y Stickel, 1980, p. 467).

Otra forma de decirlo es que no sabemos qué es una transformación en tanto intersticio, es decir, como momento entre dos momentos. No se ha hecho suficiente énfasis en comprender los rasgos y lógicas de operación de ese instante intermedio de la historia. Y es convicción de esta investigación que ello es posible. Es lo que hizo en epistemología Thomas Kuhn y su análisis de las revoluciones científicas². Y es también lo que logró en teoría política Michel Dobry con su modelo de análisis de las crisis políticas, logrando comprender el carácter propio de la crisis política como un estado y no como causas o consecuencias. Son estos algunos ejemplos, de los que ya han pasado décadas, pero no son tan antiguos como otros casos donde un investigador se sitúa en el momento mismo de una transformación y logra desentrañar de ella sus rasgos fundamentales. Es el caso de Marx y el proceso de industrialización con su contradicción capital/trabajo, es el caso de Weber con su ‘jaula de hierro’³, por nombrar observaciones clásicas. De cualquier modo, en la sociología de la cultura se parece asumir que el intersticio entre dos momentos de sentido es un caos semiológico inasible y que la carencia de consolidación del proceso de significación en dicho estadio supone asumir una suspensión investigativa, esperando la llegada de la significación densa o de la saturación para poder operar. De este modo, el momento que intermedia entre una determinada ordenación de valores y otra, queda fuera del ámbito investigativo. Al respecto, es justamente lo contrario lo que aquí se propone. La presente elaboración teórica se fundamenta en la convicción respecto a la posibilidad de operar investigativamente en el marco del intersticio y que de ello se puede obtener el relevante rendimiento de las posibles evoluciones del proceso en ciernes.

Introducir la mirada sociológica en el intersticio de las transformaciones culturales supone ciertos diálogos que han sido juzgados para esta investigación como inevitables. En primer lugar, el clásico diálogo de la sociología con la historiografía, aunque en rigor sea, más que nada, con su objeto (la historia). En segundo lugar, parece pertinente avanzar sobre los territorios que son abordados por los estudios del lenguaje (desde la filología hasta la lingüística). Esta búsqueda tiene relación con la centralidad metodológica que se le ha dado a los valores como objeto de la cultura en esta investigación y, derivado de ello, al lenguaje como un constructo cuyos rasgos son centrales en la configuración de la lógica de los valores (Sorokin insistirá en la imposibilidad de establecer una clara distinción entre lenguaje, valores y normas). De este modo, estos repertorios se suman a otros que han sido extraídos de la teoría sociológica y que se han trabajado y pulido en esta investigación en la búsqueda de una armonización. En cualquier caso, el primer diálogo referido, con la historia, supone exigencias que son difíciles de resolver a nivel de arquitectura de este escrito. Y es que el vínculo entre cultura e historia supone el problema de la significación y éste invita al problema del sentido. Respecto al sentido y más aún respecto al sentido de la historia, muchas querellas se han concentrado en este asunto. Su discusión

² El esfuerzo de Kuhn por comprender las transformaciones hizo excesivo énfasis en el concepto de paradigma, cuya centralidad supuso que finalmente una teoría de transformación se sustentara sobre un concepto con gran capacidad heurística de la conservación. Esta condición, sin embargo, no es necesariamente defectuosa, aunque sí problemática, pues resulta verosímil que esta paradoja se produzca.

³ Los últimos párrafos de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” de Max Weber se conocen como la descripción de la ‘jaula de hierro’, normalmente entendida como burocratización de la vida social moderna, aunque en rigor se trata de un párrafo mucho más profundo. La noción de ‘jaula de hierro’ no es exactamente la que usó Weber, sino que deriva de la traducción desde el alemán al inglés hecha por Talcott Parsons.

tiene la mayor relevancia y levanta las más altas y razonables sospechas. La historia del pensamiento social ha instalado como horizonte dicha problemática o el intento de su extinción. Cerca de esta frontera, pero no en su centro, hallamos un asunto que despierta inquietud. Se trata de la pregunta por la construcción de sentido en la historia. El mero acontecer necesariamente incluye la visión de lo acontecido, la construcción de una imagen sobre lo existente. La sutura simbólica de la fracturada realidad es el ejercicio permanente de las comunidades que intentan ejecutar la indispensable búsqueda de la significación, el ejercicio que articula la posibilidad de hacer social lo real, esto es, de incorporarlo en nuestra existencia. Si los epistemólogos han señalado que los hechos están cargados de teoría, los sociólogos de la cultura no pueden sino insistir en que la sólida realidad es invisible sin un sentido que la ordene y la configure como tal. Los hechos están siempre cargados. Y todas esas cargas tienen la forma del símbolo.

La presente investigación es un esfuerzo por comprender un punto que en la teoría social puede invitar a una aporía. Si el cambio social se entiende como la emergencia de lo nuevo en el acontecer, ¿bajo qué perspectivas lo nuevo puede comprenderse en la simbólica si se carece de referentes sobre esa novedad? ¿Cómo es posible el cambio cultural en el marco de esta problemática? ¿Qué movimientos de la vida material o simbólica hacen posibles (dado que sabemos que sí son posibles) las transformaciones culturales? Para responder estas interrogantes, todavía enunciadas muy precariamente hasta este instante, es indispensable introducirse en la comprensión de los principios que rigen los cambios culturales. Esta búsqueda de una legalidad del cambio cultural entiende la construcción de un análisis de este orden a la manera de Simmel, asumiendo que en la cultura se pueden trazar con claridad caminos que tienen poder constrictivo⁴, esto es, que son las rutas por donde necesariamente han de transitar las transformaciones que en ella se producen.

En cualquier caso, el principal antecedente de la pretensión aquí buscada se encuentra fuera de la sociología. Resulta indudable que es Nietzsche el autor más importante en el esfuerzo de comprender las condiciones específicas del cambio cultural. Su análisis del surgimiento de la moral en “La Genealogía de la Moral” y especialmente en “La Voluntad de Poder” es un esfuerzo sorprendente de lo que años después Michel Foucault llamará la “microfísica del poder”, es decir, la manera en que el poder actúa sobre el cuerpo, el espacio, el tiempo. Y aunque el trabajo de Nietzsche ha generado una larga tradición de autores que han re-elaborado sus conceptos (desde Weber, Simmel, Adorno, Horkheimer, Foucault, por nombrar sólo algunos), es convicción de esta investigación que el potencial de traducción del argumento de Nietzsche para la sociología no se encuentra agotado. Incluso se puede señalar que dicho potencial carece de suficientes exploraciones más allá de la reiterada preocupación sociológica por el cuerpo.

En este marco suele moverse esa sensibilidad dentro de la sociología que es la relativa a la realidad cultural, cuyo objeto es impreciso y debatible, pero que se caracteriza por constituir una reflexión para el pensamiento social. ¿O es acaso posible prescindir de los cambios *de* y *en* la cultura a la hora de comprender un proceso histórico? ¿O es acaso posible no dar cuenta de un clima cultural para dar luces sobre una época determinada, sus principios de intercambio y las creencias instaladas? En definitiva, se puede matizar todo lo que se quiera el rol de la cultura. Por cierto, se le puede dar preponderancia a otros factores. Pero lo que resulta imposible es cuestionar la presencia de un nivel de análisis donde los fenómenos culturales tengan al menos un relativo protagonismo. El presente documento tiene particular interés en aportar a una comprensión de la cultura sin requerir un culturalismo, es decir, se intentará construir fórmulas que permitan moverse en plano fenoménico que solemos definir como ‘cultural’, sin necesidad de por ello invisibilizar las cuestiones relativas a la vida económica, política, a la estructura social y el conflicto. Por supuesto, decir esto es fácil y lo difícil es

⁴ La agudeza de Simmel al construir su problematización de lo subjetivo y objetivo permite reorientar la cuestión de la capacidad constrictiva, que en Durkheim se establece como requisito de todo hecho social, al ámbito de una realidad específica, que es lo meramente objetivado.

ejecutarlo. La tensión entre las dos dimensiones no se ha resuelto en el proceso de esta investigación, pero se ha hecho el esfuerzo de construir una propuesta de traducción de las cuestiones ‘materiales’ como influjos y presiones sobre la dimensión cultural. Nada garantiza que sea suficiente, pero explorar caminos es justamente el rol de una investigación.

La ruta intersticial que se ha elegido, intentando siempre comprender el momento mismo del cambio cultural, implica siempre trabajar en la zona de menos información y puede parecer una aventura arriesgada metodológicamente. Sin embargo, la premisa de esta búsqueda nace del defecto de la fórmula contraria. Si se puede considerar la existencia de un método exactamente opuesto, éste sería el esfuerzo por comprender qué tiene de sólido todo problema cultural. Y en ese punto surge siempre la que podríamos llamar “fantasía metodológica del objeto”. La definición del objeto es efectivamente muy útil para investigar, pero es un procedimiento y, en tanto tal, no debe definir la ruta teórica de la investigación. En cualquier caso, la primera premisa de cualquier estudio, ya sea que se usen herramientas empíricas o teóricas, radica en intentar siempre respetar en el mayor grado posible el ‘parentesco’ entre problema investigado y herramientas usadas. Y, siendo así, resulta evidente que la comprensión de transformaciones culturales resultará muy difícil de consumir si se usan herramientas conceptuales que suponen una perspectiva estática. Esto plantea una problemática a tener en cuenta, sobre todo considerando que buena parte de las más importantes investigaciones sobre el objeto ‘cultura’ constituyen formulaciones sobre las características que le son propias a dicho objeto como tal. Se diría, en una tradición intelectual menos exigente en sus definiciones conceptuales, que la pregunta habitual es por la ‘naturaleza de la cultura’. Sin embargo, aun cuando la definición de la cultura como objeto puede implicar un problema en la comprensión, no es menos cierto que gran parte de la sociología ha logrado enormes avances haciendo un ejercicio que, sin ser similar, es al menos parecido. Se trata de saltar de la definición de la cultura como objeto a la definición de ella como fenómeno. Respuestas en esta dirección hay desde distintos paradigmas o tradiciones investigativas. La más consolidada en la sociología es aquella que conecta con la denominada ‘sociología comprensiva’, cuya relevancia es ineludible pensando en la posibilidad de incluir en el interior de dicha categoría a Weber, Simmel y Tönnies, por ejemplo. Por cierto, hay otras rutas, como la que abrió en su momento el estructuralismo, derivando criterios metodológicos desde la semiología, disciplina que generó tantas oportunidades teóricas e interpretativas que muchas perspectivas desde ella derivadas no pueden entenderse como pertenecientes a una sola familia, aun cuando se comparta un tronco común.

De cualquier modo, la definición de cultura suele ser esquiva y problemática. No obstante esto, es probable que no sean tan relevantes las ambigüedades o dificultades en su definición. El principio metodológico que señala la necesidad de adaptar la forma de la observación al objeto observado puede darnos un indicio sobre cómo abordar la cultura. La tendencia a definir el objeto en una abstracción a menudo sincrónica es probablemente un gran inconveniente a la hora de asir un fenómeno que es voluble, móvil, mutante y que se caracteriza más por sus desenvolvimientos que por sus cristalizaciones inmutables. Ciertamente es que la cultura y sus formaciones constituyentes (formas simbólicas) se caracterizan por ejercitar ciertos niveles de estabilidad y hasta son capaces de proveerla en muchas ocasiones. Sin embargo, ese es un escenario de observación macrosociológica, pues la mirada de lo microsociológico nos habla de un sinfín de movimientos, flujos y transformaciones. No se pretende con esto dar un paso hacia alguna forma de interpretación amplia y multiconcurrente de la cultura. Nada más lejos de este documento. Es cierto que el ‘dinamismo de los cambios culturales’ suele ser un eslogan persistente de ciertas variantes culturalistas que rozan la estética del panfleto al respecto. Sin embargo, es precisamente por esto que la comprensión del cambio cultural y de la conservación como dos movimientos, dos impulsos, dos inercias, es una inquietud fundamental para la sociología de la cultura. Y es aquí donde nos situamos.

Sin embargo, hay ocasiones en que el escenario macro cambia. Ocurre en ocasiones que el despliegue de las formas simbólicas redundante en una suma de tensiones y resoluciones que movilizan el

orden (simbólico al menos) en nuevas direcciones. Los sistemas de valores comienzan a cambiar, se desintegran algunos de ellos, fragmentos completos caen en desuso, los imaginarios sociales cambian y las normas existentes parecen requerir una perentoria muda. Lo cierto es que la sociología ha tenido particular interés por investigar las transformaciones culturales. Diversas descripciones sobre la cultura de antes de cierta fecha o evento en comparación con la posterior abundan en el pensamiento social. No es extraño, además, que así sea. Es incluso razonable si se piensa en las amplias posibilidades de comprensión de las realidades investigadas que se derivan del hecho de contar con descripciones acabadas de la realidad simbólica. No es, por tanto, pretensión de este texto bosquejar una crítica a estas observaciones. Sin embargo, sí hay una restricción en esa manera de observar la cultura, pues resulta de esta perspectiva una tendencia a desatender los rasgos generales de las transformaciones culturales por sobre las descripciones situacionales o históricas. Y he aquí una premisa fundamental en este texto: asumimos que la comprensión de las transformaciones culturales requiere una mixtura entre su descripción histórica y un tratamiento teórico determinado que se haya desarrollado precisamente para comprender los movimientos de la cultura y no el fenómeno en su versión de quieta abstracción. La presente investigación se sitúa entonces en el esfuerzo de producir una perspectiva teórica que sea capaz de iluminar la observación histórica de transformaciones culturales de un modo tal que sea posible visualizar el juego de los intereses materiales con las formas simbólicas. En este sentido, el proceso investigativo se inscribe en una tradición que respeta el tratamiento cultural en sintonía con las condiciones de la estructura social, ya sea de distribución de poder o recursos económicos.

Esta búsqueda no es novedosa si se piensa que fue el tono del esfuerzo de lo que podríamos llamar la ‘época clásica de la sociología’, donde se intentaba comprender un fenómeno macro capaz de producir luz sobre otro conjunto de fenómenos. Lo que acontece (y que hace necesaria esta declaración de principios teóricos) es que, si bien en los últimos veinte años ha reaparecido la dimensión cultural en la sociología, no es menos cierto que este resurgimiento ha tenido más que ver con estudios específicos sobre fenómenos culturales cuya investigación, con todo lo relevantes que puedan resultar, no abordan problemáticas de la cultura misma como fenómeno y sus avatares. Cuando mucho, estos estudios son síntomas de asuntos de fondo. El valor sobre el objeto de sus estudios no está en discusión, pero sí es problemático abandonar la cuestión de la cultura en sí misma. Vemos así asuntos sobre multiculturalidad de las grandes urbes, sobre transformaciones resultantes de la emergencia de Internet, sobre la cuestión del género, los choques de valores entre pueblos originarios y culturas modernas, entre otros tantos temas, cuestiones que bien pueden ser de alta relevancia para determinados diagnósticos, pero nada dicen, al menos a nivel de su búsqueda, sobre las determinaciones de la cultura que a su vez, en su carácter, imprimen su sello en la evolución de las sociedades. Incluso discusiones muy profundas sobre la sociedad contemporánea, como los análisis de Bauman, Sennett, Lipovetsky; perfectamente pueden ser consideradas profundizaciones actitudinalmente diversas, pero argumentalmente continuistas, de la famosa aporía de la jaula de hierro weberiana, cuando hace alusión a las nulidades que habitarán esta jaula (en referencia a nosotros, por supuesto). En este sentido, hay un cierto abandono de la problemática sociológica que inquiere sobre la forma en que se articulan los procesos sociales, políticos y económicos con los culturales.

Son inquietudes en este orden las que motivaron a retornar al examen de la gran teoría de la cultura. Parece sensato, por ejemplo, volver a hablar del cambio cultural a secas, en abstracto y como problema, sin quedarse en la descripción de cierto cambio cultural específico, incluso cuando la necesidad de enraizarse en la historia nos invite a usar un caso como sitio de reflexión. Igual de sensato parece preguntarse qué implicaciones puede tener el hecho que la dimensión cultural esté constituida por ciertos materiales, como son los valores, imaginarios, signos, símbolos. Esto, que parece obvio, no lo es tanto, en la medida en que se dan por sentadas estas formaciones simbólicas y no se examinan suficientemente las características de la evolución social en dicho medio específico (el simbólico) que, con alta plausibilidad, ha de ser diferente a los procesos evolutivos propios de las dimensiones

institucionales, económicas o en la estructura social, por ejemplo⁵. Se verá durante la investigación que es éste un asunto decisivo y, contrario a todo idealismo, se entiende aquí como un asunto del orden de lo material. Y es que el tomar en consideración la especificidad de cada espacio donde se desenvuelve la vida social, se hace alusión al viejo problema físico del medio donde transita un objeto, una partícula o una onda. En las sociedades tampoco es igual el interés material que se traslada en la esfera económica en relación al que está pasando (a veces al mismo tiempo) por un medio simbólico. Y no es lo mismo cuando un sistema de valores golpea la puerta de la esfera política, a cuando lo hace en el portal (todavía más severo para él) de la dimensión económica.

Siendo más concretos. Sabemos que el cambio cultural existe, sabemos que hay factores externos que influyen en esos cambios, sabemos que por sus características, la cultura se transforma a su manera. Pues bien, la idea es simplemente aclarar estos puntos. ¿Bajo qué condiciones el cambio cultural es más probable? ¿Cómo procesa los eventos exoculturales la dimensión cultural? ¿Qué características de la cultura determinan las posibilidades evolutivas de las formas culturales? ¿Hay algún principio evolutivo de las formas culturales? Estas son las preguntas fundamentales. Y aunque nuestro objeto sea la cultura, la perspectiva que nos inspira no pretende considerar que dicha dimensión es la más importante de la sociedad. Por el contrario, se asume que lo económico y político son principios articuladores de las sociedades. El esfuerzo que aquí se inicia propone una manera de relacionar las cuestiones estructurales con la flagrante realidad de los símbolos, con su propia pragmática, su eficacia social y sus determinaciones (recibidas e impuestas).

El punto de origen y el punto de arribo parecen los momentos más razonables en los que centrar la atención a la hora de comprender un cambio cultural. La presente propuesta ofrece dos ejercicios diferentes. En primer lugar, se busca asir el momento mismo en que se está produciendo un cambio cultural. Es decir, se trata de conocer la travesía y no sólo el destino, hacer la crónica del viaje sin la teleología que suele imponernos el punto de llegada. Y es que normalmente se lee todo el proceso de cambio cultural en función del final de su camino, error grave si se considera la improbabilidad de que un cambio cultural responda a una presión finalista o *telos*. La segunda dimensión que esta propuesta pretende desarrollar se asocia a una aplicación de las visiones simmelianas a los momentos intersticiales de la cultura. Es decir, se trata de comprender el momento de la transformación desde la perspectiva de sus evoluciones formales esperables, el despliegue de la lógica interna de las formas culturales vigentes y su capacidad de transformación. En esta segunda operación, la pretensión es comprender qué nos muestra la teoría y la historia como procesos regulares propios de los ciclos de transformación. Es posible decirlo de otro modo: si en primera instancia interesa enfocar la mirada en otro sitio, esto es, el intersticio entre un orden cultural y otro; en la segunda instancia importa comprender las regularidades que pudieran revelar la forma en que evolucionan las formas culturales. Esta segunda operación trata sobre las 'leyes' del cambio cultural, si se quiere ocupar el lenguaje anhelante de hace cien años.

El instante de la transformación concentra una de las inquietudes principales de la sociología: ¿cómo es posible que desde la persistencia y la inercia, emerja de pronto la mutación y sus luxaciones? En ese momento, tan insignificante como grandioso, tan sutil y grosero, instante donde el orden de los valores cambia, donde el signo de las cosas se modifica, donde se hace posible que la realidad tenga una nueva carga; en ese instante pues se ha consumado un proceso que ha adquirido una forma estetizada, perceptual, cristalizando así un conjunto de fuerzas que recorrieron el escenario social hasta lograr vencer la inercia para producir la disolución de un orden. Es precisamente ese el momento donde una sociedad atormentada por un objeto, de pronto, lo glorifica. O viceversa.

⁵ Hasta cierto punto podemos considerar la metáfora de la cultura como el problema de la luz en física. La luz se refracta de distintas maneras en distintos medios. De igual modo, los intereses y otros aspectos energéticos de la vida social se refractan en la cultura y, por cierto, lo hacen de modo distinto según la cultura. Esta metáfora es útil, aunque ciertamente equivocada. La cultura no es sólo un medio de propagación de intereses, pero también lo es. Y en este aspecto, la metáfora tiene validez.

La sociología ha sido abundante en el análisis del gran cambio en la cultura derivado del paso desde las sociedades tradicionales a las modernas. El fin de una cultura orientada por la religión (al menos expresamente) dejó paso a una nueva configuración cultural, de sociedades secularizadas y cuya principal característica es la diferenciación de esferas culturales. Si esta segmentación es nominada desde la noción weberiana de ‘esferas’, habermasiana de ‘esferas culturales de valor’, bordoniana de ‘campos’, no es en rigor relevante para este texto. Por cierto, esas diferencias están llenas de matices teóricos, pero el fenómeno sigue siendo el mismo para nuestros efectos. Es así como, aun cuando la lectura de Simmel diverge en el camino trazado para llegar a este diagnóstico, finalmente arriba también a él.

“La moderna teoría de la evolución presenta la tendencia a ordenar en el proceso total de la vida las distintas funciones del alma, que parecen vivir con independencia unas al lado de otras. Es indudable que los resultados producidos por la actividad estética, intelectual, práctica o religiosa, forman esferas particulares, regidas cada cual por sus leyes; cada uno de ellos produce en su lenguaje, a su manera, el mundo o un mundo; pero esta autonomía de nuestros distintos mundos sólo se refiere a su contenido cuando se lo considera con independencia de su producción. Y sólo en cuanto que este contenido se piensa en abstracción separada y se escinde de las energías reales de la vida espiritual, sólo así considerado puede parecer que todas aquellas corrientes de la vida corren unas al lado de las otras sin comunicación” (Simmel, s/f: 95).

La transformación moderna que dividió una cultura unitaria y tradicional para dar paso a sistemas de valores autonomizados, regidos por leyes propias (la ciencia por la verdad, el arte por la belleza o autenticidad, la moral por la corrección normativa); es el mayor cambio cultural que ha conocido la humanidad. No fue un cambio en los valores solamente, sino en el modo de operación de ellos. No fue sólo una guerra entre los dioses, fue la licitación completa del panteón. Sin embargo, este cambio tiene en un seno la misma naturaleza de todo proceso de transformación cultural. Esto será revisado con detalle más adelante. De momento bastará decir que la primera premisa de todo cambio cultural es la existencia anterior de un conjunto de tensiones que vuelven crecientemente impertinentes los repertorios valorativos. Y en este sentido, siempre la investigación sobre el cambio cultural busca la comprensión de inadecuaciones en las relaciones entre los sistemas de valores.

En toda mutación hay una historia. Y principalmente, siempre hay un conflicto. Las mutaciones en las sociedades suelen estar marcadas por el signo de los intereses y por sus sublimados combates a la hora de la *guerra de los dioses*, para usar el afortunado término de Weber. Este orden del conflicto social es la traducción valorativa, ya sea como sublimación o como adaptación política, de los intereses económicos o de poder. Sin constituir un reflejo especular, si constituyen una re-presentación. Cuando Mahoma dicta por primera vez la sura 53 del Corán, admite a las tres diosas aladas que en la aristocracia de La Meca eran tan adoradas. Semanas después vuelve a la montaña a continuar el dictado de dios para escribir el Corán y, al bajar, anuncia una importante corrección de dicha sura. Señala que le ha sido anunciada una trampa en la que cayó, que el arcángel enviado por dios a dictarle fue suplantado la vez anterior por el diablo y que ha sido un mensaje de éste, no de dios, el que irrumpió en su mente. En este nuevo viaje, en cambio, le ha sido dictado el mensaje correcto, que es exactamente inverso: las diosas aladas nunca han sido autorizadas. E historiador escocés W. Montgomery Watt propone como interpretación de episodio un conflicto político: Mahoma tenía indicios la primera vez de un acuerdo, de un encuentro y negociación con la aristocracia de La Meca. Cuando ello fracasa, decide dejarlos fuera.

¿Qué acontece en ese instante? ¿No hay acaso momento más sublime que el instante donde se desintegra lo existente y emerge algo nuevo? Y más aún. ¿No es grandioso notar que ese instante, ese momento, ese cambio, es además una persistencia, una continuidad, una sutileza? Todo cambio es

conservación por selección, decía Nietzsche, quien así comprenderá el cambio cultural como el misterio del movimiento de las fuerzas de lo antiguo a favor de lo nuevo.

Y es que resulta fundamental comprender qué ocurre durante el desarrollo de la transformación, preguntarse por sus determinaciones internas, sus posibilidades, la lógica interna de sus movimientos y evoluciones. He aquí la problemática crucial planteada en esta investigación. Más aún, resulta pensable que todas las transformaciones culturales estén constreñidas por determinado tipo de fenómenos que necesariamente han de acontecer durante su evolución. Diciéndolo durkheimianamente: el cambio cultural, en sí mismo, en sus procesos, es un hecho social, en tanto constriñe a los actores y los somete a su imperio. El carácter constrictivo no es un rasgo sin valor, pues el cambio cultural, precisamente por parecer amorfo, se presenta como un espacio sin reglas, un caos donde se habita en un territorio en disputa. Y, sin embargo, ese caos es tal sólo por la suspensión del orden que reglaba el contexto. Nuestra inquietud intenta construir las leyes de ese momento de aparente caos.

Normalmente se asume que el cambio cultural es la denominación para referir a una consecuencia que es el cambio de signo de la realidad simbólica. Se entiende entonces que un estudio de cambio cultural es un análisis de una transformación específica, de un contenido que ha dejado de ser algo para ser otra cosa, ya sea en un sentido débil o en un sentido fuerte. Bajo esta perspectiva el momento del cambio cultural es un intersticio, una nada entre dos *entes* que simplemente certifican la presencia de una modificación. Pero es precisamente esa visión la que parece insuficiente. Es imprescindible al menos pensar en la posibilidad de una especificidad del punto de inflexión del cambio cultural desde una perspectiva sociológica.

La tesis que en estas páginas se elabora sostiene el carácter ‘sociológicamente regular’ de las transformaciones culturales. Se sostiene que desde antes que ese momento llegue, desde antes que se desvanezcan las formas sólidas de un antiguo régimen cultural y hasta después del origen del nuevo orden; en todo ese proceso, siempre rigen los principios fundamentales del cambio cultural, que son también los principios de la persistencia. La transformación es del orden de la conservación, es su otra forma de aparición, es el refugio de un orden que se ha agotado de sí mismo y que, a la vez, no puede salir de sí.

¿Desde dónde pueden emanar las reglas, los principios, las leyes que rigen el cambio de un valor por otro, de una imagen de mundo por otra? ¿Dónde se anclan los valores, los símbolos en general, a la hora de desplegar su lógica evolutiva? Estas preguntas convocan indispensablemente la comprensión más general del modo de interpretación que se presente aquí sugerir para efectos del cambio cultural. La línea de investigación que se ha trabajado considera los elementos históricos de los cambios culturales como una forma de problematizarlos, como una fuente significativa de sentido a la hora de construir teoría. Pero no es la mera historia la que permitirá comprender la evolución de la cultura y de sus cambios. Es por esto que en esta tesis se expone una línea de argumentación basada en cuatro líneas argumentativas: la primera, señala que las transformaciones culturales no son meros instantes de vuelcos en un sistema de valores o una imagen de mundo. Si así fuera, el cambio cultural sería simplemente el resultado de presiones en torno al signo de las cosas. Pero, como ya se ha señalado, se intentará fundamentar la existencia de una configuración definida y unos principios articuladores en el cambio cultural. La segunda línea argumentativa opera en continuidad con la anterior. Señala que los principios articuladores de las transformaciones culturales derivan fundamentalmente de las condiciones que establece el tipo de ‘materialidad’ de la vida cultural. Es decir, es la *forma específica de los símbolos* la que marca la pauta sobre la cual se producen las transformaciones. Es decir, el cambio cultural es del orden de lo semiológico. Esto no implica que el cambio cultural se comprenda desde la semiología como única disciplina esencial. De hecho, se requiere una dimensión sociológica para comprender toda transformación, pero sí es cierto que es también indispensable la conciencia de estar operando en el orden del signo. La tercera línea argumental nos señala que la fuente del cambio cultural no reside en los símbolos. En rigor, el aumento

de consistencia y de elaboración simbólica tiende al conservadurismo y la estabilización. No es extraño que normalmente se entienda que la dimensión cultural tiende a la conservación como rasgo característico. Y es que son fuentes externas (a lo simbólico) las que influyen y orientan a favor de un cambio del marco de sentido de una comunidad. Finalmente, como cuarta línea de argumentación, diremos que el punto en el que el cambio cultural se produce, puede ser denominado punto de transvaloración. La operación parece ser siempre idéntica. Se requiere una conservación de lo viejo, pero basada en un proceso de selección que se esfuerza por dotar de sentido a los nuevos hechos que han acontecido. Por tanto, lo nuevo aparece como subversión de lo antiguo, como inversión, como cambio radical. Sin embargo, siempre permanece en el horizonte de lo viejo, sólo que elimina las constricciones de sentido que parecían imposibles de superar. Hasta en su forma más radical (como un cambio cultural donde algo pasa a significar justo lo contrario), el cambio cultural es heredero de las leyes de conservación de los símbolos en la sociedad.

Estas cuatro líneas argumentales sintetizan gran parte de la pretensión de esta tesis. Por supuesto, hacerse cargo de lo que implica será el desafío para los capítulos restantes. De momento, bastará decir que la pretensión es obtener un modelo de comprensión y análisis del cambio cultural y que, en esa búsqueda, se ha operado con una distinción que parece pertinente señalar desde ya: la existencia de principios evolutivos propios de la lógica interna de los sistemas de valores y la existencia de principios evolutivos de la lógica externa de los sistemas de valores. Los primeros son los fundamentalmente simbólicos, son signos relacionándose con signos. Los segundos son los esencialmente sociológicos, momento en el que los signos están en relación la materialidad (que en este escrito siempre será el poder y el dinero). Ambas dimensiones unidas configuran las condiciones de evolución que redundan en el cambio cultural.

Esta distinción es relevante en la medida que permite separar las dos formas de condicionamiento que la realidad simbólica padece. Por un lado, su propia *configuración*, esto es, el carácter simbólico, determina las posibilidades de evolución de las formaciones culturales. Toda operación semiológica ocurre en el horizonte del sentido y sus posibilidades. Como se verá en los capítulos siguientes, hay principios evolutivos claros y persistentes en las formaciones culturales, si sólo se las mira desde la perspectiva simbólica. Permanentemente lo que se produce es el aumento de definición de los signos (univocidad) y la delimitación más estricta del universo simbólico. Como veremos, esto implica tanto aumento de consistencia como pérdida de libertad en las posibilidades evolutivas de los signos. Por otro lado, la dimensión sociológica involucra fundamentalmente lo que proviene de fuera de los símbolos. No es plenamente cierto esto, pues la exigencia de sentido es también una precondition de corte social, pero excluyendo ese punto, se hace posible enunciar todo lo sociológico como externo al sistema de valores y la formación cultural en transformación. Lo sociológico remite fundamentalmente a las que definiremos como las dimensiones del tipo 'energéticas', esto es, allí donde habitan el poder y el dinero (este último es, en rigor, poder), articulados en forma de una estructura social determinada. Es la zona de eficacia, de inyección de energías transformadoras. Un país que crece significativamente en lo económico somete a su cultura a una presión que no podrá resistir sin cambios culturales. De alguna manera, lo externo es la demanda de sentido, es una realidad material que espera construcciones de significado. Y lo interno son las condiciones en que se hace posible la oferta de sentido.

Pues bien. Emanan entonces la primera exigencia. ¿Cómo insertarnos en la realidad del cambio cultural? Se ha señalado la necesidad de ingresar al momento mismo de la transformación, pero ¿cómo es eso posible? El primer ejercicio relevante al respecto parece ser la identificación, sin más, de un cambio cultural. El siguiente ejemplo nos parece sumamente significativo para poder operar con él como guía ilustrativa. El enunciado que resume el asunto es simple: la sintomatología de una enfermedad de una época determinada es, en otro momento, no sólo algo diferente a una enfermedad, sino incluso un valor de virtud. Ocurrió con el amor *hereos*, la enfermedad del amor, que en el final del

Renacimiento se consideraba una patología y que con anterioridad era considerada un ejemplo de virtud y se le conocía como ‘amor cortés’, configuración de las energías eróticas presente en la Edad Media posterior al siglo XI y que se caracteriza por considerar la forma erótica inmaterial como la superior y la más pura, siendo símbolo de la armonía de las fuerzas psíquicas y constituyéndose en la forma recomendada “por los tratados doctos” (Culianu, : 50). Lo cierto es que Culianu, investigador perteneciente a la escuela de Eliade, ve una inversión de valores en este fenómeno, pues lo que es salud en un instante de la historia, pasa a ser enfermedad en otro. Y más aún, luego del Renacimiento, la llegada del Romanticismo va a marcar con evidencia un cierto reencuentro con la carga positiva entregada al amor. Y aunque la versión romántica no siempre transita a la curiosa antinomia de la desertización de lo erótico, no es menos cierto que la inmensa valoración de las mujeres imposibles o incluso inexistentes, en cualquier caso con formas incorpóreas, constituyen rasgos idénticos a los señalados por la enfermedad renacentista y que han adquirido nuevamente un valor positivo, aunque ya no de sanidad, pero sí de valoración.

Hasta aquí, la descripción está presa del análisis del cambio en su distinción ‘antes/después’, justamente la configuración analítica desde la que se desea huir. Pero la dualidad entre el antes y el después es significativa, pues permite comenzar señalando la existencia de la transformación. Ahora viene el punto de saber qué más observar, dónde sensibilizar la búsqueda. Lo primero que salta a la vista es la existencia de la ya mencionada transvaloración. Lo que antes significaba una cosa, luego significa lo opuesto. Encontramos aquí un síntoma con potencial para ser investigado. Por otro lado, no es menos cierto que tanto en el amor cortés como en el amor hereos hay una intensa presencia del poder como elemento articulador. El amor cortés se caracteriza por concentrar la atención del enamorado en una mujer noble, socialmente superior, a la que el enamorado (también de alta condición social) se ofrece en condición de vasallaje (equivalente al orden feudal imperante). La mujer es inaccesible pues está ocupada, siempre es casada. El amor, en este marco, es una gracia, una elevación, que resulta positiva para quien lo siente. En definitiva, el núcleo está en el acceso a lo socialmente prohibido. Por su parte, en el amor hereos la cuestión del poder está asociada a la magia. El amor es una especie de mal de ojo al revés. Si en éste la energía desplegada va desde un ojo productor del mal hacia un objeto, en el caso del amor es el objeto (la mujer) el que irradia una energía que enfermará gravemente a quien la reciba. El amor aquí es el poder de lo oculto, de lo misterioso. Es una enfermedad en la que, quienes la padece, luchan para procurarse una mayor exposición al objeto enfermante. En un universo de sentido donde se considera al principio de simpatía universal⁶ como la base de la existencia del mundo, donde la magia pneumática es protagonista de la historia, donde el universo parece un compendio inagotable de fuerzas que no se detienen en su libre tránsito, donde se multiplican quienes buscan los secretos, quienes construyen sectas y reglas de transmisión de los saberes ocultos; no es extraño que en este mundo la relación erótica quede impregnada de todos esos contenidos. Por supuesto, en ambos casos la relación es una formación del poder de una mujer sobre un hombre, contrario todo ello al orden patriarcal. Pero las dos resoluciones son distintas: una es feudal, la otra mágica. En una la dominación es material; en la otra, espiritual.

Este caso nos plantea un inconveniente. No es fácil seguir la trama de los intereses de clase, las exigencias materiales, cuando del amor se trata. No sabemos por tanto qué presionó al sistema de valores del amor cortés para que buscara un nuevo orden, ni menos conocemos qué fundamentó el anclaje en la fórmula del amor hereos (y luego en su deriva romántica). Sin embargo, sí sabemos que el cosmos de sentido que sostenía el amor cortés ya había caído, que el feudalismo y la noción de vasallaje había cambiado. Y sabemos que en el Renacimiento la construcción de una imagen de mundo estaba basada en el principio de la simpatía universal. De este modo, fue la enorme transformación

⁶ Foucault reconstruye en “Las Palabras y las Cosas” () el escenario renacentista donde el neoplatonismo, al que él denomina el paradigma de la simpatía universal, se desenvuelve ampliamente en Europa. Este examen será revisado más adelante.

social que supuso la crisis del feudalismo la que dejó convertida en un sinsentido la visión del amor cortés. Es un movimiento estructural el que deja fuera de lugar a la formación simbólica del amor medieval. Y es aquí donde cabe preguntarse: ¿cómo se reconstruye el sentido cuando una crisis deviene y las formaciones simbólicas quedan situadas en un lugar inexistente? ¿El amor se mueve rápidamente a la forma mágica o queda sin cobijo por un período determinado? ¿Cómo comprender esta clase de fenómenos? ¿Cómo organizar la información sobre la microhistoria de una transformación?

No es insólito pensar la dinámica de los intereses, de la acumulación de poder, de la búsqueda del monopolio; como fenómenos en algún sentido del mismo orden, es decir, en tanto hechos capaces de desplegar una enorme energía, entendiendo ésta como la capacidad de producir o subvertir un escenario social o un acontecimiento histórico. Bajo la perspectiva de lo energético se nos hará posible unir las categorías de lo económico, la estructura social y lo político en tanto fuentes de despliegue de lo social. Es convicción de esta perspectiva que no tiene sentido, cuando se trata de indagar en cuestiones culturales, separar lo económico de lo político. Ambas dimensiones son claramente zonas de eficacia, de producción de orden, de cuestionamiento de las normas instaladas. Y en este sentido, no se debe minimizar su valor, pero tampoco concentrar la mirada en el mero correlato entre lo uno y lo otro. De cualquier modo, cuando hablamos de economía y política como los dos órdenes energéticos, en rigor hablamos de sólo un fenómeno: el único factor real es el poder, factor energético que inculca complejidad, tensión, fracturas y problematizaciones al orden simbólico construido. El poder es la forma eficaz de la realidad. La economía afecta la vida simbólica en la medida que es forma eficaz de concentración de poder. La configuración de la economía en torno al dinero supone un desarrollo formal que parece dar un protagonismo enorme a un medio simbólicamente generalizado que absorbe la complejidad con sus capacidades operacionales. Sin embargo, no hay allí sino una realidad de superficie, pues en el fondo la existencia formal del dinero no sólo supone la enorme capacidad de cambiar objetos entre sí en el marco de un sistema ordenado, sino sobre todo la representación social de posibilidades dispares, donde el volumen de dinero y su potencia constituyen el centro del fenómeno. No hay realidad para un complejo simbólico sin poder, pues sólo él hace visible lo existente y hace activo lo real⁷. Por eso, cuando poderes que están fuera de la sublimación simbólica dominante aparecen, emerge la tensión simbólica, el conflicto, el riesgo de fractura que pone a andar la maquinaria de la transformación cultural, que en todo caso difícilmente ocurrirá. Y es que normalmente el orden vence.

En definitiva, diremos que las transformaciones culturales se producen fundamentalmente cuando un sistema de valores dominante, que representa y encarna la configuración simbólica fundamental de una comunidad de sentido, llega a una instancia en su desarrollo donde carece de la plasticidad para adaptarse a las nuevas condiciones que las dinámicas energéticas de la sociedad le imponen. Y en esa instancia, el sistema simbólico completo entra en crisis y los actores sociales que buscan en él las fuentes interpretativas básicas, pasarán a considerar insuficientes –precisamente- esas fuentes. Esto es vivido usualmente como una crisis de sentido, que puede comenzar a resolverse con la aparición de nuevos sistemas de valores que provean de significación adecuadamente, lo que significa algo muy concreto: necesariamente deben interpretar a los viejos o nuevos poderes fundamentales de esa sociedad, siendo esta interpretación crítica o acrítica. De ocurrir este proceso, el sistema de valores que pierde posición comienza un proceso de mutación, donde es dominado por el o los nuevos sistemas de valores. Se producen situaciones híbridas cuya mejor descripción –como veremos- se puede

⁷ En Foucault el poder suele tener la capacidad de amalgamar objetos, órdenes diferentes, actividades, instituciones. La inserción de la psiquiatría en los tribunales de justicia, por ejemplo, revela la construcción de un individuo en cuya imputación, cuando ya el ámbito probatorio está claro, sólo puede ser decisivo el orden de lo psíquico. Desde un derecho que se proyectaba en familias, estirpes, que salía del individuo; se circunscribe la falta, el juicio, el debate, en el marco del cuerpo individual. La única zona más allá de él, será en realidad la profundidad de su psique, donde quizás podrá encontrar (gracias a la monstruosidad) la exculpación.

entender con el concepto nietzscheano de transvaloración, uno de los pocos conceptos explícitamente elaborado para dar cuenta de la dimensión dinámica de la cultura. Sin embargo, la ausencia de una incorporación decidida de esta noción al interior de una teoría de la cultura ha impedido un uso más productivo del mismo⁸.

Argumentaremos en este estudio que las transformaciones culturales tienen una estructura y evolución hasta cierto punto predecible en su forma, con relativa independencia de los contenidos del complejo cultural en transformación. Si se la quiere formalizar, puede ser ésta la hipótesis principal. Consideramos que las formaciones culturales, al momento de articularse y constituirse como tales, ingresan en una lógica evolutiva inevitable que marca su destino, que genera las condiciones de crisis del complejo y que entrega las formas fundamentales de la configuración simbólica que le sucederá.

Y si bien la perspectiva aquí fomentada es fuertemente sensible a los elementos formales de la evolución de las configuraciones simbólicas, esto no implicará, como será visible, prescindir del contenido. De hecho, para efectos sociológicos el contenido es vital, ya que un proceso de transformación puede tener su lógica en lo formal, pero ella constriñe determinados contenidos que configurarán un nuevo marco de sentido. Y ese nuevo marco de sentido es, simplemente, un nuevo contenido. Entonces, lo que se quiere decir es que las lógicas evolutivas de las configuraciones simbólicas ostentan ciertas características que son autónomas, en tanto forma del proceso, de los contenidos.

El desafío de la presente investigación consiste en otorgar un modelo teórico que permita comprender los principales fenómenos asociados al cambio cultural, en tanto constantes que están más allá de las características de contenido de las formas culturales. Además, se asume que la forma de entender el fenómeno aquí propuesta es de corte macrosociológico, es decir, no cuenta con la sensibilidad de separar el fenómeno total en fragmentos que puedan ser explicados sin referencia a la totalidad de la forma cultural y de sus condiciones sociológicas de existencia. En este sentido, el modelo sugerido será macrosociológico por atávica imposibilidad de hacerlo de otro modo, por oportunidad teórica y como convicción de la necesidad de que así sea.

En general, la visión macro que aquí se defiende sobre la evolución de las formas culturales no es novedosa. De hecho, no es muy lejana a la explícitamente señalada por Simmel, por ejemplo. Sin embargo, nuestra pretensión es aportar en la comprensión del proceso interno a la forma simbólica, proceso que explica la forma en que se desenvuelve la misma al estar sometida a las lógicas propias de su evolución.

Aun cuando no son los valores un objeto de exclusiva relevancia en la dimensión de la cultura, no es menos cierto que sus características los dotan de una muy interesante capacidad para proyectar desde ellos una observación acabada de la realidad simbólica. No es casual que Nietzsche haya concentrado su atención en los valores y que se haya formalizado mucho menos el análisis de normas sociales o imaginarios que lo conseguido respecto a ellos. Y no es casualidad que en cada ocasión que se intenta operacionalizar el cambio cultural, la sociología suele arribar a la cuestión de los valores. Gran parte de la sociología de los valores intenta entender cómo se producen los lentos cambios culturales como procedimientos de adaptación a transformaciones en otra dimensión. Shalom señala, siguiendo la ruta trazada por Inglehart, que las orientaciones culturales de valor cambian gradualmente. Diversos factores exógenos producen cambios en los énfasis de los valores culturales: adaptación de la sociedad a las epidemias, nuevos avances tecnológicos, aumento de la riqueza o contacto con otras

⁸ El juicio aquí realizado no se orienta a señalar la ausencia de incorporación de Nietzsche por parte de los teóricos de la cultura, observación que sería absurda considerando la amplia gama de herederos del filósofo, sino que se refiere específicamente al concepto de transvaloración, cuyas potencialidades sociológicas aparecen insuficientemente aprovechados. Excepción a este juicio está constituida por el desarrollo teórico weberiano, que en numerosos pasajes hace uso del concepto de un modo directo o indirecto. Pero incluso en ese caso no parece haber un esfuerzo importante por profundizar en el concepto.

culturas, por poner algunos ejemplos (ver Shalom, 2006: 139). La visión como epifenómeno que traza el marxismo para comprender los valores, entendiéndolos como forma emergente del tipo de relaciones materiales (en la producción), no está muy lejos. Por cierto, sin necesidad de recurrir a un funcionalismo, Marx es de hecho quien inicia los fuegos de observar la dimensión simbólica como permanente ‘realidad segunda’ de la materialidad y específicamente de la economía (y más específicamente, del trabajo).

Un pasaje central en Marx respecto a esta problemática es el que se conoce como el ‘fetichismo de la mercancía’.

“La forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo en que esa forma cobra cuerpo, no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de éste carácter se derivan. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los mismos hombres” (Marx, 1971: 38).

“El valor no lleva escrito en la frente *lo que es*. Lejos de ello, convierte a todos los productos del trabajo en jeroglíficos sociales” (Marx, 1971: 39, las cursivas son del autor)

Como cualquier sistema de equivalencias (de hecho Marx nombrará más adelante al lenguaje como *símil*), el valor económico no tiende a expresarse estéticamente. Su signo no es transparente. Estéticamente vemos los objetos circular y de allí que atribuimos a ellos la fantasmagoría de su movimiento, en circunstancia que no hay nada más detrás que las relaciones sociales de producción. La forma en que concebimos este mundo de transacciones se asemeja a la religión, que es lo mismo que decir “adquiere la forma de la cultura”, pero lo que es, no escrito en la frente como Caín y por ello ‘no dicho’, es que el valor es la mera expresión del trabajo humano invertido en su producción y que su circulación de ello depende.

La gran dificultad de la comprensión de la cultura radica en su tendencia a la distorsión. Los objetos reaparecen de otro modo luego de procesos simbólicos. Marx señalará que el plusvalor se expresa mistificadamente como ganancia en el marco del proceso de circulación de mercancías. Basta que vayamos al mercado y la percepción haga invisible el momento productivo, para que dejemos de lado el momento productivo. La estética del comercio nos invita a esconder la materialidad de la producción que, de ser flagrante, se torna invisible.

El primer epígrafe del capítulo “Todo lo sólido se desvanece en el aire: Marx, el modernismo y la modernización” de Marshall Berman en su libro homónimo (al menos en lo que respecta estrictamente al título), es una cita a Marx. No la citaré directamente desde “El Capital” porque haré el uso de la disección de Berman:

“El nacimiento de la mecanización y la industria moderna... fue seguido de una irrupción violenta semejante a una avalancha por su intensidad y extensión. Todos los límites de la moral y la naturaleza, la edad y el sexo, el día y la noche, fueron superados. El capital celebró sus orgías” (Marx desde Berman, 2006: 81).

La revolución burguesa emerge como el motor de una transvaloración profunda, orgiástica, wagneriana. El sólido pasado instituido, toma la forma de hojas en un ventarrón.

“Una revolución continua en la producción, una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constantes distinguen la época burguesa de todas las anteriores. Todas las relaciones estancadas y enmohecidas, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos, quedan rotas; las nuevas se hacen añejas antes de haber podido osificarse. Todo lo sólido se desvanece en el aire; todo lo sagrado es profanado, y los hombres al fin se ven forzados a considerar serenamente sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas” (Marx desde Berman, 2006: 90).

La convicción de Marx es evidente. Las grandes transformaciones productivas que el capitalismo trae, golpean con fuerza toda la superestructura. No será ella capaz de resistir y se romperán los firmes pilares hechos de creencias que parecían indubitables, sagradas. Sin un pilar estabilizador en la producción, la cultura se desvanece en el aire, profanando todo lo sagrado. La visión es optimista por su cierre: es convicción de Marx la superación de la ideología en este escenario, la falsa conciencia no puede sobrevivir porque serenamente nos vemos forzados la existencia tal y como es, las relaciones recíprocas que ejecutamos quedan desnudas de fantasmagoría. No sabemos cómo es la operación, pero el terremoto desde lo material a lo simbólico y luego hacia lo subjetivo es liberador, tesis negada luego por Simmel y Weber, quienes sin embargo harán un diagnóstico de época semejante.

Las teorías sociológicas post Weber aceptarán parte de esta mirada marxista. Se considerará evidente que los sistemas de signos se tensionan por cada cambio material. Pero agregarán (en diverso grado) la influencia inversa, de las imágenes de mundo y los valores, sobre la experiencia material-económica. El más famoso ejemplo será “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” de Weber. Sin embargo, esta discusión primera (primacía de lo material, matices o no de lo simbólico, o primacía de lo simbólico) convive con otra. Ya situados en el marco de los valores y omitiendo toda posible experiencia fuera de su ámbito, se habita en una tensión sobre cómo abordar teóricamente este objeto. De hecho, en una mirada metateórica, los valores pueden ser asumidos como lo hace la ruta parsoniana, que refiere a metas deseables que orientan la acción; o justamente como lo contrario, esto es, como la operación de construcción de una cualidad oculta que parece esconderse tras una serie de conductas o acontecimientos, que es la visión de Nietzsche.

“Decimos que un hombre es "honesto". ¿Por qué ha obrado hoy tan honestamente?, preguntamos. Nuestra respuesta suele ser así: a causa de su honestidad. ¡La honestidad! Esto significa a su vez: la hoja es la causa de las hojas. Ciertamente no sabemos nada en absoluto de una cualidad esencial, denominada 'honestidad', pero sí de una serie numerosa de acciones individuales, por lo tanto desemejantes, que igualamos olvidando las desemejanzas, y, entonces, las denominamos acciones honestas; al final formulamos a partir de ellas una *qualitas occulta* con el nombre de 'honestidad'” (Nietzsche,).

Es en “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral” donde Friedrich Nietzsche será muy explícito en esta argumentación. Dirá que el movimiento moral hacia la verdad deriva del hecho de designar. El concepto es una falsificación de lo concreto, una exageración basada en unir lo disímil y en atribuir a una metáfora imprecisa el poder de la exactitud o al menos su proximidad. Pero la tendencia del concepto es a la hipertrofia, su existencia deriva de la reconversión constante: los impulsos nerviosos en una imagen, ésta en un sonido disciplinado (el lenguaje), éste sonido pretendiendo decir algo sobre lo real. Este sínfin de arbitrariedades, para Nietzsche, es simplemente la antesala de la construcción de los valores, que son el resultado de dos movimientos: la búsqueda política de un pacto de paz entre los hombres (para lo cual es funcional una verdad) y la capacidad de los conceptos de hacerse pasar por causa primera o esencia última frente a las conductas humanas, que aparecen así como derivadas en algún sentido de los valores, no obstante sea justamente lo contrario. Por cierto, el pacto de paz no es sino la explicitación de la guerra. Los valores son siempre espacio de conflicto. En este sentido la filosofía de Nietzsche es en sí misma una sociología. Tiene razón Giner cuando dice:

“La genealogía Nietzscheana de la moral es, como digo, cuasi sociológica. Si no la hubieran ahogado sus metáforas y su tratamiento arbitrario de la historia, más el uso desaliñado de nociones como la de 'instinto', habría en su Genealogía un potente argumento para sostener una visión de la moral como mero producto de dominio de unas razas, o clases, o señores, sobre sus vasallos y siervos” (Giner, 2012: 56)

Si el problema marxista nos llevaba a la relación entre lo material y los valores, el problema nietzscheano nos conduce a la problemática entre los valores y las normas. Es una segunda trayectoria

efectivamente diferente de la cuestión marxista y que abre una discusión que es completamente diferente. Cualquier respuesta en un nivel puede tolerar diversas respuestas en el otro. No necesariamente se ha de tratar de un continuo, pero de algún modo se hace pensable construirlo del siguiente modo en lenguaje sociológico: estructura social, valores y normas.

En cualquier caso, siempre los valores aparecen problematizados en un territorio límite donde el horizonte conductual es decisivo. La distancia aparente entre valoración y prescripción tiende a ser débil, lo que ha sido descrito por Sorokin (y será revisado a continuación). Pero además los valores parecen ser un punto de encuentro entre dos dimensiones: la situacional y la simbólica. Curioso resulta comprender que la lógica de representación del lenguaje no se consigue si nos mantenemos en el plano de la descripción, sino que parece requerir siempre el concurso de los procesos evaluativos. Es decir, para nombrar la realidad, es imprescindible un marco evaluativo mínimo (de alguna manera es el problema de los dos Wittgenstein, aunque otorgando el triunfo al segundo).

No es extraño que, dada la pregunta central sobre los valores, la tradición que se pregunta por ellos haya tenido en primer lugar una ruta filosófica. De hecho, los ‘valores’ como fenómeno a investigar surgen en la filosofía generando una transformación bastante sustantiva:

“El surgimiento del concepto de ‘valor’ constituye una innovación nada inocua (...) El concepto de ‘valor’ toma el lugar hasta entonces ocupado por el concepto del ‘bien’ en la tradición filosófica (...) La metafísica unidad entre la verdad y el bien es reemplazada en la filosofía de los valores por la distinción entre facticidad y validez” (Joas, 2000: 23).

La distinción entre ‘facticidad’ y ‘validez’, que sociológicamente se entiende como la problemática de lo empíricamente dado versus lo subjetivamente válido (Weber, Habermas), supone una separación taxativa entre el orden de los hechos y el orden de las evaluaciones y legitimaciones. Esta distinción, de hecho, es fundamental para la sociología de los valores y la posibilidad que le presta para no ‘disolverse’ en el pronunciamiento sobre ellos. Sin embargo, la distinción entre facticidad y validez parece ser un procedimiento conceptual para evitar la aporía antes planteada: no se puede hablar de los hechos sin describirlos, no se puede describir sin evaluar, no se puede evaluar sin un tren de metáforas, no se pueden usar las metáforas sin alejarse de los hechos. Para resumir, el acuerdo (único quizás) entre Kant y Nietzsche: la cosa en sí es inalcanzable. Los conceptos son su prótesis. Los valores son las prótesis vendidas como el órgano original, siempre una falsificación. “Si lo puedo evaluar, entonces existe” dice nuestro Descartes interior.

Esta idea de “repuesto ilegítimo” si queremos usar la metáfora automotriz, parece ser fundamental para conseguir la pretensión de universalidad del proceso de valoración (ni siquiera estamos hablando de un valor específico). El viejo problema kantiano de cómo hacer verdaderas sentencias indemostrables, cómo juzgar al objeto bello a partir de una percepción que pueda ser efectivamente un sentido común, cómo universalizar una regla de conducta considerando toda la heterogeneidad de reglas existentes; ese problema, el mismo de siempre, parece no poder resolverse si no es por la ruta de una prótesis que usurpa a un órgano que en cualquier caso iba a estar ausente.

Tal y como en las teorías estéticas de la representación, tal y como las teorías políticas de la representación, tal y como en el problema del valor de cambio en lingüística o economía; siempre el representante, siempre el signo, siempre la mercancía, siempre el objeto estético puesto al frente, usurpa no sólo al ser significativo visible de un significado invisible, sino que aún más, reemplaza todos los significados eventuales por uno solo, que parece evanescente y discretamente fantasmagórico, pero que en realidad es la cristalización de un flujo, la aparición en definitiva de un poder que vence. Nadie sabe cómo acontece, es el “misterio del ministerio” de Bourdieu (), pero lo cierto y sorprendente es que acontece, que el sujeto que tiene el ministerio de representar finalmente es propietario de lo que un segundo antes era delegado. En estética es lo mismo: “el orden de la representación esencialmente quiere decir (...) cierto orden de las relaciones entre lo decible y lo visible” (Ranciere, 2006: 33) y

“cierto orden de las relaciones entre el saber y la acción” (Ranciere, 2006: 33). Es decir, la palabra manifiesta, pero en su ‘mandato’ (dice Ranciere) retiene eso visible que manifiesta y (podemos agregar) prohíbe la ‘mostración’ en tanto la experiencia pura y mística del silencio de Wittgenstein. Y en segundo lugar, en la representación estética recorre un orden de saber e ignorancia y de acción voluntaria frente al ‘pathos’ sufrido (ver Ranciere, : 34). Se representa al arquetipo porque no se sabe que se ejecuta ese acto, porque no se sabe cuánto se representa en cada acto de lo que hay más allá de él.

Si la significación ha ido a usurpar a la materia para poder existir, jugando a su duplicación cuando ejecuta su reemplazo; la valoración parece haber ido a usurpar al espacio de la significación para acceder a la eficacia de su proceso, jugando a ser la causa primera (no robo porque soy honesto) cuando es en rigor la mera representación de la conducta (no ha robado y ha sido coyunturalmente honesto).

Ahora bien. Si nos insertamos específicamente en el ámbito de los valores, debemos recoger algunas características. Harry Johnson ha señalado que los valores tienden a superponerse unos a otros y que ellos son de una alta complejidad, pues cualquier cosa puede tornarse un valor. Pone un ejemplo simple, banal y demasiado contingente: para mucha gente comer un bife es un valor (es significativo). Más aún, los valores son de tanta amplitud operatoria que pueden haber valores asociados a cualquier subsistema social, sea económico, político o de otra clase. Pero, añade, en general los valores de algún subsistema son predominantes (véase Johnson, 1973: 6 a 11). Esta mirada es claramente insuficiente. Ciertamente, como señala Johnson en su definición, los valores son difíciles de precisar y hasta son difíciles de separar de las actitudes o conductas. Pero estamos obligados a buscar más características. En este sentido podemos recurrir a Weber, no en la búsqueda de una definición de los valores, sino en el intento por dar alguna luz desde una visión como la weberiana que sin duda ha permitido la investigación sin minimizar a los valores como fenómeno.

Cuando Weber utiliza los valores en su tipología de acciones, señala que la acción racional con arreglo a valores es aquella que está determinada por la creencia consciente en el valor propio (ético, estético, religioso, etc) y absoluto de una determinada conducta, sin relación con el resultado. De este modo, siguiendo a Weber, la acción por valores es una conducta convertida en acción (esto es, dotada de sentido) por su referencia a un cuerpo evaluativo que la sostiene en tanto ella misma, por sí, tiene sentido precisamente por su referencia a una unidad de sentido que es el valor. Los valores son un punto de referencia de la conducta, pero no existen simplemente como orientadores de conducta (momento en el cual el valor deja de ser tal y se convierte en norma), sino que están ahí bajo la premisa de constituir un ‘valor propio’, un sentido que se refiere a sí mismo, una mera abstracción. Esa abstracción está disponible en cierta medida para que los actores refieran a ella como orientación de la conducta, a pesar –por supuesto- de que el valor en concreto no está ‘esperando’ al actor, pues de hecho el valor carece de existencia material y su única materialidad está precisamente en el momento en que un actor o conjunto de actores considera que ese valor ha sido encarnado, materializado.

Weber agregará además que los valores se ordenan transitivamente. Señala que los valores no pueden seleccionarse unos u otros según su grado de racionalidad, pero que son racionales en la medida en que los actores sociales pueden ordenarlos y generar sistemas de valores ordenados transitivamente (uno después de otro). La dimensión normativa de los valores también aparece en Weber con claridad, cuando señala que siempre un valor es un mandato a la hora de traducirse en acción social: “Una acción racional con arreglo a valores es siempre (en el sentido de nuestra terminología) una acción según ‘mandatos’ o de acuerdo a las ‘exigencias’ que el actor cree dirigidos a él (y frente a los cuales se siente obligado)” (Weber, 1996: 21).

No obstante los vínculos con los procesos de significación y normatividad son frecuentemente aludidos por los teóricos a la hora de referir a los valores, será Sorokin el más explícito en generar esta asociación. Su razonamiento es el siguiente: todo proceso de interacción humana se compone de tres

factores: 1) los seres humanos mismos, que piensan, actúan y reaccionan en la interacción, 2) las significaciones, valores y normas, que son realizadas e intercambiadas en el curso de la interacción, 3) las acciones externas y fenómenos materiales, en las cuales se objetivan y socializan las significaciones, valores y normas (véase Sorokin, 1969: 61). En este marco, Sorokin señala que las significaciones y valores se ‘superponen’ a las propiedades biofísicas de las personas en interacción. Y añade que las significaciones pueden clasificarse en tres tipos: 1) las significaciones teóricas que son de orden cognoscitivo, 2) los valores dotados de significación, donde incluye cosas tan diversas como “el valor económico de la tierra o de la propiedad, el valor de la religión o de la ciencia, de la educación o de la música, de la democracia o la monarquía, de la vida o de la salud” (Sorokin, 1969: 70), finalmente 3) las normas referidas a una pauta, como las jurídicas, éticas, técnicas, de etiqueta, entre otras. Como vemos, ya en Sorokin encontramos los valores y las normas sometidas al imperio de la significación. La diferencia con nuestra propuesta es que la forma de entender la significación no ha sido vinculada, en Sorokin, a elementos teóricos de la semiología, que es la ciencia de la significación. Pero no hay gran novedad en nuestro enfoque según el cual los valores y las normas pueden y deben ser tratados por su naturaleza simbólica, como formas de la significación en la vida social.

Como se aprecia, la tríada significación-valores-normas tiende a generarse cada vez que ingresamos en el estudio de los valores. Hay quienes señalan que es mejor concentrar la observación en las normas y no en los valores, por su visibilidad. En esta línea se señala que investigar los valores directamente en la sociedad supone una gran dificultad. Y se considera a las normas como manifestaciones más visibles por su mayor grado de institucionalización, lo que garantiza la capacidad de observación. Detrás de las normas laten los valores, los que podemos entonces apreciar desde las normas. Los valores, además, pueden explicarnos las normas, mostrar coherencia donde sólo aparecía confusión (ver Johnson, 1973: 10). Esta observación, que puede parecer simplemente metodológica (y de la que en tanto tal emerge en la obra citada), tiene una importancia algo mayor desde otro punto de vista: la norma se explicita como una forma social más objetivada que los valores, pero que en el fondo comparten características semejantes. Estamos muy cerca del argumento de Sorokin y del que sostiene nuestra concepción. Vemos entonces que la norma es un salto en la forma de orientación del valor. La norma se institucionaliza, es un valor que no sólo juzga determinadas conductas o establece determinados órdenes evaluativos, sino que además prescribe o proscribire. De ahí su visibilidad. Sin embargo, se equivoca Johnson al considerar que la mera visibilidad permite investigar mejor. En la medida que cualquier fenómeno social está más objetivado, evidentemente es más fácil de observar. Pero ello no implica que sea mejor investigar desde una visión más objetivada. Y es que a mayor nivel de objetivación, estamos más cerca de apreciar el resultado de la historia y no el proceso de ella. No hay posibilidad de una acabada genealogía en la norma, pues no vemos latir en ella la guerra de los dioses. Dicha guerra ya ha acontecido en el instante en que existe la norma, vemos simplemente los vencedores. La comprensión del conflicto, las heridas simbólicas, aparecen con claridad cuando observamos los valores, no las normas. Por tanto, es evidentemente más fácil observar las normas, pero también menos útil. El viejo problema de toda metodología: mientras más fácil es extraer una conclusión, menos relevante será. Por esta razón es que se ha elegido aquí a los valores como la zona de observación y problematización. A través de los podemos abordar el problema del cambio cultural. Cuando Marx describe que en la sociedad burguesa todo lo sagrado es profanado, hace alusión al cambio de signo de una revolución cultural. Es el dinamismo y el cambio de signo la clave de la crisis de sentido y del correspondiente cambio cultural.

Para comprender el dinamismo de significaciones que caracteriza al cambio cultural, trabajaremos más abajo con un repertorio autoral basado en Simmel, Barthes y en menor medida Weber. Para la problemática del cambio de signo, evidentemente debemos recordar a Nietzsche y su noción de transvaloración. Lo revisaremos de inmediato.

Nietzsche dedicó gran parte de su trabajo intelectual a lo que él denominó la ‘crítica de los valores’. Consideramos relevante para nuestros propósitos realizar el esfuerzo por darle un giro sociológico a esa crítica. Es por esto que uno de los argumentos fundamentales de esta investigación radica en la apuesta teórica por una sociologización de la filosofía de Nietzsche, entendiendo el uso de esta perspectiva como algo no sólo posible, sino además legítimo y relevante para el trabajo sociológico. Cada uno de estos juicios (posibilidad, legitimidad y relevancia) no carecen de fundamento, asumimos, pues cuentan con un sentido claro. El juicio de la ‘posibilidad’ implica que la misma filosofía nietzscheana tiene capacidad de transformarse en una sociología, fundamentalmente por el camino de la transvaloración como concepto (aunque no como único reducto de sociología posible desde Nietzsche). Por otro lado, el juicio de la ‘legitimidad’ del salto desde la filosofía y la filología a la sociología refiere a que la misma obra nietzscheana es ya en alguna medida una sociología, es decir, que este trabajo no elabora desde la nada una adaptación sociológica, sino que enfatiza un rasgo ya existente. Finalmente, su relevancia está obviamente dirigida en dos rutas: la primera, a mí parecer menos importante, se relaciona con la relación de esta lectura con el filólogo alemán, en el sentido clásico del aporte teórico, esto es, entendiendo que se potencia una teoría en tanto es sometida a la exploración de sus posibilidades y límites. Por supuesto, esta relevancia vale para muchos casos donde se explora un autor, y en parte es válido para este caso, aunque no particularmente, dado que nuestro interés no es interpretar a Nietzsche o realizar una monografía sobre su obra. Nietzsche es un autor entre los importantes de esta secuencia teórica y en ese sentido es como tantos otros. Su particularidad sólo reside en que nos entrega un concepto que consideramos importante y potencialmente operativo, como es el de ‘transvaloración’. Respecto a la segunda ruta de la relevancia, que es a la luz de esta propuesta de tratamiento teórico el aporte fundamental, ésta se constituye a partir del hecho que la utilización de ciertas categorías de Nietzsche en una sociología de los valores supone la ampliación de las posibilidades de exploración de este fenómeno por parte de la sociología.

Es necesario señalar, aunque en muchos sentidos constituye un lugar común, que el aporte de la filosofía de Nietzsche a la sociología y las ciencias sociales es evidente. La deuda es clara en autores tan disímiles (o no, según la perspectiva) como Weber, la Escuela de Frankfurt, Simmel, Foucault, Deleuze, entre otros. De esta manera, no es ninguna novedad el afirmar que la mirada de Nietzsche constituye un aporte a las ciencias sociales en general y a la sociología en particular. Y en este sentido, este texto no plantea nada novedoso. Sin embargo, al mismo tiempo que las ciencias sociales han aprovechado a Nietzsche, han dejado pasar algunos de sus logros teóricos más interesantes o se han concentrado en elementos que tenían menor potencial que otros. En este sentido, la más tradicional de las lecturas sobre la visión de Nietzsche ante el fenómeno de los valores se circunscribe en la cuestión del ‘resentimiento’, claramente tratada por Nietzsche como la fuerza que acompaña a la inversión de los valores en el judeocristianismo. Esta es la tradición en la que Scheler interpretó a Nietzsche y en la que le discutió dicha tesis, al igual que Weber, que no vio las mismas evoluciones descritas por Nietzsche ni en las interpretaciones budistas ni en las judeocristianas (véase Joas, 2000: 26, 27 y 28). Sin embargo, a nuestro juicio, no es la hipótesis del resentimiento la que constituye un aporte sustantivo para la investigación social. A fuerza de ese interés en el resentimiento, Joas se ve compelido a quedarse con el problema nietzscheano del origen de los valores, pero desconociendo los aportes analíticos de Nietzsche. Y en este punto debemos manifestar nuestro desacuerdo: la “Genealogía de la Moral” no es una obra sobre el origen de los valores propiamente tal, sino sobre la transformación de ellos. Esto es lo que entenderemos en este capítulo y es la razón por la cual nos concentraremos en la ‘transvaloración’ como fenómeno y no en el ‘resentimiento’ como fuerza motriz de ella. En definitiva, el resentimiento no aporta mucho a las ciencias sociales como concepto o aparato metodológico. Por el contrario, la fuerza teórica, analítica y metodológica sí la vemos en la transvaloración.

En este sentido, la apuesta (y eventualmente parte de la propuesta) de este texto se instala en la posibilidad de otorgar un mayor grado de sociologización a la filosofía de Nietzsche, particularmente desde su concepto de ‘transvaloración’, aun cuando se asume que existe un momento de desanclaje respecto a esta teoría (que de hecho ha comenzado ya en los capítulos anteriores). De este modo, es perentorio aclarar la forma en que se llevará a cabo el tratamiento de Nietzsche. Sabido es que el filólogo alemán plantea enérgicamente su postura respecto a ciertos sistemas de valores (moral cristiana, moral aristocrática, democracia, por ejemplo). Esta clase de postulados no son considerados relevantes para nuestro objetivo. No se pretende hacer una exégesis de Nietzsche ni menos juzgar positiva o negativamente sus evaluaciones. Lo que se pretende es aprovechar el alto grado de comprensión de este autor sobre el fenómeno de los valores, lo que él denominó con precisión la ‘crítica de los valores’, para explorar ejes que permitan afrontar los fenómenos valorativos de una manera suficientemente razonable. Específicamente importa la capacidad reconstructiva de los procesos de cambio en los valores, que es enteramente homologable a su comprensión de la Grecia arcaica y las luchas de sus dioses. Nietzsche es un genealogista precisamente porque rechaza la búsqueda del origen (Foucault, 1992: 9-12), ya que el origen está siempre fuera del mundo, de los hombres, es siempre una teogonía. Y de esta proyección del origen como un más allá, ha surgido la falsa certeza del origen como primera verdad y como explicación de un *telos*, de una finalidad que recorre metafísicamente la historia. Foucault señalará que es justamente la crítica a este proceder la que radica en Nietzsche. La genealogía es entonces la búsqueda de los azares de los comienzos, de los accidentes, de las fuentes. Nietzsche quiere nadar en las aguas de la evolución, pero niega el evolucionismo; desea ser sensible a las apariciones, las emergencias, pero se niega a concluir nada a partir de la mera aparición como gravedad del presente sobre el origen.

Pues bien. Comencemos por esclarecer en qué sentido ciertas rutas intelectuales de Nietzsche pueden o deben ser rescatadas por la tradición sociológica. La postura sostenida en este escrito señala que el camino más claramente sociológico seguido por Nietzsche es el de la ‘transvaloración’. Este concepto hizo época desde la obra “La Genealogía de la Moral”, la que puede encasillarse en los términos de la comprensión actual de la sociología como una obra fuertemente relevante de un modo directo para esta disciplina. Dicha obra combina la filosofía y la filología para facilitar una mirada sobre las transformaciones de los valores y el surgimiento de la moral como un momento en la historia de los valores. Eso es, sin duda, un problema sociológico. De hecho, la problemática genealógica definida por Nietzsche, puede ser resumida (como lo hace Deleuze) bajo la noción de que “genealogía quiere decir a la vez el valor del origen y origen de los valores. (...) Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor” (Deleuze, 2002: 9). Es la diferencia o distancia en el origen. Las preguntas sobre cuál es el origen de determinados valores, sobre qué diferencias del origen fueron las potencias que generaron determinadas diferencias posteriores, sobre qué rol cumplen las fuerzas y voluntades dominantes sobre los valores, son preguntas centrales en Nietzsche. Y estas preguntas tienen un claro sentido sociológico, tanto porque buscan la explicación del origen (en nuestro caso de los valores), porque se orientan a detectar los movimientos y transformaciones en la vida simbólica, como porque interrogan sobre las interacciones de las fuerzas sociales (los poderes) y las influencias recíprocas entre poder y vida simbólica. Estos son problemas sociológicos. En medio de estas problemáticas, Nietzsche nos plantea una postura: las fuerzas y los valores avanzan unidas. Los valores quedan materializados, las fuerzas quedan significadas, interpretables. El poder es la fuerza de lo existente, pues la existencia justifica todo lo que afirma.

“Cualquier cosa se refiere a una fuerza capaz de interpretarla; cualquier fuerza se refiere a lo que ella puede, de lo que es inseparable (...). Lo que no se deja interpretar por una fuerza, ni valorar por una voluntad, exige otra voluntad capaz de valorarla, otra fuerza capaz de interpretarla” (Deleuze, 2002:37)

Fuera de los valores, las fuerzas son débiles, inermes, inoperantes. Y sin vincularse a las fuerzas, los valores carecen de voluntades que los porten. La existencia social de los valores está determinada por las condiciones de posibilidad que le entrega un poder. Esta es la vía interpretativa que ha resultado ser enormemente prolífica con los autores ‘postestructuralistas’, como Foucault y el mismo Deleuze. Pero aunque Nietzsche destaque este aspecto de la existencia social de los valores, no es menos cierto que concentrarse sólo en esta característica puede reducir la interpretación nietzscheana.

En términos generales, los valores en Nietzsche nacen del problema del bien. Los valores van perdiendo su carácter absoluto, pero ello no acontece al interior de cada valor (pues ellos siguen operando en la forma de un mandato), sino que ocurre en la medida que emergen valores de distinto orden. Es así como en un principio, para evitar las consecuencias de ciertos actos y consolidar el pacto de paz, surgió la noción de ‘bien’. Agregará Nietzsche que posteriormente la generalización de ‘los valores’ reemplaza a la idea de bien. La corrección pierde sus dotes absolutas y se torna situacional. Cada poder buscará sus valores, cada sujeto privado de derechos, buscará los suyos. Es así que los valores se diferencian de la cuestión del bien y entonces estamos en condiciones de multiplicar los sistemas de valores, aumentando así el poder heurístico para referir a esa vida social preñada de dioses (el bien, la verdad, la belleza; primero juntos, luego separados y subdivididos).

Es sabido que el concepto de ‘transvaloración’, que como hemos referido será nuestro eje, tiene un rol central en la “Genealogía de la Moral”. Por eso, exploraremos esta obra en busca de los elementos centrales de su argumentación y, sobre todo, en el intento por dar cuenta de qué es y cómo opera la transformación en los valores, además de definir cuál es su alcance.

Sin embargo, argumentaremos que la “Genealogía de la Moral” no es una obra que otorgue suficientes luces respecto al orden del fenómeno general, esto es, tanto al tratamiento de la vida simbólica de los colectivos, como directamente ante la cuestión de la moral, los sistemas de valores, el cambio cultural, el problema del poder en medio de la vida simbólica y todo el conjunto de problemáticas relevantes a investigar en torno a las observaciones en dicha obra realizadas. Más aún, la “Genealogía de la Moral” realiza un uso más bien operativo del concepto de ‘transvaloración’, sin elucidarlo de manera expresa y sin realizar un tratamiento teórico sobre el mismo. En este sentido, nuestra apuesta fundamental ha sido complementar esa obra básicamente con otras dos, muy dispares entre sí respecto al interés temático y la forma de tratamiento, aunque vinculadas en la capacidad de dar sentido a la problemática de los valores en la sociedad: se trata de “La Voluntad de Poder” y “El Culto Griego a los Dioses”⁹.

Comenzaremos reconstruyendo el argumento de Nietzsche en su “Genealogía de la Moral”. Esta obra está dividida en tres partes.

En la primera parte se tematiza la psicología del cristianismo. Se refiere al nacimiento del cristianismo desde el espíritu del resentimiento, un antiespíritu pues es el antimovimiento, es la gran rebelión contra los valores nobles. En un trabajo genealógico que se apoya etimológicamente, Nietzsche busca el origen de la palabra ‘malo’, que en su génesis designaba al simple, vulgar y bajo. En cambio, el término ‘bueno’ refería al ideal superior humano, noble, poderoso. Cuando surge la casta sacerdotal, degeneración y después antítesis de la casta caballeresca y aristocrática, sus labores acaban orientándose a cultivar ideas y sentimientos, hábitos neurasténicos. Y para curar su enfermedad inventan el peor remedio posible: la religión. En ella construyen una metafísica, totalmente hostil a los sentidos, inventan otro mundo. Con ello, el alma humana se modifica, se ha vuelto profunda,

⁹ “El Culto Griego a los Dioses” tiene un doble valor en nuestra obra. No sólo nos permite comprender el fenómeno de la transvaloración aportando desde las dinámicas de la vida simbólica vistas en las prácticas religiosas, que hemos dicho que son fundamentales para entender el orden de la cultura, sino que además nos permite vincularnos a la forma misma en que los valores operan en la vida social, tal y como señaló Weber, a la manera de la ‘guerra de los dioses’ en la Grecia arcaica y clásica.

interesante y malvada. Ha surgido la maldad, no ya la malicia. Y esa maldad se expresa en el sacerdote en su sed de venganza, la nueva fuente de todas las valoraciones. Es la sed de venganza del sacerdote y del pueblo sacerdotal por excelencia: los judíos. Es entonces cuando se produce una transvaloración. Si antes las valoraciones remitían a algo real y concreto, el resentimiento invierte esa realidad. Ahora lo ‘malo’ es ‘bueno’ y lo ‘bueno’ es ‘malo’. Y será malvado el poderoso, el lleno de vida, el violento. Y será llamado bondadoso al hombre bajo, indigente y enfermo. El cristianismo sería el heredero de esta transvaloración construida en el pueblo judío. El cristianismo no sería entonces la religión del amor, es la religión del odio más profundo contra los verdaderamente buenos: los nobles, los poderosos, los llenos de vida. El cristianismo ha permitido dar el poder a los plebeyos desde el resentimiento contra los nobles¹⁰ (véase Nietzsche, 1993).

El segundo tratado de este libro se aboca a la psicología de la conciencia, que no es la voz de Dios en el hombre, es el instinto de la crueldad revertido cuando ya no puede seguir expresándose y desahogándose hacia fuera. Emerge claramente desde aquí la crueldad, el trasfondo de la cultura sin el cual nada se puede explicar. Para Nietzsche el olvido es una fuerza activa, es una fuerza de la salud vigorosa. El cristianismo ha hecho necesario recordar, dando énfasis a las promesas como algo por cumplir. Para ello hay que crear una memoria. Y se crea a fuego, haciendo daño, haciendo que no deje de doler permanentemente en la memoria. Eso es lo que el hombre llama ‘su conciencia’. Sin embargo, el cristianismo no sólo fomenta el recuerdo y la conciencia, sino que se concentra en la ‘mala conciencia’. Pero ¿de dónde proviene la mala conciencia? Proviene de la culpa, que no tiene nada que ver con la responsabilidad moral, sino que se relaciona con una deuda, una relación entre un acreedor y un deudor. Cuando el acreedor de la deuda es la sociedad y el deudor viola sus compromisos, entonces la sociedad carga sobre él sus golpes más crueles. El hombre queda preso de la sociedad y al no poder descargar hacia fuera ese malestar, lo hace hacia dentro. El encontrarse en la vida social, buscando presuntamente la paz, generó la mala conciencia, la dolencia del sufrimiento del hombre por el hombre. Los dioses también surgen de este sentimiento de culpa. Las viejas estirpes se sentían deudores de sus antepasados y para pagar la deuda les ofrecían sacrificios. A más grandeza en la deuda, más grande se hace el sacrificio, hasta que se llega a un momento en que la deuda llega al máximo, cuando Dios es único y omnipresente. El ateísmo es en este sentido no tener deudas, es una segunda inocencia (véase Nietzsche, 1993).

El tercer tratado responde a la pregunta que versa respecto a dónde procede el enorme poder del ideal ascético, del ideal sacerdotal, del ideal de la decadencia. ¿Por qué los filósofos se han sentido atraídos por el ideal ascético? Porque en él se encuentran insinuados ciertos puentes hacia la independencia. Porque pobreza, humildad y castidad son más proclives al filósofo que la fama, los príncipes y las mujeres. El ideal ascético ayudó a la filosofía en sus comienzos. Los contemplativos fueron primero despreciados, por lo que los filósofos tuvieron que hacerse temer, primero siendo crueles con ellos mismos y luego con los demás. El ascetismo es parte de esa crueldad. Pero el filósofo no se ha liberado de esa larva repugnante que es el ascetismo y se da así una transvaloración de las verdades, según la que se llama verdadero a un mundo inexistente (mundo de la razón). El ideal ascético nace del instinto de protección y de salud en una sociedad que degenera. El hombre enfermo

¹⁰ Para demostrar el cristianismo como religión de resentimiento, Nietzsche refiere a Santo Tomás quien dice: “Los bienaventurados verán en el reino celestial las penas de los condenados, para que su bienaventuranza les satisfaga más (...) Quedan todavía algunos espectáculos, aquel último y perpetuo día del juicio, día no esperado por las naciones, del cual se mofan, cuando esta grande decrepitud del mundo y tantas generaciones ardan en un fuego común. ¡Qué espectáculo tan grandioso entonces! ¡De cuántas cosas me reiré! ¡Allí gozaré, allí me regocijaré, contemplando cómo tantos y tan nobles reyes, de quienes se dice que habían sido recibidos en el cielo, gimen en profundas tinieblas! (...) La visión de tales espectáculos, la posibilidad de alegrarte de tantas cosas ¿quién otro podrá ofrecértela incluso con toda su generosidad? Y sin embargo tenemos ya estas cosas por la fe, representadas por el espíritu que las imagina” (Santo Tomás de Aquino).

pide explicaciones respecto a su dolor y sólo hay uno que puede dar esas respuestas: el sacerdote. Y éste, que es un médico que envenena las heridas al curarlas, promueve el ideal que conduce hacia la nada, el ideal de la enfermedad, que el hombre toma pues no hay otro. O no había. Hoy está el ideal del súperhombre (véase Nietzsche, 1993).

El argumento de la “Genealogía de la Moral” no explora todas las evoluciones simbólicas que constituyen la moral, a pesar de que el primer tratado quiere dar cuenta de los aspectos fundamentales para su surgimiento. Lo que en dicha obra se ejecuta es un intento por dar cuenta de la transvaloración central en el surgimiento de la moral: la que va desde el bueno-aristocrático al bueno-sacerdotal y su importancia como consolidación de la conciencia o, mejor dicho, de la ‘mala conciencia’. Pero Nietzsche sí desarrolla con todo detalle la transformación del aristocratismo al cristianismo. Y no lo desarrolla en la “Genealogía de la Moral”, sino en “La Voluntad de Poder”. En el fondo, en esta obra hay elementos de continuidad con aquélla, una continuidad que aclara mucho más el panorama. Revisemos estos detalles¹¹.

Se pregunta Nietzsche hasta qué punto los juicios de los agotados se han introducido en el mundo de los valores. Pues bien, su primera observación es destacar que todos los valores de la humanidad domesticada son valores de agotados. “Tras los nombres más sagrados deduje las tendencias más destructoras; se ha llamado Dios a todo lo que debilita, a todo lo que predica la debilidad, a todo lo que infecta de debilidad...; descubrí que el hombre ‘bueno’ era una autoafirmación de la decadencia” (Nietzsche, 2001: 67). Pero surge un problema: ¿cómo han logrado los agotados imponer las leyes de los valores? ¿Cómo lo logran si son débiles y agotados?

La mentira y el arte de la calumnia han estado al servicio de la voluntad de poder del rebaño que se ha rebelado contra los más fuertes.

“El hombre no ha osado atribuirse todos sus momentos más fuertes y asombrosos, los ha concebido como pasivos, como ‘sufridos’, como violentaciones (...): en cuanto todo lo grande y fuerte del hombre se concebía como sobrehumano, como extraño a él, el hombre se empequeñecía, colocaba ambos aspectos en dos esferas superadas, una lastimosa y débil, otra fuerte y asombrosa: a la primera la llamó ‘hombre’, a la segunda ‘Dios’” (Nietzsche, 2000: 121).

Un elemento esencial en la formación de este proceso nos conduce a un concepto sociológico muy claro: la institucionalización (aunque evidentemente Nietzsche no hace uso de este término). En particular, el caso del sacerdocio es el núcleo donde Nietzsche concentra su análisis¹². El sacerdote se sitúa en una posición de superioridad basada en su invulnerabilidad, su inatacabilidad. Se presenta como la fuerza más potente de la comunidad, que es irremplazable. Sus medios son presentarse como el único sabio, el único virtuoso. Sólo él es en cierto sentido Dios, pues sólo él es su intermediario y un protegido de Dios. Su forma de articular ese poder radica en convencer de que la verdad existe y que la forma de alcanzarla está en hacerse sacerdote. Todo lo bueno y lo malo se define por el libro sagrado, a partir del cual se rige la Naturaleza. Por consecuencia, si el sacerdote es el tipo superior, entonces la jerarquía de las virtudes graduará los valores del hombre. De este modo el estudio, la renuncia, la inactividad, la impasibilidad, la falta de afectos, la solemnidad, quedan instituidos como las actitudes superiores. Es así como el sacerdote enseña una clase de moral. Esa moral está basada en Dios y Dios es Todopoderoso, esto es, es más fuerte que todas las armas. De este modo los sacerdotes vencen a los

¹¹ El proceso analítico que se ha realizado, al usar a Nietzsche en esta investigación, prescinde de la visión histórica de dicho autor. Nos interesa comprender cómo observa desde su fórmula genealógica el proceso de evolución de las formas, de las definiciones, del surgimiento de las castas y su legitimación. El relato histórico de Nietzsche es sabidamente dudoso y obscenamente riesgoso. Sin embargo, su proceder analítico es brillante y es posible arrancar de dicho proceso herramientas relevantes para el estudio de la cultura.

¹² Veremos posteriormente cómo Weber es fuertemente heredero de esta visión del sacerdote de Nietzsche. La diferencia es que Weber extrapola esta forma sociológica de operar a toda forma sacerdotal, a vez que inserta al sacerdote como una tipología diferenciada del profeta y el mago.

poderosos y a los fuertes sin necesidad de mover las armas. Sólo necesitan hacer creer en Dios y, luego, que el único camino directo a Dios son los sacerdotes.

El punto final de este proceso es la creación de la ‘conciencia’, una voz que mide la acción no en función de la acción misma, sino en relación con la ‘ley’ (véase Nietzsche, 2000: 126). Este punto es clave, ya que Nietzsche ve en esta conducta el más arraigado sometimiento, pues desde las acciones los hombres pasan a dictar una ley que regirá sus actos. Un artefacto ideal, puesto sobre los hombres, comienza a prescribir. Lo creado pasará en poco tiempo a convertirse en creador. De este modo, la ‘santa mentira’ ha creado: un Dios, un más allá, una conciencia, una moral, una verdad como cosa revelada.

El análisis que aquí se juzga de sociológico por parte de Nietzsche se verifica con claridad en su hipótesis de las ‘dos transvaloraciones’. El primer cristianismo es revolucionario en tanto Cristo promulga la total indiferencia con ritos, dogmas, sacerdotes, culto, teología. Cristo trae una praxis de la vida. Sería entonces (San) Pablo el responsable de la interpretación sobre un Cristo muerto por nuestros pecados, una salvación por la fe, una resurrección después de la muerte. La Iglesia arrebató la praxis y sanciona la vida desde el Estado. Lo que Jesús había combatido, vuelve: la creencia en cosas increíbles, las ceremonias, los rezos, veneraciones y fiestas. Los conceptos de ‘pecado’, ‘perdón’, ‘castigo’, ‘recompensa’, que habían estado alejados del primer cristianismo, retornan con mayor importancia aún (véase Nietzsche, 2001: 126 a 141).

De este modo, para Nietzsche, la transformación valorativa no sólo se encuentra en la conocida problemática del bien y el mal y su paso desde una visión aristocrática a una moral democrática, propia del rebaño. Sin duda este es el punto que destaca en la “Genealogía de la Moral”. Pero el cristianismo es una transformación mucho más intensa, abarca más elementos, más valores. Esto es obvio, pues cualquier fractura o movimiento en un sistema de valores, termina por transformar órdenes muy diversos y en muy diversas direcciones. Por cierto, esta presunta obviedad supone un argumento de fondo: la red de relaciones como sustrato básico de las relaciones entre los valores, el movimiento simultáneo de los valores como sistemas simbólicos que se afectan unos a otros. En este sentido, el presente texto, para el cual la sociologización de Nietzsche resulta ser un paso esencial, fundamenta algunos elementos del tratamiento teórico de los valores en esta idea relacional, la idea de cosmos de sentido que hay en los sistemas de valores, que implica que los movimientos telúricos en esos sistemas supongan nuevos plexos de sentido. En este ámbito, volviendo al argumento nietzscheano, el cristianismo no sólo sería una inversión en el núcleo de unos valores, sino también en la periferia de ellos. Nietzsche enumera diversos elementos nuevos que articulan el nuevo sistema de valores, construyendo así el nuevo cosmos de sentido:

- La desviación de lo que se entiende por vida verdadera en el más allá, poniendo el presente como mero tránsito.
- La vida eterna como opuesta a la vida personal (material), transformando la muerte en vida (otra transvaloración).
- La conversión del disfrute de las comidas fraternalmente en el milagro de la transubstanciación.
- La generación de relaciones filiales de cualquier hombre con Dios a través de Cristo como hijo del hombre e hijo de Dios, generando la segunda persona de la divinidad.
- La creencia en la fe como canal de acceso a la salvación de los pecados, que sólo puede ejecutar Cristo (véase Nietzsche, 2001:140 y 141).

El detalle de las transformaciones simbólicas se llena de aún más transvaloraciones. Por ejemplo, el importante cambio de los valores llevado a cabo por los sacerdotes judíos, que vincularon el ‘pecado’ y la ‘desgracia’. En esto Nietzsche muestra exactamente el mismo análisis de Weber, apreciando ambos que el sacerdocio busca dar explicaciones de las desgracias de un pueblo. El riesgo para un culto a un dios es que se pueda pensar que las desgracias ocurren al pueblo protegido por ese dios simplemente porque la divinidad es débil. En este caso, hablamos del dios judío, Yahvé. Pero los

sacerdotes emergen capaces de dar explicaciones institucionales al fracaso ‘coyuntural’ del dios (véase Weber, 1996). En el caso judío y posteriormente cristiano, las desgracias son consecuencias del pecado de ese mismo pueblo. No revelan entonces la debilidad del dios, sino su ira, su molestia por las atrocidades cometidas por el pueblo contra la fe.

Esta transformación es de enorme importancia, pues abre la puerta a los siguientes cambios. Desde acá el pecado es acción no sólo social, sino trascendental, esto es (y estoy leyendo a Nietzsche, pero reinterpretrándolo), se percibe el paso desde lo profano a lo sagrado, desde lo contingente a lo trascendente. De este modo, por ejemplo, ‘mi’ acción pecaminosa que daña a ‘mi’ prójimo, no es un acto solamente contra mi prójimo (lo que pasa a importar menos), sino que es acción contra Dios (que es todopoderoso, por lo que importa más), un dios que en la tradición judía es fuertemente castigador, en donde la virtud del hombre está en el temor a Dios. Sin embargo, en el judaísmo no se ha convertido esta asociación de valores en una definitiva pérdida de los valores aristocráticos. El sacerdocio judío estaba más preocupado de conservar el sentido unitario de Israel, para lo cual transformaba en mandamiento todo lo que identificaba a su pueblo (ritos como la circuncisión o el sacrificio). Por supuesto, ya empiezan las diferencias con el aristocratismo noble: se rompe el sentido de casta. Pero se conserva cierto aristocratismo, el sacerdocio del alma, desvinculado de las obras y vinculado a los sentimientos.

Pero, para Nietzsche, el cristianismo eleva todo a la segunda potencia. Se produce una insurrección popular en el seno del pueblo sacerdotal. Son los pecadores, las mujeres, los enfermos, los esclavos, en definitiva, los proscritos, quienes se rebelan. Para poder creer en sí mismos, ellos no se bastaban: necesitaba una transmutación teologal. Como dice Nietzsche, refiriendo a que ni siquiera eran capaces de creer sin un elemento concreto que asentara esa creencia sólidamente, “les hacía falta nada menos que el hijo de Dios para poder llegar a creer” (Nietzsche, 2001:150). Y mientras los sacerdotes judíos habían falseado la historia de Israel, los cristianos quisieron falsear la historia de la humanidad, para que así el cristianismo apareciera como el momento más importante de ésta. El cristianismo toma entonces el simbolismo judío y lo incrementa, disolviendo aún más la realidad en irrealidad. Cristo rechaza al sacerdote pues es un vestigio de casta, que aún permanecía sutilmente en el judaísmo. Pero el cristianismo restablece el sacerdote y lo eleva a su máxima potencia.

De este modo, para Nietzsche, se consuman:

- “La rebelión contra el poder espiritual dominante” (Nietzsche, 2001: 152)
- “El intento de convertir las virtudes bajo las cuales es posible la felicidad de los inferiores en un ideal supremo que sirva de medida de todos los valores – el llamar a esto Dios- es el instinto de conservación de las clases más pobres.” (Nietzsche, 2001: 152)
- “La abstención absoluta de la guerra y desavenencias justificadas por este ideal, de la misma forma que la obediencia.” (Nietzsche, 2001: 152)
- “El amor entre unos y otros como consecuencia del amor a Dios” (Nietzsche, 2001: 152).

El artificio en uso es la denegación de todo móvil, de todo espíritu de lucha, de toda acción, como medio legítimo. Al mismo tiempo y precisamente como correlato, todos los objetivos de la felicidad en la vida son orientados a un más allá espiritual. Utilizar la virtud propia, la de la propia felicidad de los inferiores, como criterio de medida de todos los valores, es el logro por excelencia, pues una vez impuesta, la simple denegación de esa virtud se transforma en un arma.

Es decir, el cristianismo es la expresión ideológica del interés de los derrotados. Tal y como una cultura subyugada puede usar la mitología o la brujería para adquirir poder frente a los dominantes, el cristianismo logra convertir la propia impotencia de los derrotados en el sentido de la existencia. Si el cristianismo cree en los valores es justamente porque no cree en su potencia. Es la debilidad en la guerra la que convoca al esfuerzo por dar vuelta la realidad y poner por delante los valores. Este movimiento es el origen de la moral. Y el origen de toda ideología y doctrina, todas basadas en el carácter precedente de las palabras a los actos.

Una sociología del argumento nietzscheano debe distinguir tres elementos:

1. La capacidad de los valores de pasar de ser elementos emergentes de la realidad conductual a ser elementos precedentes de la conducta.
2. Ya configurado el 'escenario moral', dado que la batalla pasó de lo concreto a la ficción valorativa, los valores pueden cambiar radicalmente en su organización o incluso en sí mismos, según los intereses que porten esos valores. Hay alguna clase de fuerza que sostiene al valor, algo que está fuera de ellos. Si esa fuerza cambia, el valor lo hace.
3. El cambio en los valores se produce a la forma de la conservación por selección. Cambia porque queda algo que antes existía, pero cambiando el signo. Sigue lo mismo para que todo sea distinto. El nombre del fenómeno será la transvaloración, en cuyo límite superior está la inversión absoluta de un valor: la palabra malo sigue designando lo despreciable, pero en vez de ser el débil y patético, pasa a ser el fuerte y altanero, por ejemplo. Esto implica que los materiales con los que se construye la transformación, son los materiales de la conservación. Si en "El Gatopardo" Tancredi señala a su tío Fabrizio "si queremos que todo siga como está, necesitamos que todo cambie" y ello se transforma en el fenómeno politológico, nada extraño, del gatopardismo y su ley "cambiar todo para que nada cambie"; en Nietzsche la noción de transvaloración marca el exacto opuesto: "si queremos que todo cambie, necesitamos conservar una parte del todo".

Este último punto es quizás el que nos queda pendiente. ¿Por qué habría de ser necesario conservar para transformar? El problema es antiguo. Si Parménides negó la existencia del cambio es precisamente porque todo cambio implicaría asumir que se deja de ser lo que se era, es decir, se requiere en algún sentido pasar a 'no ser'. Pero el 'no ser' es contradictorio con el ser, por lo que bien se los puede considerar incompatibles. Ante este razonamiento, Parménides concluye que el cambio no existe (como tampoco la muerte, el movimiento, en fin). Nietzsche resuelve la aporía de Parménides: e cambio sí existe, porque está basado en el 'ser', no en el 'no ser'. El cambio opera por conservación, no por mutación directa. Al conservar un trozo, puedo modificar todo lo que dejé de lado. Al cambiar de signo (de positivo a negativo, por ejemplo), puedo hacer que todo lo conservado pase a ser lo contrario. La ley del cambio es la conservación. Los materiales del cambio están siempre en el pasado. Por ejemplo, ¿con qué materiales simbólicos hizo esto el cristianismo? El principio nietzscheano de transformación como conservación por selección, supone que el cristianismo no puede transvalorar desde la nada. Para Nietzsche el sustento del cristianismo está en un clima epocal: "en resumen, el cristianismo se adaptó a un antipaganismo que ya existía por doquier y que se había introducido en todas partes" (Nietzsche, 2001: 157). Este antipaganismo emerge desde Grecia y otros pueblos, donde se buscaba la esperanza en el más allá, la fantasmagoría sangrienta de la víctima del sacrificio (misterio), la acción redentora, el ascetismo, la purificación supersticiosa, la jerarquía como una forma de la comunidad. Era la búsqueda religiosa de la masa inferior, de las mujeres, los enfermos, los esclavos, los innobles. El hombre queda arrojado a la desdivinización, no es nada, sólo el milagro lo puede redimir, lo puede sacar de su irrelevancia, quedando postrado en el autodesprecio, único sitio desde donde es posible obtener la redención.

El cristianismo, finalmente, es simplemente una manía de grandeza de los mediocres. La más grande de la historia

"cuando estos pequeños abortos estúpidos empiezan a atribuirse las palabras 'Dios', 'juicio final', 'verdad', 'amor', 'sabiduría', 'espíritu santo' y con ellas comienzan a fortificarse 'contra el mundo', cuando esta clase de hombres empieza a transformar los valores a su antojo, como si fueran el sentido, la sal, la medida y el equilibrio de todo el resto. Lo que habría que hacer es construirles manicomios para ellos y nada más" (Nietzsche, 2001: 160).

La cita no parece a primera vista estar a la altura del trabajo teórico. Más aún, cosa que hay aclarar, independiente del parecer sobre lo señalado por Nietzsche en la valoración, esta cita no sólo no es un simple arrebato acusatorio de gran fuerza literaria. Es mucho más. Veamos la lógica:

- los cristianos se atribuyen ciertas palabras
- se fortifican contra el mundo
- transforman los valores a su antojo
- hacen de sí mismos la medida de todo el resto y eso lo expresan en los valores

Orientemos esta mirada a partir de los códigos de la ciencia social contemporánea. Eso sí, necesitamos desnaturalizar a Nietzsche en tanto debemos suspender el juicio sobre la voluntad de los cristianos (los efectos que producen no los atribuiremos como intenciones). Pues bien, qué tenemos:

- Cuando decimos que los cristianos se atribuyen ciertas palabras

Decimos que un grupo, a la sazón una masa o un colectivo (claramente es más probable que se trate de un colectivo, incluso devenido en algo así como actores sociales) sin poder ni reconocimiento, se atribuye ciertos universos discursivos o, al menos, ciertos ladrillos para construirlos (palabras, conceptos, autosignificaciones, evaluaciones del resto).

- Cuando decimos que se fortifican contra el mundo

Decimos que el mundo, esa inmensidad externa a los hombres, cuyo sentido es cuando menos desconocido o derechamente inexistente, es asido por este grupo a partir de una fortificación simbólica que crea un mundo sobre el primer mundo, esto es, una imagen del mundo, una unidad simbólica coherente que representa el mundo y dota de sentido a los actores para operar en él sin cuestionarse todo. De este modo, la construcción de sentido es una fortificación del grupo. Pero no sólo una fortificación frente a otros grupos, sino además una solidificación frente al sinsentido del mundo y frente a sí mismo.

- Cuando decimos que transforman los valores a su antojo

Decimos algo mucho más complejo y que necesariamente nos aleja cada vez más del sentido inmediato de la interpretación nietzscheana. Esto pues no sabemos si la transformación es realmente al antojo del grupo. Lo que sí sabemos, hasta lo dicen ellos mismos en otra dirección, es que es a su imagen y semejanza. No es lo mismo, simplemente es evidente que todo grupo construye sentido desde su propio marco simbólico. Por demás, sabemos también que transforman los valores, esto es, que esos universos discursivos que han construido ellos mismos (los cristianos), esa totalidad de sentido que dota de fortaleza al grupo frente al mundo, ha tomado los valores hasta ahí ‘dominantes’ (los nobles) y los introduce en su universo, con el resultado de que los transforma, tanto que incluso los invierte, lo que manifiesta la radicalidad de la modificación.

- Cuando decimos que hacen de sí mismos la medida de todo el resto y eso lo expresan en los valores

Decimos que, lo que se deduce de lo anterior, al haber transformado todos los valores relevantes en nuevos sistemas de valor enteramente adecuados a sus formas de comprender el mundo (a sus imágenes de mundo o cosmologías), este grupo (los cristianos) tiene necesariamente un lugar relevante en este nuevo marco cultural. Y más aún, adquieren –en todo este proceso, como producto del mismo– una potencia capaz de hacerlos exitosos y hasta dominantes, pues han transformado sus propias prácticas y significaciones en la medida valorativa para el resto.

La propia medida toma un nombre: Dios. Es un ser todopoderoso que puede incluso husmear en los corazones. Se manipula no sólo el terreno de la ley política (los hechos visibles), sino también los invisibles. Dios ve más al interior de nosotros que nuestros rostros. Y lo puede hacer en todo momento. De hecho, lo hace en todo momento, dice el cristianismo. Además, todo enemigo de los ideales propios es enemigo de Dios. Es el derecho al gran ‘pathos’, el poder de bendecir y maldecir. Además, todo lo

fatal del destino, todo sufrimiento, es por causa del propio pecado o es una prueba de Dios. Finalmente, todo lo natural es negado; mientras lo contranatural es reivindicado. El final de los días, el destino último, es visto como venida del reino de Dios que en rigor es el propio reino de los cristianos.

En Nietzsche, los valores no son una dimensión simplemente simbólica. El cristianismo no es una articulación de valores, sino que es una praxis. En este punto Nietzsche no refiere al punto de origen de los valores desde el universo simbólico. Por el contrario, el cristianismo no necesita la doctrina de Dios, de la salvación, del pecado, de la inmortalidad, etcétera. No necesita ninguna doctrina. El cristianismo dice cómo obrar, es una praxis. Es la praxis del que no quiere hacer nada en el mundo, del que no quiere ser soldado, no quiere policía, del que no le preocupan los tribunales; es la praxis del que quiere paz, aun cuando por ello deba sufrir. Quien dice: “nada podrá conservar mejor mi paz que el sufrimiento”, ése es el cristiano (Nietzsche, 2001: 169).

Foucault señala que en Nietzsche la diferenciación de los valores nace del hecho “que hombres dominen a otros hombres” (Foucault, 1993: 17). Y agrega que la libertad nace de clases que dominan a otras y que la lógica es la imposición de una duración a la propiedad de los objetos. “La regla es la sangre prometida” (Foucault, 1993: 17) y la historia va de dominación en dominación gracias a la violencia convertida en regla. He aquí la crítica de los valores de Nietzsche, la radical emergencia de la dominación y la violencia, la prístina huella de los intereses. El poder toma forma en clases sociales, el poder deja un reguero de sangre, el poder se convierte en derecho (en sangre hecha derecho para mantener el orden de las clases). Es éste el Nietzsche de Foucault, interpretación que en todo caso respeta siempre el hecho esencial: la arquitectura de los valores reproduce en el dibujo de un plano la materialidad de las escisiones, los pactos, los contubernios y las probabilidades futuras de sus persistencias.

Intentemos ahora comprender qué es la ‘transvaloración’ en tanto regla de la transformación simbólica, esto es, en tanto huella indeleble del cambio en los valores. Pues bien. ¿Qué nos aporta este concepto? La ‘transvaloración’ supone que las transformaciones en los sistemas de valores tienen su poder creativo en alguna forma de conservación de lo que existía anteriormente. Este tipo de razonamiento está ya en una obra temprana de Nietzsche, como es “El Culto Griego a los Dioses”, donde señala que “toda transformación es una conservación por selección. La mayor parte de lo antiguo se conserva y un elemento nuevo, análogo, se añade sólo a título de adición” (Nietzsche, 1999: 134). El análisis del cristianismo así lo revela. Hereda la esperanza en el más allá, la fantasmagoría sangrienta de la víctima del sacrificio (misterio), la acción redentora, el ascetismo, la purificación supersticiosa, la jerarquía como una forma de la comunidad.

Toda esta herencia estaba presente en el antipaganismo, fundamentalmente desde Grecia. Es la clásica adición de la esfera religiosa, idéntica en la forma a las herencias egipcias, tracias y persas, entre otros, del culto griego a los dioses. La ‘adición’ transformadora es la norma de la transformación simbólica. Por eso Marx dice que “la religión es la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica” (Marx, 2005: 50).

Pero detrás de la transformación no sólo hay una adición que cambia aquello a lo que se suma. Late detrás de toda transformación una voluntad. Una fuerza siempre está relacionada con otra fuerza. Bajo este aspecto, la fuerza se llama voluntad. “La voluntad (voluntad de poder) es el elemento diferencial de la fuerza” (Deleuze, 2002:15). La voluntad sólo actúa sobre otras voluntades, no sobre la materia. Donde hay efectos, una voluntad ha actuado sobre otra.

En este marco debe insertarse la palabra ‘transvaloración’. Esa palabra implicaba necesariamente un ‘paso sociológico’ del filólogo. Porque una cosa es la permanente búsqueda y el frecuente hallazgo respecto a cambios en el lenguaje que reflejan un proceso histórico, pero otra cosa – mucho más significativa- es que una transformación en el lenguaje esté asociado a un cambio en la forma en que se valoran (y en la forma en que se valorarán) determinados sujetos históricos, actitudes, prácticas. La transformación en la significación es, en casos como el descrito por Nietzsche, revolución

valorativa con efectividad social. La transvaloración es necesariamente la historia de determinados efectos, es una historia de un lenguaje cuyo cambio está lleno de consecuencias.

La lectura de Deleuze, que no señala a la transvaloración como un cambio de valores, sino como “un cambio en el elemento que deriva el valor de los valores. La apreciación en lugar de la depreciación” (Deleuze, 2002: 240) o viceversa (la depreciación en lugar de la apreciación); es una lectura razonable, pero se concentra en la orientación actitudinal que está detrás del valor, en circunstancia que sólo hay orientación actitudinal y valor unidos, indiferenciados. En el fondo, la lectura de Deleuze deriva simplemente de una búsqueda completamente diferente a la nuestra: para Deleuze existe el problema de vencer al nihilismo desde el nihilismo (problema también nietzscheano), en nuestra percepción, el nihilismo queda inserto como un artefacto metodológico capaz de ‘desagregar’ esas ‘sumas’ de valores y elementos simbólicos que se han constituido. La sociología es cruel incluso con el nihilismo.

Pues bien. ¿Con qué contamos en este mundo conceptual ‘nietzscheano’? Contamos con ‘fuerzas’, transformaciones en valores y ‘voluntades’ que se imponen unas a otras. Es un escenario bastante ‘weberiano’, por decirlo de algún modo, un escenario sociológico para generalizar. Pero hay un sociologismo mayor en Nietzsche, no destacado por sus intérpretes: son condiciones externas a la ‘psique’ las que ‘construyen’ la conciencia. Es la moral cristiana la que construye la conciencia, no una evolución de la conciencia la que se plasma en la moral cristiana. Son los nuevos conceptos de bien y mal, generados por la moral cristiana en torno a la culpa, quienes construyen la conciencia, esa “voz interior que mide cada acción no por el valor de la acción misma con respecto a sus consecuencias, sino en relación con la intención y la conformidad de esta intención con respecto a la ‘ley’¹³” (Nietzsche, 2000: 126). La conformidad con la ley es la base de la gran transformación, el núcleo del estruendoso éxito del cristianismo y su ‘nihilista ascetismo de esclavos’¹⁴, pues el orden construido a partir de una ‘ley’ que es además ‘libro sagrado’ implica que:

“En la práctica, toda la razón, toda la herencia de la inteligencia, de finura y previsión, que son las condiciones del canon sacerdotal, se reducen arbitrariamente a una pura mecánica: la conformidad con la ley llega a valer como meta superior, la vida ya no ofrece problemas; toda la concepción del mundo se ensucia con la idea de castigo; al presentarse la vida sacerdotal como el non plus ultra de la perfección, se transforma la propia existencia en una calumnia y un ensuciamiento de sí misma; el concepto de ‘Dios’ representa la renuncia a la vida, una crítica, incluso un desprecio a la vida; la verdad se transforma en una mentira sacerdotal, la aspiración a la verdad en estudio de las Escrituras, como medio de hacerse teólogo...” (Nietzsche, 2000: 127).

La moral conduce al menosprecio de la razón y la reducción de todos los motivos al miedo y la esperanza, el premio y el castigo, doctrina penetrante y absurda –para Nietzsche- que lo ha echado todo a perder. Esa doctrina pone en el sacerdote la potencia de definir el miedo y la esperanza, ya que son los mismos sacerdotes los que escribieron el libro sagrado (que sería verdad revelada) y quienes lo interpretan. Esos hombres son la medida de la verdad, pero además se consideran “la norma, la cumbre, la expresión superior del tipo de hombre (...). Cree en su preponderancia, la quiere también de hecho: la causa de la santa mentira es la voluntad de poder” (Nietzsche, 2000: 127). Los conceptos ‘pecado’, ‘perdón’, ‘castigo’, ‘recompensa’ son la expresión de un cristianismo que deposita su sentido en cosas

¹³ En esta notable cita se aprecia cómo la argumentación weberiana de las dos éticas (convicción y responsabilidad) es una distinción que, además de tener antecedentes en la psicología de la época, tiene un claro precedente nietzscheano.

¹⁴ No hay que olvidar que Nietzsche también cataloga de religión ‘nihilista’ (el rótulo ‘nihilista’ tiene significados –en tanto calificativo- amplios en Nietzsche, pero para efectos sociológicos siempre está en relación con la concepción posterior, que construye Weber, de ‘extramundano’, aquello que se orienta fuera del mundo y lo niega) y ‘ascética’ al budismo, que en ese sentido sería idéntico al cristianismo, salvo el hecho –nada menor- de que el budismo es un “hedonismo de los cansados”, de castas superiores entregadas a la dulzura y suavidad perfectas, la decadencia de una estirpe; en cambio el cristianismo es propio de esclavos, armado con desechos de toda clase de desheredados, hecho de morbosidades que se unieron y constituyeron mutuamente (véase Nietzsche, 2000: 132 y 133).

increíbles (y que eran totalmente secundarias en el primer cristianismo), en las ceremonias, rezos, veneraciones y fiestas. La referencia nietzscheana señala la potencia de la ‘transvaloración’ que llega a afectar la naturaleza misma de lo simbólico: “el cristianismo, de antemano, ha transformado lo simbólico en rudimental¹⁵” (Nietzsche, 2000: 140). Y en el marco de esta prodigiosa transformación, la tensión entre ‘vida verdadera’ y ‘vida falsa’ es reemplazada por ‘vida en el más acá’ y ‘vida en el más allá’; el concepto de ‘vida eterna’ reemplaza a ‘vida personal’, la fraternidad de la comensalidad se convierte en ‘milagro de la transustanciación’, la ‘resurrección’ pasa a ser la verdadera vida (es decir, hay que morir para vivir), el ‘hijo del hombre’ se hace ‘hijo de Dios’, la ‘salvación’ como acción de Cristo, inaccesible a los hombres, a quienes sólo les queda la fe. La saturación completa del sentido en la historia implica que Cristo muriendo en la cruz deja de ser un hecho, una causa, una historia, sino que es un símbolo: no hay que defenderse de los superiores y de sus leyes que son las leyes del mundo. Eso es lo que dice el mensaje, pero lo que no dice es que los superiores deben ser otros, los sacerdotes. En el acto de sumisión, aparece la dominación por la vía de la transvaloración.

El concepto de transvaloración en Nietzsche es restringido históricamente y no parece preocuparse de las implicaciones posibles para la observación de todo cambio cultural y de todo sistema de valores. Es en esta proyección, sin embargo, donde hallamos una fértil oportunidad teórica, pues el fenómeno de la transvaloración habla fundamentalmente de una conservación por selección que mantiene muchos aspectos formales (sobre todo a nivel de los significantes) e invierte o subvierte los aspectos más sustantivos. El cambio social es una especie de modificación en trastienda, una revolución detrás de un escenario casi inmóvil. Es ésta, al menos viendo el caso que analiza Nietzsche, una operación posible de los signos.

Nietzsche muestra cómo bajo ciertos intereses, determinados actores modifican un escenario simbólico. Su mirada colinda con una tesis conspirativa, que teóricamente otorga escasas oportunidades. Sin embargo, una mera sociologización favorece un análisis más acabado. Bastará pensar que el cambio en el escenario de los intereses exige nuevas formas para dar sentido. Pero los intereses no se transforman por mera emanación trascendental en símbolos. Es decir, la cultura no puede ser un simple efluvio de una vida material traducida en realidad simbólica. Y esto es así por dos razones: en primer lugar, los símbolos no son nunca meras formas metafóricas de una realidad social, política o económica. Y esto es así porque no se puede construir sentido desde la ausencia de sentido. Sólo existe la posibilidad de transitar a un nuevo sentido desde uno anterior, lo que nos lleva a la segunda razón: una fractura total en la realidad simbólica es imposible, pues un quiebre absoluto carece de forma y contenido, es simplemente herida y no tiene sentido. Toda fractura es relativa y necesariamente es procesada por la base simbólica preexistente. No sólo, entonces, no se puede construir sentido desde lo que carece de él, sino que además no se puede construir sentido sin uno ya existente. Nada viene de la nada.

La transvaloración es un ejemplo sorprendente de estas exigencias simbólicas. Parece ser el modo privilegiado, o al menos uno de ellos, de expresión del cambio cultural. Tomando lo existente e invirtiendo algunos de sus elementos, se hace posible construir algo nuevo y al tiempo conservar el sentido heredado que se requiere para no producir vacío.

¹⁵ Respecto a esta cita la posibilidad de especular se abre en diversas variantes, intentando entender lo que quiso decir Nietzsche. La argumentación sólo puede comprenderse en el ‘contexto’ de la referencia: Nietzsche está hablando de la transformación del cristianismo desde su origen en Cristo mediante la lectura de (San) Pablo. Y lo que marca esa transformación es el paso desde historias, personas, cosas que pasaron y praxis de la vida; a símbolos, fórmulas, ritos, dogmas. Lo cristiano, en su origen, era “la perfecta indiferencia contra dogmas, culto, sacerdotes, Iglesia, teología” (Nietzsche, 2000: 135). La interpretación que aquí se sugiere es que lo simbólico ha perdido, con el desarrollo del cristianismo paulino, el vínculo referencial en términos simbólicos, constituyéndose en un plexo de sentido permanente, multiforme e inagotable, que va de rito en rito, de texto en texto, de rol en rol y de fórmula en fórmula, sin asirse, materializarse, en ningún momento. Es embriaguez de huellas en donde no hay terreno.

Todo cambio en la cultura es altamente improbable. Todo orden simbólico explorará, antes de morir, todas sus posibilidades de realización histórica. Simmel señalará que cada forma cultural se desplegará en todas sus posibilidades históricas antes de agotarse (tal y como lo hará el modo de producción marxista). Es así como la lógica interna puede ser entendida como el potencial despliegue de los componentes del orden simbólico en la temporalidad. De esta manera, las formas culturales viven hasta el agotamiento de la combinatoria. Simmel pronostica que recorreremos toda la diferencia y toda la semejanza, antes de conocer la otredad. Esto significa que las formas culturales sólo se modifican cuando están exhaustas, cuando han dado todo de sí.

En la segunda Edad Media, el cristianismo tuvo que lidiar con una importante cantidad de sectas que surgieron desde la doctrina cristiana. Leyendo los mismos libros, basados en los mismos valores, el arte combinatorio de la cultura hizo posible la emergencia de las más fabulosas herejías. Pero a poco andar, esas herejías fueron adquiriendo carta de ciudadanía y mientras la Iglesia las condenaba y asesinaba a sus cultores, el cuerpo de ideas penetraba en su seno.

“El dualismo y la gnosis, pese a tantos rechazos y persecuciones, han pesado sin embargo en la concepción cristiana del Mal: su pensamiento binario (Dios y Satán, Luz y Sombra, el Bien y la Gravedad, el gran combate, cierta ruindad radical y obstinada) ha organizado para nuestro pensamiento el orden de los desórdenes. El cristianismo occidental condenó la gnosis; pero guarda de ella una forma ligera y prometedora de reconciliación” (Foucault, 1996: 181).

Foucault refiere a que el conflicto entre gnosis y cristiandad es un conflicto que ha organizado para nuestro pensamiento el orden de los desórdenes. Es decir, tras los garabatos palpita un texto, tras los misterios alguna frase es revelada. El cristianismo exploró la ruta del dualismo, pero necesariamente incorporar ese repertorio suponía en algún momento explorar sus confines, llegando a las herejías propias del dualismo, como es el maniqueísmo. El cristianismo, explorando sus posibilidades, estaba condenado a llegar al lugar donde la amenaza se cerniera sobre él. El maniqueísmo postulaba que el tamaño del bien (y sus entes) ha de ser equivalente al del mal (y sus entes) por la evidencia del mal en el mundo. En el cristianismo el bien es muy superior al mal y son los errores humanos los que dan espacio al crecimiento de la fatalidad. Las visiones maniqueas penetraron con fuerza la Europa medieval e invitaron a un dualismo que invertía la lógica cristiana: si hay tantos errores en los hombres, es precisamente porque el mal es poderoso. Siguiendo la lógica de Simmel, el cristianismo habría de visitar el dualismo pues radica en su lógica interna la generación del conflicto entre los principios del bien y del mal. Y en esa visita, no sólo probará su radicalización (la Iglesia condenando el maniqueísmo), sino que además (incluso a veces institucionalmente) promoverá las polaridades. Más aún, bajo determinadas condiciones ocurrirá justamente todo lo contrario: la suspensión de la contradicción. Muchas de las variantes de la gnosis medieval, que siendo herejes se sentían cristianos, señalaron que el demiurgo que creó el mundo fue Satanás y que nuestra adoración al creador es siempre el culto al mal.

“Pero, ¿si el Diablo, el Otro, por el contrario, fuera el Mismo? ¿Y si la Tentación no fuera uno de los episodios del gran antagonismo, sino la tenue insinuación del doble? ¿Si el duelo se desarrollara en un espacio de espejo? (...) Ha habido toda una experiencia cristiana que ha conocido efectivamente este peligro (...) En estos codos y recodos se multiplican los juegos peligrosos de la extrema similitud: Dios que se asemeja tanto a Satán; Satán que imita tan bien a Dios” (Foucault, 1996 :181-182).

La narratividad que muestra (y a ratos pretende esconder) la historia del cristianismo, revela un crecimiento significativo del rol de Satanás en la historia. El requerimiento de afrontar el dualismo supuso darle un rol protagónico, originalmente fuera de lugar. Pero la ley de Simmel señala que pasaremos por todos los estadios: diremos que Dios es muy superior a Satanás, diremos que ambos tienen un negocio bien montado, diremos que Satanás tiene el mismo poder que Dios, diremos que

Dios es todopoderoso y perfecto, pero que un demiurgo nos inventó y que ese ser es Satanás. Diremos también que Dios es menos que Satanás. Al cabo de un período, todo lo que es posible de mencionar, habrá sido dicho.

Necesariamente en medio de esta multiplicación, la reacción estará orientada a fijar el orden. Toda mutación, todo disenso, debe ser regulado. Cada vez que un orden se desmadra, surge un conjunto de medidas para hacerlo retornar a lo que algunos consideran que es su cauce. Normalmente, si el río ha tenido muchos cauces distintos, todos recordarán como el cauce ‘oficial’ aquel que bañó sus tierras. Y es efectivo que dichas medidas tienen efectos, que logran evitar el aumento de la velocidad del proceso. Pero el orden simbólico se agota en la quietud y por ello seguirá explorando rutas y más temprano más tarde, habrá pasado por todas sus posibilidades.

El único *telos* de la lógica interna de un orden simbólico es el agotamiento. Sin embargo, el *telos* externo es siempre político, es la irrupción de intereses, la búsqueda de consecuencias específicas. La lógica externa quiere transformaciones en la derrota y quietud en la victoria; la lógica interna siempre otorga estabilidad en algún sentido y plazo, pero es al mismo tiempo el inexorable camino a la transformación.

Los propios rasgos de las formas culturales determinan sus rutas evolutivas. En este sentido, asumiremos la postura de Sorokin respecto a que las formas culturales son signos, ya sean valores, normas o cualquier otra expresión cultural. Este carácter determina que debemos comprender los movimientos de la cultura como ‘complejos simbólicos’ cuyo movimiento está determinado por las posibilidades evolutivas de las formas simbólicas. Pero para realizar este análisis, se hace preciso contar con una especie de tipología de los estados sociales de los símbolos, es decir, en qué condiciones nos encontramos a los símbolos en sociedad. Al respecto, nos resulta útil la idea de un modelo de dos situaciones extremas, una donde los símbolos están libres, completamente sueltos, inorgánicos, multiplicados en una condición informe. Esos símbolos, siguiendo una nomenclatura de Barthes, aunque claramente trasladándola del escenario donde fue enunciada, serán considerados en un estado llamado “grado cero”. Por otro lado, al otro extremo, nos encontramos con símbolos cuya convergencia fue produciendo univocidad, cuya fusión produjo sentido y significado de un modo completamente definido. Llamamos a este punto, como mera oposición al anterior, “grado uno”.

Barthes señala que en su grado cero, la escritura muestra signos en libertad, esto es, que existen diferentes posibilidades de significación, dado que el proceso de construcción de significado es relacional y, al haber menos elementos que relacionar, el significado disminuye. Y todo significado que disminuye, deja de ser significado precisamente por su exceso de libertad (cualquier proceso de significación no amplía las libertades, sino al contrario). El ejemplo de Barthes es la poesía. En ella las palabras están menos determinadas por otros términos, por lo que tienden a la polisemia, contrario al caso de la prosa, donde la mayor articulación redundante en mayor univocidad. Esto se debe a un hecho concreto: los signos fijan su significado relacionadamente (esto es lo que dice la lingüística y lo que recoge la tradición estructuralista), por lo que un término ‘suelto’ se torna polisémico y en la medida que se ‘amarra’ con otros, pierde esa polisemia y gana en significación específica.

Nuestro postulado toma este argumento y lo transfiere evolutivamente. He aquí el traslado sociológico del argumento. Decimos que tendencialmente una forma cultural nace con términos ‘suelos’, con una multiplicidad abierta, con símbolos próximos al grado cero, por lo que sus posibilidades evolutivas son muy amplias, sus significados son múltiples, impera la libertad y la frescura. En este sentido, si suponemos la presencia de un imaginario abierto, apreciamos gran flexibilidad en él para abordar una realidad material con un sentido alegórico, metafórico o simplemente con la ductilidad requerida para adaptar la forma simbólica a los requerimientos de sentido.

Sin embargo, sociológicamente la forma simbólica porta una maldición o quizás una aporía. Se trata de lo siguiente. La flexibilidad es poco sólida en términos de evolución simbólica. La doble

relación del símbolo, con la realidad material y con la realidad simbólica, exige a veces rutas diferentes. Quizás en un instante de cambio social, la vida material exija de los símbolos mucha flexibilidad. Sin embargo, en un instante de consolidación de un orden social, se exige fuerte formalización, desarrollo intelectual unívoco, instalación de pautas simbólicas, estilos, maneras definidas y se apele a un fuerte grado de incremento de la racionalidad interna del desenvolvimiento de los símbolos al interior del orden, habiendo intolerancia a nuevos paradigmas. En esos casos, la flexibilidad viene muy mal y lo que se requiere es un decidido avance al interior de un orden simbólico, que mientras menos ambiguo e indefinido, tendrá mayores posibilidades de otorgar sentido a la realidad. La aporía entonces, o la maldición, es que no se puede tener lo mejor de ambos rasgos: flexibilidad y definición. La primera es necesariamente heredera de la ambigüedad y la segunda lo es de la univocidad. Y a su vez, negativamente, la primera es pésima en fases de consolidación de un orden simbólico, mientras la segunda es claramente inadecuada cuando se produce cambio social.

El asunto es que a nivel cultural, los procesos de despliegue de los procesos de las formaciones simbólicas tienen una evolución relativamente estable. A medida que una formación cultural se desarrolla, va sumando precisiones y racionalizaciones que redundan en la multiplicación de diversos signos en su interior, cada uno de los cuales va fijando significados específicos crecientemente unívocos y que suponen un incremento del valor de cambio de los signos. De alguna manera, la forma simbólica tiende a transitar desde estados cercanos al grado cero hacia estados próximos al grado uno. Se puede considerar que la evolución normal es desde la flexibilidad hacia la petrificación.

Este primer elemento del modelo facilita la comprensión de una característica decisiva del cambio cultural. Si las formaciones culturales tienen como característica central la producción de sentido en la interacción de los seres humanos con su entorno, entonces es relevante el potencial adaptativo de los signos a las diversas coyunturas que los actores -entregados a la cotidianidad de la vida- se ven obligados a afrontar. En este sentido, las formas próximas al grado cero son mejores para adaptarse a distintos contextos. Pero las formas próximas al grado uno son mejores en el movimiento dentro de ciertos marcos situacionales específicos que han orientado su racionalización. De este modo, mientras en la sociedad se mantiene cierto orden, por ejemplo, en el modo de producción, en la base tecnológica, en la estructura social, en la distribución de poder, en la armonía de los intereses; en estos casos, decíamos, lo normal es el despliegue intenso de un proceso de racionalización cultural creciente que da sentido a estructuras sólidas y que parecen tan constantes que asemejan a lo permanente (lo eterno, lo natural, lo normal, etc.). En estos casos, la tendencia es a avanzar a formas culturales fuertemente adaptadas a ese escenario (el dominante), pero muy poco capaces de adaptarse a otros. En este proceso, las formaciones simbólicas parecen eficaces para dotar de sentido a un 'mundo material' y no otro, ya que ese otro mundo en rigor no existe en ese instante.

Que una formación cultural sea menos adaptativa o más después de un tiempo no es en realidad una opción. La tendencia es que toda formación simbólica gane con el tiempo en grado de articulación y se racionalice hasta el punto en que va aumentando en precisión y perdiendo en flexibilidad. Los actores producen cultura persistentemente y esa elaboración continua sólo puede ser internalizada colectivamente a partir de un orden simbólico, esto es, de un proceso de racionalización que impide el examen constante de cada elemento nuevo. Simmel señaló en su 'tragedia en la cultura' que la producción incesante de formas culturales redundaba en un proceso de distanciamiento de los sujetos respecto a lo creado, un proceso de objetivación donde se acredita la pérdida de libertad de los individuos. En el documento a producir atribuiremos este fenómeno a la tendencia al grado uno que tienen las formaciones culturales a medida que transcurre el tiempo, pues esta deriva es la única manera de absorber la enorme producción de múltiples signos que se ejecutan día a día manteniendo un mínimo de unidad simbólica. Irónicamente, la constante producción de esta unidad termina en un escenario de petrificación que redundaba en una pérdida de sentido por inadecuación de las formas culturales producidas.

La racionalización cumple una función conservadora en este proceso, produciendo un orden simbólico. Aquí se deben examinar los vínculos entre poder/racionalidad/orden/legitimidad con toda probabilidad. Es el punto menos desarrollado hasta ahora en lo trabajado en el texto principal de esta investigación, pero se aprecia una ruta de interés para vincular la teoría de la racionalidad con la problemática de la evolución de la cultura.

Obviamente el orden simbólico está adaptado, de una forma imperfecta y no necesariamente funcional¹⁶, a la realidad material de la sociedad. Simplemente produce sentido satisfactoriamente o al menos de un modo más adecuado que otros órdenes simbólicos que puedan estar en disputa. De este modo, el orden simbólico imperante es cómplice del orden político y económico. No es posterior ni anterior, está entramado. Por cierto, este elemento confiere solidez al orden simbólico y explica en parte las razones por las cuales el proceso de racionalización tiende a ser relativamente claro en su direccionalidad.

Toda la elaboración conceptual que se despliega en este texto está orientada a desarrollar un constructo capaz de dar cuenta de transformaciones culturales desde una perspectiva evolutiva, diacrónica. Hay una búsqueda explícita por contar con herramientas para la comprensión de cambios culturales en el gran escenario histórico. En este tipo de esfuerzo, la presencia de Simmel se hace insoslayable. Su sociología de la cultura recorre desde las dimensiones macro del fenómeno hasta las manifestaciones microsociológicas. Su misma definición de cultura explicita esta observación. Simmel entiende la cultura como “la relación de las energías anímicas, subjetivas, reunidas en el punto unitario del Yo, con el reino de los valores objetivos, históricos o ideales” (Simmel, 2001: 201). De este modo, la “cultura surge en tanto se reúnen los dos elementos, ninguno de los cuales la contiene de por sí: el alma subjetiva y el producto espiritual” (Simmel, 2002: 323). La característica decisiva de la cultura, para Simmel, no es la confluencia simple del alma subjetiva y los productos objetivos de la suma de ellas.

Un punto decisivo en la observación de Simmel es que la relación entre lo subjetivo y lo objetivado está separada por una ‘grieta’, es decir, que el producto social de las producciones individuales ingresan en una tendencia centrífuga, separándose mutuamente, haciéndose irreductibles una a la otra. Esta ‘grieta’ o ‘fractura’, intrínseca a la cultura, conduce a una contradicción entre las evoluciones de lo subjetivo y lo objetivado.

“El dualismo de sujeto-objeto, el cual presupone su síntesis, no es sólo, por así decirlo, un dualismo sustancial, que concierne al ser de ambos, sino que la lógica interna según la cual se desarrolla cada uno de ellos no coincide de ninguna manera (...) con la del otro. Cuando han sido creados ciertos primeros motivos del derecho, del arte, de la moral –quizás según nuestra espontaneidad más propia y más íntima-, entonces ya no tenemos a la mano hacia qué figuras particulares se desarrollarán tales motivos. Produciendo o recibiendo estas figuras vamos más bien a lo largo de un hilo conductor de una necesidad ideal que es completamente objetiva y que ya no se preocupa más de las exigencias de nuestra individualidad” (Simmel, 2002: 342).

Los contenidos culturales gozan de una autonomía que crece y crece, como si corriera dentro de ellos una necesidad lógica. Es cierto que esos productos culturales han sido creados por sujetos y están orientados a sujetos, sin embargo, se alejan tanto del origen como de su fin en el extraño ejercicio de su autonomía (véase Simmel, 2002: 350).

“El hombre se convierte ahora en mero portador de la coerción con la que esta lógica domina los desarrollos (...). Esta es la auténtica tragedia de la cultura. Pero por destino trágico – a diferencia del triste o del perturbado desde el exterior -, entendemos (...) lo siguiente: que las fuerzas negativas orientadas contra un ser surgen precisamente a partir de los estratos más profundos de este mismo ser; que con su destrucción se consuma un destino que está ubicado en él mismo (...). Es el concepto de toda cultura el que el espíritu cree un objeto objetivo autónomo, a

¹⁶ Reitero la máxima de Lévi Strauss sobre este punto, que me parece suficientemente afortunada: “decir que en las sociedades hay cosas que funcionan es banal; decir que todo funciona es absurdo”.

través del cual el desarrollo del sujeto tome su camino desde sí mismo hasta sí mismo; pero precisamente con ello, aquel elemento integrador, que condiciona la cultura, queda predeterminado hacia un desarrollo propio que consume cada vez más fuerzas de los sujetos, que arrastra cada vez más sujetos a su vía, sin llevar con ello a estos últimos a la cima de sí mismos” (Simmel, 2002: 354 y 355).

Pero la tragedia es más potente aún. Los sujetos quedan fuera de sí mismos positivamente: ellos son contribuyentes de la cultura, la llenan de contenidos propios, libro a libro, práctica sobre práctica, valor sobre valor, obra a obra, creación a creación. Pero es esa misma capacidad de acumulación ‘inorgánica’ la que convierte a la vida misma en inconmensurable, pues hay una cerrazón de las posibilidades y a la vez una apertura de ellas. Se llena entonces de elementos culturales que no son ni enteramente significativos ni enteramente insignificantes (véase Simmel, 2002: 355). La distancia entre el sujeto y lo objetivado ha crecido hasta el punto que donde se aportó sentido, ya no lo hay.

“Pues allí donde la vida se ha tornado en sí estéril y absurda, todo desarrollo hacia su plenitud, desarrollo volitivamente posible y que puede ser, es tan sólo un desarrollo esquemático y ya no está en condiciones de extraer a partir del contenido objetivo de cosas e ideas sustento y estímulo, al igual que el cuerpo enfermo ya no puede asimilar por medio de los alimentos las materias a partir de las cuales el cuerpo sano desarrolla y gana fuerzas” (Simmel, 2002: 333, cursivas mías).

La vida se agita en oleadas, pero sus formas de exteriorización histórica tienden a ser quietas y rígidas. La vida creadora termina creando cosas que son ‘no vida’. La vida y su multiplicidad no se puede expresar sino en formas que significan y son algo por sí, independiente de ella.

Este es el punto donde encontramos una respuesta relevante. Hay un punto en las formas culturales en el que la grieta entre lo subjetivo y lo objetivado ha llegado a tal magnitud que, alejándose crecientemente lo producido de sus creadores, se torna inasible e incomprensible. En este punto la cultura se vuelve pletórica de sinsentido, de absurdo, de esterilidad. De la cultura no se puede extraer ningún sustento, ningún estímulo. La cultura no pasa, en ese punto, de una existencia esquemática y estéril. Es en este orden de fenómeno donde nos queremos concentrar, pues se conjuga un tipo de crisis (la de sentido) que señala una huella relevante y posiblemente fértil. La pérdida de sentido se caracteriza por significados que han perdido la capacidad de dotar de existencia espiritual a lo material. La mera realidad, disuelta en su facticidad múltiple, carece de principio unificador, es estéril interpretativamente. Son los productos culturales los que, acumulando significaciones, le otorgan sentido cosmológico. Pero, ¿qué ha pasado con las significaciones cuando no pueden dotar de sentido? ¿Qué ha ocurrido en un momento determinado que se puede llegar al fenómeno de que significaciones que antes dotaban de sentido, ahora sólo alimentan el absurdo? Es aquí donde emerge una oportunidad teórica: determinadas formas culturales, cuando han llegado a una fase de desarrollo donde su desenvolvimiento es esquemático, son incapaces de dotar de sentido a los actores sociales. La brecha entre ellos y sus productos se ha hecho insalvable, irreductible. Sólo nuevas formas culturales, fuera del marco de los valores e imágenes de mundo dominantes, podrán reducir esa brecha, podrán suturar esa fractura. Y es precisamente éste el fenómeno que debe ser comprendido, pues es aquí donde emergen las condiciones para una transformación cultural.

El arribo de un orden simbólico a una etapa de petrificación supone necesariamente un tránsito hacia la renovación del orden o su cambio radical. La visión simmeliana de tragedia en la cultura, que es una noción general sobre la evolución de las formas culturales, permite comprender esta operación. En su “Filosofía del Dinero”, Simmel señala que el dinero, como toda forma cultural, “trata de disolver lo substancial en procesos flexibles” (Simmel, 2003: 173). Desde el dinero medieval, rígido y cerrado, indivisible, donde era aberrante el interés porque el dinero no podía crear dinero; hasta el dinero moderno, flexible, dinámico y adaptable, donde el dinero no sólo tiene una función, sino que ‘es’ una función, donde el crédito no sólo es legítimo, sino que es el espíritu mismo del dinero.

Simmel analiza cómo el dinero medieval se apropió de las nociones de ‘substancia’ y ‘accidente’, cómo operó revisitando a Aristóteles y cómo toda la filosofía insufló un conjunto de procedimientos al dinero que impidieron su expansión. Incluso las evoluciones del dinero hacia la visión moderna, cuando se dieron en entornos medievales, terminaron por fracasar a pesar de ser funcionalmente adecuadas. Los banqueros Fugger en Alemania fueron a la ruina durante el siglo XVI por generar transacciones del todo comparables a las modernas, pero que no tuvieron el entorno adecuado para consolidarse como tal. No sería cierto señalar que por entonces el espíritu medieval seguía siendo relevante, porque definitivamente no era lo que acontecía; pero sí es relevante señalar que las actividades de estos banqueros se produjeron en esos interregnos donde no ha arribado la nueva era y ya se ha suspendido la anterior (ver Simmel, 2003: 177). El ejemplo sólo ha de servir para comprender cómo toda forma cultural explora centrifugamente desde su centro, sin búsqueda alguna, sólo multiplicando sus formas de aparición. No es teoría de la evolución darwinista, no es que la forma cultural establezca el principio de la mutación para ver qué se adapta mejor. Simplemente estalla en configuraciones diferentes arribando a los confines de la propia forma cultural. Cuando todo ese recorrido ha sido terminado, Simmel predice el agotamiento, la petrificación. En nuestra interpretación, éste es el instante decisivo donde sólo un proceso violento puede terminar con el estancamiento. Esa violencia es la trasvaloración y su expresión simbólica es el retorno al grado cero. En este camino, es nuevamente posible la flexibilidad de los signos, su adaptación, su maleabilidad, la capacidad de resignificación. El retorno al grado cero es el paso de lo uno petrificado a lo múltiple y sus aperturas. El orden simbólico gana libertad, cada palabra, cada valor, flota libremente, sin constricciones.

Nuestra propuesta señala que necesariamente, tanto la renovación como la transformación, suponen la exigencia de lograr dotar a las formas simbólicas de nuevas flexibilidades. Esto es simplemente lograr que aquellas evoluciones que conducen al grado uno, logren ser reversadas, lo que ha de acontecer gracias a un *Deus ex machina*, es decir, gracias a la apertura de las capacidades narrativas del orden simbólico. Y no hay mayor violencia de un dios que la inversión de los valores. Nada es más revolucionario que señalar el cambio de signo, que pasar de lo negativo a lo positivo, de lo bello a lo feo, de lo nuevo a lo viejo.

Este necesario retorno a formas flexibles induce intuitivamente a los actores a anclarse en el pasado. Es decir, la revolución simbólica no suele estar marcada por la aparición de un nuevo elemento, sino de un nuevo signo para elementos ya existentes. Se puede mover el centro magnético, puede no ser un valor que antes era central el predominante, pero necesariamente se ha de buscar en lo ya existente la materia prima de la revolución. La vieja sentencia que señala que nada viene de la nada es una verdad absoluta. Y por ello, la herramienta decisiva de la revolución es la transvaloración. El dios que llega montado en una máquina sólo irrumpe enregando nuevos acontecimientos a los personajes, pero no pretende desbaratar toda la realidad anterior, sino simplemente inocularle novedad.

Transitar hacia el territorio de los intereses desde una teorización sobre la cultura y los sistemas de valores supone siempre adentrarse en territorio enemigo. La secuencia de capítulos que configuran la parte II no pretende resolver la magnitud, posición y capacidad del puente que se requiere construir entre lo material y lo simbólico. Los cuerpos muertos o agónicos de quienes lo intentaron revelan el tamaño del esfuerzo frente a un objetivo incierto. Se acepta entonces la invitación que toda ciencia tiene cuando aborda un problema de gran magnitud: ser más modesto. Bastará con esforzarse por señalar un camino a través del cual se pueda plausiblemente intentar cubrir alguna etapa de ese trayecto.

Ya se dijo al inicio: es evidente que las dimensiones más estructurantes de lo social no son culturales. Quizás Marx exageró con la fórmula poniendo al conflicto de clases como el motor de la historia, pero en cualquier caso es evidente que dio la dirección correcta. El matiz posterior de Weber, señalando que los intereses materiales son efectivamente estructurales, pero que las imágenes de mundo son los rieles por donde los intereses pueden avanzar; ha permitido a la sociología ponderar

bastante bien el asunto. No en vano Giner señala en “El origen de la moral” (2012) que su perspectiva supone que la moral es fruto de una lógica situacional:

“La moral vigente en cada caso depende de la lógica propia de la situación en la que tiene lugar. Ello significa que esa moral es el resultado de la intersección de tres elementos: la estructura social, las intenciones e intereses de sus miembros, y las creencias y actitudes por ellos poseídas (...) La fuerza principal en la constitución de la moral procede de la estructura social así descrita, seguida por las intenciones e intereses de sus miembros, y sólo en tercer lugar por las creencias y valoraciones. Es tridimensional, pues resulta de la tensión permanente entre estos tres elementos. El análisis situacional por el que abogo indica que cada uno de ellos tiende a adaptarse a los otros dos, pero que el más determinante suele ser el estructural” (Giner, 2012: 27)

Si fuese necesario reducir la sociología en su totalidad a un párrafo, seguramente elegiríamos algunos problemas representativos del repertorio de dimensiones propias de la sociología. Puesto en situación, durante ese ejercicio podríamos definir tres grandes áreas problemáticas: integración social, poder y estratificación. Aunque se afectan mutuamente, son asuntos que guardan una relativa autonomía. Es cierto que, dependiendo de la definición, podría haber cierta duplicación entre poder y estratificación, pues ambas dimensiones plantean el asunto de la verticalidad de la sociedad y cómo los movimientos de toda sociedad por construir su sistema jerárquico, supone siempre una fuerte tensión sobre la sociedad. Aun así, se sugiere operar con estas tres grandes dimensiones a tener en cuenta.

Hobbes escribió que los poderosos fueron los que le pusieron el nombre a las cosas. Barthes ha señalado que allí donde hay un punto aparte, se ha escrito un trozo de ideología y que, en cualquier caso, desde los dominados nunca hay ideología, no importa cuántos puntos apartes se escriban. Nietzsche ha dicho que siempre una fuerza sostiene un valor. Marx señaló que las formas de la paz suelen ser creadas en los momentos de guerra y que es el ser social el que determina la conciencia. Weber señaló que son los intereses materiales, no las ideas, las que dirigen el curso de la historia. Y aunque Simmel será el más radical en dividir el ser y el valor, al mismo tiempo dirá que esa fragmentación es posterior, que el panteísmo entre objetos y seres es plenamente válido, pues la conciencia está imbricada en la naturaleza y sólo el valor se aleja de ella produciendo lo subjetivo. El *collage* aquí presentado pretende provocar en las dimensiones que abordamos cuando el problema es la materialidad que habita tras el proceso de significación y valoración.

La sentencia de Hobbes en el Leviathan () refiere al hecho de que el poder de producción de símbolos está asociado a las leyes propias de cualquier poder. La noción de hegemonía en Gramsci, donde la verticalidad del poder es capaz de producir un orden simbólico que trasunta en sentido común y contenidos educativos, es una ampliación del argumento. Hobbes está viendo las palabras producidas, Gramsci está viendo las imágenes de mundo generadas y cómo éstas responden al orden, consumándolo, consolidándolo, otorgándole una forma. Sin poder, la palabra está vacía en forma y eficacia. El punto aparte de Barthes vale sólo desde cierta magnitud de poder hacia arriba. Los dominados no tienen en rigor escritura, pues no se cumple su rol performativo. Y cuando Marx dice que en la guerra se produjo el trabajo asalariado o la revolución maquinista, antes de pasar a tiempos de paz en el capitalismo; está diciendo que en el conflicto y gracias a su carácter imperioso y demandante, es posible producir los procedimientos que se usarán en tiempos de paz. Es en el conflicto donde se estructuran los tiempos de paz en relaciones y hasta en materialidad. Los tiempos de paz son administradores de las condiciones creadas en tiempos de guerra. En esto no está lejos ni Gramsci ni Weber, pues para ambos es no sólo tolerable, sino además razonable, asumir que el triunfo en un conflicto se traducirá en muy diversos órdenes. En esto, la sociología del derecho de Weber es un pasaje fundamental para comprender la visión a este respecto del sociólogo alemán. Y aunque los rieles de los intereses materiales son las imágenes de mundo (como hemos visto en los capítulos anteriores), no es menos cierto que son los primeros los que operan de motor de la historia. Esto significa que la historia se puede leer, se puede traducir desde la perspectiva de la evolución de los símbolos y significados. Pero la historia está construida por los intereses materiales, por la búsqueda de

nuevos territorios, de nuevas utilidades, por la cruda historia del trabajo y la guerra, la usurpación, la negociación y la propiedad. No en vano “el conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de la conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política e intelectual en general” (Marx, 1970: 9).

Si se buscan los ‘objetos’ que se desprenden de los distintos autores convocados, veremos que hablamos de ‘cosas’, ‘trabajo’, ‘guerra’, ‘poder’, ‘conflicto’, ‘modo de producción’, ‘valor’. Simmel puede ayudar a ordenar en parte estos conceptos. Para él, la conciencia y la naturaleza (lo empíricamente dado, digamos) no son distinguibles. Sólo se separa de ambas el valor. Nada le crece a una cosa porque yo diga que es valiosa, bosquejará Simmel. No hay continuidad entre el momento estético (percepción) y el momento valorativo. ¿Cómo es entonces que le crece el valor a la cosa? ¿Cómo se pare un valor desde una cosa? Ninguna sociología ni filosofía parece resolver este problema con total pulcritud. Las distintas formas de materialismo verán el valor como un epifenómeno subjetivo de una realidad objetiva. Las distintas formas de idealismo establecen que el sujeto cognoscente en algún nivel construye la realidad o es, al menos, un intérprete fundamental de ella, al punto que la realidad, en condición de ausencia de sujeto, resultará sencillamente irreconocible.

Para dar este paso, el de saber cómo le crece el valor al objeto, parece sensato comenzar desde Marx. Y dicha sensatez proviene justamente porque en él todo objeto parece prisionero de sí mismo y, de ese modo, sometemos al tránsito a una exigencia superior. En Marx el objeto sólo puede ser expresado en la medida que sean, con él, expresadas las relaciones sociales donde se halla situado y que, de alguna manera, lo configuran. Y nos movemos en la dimensión de la estructura. Pero, ¿cómo se salta a la superestructura? Gramsci ha sido llamado el Marx de la superestructura. Su planteamiento se resuelve en la pregunta sobre cómo relaciones sociales insatisfactorias para la mayoría no se traducen en un cuestionamiento de la dominación ejercida por los dirigentes. Y es que el poder nace como hecho, pero crece como valor. La adultez del poder radica en la superación del momento de instauración, normalmente violento, para situarnos en el momento de la valoración, normalmente pacífico por estar adecuado al orden. Si la hegemonía es perfecta, no es necesario violentar derechos, no es necesario reducir la libertad de expresión. Es en la falla del proceso hegemónico donde el poder se torna brutal y explícito. Para que ello no acontezca, la educación, los medios de comunicación y las creencias religiosas son los medios y espacios del proceso de dirección espiritual, la zona de transformación del poder desnudo en el parto al poder vestido (y cada vez más vestido) en su infancia, adolescencia y adultez.

Sin embargo, si el revestimiento valorativo nunca emana del objeto mismo, si en el parto no viene anexada la ropa para el bebé; ella tendrá que provenir de otro sitio. Simmel es quien resuelve esto. Y es que el valor “es siempre la transmisión de valores existentes a objetos nuevos” (Simmel, 2003: 11). Los valores siempre derivan de otros valores, se transfieren de un objeto a otro, nacen en un sitio y se proyectan a otro. La violencia fundante, por señalar un ejemplo de origen, buscará fuera de sí misma y fuera del lugar usurpado, los valores que se convertirán en su propia fuente de legitimidad. Para evitar la desnudez cruda de la violencia, habrá que recurrir a los valores que dominan otro espacio. Por ejemplo, para una legitimación política, podemos recurrir a la religión, a la ciencia o a la moral. En ese proceso el valor se convierte en sí mismo, es decir, se re-produce en otro marco de relaciones y, por tanto, se enajena tanto como encuentra otro ámbito de pertinencia y eficacia. El repertorio de valores es entonces muy amplio y su uso carece de linealidad.

El valor no es una definición de la cosa, no es la construcción de su identidad, no es su sistema de referencia, no es la esencia, no es el ser. El valor se superpone al objeto, no habita en su frontera ni es algo que *le crece* a dicho límite. El valor es la evaluación del objeto cruzado por criterios que le son

por completo ajenos. Y es que el ser y el valor son ajenos entre sí “porque preguntan de modo completamente distinto por los conceptos de las cosas” (Simmel, 2003: 11).

De ser cierto lo anterior, no es pertinente preguntarse cómo le crece un valor a una cosa. Porque es cierto, con Simmel, que el valor no le crece a la cosa. Pero sí es cierto que el valor se adosa, se pega, a la cosa. La pregunta es cómo se desplaza un valor de una cosa a otra. La respuesta simmeliana es clara: el origen de la valoración solo puede ser el sujeto. El carácter del valor es su subjetividad. El traslado de un valor desde un sitio a otro es un despliegue de subjetividad. Sin embargo, ¿es el sujeto el último reducto? Si el sujeto es indisociable de sus relaciones, de su posición, de sus configuraciones educativas, religiosas; entonces el sujeto no puede ser la última frontera ni la primera causa. Sin embargo, el valor es un juicio que el sujeto formula. Por tanto, el valor sí nace en el sujeto cuando hablamos de la forma de los valores. Pero la configuración de las coordenadas en las que se ha de mover el sujeto, parece haber sido previamente realizada. Y dichas coordenadas son, como todas las coordenadas, obra del poder. Cuando Hobbes dice que el poder crea las palabras, está diciendo que el poder es el creador de los ladrillos de las significaciones futuras y de las valoraciones. Y cuando Nietzsche dice que todo valor porta una fuerza, no está diciendo que está en la capacidad del valor llevar en su vientre una fuerza, sino que señala el carácter precario, la dependencia del valor que supone el que deba llevar una fuerza, la precariedad de saber que en ello reside su posibilidad de existir. El valor es una forma de aparecer en una posición de un sistema de coordenadas que las relaciones de poder han definido.

El valor es hijo de la incapacidad mística. No es cierto que la humanidad cumpla la recomendación de Wittgenstein “de lo que no se puede hablar, hay que callar”. Los humanos no solemos confiar en la estupefacción mística y solemos comportarnos asumiendo que la posibilidad de decir algo se transforma no sólo en una alternativa, sino en un imperativo. En realidad hacemos exactamente lo contrario del consejo final del *Tractatus* wittgensteiniano: hablamos hasta el cansancio cuando estamos frente al objeto imposible de verbalizar. ¿Qué es, por ejemplo, el barroco? La saturación de habla es en medio de la incertidumbre. La certeza es económica en palabras. Es la vaguedad la que se llena de caminos, todos los cuales carecen de salida. Y es así como, dado que no me puedo encontrar con la cosa, dado que no puedo abordarla en el conocimiento, la valoro. Este proceso es constante. Acostumbramos a pensar que los objetos se conocen primero y luego se valoran. En rigor, como todo objeto es juzgado con valores que provienen de otro sitio, la verdad es muy distinta: es la valoración que proviene de otro objeto (y cuyo origen es desconocido) la que permite conocer lo que buscamos definir y evaluar. Las valoraciones son hijas de la caída cognoscitiva. Si no puedo conocer, construyo el valor, que es la forma más eficaz de procesar la distancia entre sujeto cognoscente y objeto, pero que al mismo tiempo es el modo de consolidar dicha distancia. Esto es algo que sabemos incluso a nivel del sentido común. Si leemos o escuchamos una frase abarrotada de juicios de valor, normalmente consideraremos que es más bien liviana, poco seria. Incluso más, si vemos una historia repleta de detalles, pensaremos que es posible que sea falsa. Y esto es así porque siempre el proceso de valoración cubre una ignorancia y opera sobre (y con) ella. Entonces, la multiplicación de valoraciones bien puede ser interpretada como una red de incertidumbre. Este problema se emparenta con los asuntos del círculo hermenéutico de la fenomenología¹⁷. Sin embargo, no parece haber en sus desarrollos teóricos ninguna solución para el problema aquí planteado, más allá de una descripción en otro nivel.

Una pregunta decisiva es: ¿existe alguna ruta que permita comprender cómo la experiencia y sus exigencias cotidianas puede convertirse en una forma cultural? En realidad es el mismo problema de Simmel, cómo lo crece un valor al objeto. Ejemplos de este problema que han sido tratados por ciertos autores: ¿cómo nace la valoración de la mercancía? (Marx) ¿Cómo el impulso sexual puede

¹⁷ Explicar círculo hermenéutico

tornarse cultura, elevadas creaciones artísticas o patología psíquica? (Freud) Lo Que Nietzsche ve una fanfarronería de la especie al adjudicarse los más formidables significados en la historia del universo, mientras no somos más que un hiato entre dos nada; es fundamentalmente la denuncia del sinsentido del acto de valoración, pero a la vez su comprensión: se puede leer como la existencia de una carencia a la que el sentido llena. Pero también se puede entender que, habiendo un excedente, se produce sentido. Los procesos de significación más rudimentarios tienen un mayor anclaje perceptual, están ligados a la experiencia de un modo más bien directo. Sólo en la medida que la realidad pone en jaque las valoraciones más básicas, parece ser necesario pasar a un estadio superior. El proceso de valoración aparece así como una superación de lo estético.

“El verdadero problema no estriba en saber si el contacto de un pico de un pájaro carpintero cura las enfermedades de los dientes, sino la de si es posible que, desde un cierto punto de vista, el pico del pájaro carpintero y el diente del hombre ‘vayan juntos’ ... y por intermedio de estos agrupamientos de cosas y de seres, introducir un comienzo de orden en el universo” (Lévi-Strauss, 1997: 24).

La vieja sentencia que Weber usurpa a J. S. Mill al señalar que “cuando se sale de la pura empiria se cae en el politeísmo”, revela que al salir de la mera experiencia es indispensable un principio ordenador. Los dioses, el totemismo y los sistemas de valores son principios de estructuración, configuran criterios de cambio, transferencia de órdenes: Dios prescribe y proscribe, santifica y maldice, sentencia y perdona. El totemismo determina los principios de familiaridad y asegura la convertibilidad, según Lévi-Strauss. Los sistemas de valores son simplemente formas profanas. De hecho, cuando Max Weber habla de la ‘guerra de los dioses’, se refiere a los sistemas de valores. Más aún, el carácter ‘transferido’ que Simmel atribuye a toda valoración muestra un parentesco con la descripción levistosiana sobre el totemismo, institución ésta (la del totemismo) que asegura la convertibilidad de los mensajes entre niveles distintos (naturaleza y cultura, trabajo y significación, por ejemplo).

Sólo se puede resolver un mundo amenazante y complejo con un principio de organización. Será el mismo Lévi-Strauss el que señale que los ritos sirven para regular un mundo que permanentemente se muestra amenazado. La elaboración de un conjunto de procesos simbólicos capaces de redirigir las energías fundamentales a fines crecientemente más elevados, para decirlo usando una lógica freudiana. En la visión del psicoanalista, las necesidades vitales y los impulsos se encuentran en contradicción. Para satisfacer las primeras, es necesario sacrificar los segundos. La renuncia total es intolerable y, por tanto, el camino es redireccionar. En las sociedades parece plantearse una tensión semejante. El principio organizativo de la sociedad, requerido en forma de necesidad por el aumento de la producción, la población y los requerimientos de coordinación en general; está siempre en tensión con los fines últimos. La promesa organizacional es siempre contrainductiva: para lograr un fin, debemos organizar un proceso que se aleja de él. Algunos economistas liberales, por ejemplo, plantean su crítica al rol estatal señalando que si todo el gasto social se entregara directamente a los más pobres, se acabaría la pobreza. El argumento suena lógico. Y mucho menos razonable aparece, en cambio, organizar una burocracia para administrar esos fondos. Nuestro hipotético economista liberal diría: con una mirada estatista el dinero se queda en la organización. Pues bien. Resulta que al ser inaprensible y contrainductiva la promesa organizacional de operar con base en una jerarquía, es indispensable que la sensación de renunciar a los fines últimos cuando se sofistican los medios sea mitigada. En la noción de sublimación de Freud, el redireccionamiento de la pulsión sexual cuando se sublima tiene la característica doble de evitar la necesidad sexual y satisfacerla a la vez, de otro modo.

Es la superación de la experiencia estética (perceptual) como situación inmediata la que exige un proceso de valoración, el que a su vez permite el paso desde los objetos, los acontecimientos y los sujetos a un principio de organización de la experiencia. Por eso, aun cuando solemos creer que las

imágenes de mundo operan en un nivel descriptivo y los sistemas de valores en uno evaluativo, lo cierto es que la construcción de las primeras supone a los segundos. La evaluación es requisito de una descripción en la que se construye un orden. Tampoco los valores le crecen a los conceptos, ni les crecen a las descripciones de los objetos. Los valores ya están ahí, en conflicto, cohabitando muchos de ellos en el mismo espacio.

Todo orden simbólico es un conjunto de distinciones, pero también de expectativas, conflictos y criterios de pertinencia. Lo que no resulta asible debe ser resuelto de alguna manera. Cuando el totemismo organiza en homología lo natural y lo social, se encarga de resolver por transferencia desde lo natural a lo social el problema de la jerarquía y su posible carácter arbitrario. Por tanto, un orden es un régimen de verdad y, en tanto tal, toda impertinencia tiene el contenido de la impugnación.

Desde esta perspectiva, cualquier cambio tecnológico, demográfico, político o económico supone una fricción con el orden de lo verosímil. Es por esto que, para efectos de la comprensión de los sistemas de valores, consideramos pertinente remitir toda fuente de perturbación de las imágenes de mundo existentes (y su régimen de verdad) a la noción de energía, entendiéndola operacionalmente como toda fuente de impertinencia al orden simbólico existente. La energía es aquello que, desplegado en forma intensa, sencillamente “parece mentira”. Es el tren que asusta a los ciudadanos que declaran que el ingenio volverá locos a quienes se suban en él, es la revuelta callejera que se transforma en revolución, es la guerra ganada por los débiles. Siempre que lo inverosímil acontece, toda clase de conjeturas se construirán para adecuar esa escena a un poder: alguien con poder debe haberlo hecho. Pueden ser dioses, carismáticos, magos; puede ser la potencia extranjera, una secta secreta, un club de perversos millonarios; no importa. La versión, por más delirante que sea, tiene razón en algo: algún poder ha de sostener lo inverosímil.

Todo cambio en la dimensión económica o en la dimensión de la distribución de poder supone una tensión del orden simbólico. Una crisis económica o una bonanza, un cambio en el modo de producción o circulación, la creación de una nueva burocracia, el cambio en la jerarquía; en definitiva, cualquier clase de evento que plantee un excedente de empiria en relación al conteo de dioses, supone necesariamente la irrupción de una energía que tensiona el orden simbólico y le exige nuevas valoraciones capaces de construir formas receptoras de dicha energía.