

Globalización y competencia psicosocial. La inmunodeficiencia psicosocial y los protocolos de certidumbre

(Globalization and psychosocial competence.
Psychosocial immunodeficiency and the protocols of certainty)

APODAKA OSTAIKOETXEA, Eduardo
Univ. del País Vasco (UPV/EHU). Fac. de Ciencias Sociales y de la Comunicación. Dpto. de Psicología Social. Barrio Sarriena, s/n. 48940 Leioa
eduardo.apodaka@ehu.es

En el horizonte de la globalización está comunicación analiza el psiquismo específico de las poblaciones opulentas y sus entornos sociales. Entornos seguros y estables producen consecuencias psicosociales paradójicas: miedo, ansiedad y desconfianza. Estos rasgos conforman un psiquismo inmunodeficiente que se refugia en la demanda de protocolos en los que, sin embargo, apenas confía.

Palabras Clave: Inmunodeficiencia psicosocial. Incompetencia psicosocial. Protocolos. Globalización. Sociedad opulenta. Seguridad. Riesgos.

Globalizazioaren argitan, komunikazio honek gizarte aberatsen psikismo espezifikoan sakonduko du. Izan ere, ingurune seguru eta egonkorrek ondorio psikosozial paradoxikoak sortzen baitituzte; hala nola, beldurra, antsietatea eta mesfidantza. Ezaugarri horiek psikismo immunoeskasa eragiten dute eta horrek protokoloen beharra pizten du. Dena den, inor gutxi fidatzen da horiekin.

Giltza-Hitzak: Immunoeskasia psikosoziala. Gaitasun psikosozialik eza. Protokoloak. Globalizazioa. Gizarte aberatsa. Segurtasuna. Arriskuak.

Quant à la mondialisation, cette communication analyse le psychisme spécifique des populations opulentes et de leurs milieux sociaux. Des milieux sûrs et stables produisent des conséquences psycho-sociales paradoxales : peur, anxiété et méfiance. Ces traits correspondent à un psychisme immunodéficient qui se cache sous la demande de protocoles dont il se méfie.

Mots Clés: Immunodéficiencia psycho-sociale. Incompétence psycho-sociale. Protocole. Mondialisation. Société opulente. Sécurité. Risques.

1. INTRODUCCIÓN: LA GLOBALIZACIÓN EN LAS CONCIENCIAS

El proceso de globalización comenzó con una revolución en las conciencias; revolución en su forma de entender el mundo y en su forma de ser conciencia del mundo que fue progresivamente convirtiéndose en conciencia de la interrelación global. Aunque existe un acuerdo relativo acerca de su momento inicial, esa globalización ha sido un proceso progresivo que se puede identificar con la “modernización de las conciencias”. Fue en el siglo XVI cuando tuvo inicio la revolución de la conciencia moderna. Desde entonces una Europa sumergida en guerras de religión primero y en guerras de nación después, se abalanza sobre un mundo que conquista, coloniza e integra en redes globales de relación. Dos acontecimientos hacen variar la conciencia de mundo: la cristiandad es una unidad endeble fraccionada en múltiples “doxas” y, más allá de las fronteras vecinas, el mundo es una vasta superficie habitada por innumerables y diversas gentes. Pluralismo y diversidad, guerra y caos, se integran en un nuevo orden mundano inaugurado a mediados del XVII: el universo de las certezas se construye a base de adivinar en la apariencia caótica las leyes regulares del orden inmanente del mundo o cosmos. Desde entonces la construcción de la conciencia de mundo, de cosmos natural y social, ha sido una constante en el desarrollo histórico y cultural de Occidente. Cartógrafos, astrónomos, mercaderes, soldados, viajeros, antropólogos, misioneros, etc., fueron en viajes de ida y vuelta construyendo un solo mundo global. Las comunidades locales europeas dejaron de integrarse en la universalidad de la Cristiandad y la Creación por medio de la iglesia y empezaron a salirse de sí mismas por medio del viaje, sabiendo que solo habitaban un pequeño rincón de un mundo inmenso y abierto, un cosmos y un planeta que podía ser descubierto y cartografiado. Desde ese momento incertidumbre, complejidad y globalización han ido de la mano dentro del programa moderno, que paradójicamente ha ido produciendo mayor apertura e incertidumbre en su afán de cerrar y ultimar la Historia con el dominio absoluto y global.

El proceso de apertura planetario se fue realizando junto con otra gran expedición de descubrimiento y conquista, la de la propia conciencia sobre sí y sus límites. Del imperio y las vinculaciones comunitarias locales se paso a la nación y a la vinculación societaria basada tanto en el igualitarismo del trabajo (se es lo que se hace) como en la fraternidad de origen (nación es igualdad de condición al nacer). Las gentes, a medida que se modernizaban y dejaban atrás la cultura de la tradición, adquirirían una nueva conciencia del valor personal. Del honor y del más valer público se paso a la hegemonía relativa de la dignidad y de la conciencia propia. Un *ethos* que no ha dejado de acompañar a la clase protagonista de esta globalización de la conciencia, la clase burguesa, que hoy en la Hipermodernidad rebautizada como neoburguesa encabeza la asimilación de los modos de vida globalizados y vive a veces con ansia y angustia, a veces con felicidad indolente, la transformación de la dignidad en crédito y de la conciencia en apariencia propia.

Desde el comienzo del proceso de globalización las poblaciones comunitarias, culturalmente homogéneas y vitalmente sincronizadas no han hecho más que abrirse en redes de interrelación en las que se han diluido. El proceso de deslocalización y de desincronización de la vida social y de las psiques personales ha llegado en este comienzo de siglo a su punto álgido, por fin podemos afirmar que estamos viviendo la globalidad. Pero se vive de formas muy diferentes. La conciencia de la globalidad

es para algunos producto del bienestar y la integración social, para otros todo lo contrario: una imposición y una nueva forma de opresión. Existe una sociedad global en red, pero la vinculación a la misma difiere según los casos. En esa red se vinculan elásticamente poblaciones deslocalizadas y desincronizadas que se encuentran por medio y en medio de traslados físicos y transmisiones mediáticas. Por ella circulan las poblaciones de alto confort y calidad de vida, les acompañan en los vagones de tercera las masas condenadas a la globalización en su lucha por sobrevivir y fuera, excluidos en mayor o en menor medida, viven poblaciones sufriendo todo tipo de carencias y tratando en muchos casos de acceder al amparo del mundo de la seguridad. Dentro, en el centro del mundo vinculado, conectado e integrado, ha cristalizado una psique particular que denominaré “psique de los analistas de riesgos”. Es la continuación de la psique indolente de las grandes ciudades que Simmel describió hace tiempo: en la indolencia surgida en la densidad de las ciudades modernas y en la seguridad de los sistemas de protección social del estado del bienestar surge una psique para la globalización. Su característica principal es la inquietud constante acompañada de una susceptibilidad excitada: las poblaciones habituadas a vivir más allá de la escasez, de la inseguridad física y de la incertidumbre por el futuro, viven desconcertados ante la descomposición y la deslegitimación de las instituciones sociales y ante la crisis del capitalismo financiero. Son poblaciones herederas de la exigencia psíquica de la Modernidad, la autonomía, y sufren ansiosamente la descomposición de la vida social al tiempo que la alimentan reivindicando su individualidad irreducible. Esta comunicación indaga los aspectos psicosociales del psiquismo de las poblaciones integradas en los beneficios económicos y simbólicos de la Globalidad, en particular, su rasgo más distintivo: el “síndrome de inmunodeficiencia psicosocial”, la pérdida de competencia psicosocial para afrontar conflictos y establecer redes de confianza social, para afrontar la complejidad y la incertidumbre por medio de la constitución e institución de relaciones sociales. En su lugar, crece sin parar la demanda de “protocolos”, de mediaciones expertas o de artefactos de sustitución del carácter y las competencias psíquicas.

2. LA PSIQUE Y SU PROGRAMACIÓN MODERNA

2.1. La psique

Los procesos psicológicos básicos, en gran parte compartidos por todos los animales “superiores”, son procesos de relación y control: relación con el entorno y control del comportamiento del organismo en dicho entorno. Percepción, memoria, cognición, afeción, sensibilidad, etc., son formas de relación y afectación: son las formas de apertura del organismo hacia el entorno y hacia otros organismos, formas de comunicación, de intercambio y de apropiación de información, energía, seguridad, etc. Los calificamos como “psicológicos”, es decir, relativos a lo que en el organismo no es meramente corporal, somático o físico. Pero los identificaríamos con funciones físicas si no fuera porque en el caso del ser humano (y es muy probable que también en los primates y otros animales) hay además de relación con el medio, autocontrol consciente. Los seres vivos conscientes no solo conocen, se conocen y saben que se conocen, no solo sienten, se sienten y saben que se sienten a sí mismos. De todos esos seres son los seres humanos los que con diferencia más han desarrollado un comportamiento reflexivo y autoconsciente, una hermenéutica de sí mismos.

De esa manera se desarrolla un concepto del *yo* que se conforman en relaciones e interacciones con otros seres humanos (y se extiende a todos los comportamientos, sea cual sea el objeto de los mismos). La *psique* no es una entidad, es un ejercicio, una forma de relación del organismo consigo mismo. Es reflexión, descubrimiento y control. Nos recuerda R. Sennet (1980, 28) que “psique” es una actividad consistente en «crear un sistemas de signos», «la creación de categorías hermenéuticas» que abren un espacio interior, una subjetividad.

2.2. La psico(ideo)logía moderna

La apertura de la psicología introspectiva como representación del *yo* es parte de la ontologización del pronombre singular de la primera persona. La psicología occidental moderna es una hermenéutica o autoconocimiento y representación de sí mismo identificado con un espacio-entidad interno. A diferencia de las culturas holísticas la psicología occidental moderna no busca fuera la sustantividad del *yo*, la busca en el espacio del “sí mismo”. Sin embargo, el autoconcepto nunca es un conocimiento omnisciente de sí mismo, se limita a una parte de la actividad del organismo. Esa parte consciente se ha identificado ingenuamente con el todo, con la “persona”. Las psico-ideologías de la conciencia afirman esa identidad, pero no pueden ocultar que tras, bajo, fuera o al margen del monitoraje consciente del organismo hay fuerzas que determinan lo que el organismo es y hace. La conciencia de sí mismo es conciencia de límites. La indagación, la investigación, la exploración y la colonización de los territorios psíquicos que se extiende más allá de la *claridad* del autoconocimiento han sido durante la Modernidad la forma de psique canónica. Ser un sujeto psíquico adulto se ha equiparado a ser un ansioso conquistador de sí mismo. Se ha exigido, para ser parte activa y reconocida de la esfera social, ser soberano de la psicósfera propia: conócete y domínate a ti mismo.

El modelo ideal de psique moderna gira en torno a la autonomía y el autocontrol. En líneas generales, se describe como una apertura sobre sí misma con una actitud inquisitiva que la diferencia de la psique tradicional (sobre y contra la que se presenta). Es la clásica diferencia entre ser en sí y ser para sí, o entre sustancia y sujeto. La psique moderna es la forma de ser de un ser para sí, de un sujeto de sí mismo que se construye desde la exterioridad de las relaciones hacia un interior individual o bien que se expresa desde el fuero interno y auténtico de su ser hacia y contra la exterioridad potencialmente alienante. En ambos casos, una obsesión por el *Yo* individual, se entienda como expresión hacia fuera de fuerza internas “psíquicas”, o se entienda como incardinación singular de determinaciones externas. De una u otra forma, en el *yo* todo lo externo debe hacerse interno, “propio” y endógeno. Ese es el principio psico-ideológico básico de los cambios y lógicas que denominamos modernización; en resumen, el *yo* psíquico se figura como una entidad autogenerada (Sloterdijk 2007, 79).

En el psiquismo tradicional la interioridad *egótica* habría sido poco elaborada, los límites internos y la actividad psíquica permanecerían a flor de piel, no habría elaboración reflexiva y, por tanto, tampoco una auto-relación, que es lo que constituye la psique individual del *yo*. De ese modo, las expresiones psíquicas se mantienen en la inmediatez de las expresiones y reacciones corporales o en el “exterior” de las relaciones colectivas y sociales (un exterior que sería la dimensión fundamental, gruesa,

de la vida prepsíquica de los seres humanos). Constricciones violentas responde desde el exterior social a las expresiones emocionales no autodisciplinadas. Y en los demás aspectos de la psique, el exterior domina sobre el interior. Sentir, saber o recordar, por ejemplo, son actividades que permanecen en la esfera colectiva, en las interrelaciones que conforman colectividad. Evidentemente hay *yo*, pero no se equipara con una entelequia autogenerada e interna sino con un lugar social, un “aquí y ahora” del interlocutor: coordenadas determinadas por lógicas sociales y colectivas (Benveniste 1966).

La *psicoideología moderna* gira, por tanto, en torno a un principio básico: autonomía personal, ser sujeto de sí mismo. Y las formas de vida “prepsíquicas” viven en la heteronomía sociopsicológica, en psiquismos externos y colectivos. ¿Qué quiere decir esto? Que sin elaboración reflexiva del sí mismo no hay propiamente hablando ese territorio interior que denominamos psique. Y que las actividades y fenómenos que para nosotros son o deben ser psíquicos permanecen en el espacio social (para ser más exacto, en lo colectivo). Sobre estos dos valores se instauró la confianza moderna: *autotransparencia* y *autonomía* del *yo*. En ambos se encuentra la fuerza psíquica correspondiente a un universo progresivamente más social. El principio de igualdad de los seres humanos y sus formas concretas político-institucionales, horizontales y endofraternales, en especial la Nación, se conjugaron con la formación de una psico-ideología de la autonomía y del autoconocimiento y dominio personal.

2.3. El proceso de civilización: sociogénesis de una psique autoinhibida

La Modernidad propagó la modernización e ilustración de las conciencias, de las formas de vida y de sus correlatos psíquicos. Se presentó a sí misma como un proceso de civilización cuyo inicial punto de partida es la guerra de todos contra todos (el *homo homini lupus* de Hobbes). El lobo, la bestia amoral y asocial, es el Otro necesario del Yo, la parte incógnita de la psique que nunca llegará ser Yo. Sin esa fuerza bruta psíquica, ¿cómo explicar los procesos de incorporación del super-yo, de la moral o de lo social, en términos de tensión controlada, inhibidora y socializante? Sin el ajuste a la vida social, sin el juego de mutuas coacciones interiorizadas, no surgiría la segunda naturaleza del ser humano, su naturaleza social que lo convierte en ser racional, individualista, estratégico. La modernización de la psique es su socialización vía uno mismo: reflexión y cálculo, contención y prudencia.

La psique moderna, sus modelos ideales y sus modelos reales, están correlacionados con el aumento de la vida privada, con la división funcional y con la mayor complejidad de las relaciones sociales. Procesos que a su vez aumentan la coacción de uno mismo ante los demás, la autocoacción. La represión de uno mismo ante los demás es enlazada por N. Elias (1987) con las cada vez más largas y complejas redes de relación, que implican un número mayor de individuos y hace la contención cada vez más necesaria. Es el “proceso de civilización”: al aumentar los grupos de personas en relaciones de interdependencia dentro de espectros de interacción pacificados progresivamente mayores, gracias a la monopolización de la violencia en los estados, surge un aparato social en el que las coacciones de unas personas sobre otras se transforman en autocoacciones y la secuencia más larga de reflexión y previsión en mayor autodominio y mayor conciencia de la propia actuación. Individualización e introspección del control social son caras de un mismo proceso.

Por otro lado, en la esfera íntima el individuo se aleja de la homogenización que imponen los modos más institucionalizados del espíritu objetivo (Simmel 1986), modos hegemónicos en el gran sistema. El ámbito íntimo es un mundo inmediato, cómodo y con sentido: donde el ser humano es consentido, se le permite lo que no se permite fuera. Al tiempo que se siente en compañía, comparte una realidad pequeña e interpersonal, carente de gran objetivación y más afectiva.

El sistema social “funcional” se convirtió en experiencia de presión hacia la regularización homogénea y de opresión de los estados emocionales más singulares. La sociedad industrial y estatal fue posible gracias a la predeterminación de modelos de comportamientos que se desplegaron en las vinculaciones políticas post-medievales. La organización social creció en complejidad y la división funcional se pudo incrementar porque había sujetos que las activaban en sus modos de ser. El Estado se encontró así con el doble hecho de ser producto de un tipo de seres humanos: en principio, los cortesanos y los burgueses que habían aprendido a ser ellos mismos autocontrolándose o educándose, civilizándose; y de ser productor de seres humanos a los que dominaría a través de la interdependencia simbólica y funcional, aun precisando la violencia y la exclusión como complemento del dominio psicológico.

Pero debemos atender a la crítica que P. Sloterdijk (2007, 79-81) hace a la visión represora y neurótica de la psique moderna. Según el filósofo alemán, el psiquismo moderno se caracteriza por un ansia autoexpresiva y automotivadora. El sujeto moderno es una inversión en la acción y en la intervención en el mundo de energías supuestamente autógenas. Y no un sujeto inhibido. Su *ethos* es el *ponos*: el saber sufrir propio de toda *paideia* y de toda elaboración cultural que merezca la pena, incluida la biografía. El esfuerzo y el empeño en largas cadenas de actos bajo la forma de proyecto y planes lanzados hacia delante, en la construcción del futuro, es el ejercicio fundamental de la subjetividad moderna. La reflexión es la flexión precisa para acumular energías para el salto, el muelle psíquico que una y otra vez debe motivar, mover, a la acción.

No es de todas formas difícil entender cómo se relacionaron y se complementaron estas dos apariciones psíquicas, la impresión neurótica y la expresión histérica. La subjetividad lanzada a la acción se conduce por el principio de unilateralidad, un principio preciso para que la intervención en el mundo no se detenga ante los daños de la ofensiva globalizadora de los psiquismos europeos. Por ello mismo y a medida que las jerarquías estamentales y las supuestas diferencias sustanciales en las que se apoyaban eran erosionadas por la extensión del estatuto de agente autógeno, la unilateralidad se desplazó hacia fuera de los nuevos vínculos de interdependencia social entre individuos equivalentes. Se desplazó hacia los otros: hacia las otras clases sociales, hacia los extranjeros, hacia los salvajes, hacia la conquista de recursos naturales, hacia la creación artística, hacia el consumo... Sin embargo, en el interior de los círculos sociales la histeria inicial debía “socializarse”. La institución social y su objetividad normativa acabarían por desencantar la unilateralidad y sus energías primarias, para convertirlas en lógicas sociales de interdependencia, mutuo ajuste y cálculo estratégico retroalimentado. Y es este el tipo de psiquismo reflexivo y racional que consideramos moderno y autónomo, hasta el punto de que si fuera universal no harían falta instituciones sociales ni políticas, puesto que la integración psíquica de las interdependencias aseguraría lo que hoy llamamos comportamiento cívico-

ético, y en otro tiempo se concibió como la utopía de una sociedad anárquica de individuos autárquicos, una sociedad que aguardaba más allá de la guerra de clases. El problema evidente es cómo generar la universalidad de individuos autárquicos o autogobernados que solo saben vivir sin poder externo. Y no puede ser autogeneración psíquica. De todas maneras, recordemos que a pesar de que la Modernidad propuso esta psicoideología no llegó a realizarse universalmente. De hecho, durante la hegemonía histórica de los valores modernos la mayoría de la humanidad ha seguido viviendo de manera premoderna, sin una elaboración neurótica del sí mismo y sin expresión histerizada del yo interior asocial¹.

Debemos diferenciar en la Modernidad por lo menos dos derivas psico(ideo) lógicas que a veces aparecen contrapuestas y en otras ocasiones se complementan: una es la que nos lleva hacia el Yo Soberano, un Yo absoluto libre de toda determinación, trascendental y asocial en su naturaleza primera; y otra, la que nos conduce hacia el Yo autónomo, un yo inserto en redes sociopolíticas, dadas pero colectivamente modificables. El primero hace ya algún tiempo que se convirtió en producto de consumo de masas bajo la fórmula del yo consumidor y otras formulas narcisistas. El segundo es el centro de lo que Cornelius Castoriadis denominó “*proyecto de autonomía*”. Huelga decir que el primero es un yo progresivamente más vacío, con menor contenido y presentado casi exclusivamente como una pulsión o conjunto de pulsiones y deseos indeterminados, siempre insatisfechos. En cuanto al segundo, es el protagonista y el objetivo de la política, es decir, de la acción colectiva concertada en campos de antagonismos sociales en vistas a imaginar-construir lo común humano. Y es, aunque parcialmente, el sujeto de las relaciones interpersonales conflictivas y arriesgadas en las que se crean vínculos de socialidad.

3. FIN DE LAS GRANDES PROGRAMACIONES: EL MUNDO DE LOS PEQUEÑOS ANALISTAS DE RIESGOS

En el tiempo de la globalidad los modelos de modernización de las conciencias, de los sujetos y de las sociedades que dinamizaron la globalización han llegado a su fin. En la globalidad se precisan nuevos modelos de modernización y tienen poco que ver, al menos de momento, con el dominio consciente y total de lo real y de lo simbólico. Estamos ante un dejarse llevar por corrientes superficiales que se combina con la exigencia de modelos de programación de usar y tirar, modelos que se alejan de las programaciones modernas y sus medios:

- Por un lado estaban las instituciones de programación como la familia, la escuela, el trabajo, el ejército o cualquier otra institución total al servicio de la

1. Hubo quien sí tuvo en algún grado una psique autónoma y, por tanto, fue consciente de la falta de realización que supone siempre que los demás vivan bajo las determinaciones heterónomas. Esas gentes tuvieron una doble respuesta hacia la heteronomía ajena. En unos casos la psique autónoma y su correspondiente necesidad de universalización funcionaron como un psicomotor centrifugador de pasiones y (com) pasiones revolucionarias políticas, científicas o artísticas. En otros casos se dio un movimiento de rechazo y de desprecio hacia la masa heterónoma seguido de la huida de la misma. Bohemios utópicos y románticos revolucionarios con “conciencia social” o excéntricos solitarios, egotistas, narcisistas e individualistas acérrimos, los yo modernos que sí se acercaron a la psique autónoma no podían ser indolentes respecto al mundo general más que cínicamente. Sobre estos temas nos remitimos a Sloterdijk, en particular a *Crítica de la Razón Cínica* (2003) y a *El desprecio de las Masas* (2002).

instrucción “ciudadana” (Dubet, 2002; Wagner, 1996). Siempre en un horizonte estatal, entre la nación y su universalización imperial. Algunas de esas instituciones habían existido antes, y de una u otra forma seguirán existiendo. Su papel ha cambiado: modernizar consistía en crear sujetos autocontrolados que sin llegar a ser autónomos en un sentido radical, tuvieran el convencimiento de serlo (aun dentro de conglomerados sociopolíticos totalitarios). Es decir, la programación moderna consistía en que esas instituciones creasen individuos psíquicos: inculcasen valores, actitudes, ideas, sentimientos atribuidos a un fuero interno (a la psique), y que, sin embargo, los capacitase para manejarse en redes de interdependencia globales (parcialmente globales: en la sociedad del estado-nación).

- Por otro lado estaban lo que Lyotard denominó grandes relatos, esto es, programaciones de sentido total, fundamentalmente proyectos colectivos con un sentido propio en el que residía el sentido de las programaciones individualizadas. La Historia como un gran plan divino, o natural, o lógico-social... con su final, en la resolución de las contradicciones: el juicio final, la paz eterna, el paraíso, la sociedad sin clases... La filosofía básica de los grandes proyectos coincide en todos: el ser humano colectivamente puede y debe construir el mundo social, político, y puede y debe hacerlo de manera urgente y total. El problema básico de los grandes proyectos es su legitimidad: no puede ser externa a la propia voluntad agente del proyecto, pero casi siempre se ha sustituido a la voluntad agente empírica (las personas implicadas en ello y su “querer ser”) por una voluntad hipostasiada (la Voluntad Trascendental).

Esto es lo que ha cambiado: las instituciones se han abierto de manera que donde encontrábamos constricción “educadora”, ahora hay conflicto psicosocial, débiles contratos renegociados constantemente y un precario reconocimiento no jerárquico y apenas asimétrico (Dubet 2002). Al rechazar las jerarquías internas en nombre de la igualdad o por lo menos de la equivalencia de los miembros se disuelve también la autoridad de los expertos. Así que la obsesión de la época será encontrar autoridad y juicio experto fuera de la institución y de las relaciones que la sustituyen. Ese asesoramiento tendrá en muchas ocasiones la forma de arbitrio neutral entre partes en disputa, en otras se presentará como consejo terapéutico para enfermos de relaciones patógenas. Porque las instituciones abiertas, desestructuradas, son lugares expuestos, ansiógenos, de los que conviene huir a riesgo de enfrentarse a una indigencia psicosocial, de exponerse a la intemperie de los conflictos interpersonales y de cargar con experiencias pesadas de difícil inserción en una biografía linealmente progresiva. Son lugares en los que uno solo debe adentrarse acompañado de guías, bien protegido, previamente asegurado y con vías de salida o retorno permanentes. Pero son los lugares (o más los no-lugares) de la globalidad. En esas des-instituciones se vive con mayor evidencia el nuevo orden de relaciones sociales impuesto por el horizonte de la globalidad. Los viejos modelos socio-nacionales con su estructura y psico-economía relacional van siendo desplazados por espacios abiertos de negociación, apenas estructurados, abiertos a las posibilidades del mercado del relativismo global.

Y los grandes proyectos han cedido ante la desconfianza generalizada, han sido abandonados tras una evaluación negativa realizada por y en nombre precisamente

de la autonomía y la equivalencia personal. Aquellos trascendentales y grandes programas y sus profundas causas salieron de la agenda socio y psico-política expulsados por la desconfianza del juicio individual, por la psico-ideología de la autonomía personal. No es la única causa. La causa operativa se encuentra más allá de las conciencias y los deseos personales, en el sistema dominante y en su desarrollo: el capitalismo global del consumo que ha llevado la flexibilidad y la precariedad a todos los campos de experiencia. Esa es al menos la conocida tesis de Richard Sennet en su ensayo *La corrosión del carácter* (2000). El carácter, definido como un conjunto de rasgos personales más o menos permanentes y reconocidos por los demás, habría sido corroído por la desestructuración y flexibilización de las carreras laborales que funcionaron durante una época como soporte psicosocial fundamental. Y hoy no hay tal soporte. El sujeto desprovisto de programación navega a la deriva: carente de criterios estructurados pierde la motivación para elaborar cursos de acción largos y continuados, pierde la capacidad para comprometerse en largos plazos y se deja llevar apática e indolentemente, solo estallidos de hueca expresividad recuerdan lo que fue el sueño de un sujeto socializado para la automotivación duradera.

Tras el derrumbe de las programaciones, ¿es todo tierra baldía? Roger Bartra (2008) denomina así a la postmodernidad. Y así es desde luego si contemplamos el panorama con ojos modernos, ilustrados y románticos. Se ha perdido la grandeza, la transcendencia y la profundidad de los Grandes Programas, se ha perdido asimismo la fuerza de las instituciones encargadas de civilizar las conciencias. No hay en la tierra baldía, ni en las corrientes que la han devastado, nada que recuerde a la psique moderna, a la introspección cuidadosa y esforzada que debía producir sujetos autónomos. Y así es sobre todo para las poblaciones no aseguradas. Baumann (1999, 13) utiliza, por ejemplo, el sintético término alemán *unsicherheit* que viene a ser *incertidumbre, inseguridad y desprotección*, para dar nombre al problema fundamental de nuestra época. Las soluciones apuntan sobre todo hacia un aumento de la seguridad, entendida siempre como separación, disección y atomización social. El final de las programaciones ha abierto la era de las incertidumbres, de las inseguridades y de las desprotecciones. Estamos, como hemos dicho, a la intemperie, expuestos a todo tipo de riesgo.

3.1. De las disposiciones psíquicas a los dispositivos exopsíquicos: protocolos, mediaciones y artefactos

Es conocido que entre los rasgos que definen a las sociedades del riesgo, Beck sitúa la *reflexividad*. No se refiere a la reflexión del sujeto sobre sí mismo como acumulación de energías psíquicas destinadas a impulsar la desinhibición y la acción unilateral (que es la versión de Sloterdijk, 2007). Al contrario, la reflexividad hipermoderna es el intento por parte de quien actuar de comprender las consecuencias de sus actuaciones para poder regular o modificar dichas consecuencias atendiendo a la conciencia de multilateralidad y de interdependencia global. Esa conciencia es parte del reencantamiento del mundo que vuelve a estar habitado por numerosos agentes *animados* o, por lo menos, por actores *emergentes* co-causantes ecológicos de lo real².

2. La teoría del actor-red, los modelos de autoorganización y *autopoiesis*, el pensamiento complejo, el discurso ecológico, las políticas del reconocimiento o la supresión ética de la política pueden entenderse como síntomas variados de un mismo paradigma de la interdependencia y multicausalidad retroalimentada.

El *análisis de impacto* corrige la acción antes de que se ponga en marcha. Es una entre sus causas. De este modo, la reflexividad racionaliza la vida. Inhibe las respuestas inmediatas, que denominamos emocionales, es decir, puro movimiento orgánico. Cuanto más moderno, o más civilizado en palabras de N. Elias, menos emocional, más reflexivo y, en general, más inhibido e indolente, más prudente y contemplativo. Lo que no se había conseguido en la era de las grandes programaciones y de las instituciones de socialización por educación, se conseguirá en la era de la hiperreflexividad, aunque solo sea por intensificación de las redes de interdependencia, el desamparo planificado en el que nos toca vivir y la fragmentación de las esferas de sentido. De ese modo la Modernidad no concluye, más bien se acelera y se convierte en Hipermodernidad³.

La psique hipermoderna, la psique del riesgo, vive en refinados *analistas de riesgos* que se aconsejan no actuar o hacerlo según sea la razón entre riesgos y beneficios, y casi siempre solamente cuando el riesgo pueda ser asegurado o sus consecuencias amortiguadas y exteriorizadas. Los pequeños analistas de riesgos cotidianos y psicosociales se enfrentan al mayor de los problemas que pueda tener quien se dedica al análisis de riesgo: la falta de criterios y valores “objetivos” o “generales” sobre los que asegurar sus dictámenes y, en su caso, sus decisiones. La incertidumbre es el horizonte global. La reflexividad, apunta Beck, también es la conciencia de que nuestras acciones, sean las que sean, y sean en el nivel que sean, escapan a nuestras razones (a nuestro conocimiento), a nuestros deseos (a nuestra voluntad intencional) y de nuestras manos (a nuestra capacidad de actuar). Los pequeños analistas se encuentran desconcertados ante los expertos que no hablan con claridad, ante los que se acogen al principio de precaución para no adquirir responsabilidades civiles, profesionales o éticas, pero también se extiende la desconfianza ante quienes hablan con demasiada claridad, con demasiado empeño en vender su *expertise*.

Como fenómeno social la desorientación proviene de la pérdida de las instituciones que organizaban de manera segura y cierta los roles, estatus y expectativas de sus miembros. Las grandes instituciones que creaban sociedad y carácter se encuentran en estado de descomposición. Han perdido la fuerza normativa y estructurante que poseían. Los sujetos que siguen habitándolas, que sin remedio deben seguir habitando lo *social*, han pasado de la socialización cerrada a la experiencia abierta. Ese *mundo desinstitucionalizado* es el mundo de los pequeños analistas de riesgos. Los riesgos que deben arrostrar y los cursos de acción y las consecuencias que deben evaluar están relacionados con lo que antes se concebía como un guión

Cuanto más crece la conciencia de dicha interdependencia y multilateralidad, más se *encanta* el mundo: se puebla de actores de todo tipo; y más se racionaliza y se acogota la acción: se separan las instancias psicológicas que encadenaban la estimulación con las respuestas y son interferidas por mediadores externos, no psicológicos, de todo tipo.

3. Tomamos el término *hipermodernidad* de François Archer (2009, 61): “La hipermodernidad es el resultado de un proceso de modernización que se caracteriza por una mayor individualización, reflexividad, mercantilización y regulación”. El término está calcado de hipertexto, metáfora de la situación que Georg Simmel describió en los principios de la modernización: cada vez pertenecemos menos a más y progresivamente más diferenciados y separados círculos sociales. Es el individuo quien funciona como vínculo entre textos sociales lo que le obliga a un perpetuo movimiento psicoespacial para el cual por cierto es mejor no llevar carga: pertenencias, bienes raíces psicológicos, etc.

dato, son las opciones personales que van constituyendo la experiencia vital personal en los ámbitos familiares, laborales o profesionales, en los sociales o en las relaciones amistosas, en las creencias religiosas o en las políticas, en los criterios de lo que es bueno o malo, sano o insano, adecuado o inadecuado, en las expectativas y en los deseos.

Del marasmo de la desregulación ha surgido con fuerza el sujeto necesitado de verdades, certidumbres y confianzas. En una palabra, necesitado de fe: de fe política, social y económica. La ciencia y la técnica, junto con las religiones de consumo personal y las redes sociales “recolectivizantes”, parecen dar soluciones encarnadas en la pléyade de expertos en la motivación y la confianza. Nuevos confesores, nuevos sanadores, nuevos asesores dispuestos a dar seguridad, certeza y confianza en uno mismo. Dispuestos, en definitiva, a motivar y a monitorear al sujeto atezado, rígido, inhibido por el miedo o por la ignorancia temerosa de las consecuencias no deseadas⁴. Pero hay que tener cuidado, puesto que al desconocer límites internos y al carecer de criterios propios, dicho sujeto desconfía de todos y estalla de vez en cuando en arrebatos de violencia y agresividad descontrolada.

No es por tanto de extrañar que junto con los expertos terapeutas se haya extendido toda suerte de sistemas de confianza, certidumbre y seguridad. En general podemos denominarlos *protocolos*. En su forma básica son *pequeños planes heurísticos* que describen cursos de acción. Son guías: cómo montar un armario, cómo adelgazar, cómo jugar en un ritual social, cómo reaccionar ante una desgracia, cómo dormir a un niño, cómo no enfermar o cómo vivir cien años... Grandes o pequeños objetivos al alcance de la mano, con tan solo seguir “certeros” y “expertos” programas. Su máxima es la eficacia eficiente. La solución (resolución) de los conflictos, de los problemas, de los riesgos, etc., por medio de la racionalidad instrumental más básica: la adecuación entre medios y fines en ciclos retroalimentados y retrocontrolados. Pero nos interesan, más que su forma, sus funciones de sustitución psíquica. Los protocolos evitan tener que incorporar habilidades, destrezas, conocimientos, normas, valores y evitan también el trabajo psíquico y físico de acumulación e interiorización de dichos efectos y cualidades. Se destaca, por el contrario, la capacidad para zafarse de la carga de las disposiciones psíquicas permanentes y el ser volátil antes que grave y sólido.

La gente seguirá percibiendo, sintiendo y pensando, y es posible que también recordando, pero esos procesos se apoyarán cada vez más en dispositivos externos. Ni siquiera en relaciones o en redes colectivas, sino directamente en artefactos sustitutivos de las viejas potencias psíquicas humanas. Desde nuestro punto de vista, la tendencia no es como se suele decir hacia la exteriorización del Yo en relaciones y redes colectivas ya que estas también se resuelven por extravención en dispositivos de control asociales y mediaciones a distancia que “conectan” casi sin interacción y sin relación directa⁵.

4. Esta es una de las ideas claves de Peter Sloterdijk (2007) en su descripción del psiquismo moderno que aquí seguimos en buena parte.

5. No hay relaciones directas si por ello se entiende relaciones entre sujetos sin mediación alguna. Toda relación humana está mediada necesariamente por algún código simbólico, aún así llamaremos relaciones directas a aquellas en las que los implicados deben usar, crear y recrear, el código en cuestión, es decir,

Pero más adelante nos fijaremos en los protocolos de relación, antes debemos describir el complemento de los protocolos: los *artefactos de motivación y control externo*. Una de las potencias psíquicas exteriorizadas, quizás la más importante, es la voluntad espontánea, es decir, la automotivación inteligente o la facultad para iniciar cursos de acción, para desinhibirse o inhibirse en la acción empeñando en ella el yo propio. ¿Por qué habríamos de seguir ningún protocolo en un mundo que aconseja ser prudente e incluso inactivo? ¿Por qué demandar respuestas al qué hacer cuando lo que se impone es más bien no hacer nada? Y al contrario, ¿por qué dejar de hacer, por qué dejar de extender en el mundo el dominio impertinente del yo? ¿Por qué dejar de hacer lo que me da la gana en un mundo que invita constantemente al consumo inconsciente? No hay respuesta política ni ética convincente, solo la disposición y extensión de artefactos de control y de motivación externos, bajo el supuesto de que la desprotección, la incertidumbre y la inseguridad serán vencidas de esa manera. Aparatos de todo tipo imponen límites y acotan, pero también promueven las acciones e interacciones más diversas. Y la tendencia general es a incorporarlos no psíquicamente sino fisiológicamente: esa es la figura del psico-cyborg, un humano cuyas facultades psíquicas han sido completadas o sustituidas por máquinas. Ya conocemos estas tecnologías en versiones accesibles: desde los inhibidores de velocidad en los vehículos a las agendas informáticas o a los antidepressivos. Lo que viene es bionanotecnología del control y de la motivación⁶.

Los protocolos y los artefactos de inhibición / desinhibición son, por tanto, un paso fundamental en el aligeramiento psíquico, evitan tener que llenar de contenidos, estructuras y potencias psíquicas al Yo. Como hemos indicado, tras la caída de los grandes planes y de las instituciones sociales no surgió una humanidad sin plan

deben ser agentes y socios co-responsables de la relación, del sentido y del *enjeux* de la misma. En las relaciones sociales directas no podemos predecir con absoluta certeza cuál será la respuesta de los otros, ni qué nos acarreará dicha respuesta. Hay que negociar, discutir, acordar y hacerlo de forma expuesta. En las relaciones indirectas algún tipo de mediación externa impone las pautas del intercambio y de la interacción de modo que los sujetos evitan o reducen la incertidumbre social y la implicación personal. Toda relación, por pautada que esté, puede ser directa si los sujetos cuestionan las mediaciones: la relación directa es un logro social, solo a fuerza de empeño por una comprensión o por una coordinación mutua se pueden superar las mediaciones (la apertura de un campo social de encuentro intersubjetivo es, por ejemplo, lo contrario de la violencia y la cosificación del otro). La inercia social se debate entre la institucionalización de las mediaciones y la construcción de sentido en relaciones conflictivas. Lo que aquí se apunta es la tendencia a prescindir del encuentro social arriesgado por (des)encuentros pautados y mediados como característica de la posmodernización.

6. Lo que aquí se presenta como post-psíquico es referido en numerosas obras como posthumano. Las psicologías posthumanistas no son nuevas, el conductismo ya lo era, y en general cualquier reducción de lo psicológico a lo biológico ha sido siempre una estrategia de desmontaje del yo consciente humanista y de la especificidad humana. Lo que ahora parece más evidente es que lo posthumano es más un desarrollo tecnológico que un residuo biológico y en consecuencia una forma más humana de humanidad (una sobre o superhumanidad). Extraña en todos esos debates la importancia que se otorga a lo físico-material y el olvido de la sustitución de lo psíquico por máquinas y artilugios ya muy presentes en nuestras vidas. Y desde nuestro punto de vista se yerra al considerar que el posthumanismo es una clausura de la libertad y de la espontaneidad de la voluntad, ya que para seguir en el proyecto moderno de autonomía del yo es preciso resocializar las conciencias y los cuerpos y repolitizar las relaciones e interacciones, y no se puede hacer más que superando las clausuras del Hombre, del Humanismo y sus biopolíticas. Lo posthumano puede ser una clausura del proyecto, pero desde luego, la sacralización y la esencialización de lo humano, en vez de defender su especificidad la niegan al negarse a la construcción intencional, colectiva, social y psíquica del sentido de lo real y de lo común.

formada por seres humanos que asumieran su devenir contingente mezcla de lo heredado y lo negociado. O por lo menos aun no ha nacido⁷. La humanidad posterior a las grandes planificaciones es una humanidad planificada a pequeña escala: pautas, normas, directivas, protocolos de actuación, códigos de buenas maneras, seguros privados, sociales, mutuas, etc., se han extendido como nunca contra los últimos sueños de apertura sin regulación trascendente. Los pequeños planes han ido creciendo, en algunos casos han adquirido, por gracia de la globalización, una escala mayor, casi global⁸.

La demanda de protocolos es general porque se precisa sustituir la institución y sus productos, los programas internos individuales, sin volver a aquellos grandes programas, sin volver a las instituciones socializantes y sin crear psiquismos introspectivos. La falta de protocolos causa angustia, ansiedad y estrés: es falta de autoridad, es falta de roles y estatus sociales bien reconocidos y aceptados (o por lo menos, dispuestos a ser impuestos). Sin embargo, no se aceptan como los protocolos clásicos, no se interiorizan. Son recursos normativos que deben cumplir el papel de las estructuras psíquicas modernas: del carácter y del estilo. Los burgueses modernos crearon una cultura humana basada en el trabajo, en el esfuerzo y en la introspección. Tenían carácter, se motivaban y limitaban a sí mismos. Cumplían sus papeles, sus roles y se adecuaban a sus estatus sociales codificándolos como identidad personal, a veces como identidad de clase (aunque ser de su clase era precisamente ser ante todo un "individuo abstracto", un ser humano personalizado o psicologizado carente de diferencias sustanciales o naturaleza diferencial, cuya identidad singular debía siempre basarse en sus obras, no en su origen, ni en su sangre, ni en su casta). La interiorización psíquica casi ya es un recuerdo del pasado. Las manifestaciones psíquicas no extrínsecas empiezan a ser vistas como restos de otra época. Los protocolos de actuación, las mediaciones expertas y los artefactos de motivación y control no están ahí para conformar agentes autónomos, sino para establecer mediaciones en las redes o mallas de interdependencia de-socializada. Por ello mismo no son, ni pueden ser, objeto de creencia, norma o valor. La vinculación con esos protocolos y esos artefactos no irá casi nunca más allá de una desconfianza descreída y una inquisitiva exigencia de resultados.

El fin de las *grandes planificaciones* y de los *grandes proyectos*, el fin de las leyes de la Historia y de los afanes revolucionarios, concurre con el fin de las instituciones

7. El Neoliberalismo ha sido presentado en ocasiones como la utopía de un mundo autoorganizado sin intervención intencional y reguladora, el mercado emerge con leyes propias de las interacciones individuales. El Neoliberalismo ha vivido acompañado de mitos sobre la naturaleza romántica del *homo economicus*: emprender, explotar, conquistar, dominar, sin normas y sin cortapisas, con libertades y con pasión. Ha sido el cobijo de emprendedores unilaterales despreocupados por las consecuencias de sus acciones, que han vivido fuera de las pesadas cadenas de la interdependencia transparente de las *buenas maneras*. Su triunfo ha convertido en un desafío a la *doxa* la posibilidad de un mundo alternativo organizado colectiva e intencionalmente. Al comienzo de la crisis del capitalismo financiero se habló de su derrota, pero a día de hoy vemos que sigue planeando sobre las voluntades e instituciones políticas como el Gran Plan que lo subsume todo.

8. El desarrollo sostenible aparece aquí como la promesa de una nueva gran ideología de la planificación. Sin embargo, el desarrollo sostenible se implementa en pequeñas recetas, en refinadas y exhaustivas normas procedimentales, más cercanas al saber-hacer artesanos y a las tecnologías disciplinarias de los micropoderes que a las ideologías.

cerradas. Tanto los Planes como las Instituciones se sostuvieron sobre convenciones naturalizadas que se retroalimentaban como profecías autocumplidas. La fuerza social sustentaba la institución que no es más que la forma cerrada de organizar la fuerza social. Una vez señalada su debilidad, cuando la gente deja de creer en ella, la fe y la fuerza (que son lo mismo) desaparecen y la institución abandona a sus fieles, a los creyentes y a los no creyentes, a su suerte. Es decir, cuando la fuerza social de la institución cede, cuando lo hacen una tras otra la mayoría de las instituciones que han matizado los días y las horas de la gente, lo que queda es un desierto o una inmensidad abierta a la aventura psicológica. La aventura de la experiencia, de inventar nuevas rutas vitales, de innovar necesariamente. Adentrándose en esa inmensidad encontramos gente a la deriva, con más o menos recursos para montar cursos de vida, relaciones sociales, etc. Son opciones, unas entre otras, que no están destinadas a ninguna hegemonía socio-simbólica que reinstaure la institución.

En resumen, tras las grandes programaciones no nos encontramos con el *übermensch*, el ser humano capaz de arrostrar la apertura radical del ser y de instaurar en ella trascendencias relativas (Corcuff 2002). Para ello, como diría Castoriadis, hay que recomponer la política, la ruptura colectiva de la clausura del sentido (Castoriadis 1998). Pero es clausura lo que se aprecia en contextos de disección social, de vaciamiento psíquico y de pérdida de la ilusión de control. En definitiva, lo que se aprecia es la posibilidad de construir pequeños universos bien estructurados, bien planificados y bien pautados. Universos de seguros, garantías y confianzas adquiridas sin el esfuerzo de la relación intersubjetiva, sin las molestias de los conflictos psicosociales, lejos de los disturbios y amenazas sociales, económicas y políticas. Es el momento de poner coto a la Acción y a los Actores, de prohibir la unilateralidad psíquica, de prohibir el Yo, y de cuidar y proteger los *me* interdependiente de las nuevas formas de vida post-sociales.

4. LA VIDA PSÍQUICA EN CONFORTABLES REFUGIOS TELECONTROLADOS

Lo que hoy en día vivimos como globalización es la extensión global del capitalismo flexible de consumo. Un nuevo régimen globalitario en el que las poblaciones opulentas se refugian en un mundo de confort y control que P. Sloterdijk describe como una *galería*: el mundo *interior* del capital se asemeja a una galería de cristal con una atmósfera controlada, segurizada. Fuera siguen imperando todas las inclemencias de la escasez, de la precariedad y de la miseria: hace frío, se muere de hambre, de guerra, de enfermedad.... Los habitantes de la galería, conocedores de la miseria externa, temen por la resistencia y la viabilidad de la galería y por su situación en ella. Es mucho lo que se puede perder.

Los internos de los corredores más segurizados no son otros que los miembros de la clase neoburguesa “metropolitana” o “cosmopolita”. Gentes que saben en su mayoría que el orden que los beneficia y que los protege de la exclusión social, de la precariedad económica y de la inseguridad física es frágil. Y que es insostenible, que no es durable. Así que tampoco ellos que viven con protección, consiguen escapar de la incertidumbre y del miedo. Como hemos dicho, es muy grande el vacío que se abre fuera de la red imaginaria que sostiene la galería. Fuera se vive con riesgos, dentro se vive analizando riesgos. Fuera se afrontan peligros y violencias de forma ordinaria y cotidiana; dentro, se especula analizando posibilidades y probabilidades. Fuera se

desarrollan precarias redes informales de sociabilidad y de supervivencia y de ellas surgen de vez en cuando floraciones sociales: nuevas instituciones de sociabilidad; dentro, las redes son cada vez más formales, más explícitas, menos socializantes, más electivas y menos afectivas... El afuera y el adentro se encuentran temporal y espacialmente separados, en algunos casos por muros y verjas, pero en general no son más que metáforas de los sentimientos y de las vinculaciones psicosociales que describen el acceso a los distintos capitales imperantes y a las seguridades psicosociales que otorgan. En lo que sigue nos centraremos en el análisis del psiquismo de los de adentro, es decir, de la psique de los analistas de riesgos.

En síntesis, entre expertos asesores, protocolos de actuación y artefactos de control de la voluntad se afianzan nuevos espacios de seguridad y certidumbres como galerías por las que circular, con nuestros pequeños planes, en un universo hostil. Poco importa que esa galería recuerde a veces más a una cárcel que a un centro comercial, vivir en ella, ser un interno con acceso a los bienes de consumo y a los recursos de seguridad es el sueño psicopolítico hegemónico en la Globalidad. La tupida red de interdependencias que configuran esa galería, el control sinóptico extenuante al que nos sometemos voluntariamente en ella o la expresa regulación de todo son causa y consecuencia de un psiquismo que deja atrás buena parte de las utopías modernas (y al que nos cuesta llamar psiquismo).

4.1. La desocialización como forma de seguridad e higiene psicosocial

Lo que todavía por inercia denominamos sociedad es cada vez menos una sociedad, es cada vez menos un conjunto de implicaciones, confianzas y solidaridades mutuas. Los ámbitos sociales se han ido vaciando de relaciones entre personas y el modelo general al que se aspira es el de relaciones mediadas por *interfaces* que eviten el contacto y la relación directa, que eviten el conflicto, la negociación, la interpretación, y en una palabra, el trabajo que da tener que relacionarse con otros. Las relaciones son peligrosas, contaminantes y molestas. A no ser que se den en ciertas condiciones de seguridad e higiene psicosocial. Por un lado, hay que asegurar la limpieza del entorno y desinfectarlo de cualquier amenaza conflictiva. Se necesitan entornos puros: desocializados. Y en segundo lugar hay que dar seguridad a esos entornos. Seguridad interna por medio de protocolos de actuación, de normativas y reglamentos. Y seguridad externa, por medio de muros, cámaras, alarmas y un sinfín de tecnologías de seguridad y defensa. El resultado es la sustitución paulatina de las relaciones interpersonales y sociales que han demostrado ser poco eficientes, costosas y extenuantes, por un conglomerado de inter-relaciones (relaciones mediadas) entre mónadas en creciente aislamiento rodeadas de yermos personales y de una coraza psíquica que cuanto más se endurece y crece menos contiene. Esos conglomerados se denominan con excesiva generosidad “redes sociales” y “comunidades” pero la mayoría son comunidades preestablecidas que evitan la relación y no producen solidaridad o mutua confianza. Puesto que las relaciones intersubjetivas y sociales, en sentido estricto, no evitan el conflicto psicosocial (entre otras cosas, y tal como defendemos aquí porque es consustancial a las mismas), en los entornos postsociales la confianza no se deposita en el otro o en la relación sino en los dispositivos de mediación que deben garantizar que no se invadirán los páramos psicosociales que rodean a las mónadas.

La tesis principal de esta comunicación se sitúa ahí: la oposición entre *yo* autónomo y las relaciones sociales es falsa. Junto con las relaciones se pierde el *yo* autónomo. El solipsismo, la mónada egótica, etc., son en realidad formas del vaciamiento psíquico y de la desocialización, de la pérdida de socialidad y su consecuente pérdida de carácter, personalidad y subjetividad. La autonomía del *yo* y el psiquismo moderno se fraguan en conflictos relacionales o en relaciones conflictivas y saturadas de antagonismos, se construyen contra las determinaciones heterónomas y contra las imposiciones sociales y en ese sentido, ser *yo* en la Modernidad es no ser un objeto de las determinaciones sociales que se han objetivado o institucionalizado. Es en la lucha por zafarse de las mismas y por reformular las relaciones sociales en donde surge el *yo* autónomo, es una lucha entre el espíritu objetivo de las instituciones sociales y el espíritu subjetivo del sentido social que surge en relaciones intersubjetivas, precisamente allí donde se montan y desmontan las instituciones sociales. Sin esa lucha ¿qué quedará de la psique moderna?

Los marcos sociales institucionales han creado sociedad despojando a los actores de su sociabilidad. Allí donde se establecía una mediación institucional la Sociología clásica suponía una relación social al suponer que los polos de la relación se relacionaban entre sí indirectamente por medio de la institución social (y de la sociedad como institución total: el otro generalizado de Mead cumplía esta función, convirtiendo el juego de las interacciones personales en un juego social complejo, en el cual tenían lugar la moral, el pensamiento abstracto, etc.). De ese modo la relación directa entre los sujetos quedaba subsumida por la relación mediada que tenía siempre el privilegio del sentido. La relación pasaba de relación intersubjetiva a vinculación objetiva y “*sujetante*”: vinculación de cada uno de los sujetos con la institución, como si entre ellos hubieran desaparecido las vinculaciones humanas más idiosincrásicas.

La relación institucionalizada es también la institución de la relación. El marco institucional determina la relación que en realidad no es más que la institución de relaciones entre la institución y los sujetos que juegan en ella: sus roles. Las relaciones entre padre e hijo vienen determinadas por la institución familiar; la familia institucionaliza las relaciones: los actores saben cuál es el libreto, cuáles son sus papeles y qué deben hacer para que la obra tenga éxito. Cierto que la institución y las relaciones institucionalizadas no satisfacen las demandas psicosociales de la vida humana, pero son un marco seguro, cierto que siempre queda un resto que la institución no puede llenar y que se llena siempre por relaciones intersubjetivas que rebosan y rebasan el rol, pero los roles y sus marcos institucionales dan sentido a los restos subjetivos que humanizan las vinculaciones institucionales.

Cuanta más objetiva sea la institución, esto es, cuanto más hegemónica sea en el universo sociocultural en el que se ha establecido, tanto más débil el *yo* y más robusto el *mí*. La objetividad de la institución debilita las relaciones intersubjetivas y su papel en la constitución psíquica de los actores al fortalecer el *mí* frente al *yo*. La socialidad de la relación directa e inmediata se convierte en un problema para los actores de un mundo social hiperinstitucionalizado. Esos actores pierden la capacidad de relacionarse directamente sin auxilio del rol, de los rituales, de las normas y de los protocolos, en una palabra, de la institución. La desinstitucionalización es la pérdida de los referentes superyoicos, es el debilitamiento de las mediaciones

abstractas, estructurales o institucionales, del Otro Generalizado, de la Totalidad Social. En vez de la abstracción reguladora del Otro, nos volvemos a encontrar con los otros concretos. Y con nuestro *yo*, más ocupado que nunca en el análisis de sus actuaciones y relaciones. La red social de roles, normas y protocolos varios, ha desaparecido o se ha descompuesto lo suficiente para que las relaciones vuelvan a ser directas: entre *yo* y tú, entre sujetos sin mediaciones. En cierta época esto se consideró una liberación: el sujeto renacía entre los fragmentos de los roles, la cultura subjetiva renacía entre las ruinas de la cultura objetiva. Desarrollo personal, autenticidad, personalización, humanización y otros términos quisieron dar cuenta de este reencuentro del *yo* consigo mismo. Pero no ha habido tal encuentro. El *yo* renacido y encumbrado al que ha dado lugar la hiposocialización ha sido y es un el *yo narcisista* que solo busca encuentros fugaces consigo mismo en pantallas reflejas. En el mundo del confort se ha aprendido a no soportar la intervención inmediata del otro, del extraño y del semejante, y no se soporta el conflicto que acarrea porque destroza la paz ética y el goce estético del narcisista⁹.

Los modelos de actuación basados en refinadas normas protocolarias, en roles explícitos y objetivos, han cedido su lugar a la negociación entre los implicados, se han convertido en algo que debe ser conseguido en la interacción que estructurarán. Son experiencia, producto de interacciones, no las preceden facilitándolas, no funcionan como regulaciones motivadoras; al contrario, son logro de las interacciones. Por ello mismo son más complejas, difíciles de conseguir y no hay enseñanza formalizada en la que aprender, dependen de procesos abiertos de ajuste psicosocial que deben ser inventados sobre la marcha. Por ello se exige y se demanda la recomposición no relacional de entornos “pseudo-sociales” seguros e higiénicos.

5. ENTORNOS Y RELACIONES PURIFICADAS: HUIDA HACIA EL VACÍO PSICOSOCIAL

Hace tiempo que Richard Sennet (1970), siguiendo la línea crítica de Tocqueville, criticó el abandono del espacio público, de la socialidad antagónica y las comunidades emergentes, para retirarse al espacio privado, a la socialidad pacificada y a las comunidades preestablecidas. Sennet vio en esa huida hacia espacios privatizados y purificados la génesis de una nueva ética puritana: de un deseo de identidad purificada que, como en el puritanismo religioso de los antiguos, trataría de purificar la persona y la comunidad de diversos y conflictivos cauces de experiencia. El deseo de seguridad, orden y estabilidad guiarían los principios urbanísticos y las demandas y aspiraciones de ciertas clases opulentas. Aspiraciones que se realizan en las urbanizaciones a puerta cerrada (*gated community*) de los suburbios opulentos que se presentan como comunidades homogéneas basadas en una vida familiar muy intensa. Las relaciones sociales se vacían de afecto, de emoción, de adhesión y otros sentimientos que se llevan a las relaciones intimistas de la familia. Un medio al que se puede ir cuando se huye de la ciudad abigarrada, conflictiva y disonante donde no

9. La socialidad moderna se ha convertido en un espectáculo: a veces actuamos, a veces asistimos a la actuación; de una u otra forma nuestra relación con los demás es sobre todo una actuación ante los demás. Guiamos reflexiva y maquiavélicamente nuestra presentación o lo hacemos con un bajo auto-monitoreaje, de una u otra forma, estamos cada vez más despegados de nuestro público y este está cada vez más atomizado (todos somos progresivamente más externos a los demás).

es posible la vida familiar idealizada, igualitarista e intimista¹⁰. Pero según R. Sennet (1978) esas comunidades urbanas estimulan a los hombres a esclavizarse en formas adolescentes y conducen a la desaparición del hombre público. Pretenden dejar en manos expertas, estatales o privadas, el tratamiento de los conflictos y liberar al individuo de la carga educativa y del aprendizaje que le incomoda y que pone en cuestión su propia identidad, liberarlo de tener que tratar directamente con “otros significativos” de los que aprender¹¹.

La comunidad cerrada de las urbanizaciones de lujo sirve para evitar experiencias sociales disonantes y conflictivas, en las que, sin embargo, se maduraría y se aprendería a negociar compromisos, a comprobar que no se controla la vida absolutamente pero que es posible hacerlo parcialmente: el adolescente sueña con una identidad pura, como acto de una voluntad pura, desinteresada y sin objeto inmediato, el adulto, se supone que aprende a vivir con una identidad impura teñida de experiencia, interés y voluntad “empírica”¹². El deseo de identidad purificada se puede equipara

10. La clase “opulenta neopuritana” ha aprendido que debe convivir con minorías pero adopta una forma discursiva que evita afrontar el conflicto: el lenguaje y las formas políticamente correctas. Su estética entre el minimalismo que objetiva la simplicidad de las formas puras y el mestizaje no conflictivo de elementos “auténticos” caracteriza a la cultura opulenta y al deseo de identidad purificada. Una forma de huida más psicológica que espacial es la que rechaza al otro incluyéndolo en un Nosotros totalizador que no deja lugar para las diferencias (ni siquiera para las desigualdades estructurales que se presentan como resultado de opciones personales).

11. Antes de las críticas de Sennet obras como *Walden Dos* o *Un Nuevo Mundo Feliz* habían descrito la correlación entre interdependencia desocializada y psique vacía, una psique fuertemente infantilizada, ávida de diversión y placer, pero carente de pasiones e iniciativas, al albur de estímulos externos sin criterios propios, etc. La base de la descripción era una misma antropología conductista que reducía las potencias y facultades psíquicas al modelado de instintos orgánicos. Aldous Huxley nos dio en su novela un vivo retrato de una situación que se nos hace muy familiar y fácilmente reconocible a ambos lados de la frontera entre el mundo civilizado y las reservas salvajes.

12. Dos puntualizaciones sobre el tema de las urbanizaciones purificadas. La primera, hace tiempo que el suburbio opulento y la comunidad posmoderna se trasladaron al interior de numerosas ciudades. En el corazón de la ciudad abigarrada han surgido islas de identidad, condominios seguros, urbanizaciones privadas, etc., que garantizan una vida incomunicada con iguales. El tránsito es el modelo de estas islas: sus habitantes no están para crear hábitat, prefieren fluir, navegar, deambular... y reencontrar donde lo habían dejado un hábitat bien diseñado, sin el esfuerzo que supondría si tuviera que ser producto de la estancia, la vecindad y la habitación. Y segunda, la interconexión entre hábitats también se ha expurgado. A la literatura sobre la ciudad securizada, la ecología del miedo, etc., hay que sumar en este sentido los estudios sobre los *no lugares* (Augé, 1996). Brevemente, si en los lugares se crean y recrean socialidades orgánicas, redes de mutuo apoyo y capital social asociativo; en los no lugares se crea una contractualidad solitaria e identidades transitorias basadas, aunque se niegue, en la soledad y la similitud. En los lugares el tiempo y el espacio obligan al contacto, a la proximidad física y a la compañía temporal. En los no lugares se impone la indolencia urbana: lo que se demanda del otro es que no sea un obstáculo en el camino a nuestras metas. Los no lugares están bien reglamentados; surtidos de normas, consejos y directivas, de paneles informativos, señales y carteles que aseguran que circulemos sin entorpecer la marcha de las demás mónadas móviles. Cada vez vive más gente en no lugares, cada vez se vive más en no lugares. Contra esta visión negativa acerca de los no lugares, Karl Schl...gel (2007) sugiere que los no lugares son protoespacios en los que todo es aún fluido y provisional, todo está en movimiento y entran en contacto energías vitales. Solo cuando han terminado sus servicios los no lugares vuelven a la literalidad de su nombre. Mientras tanto son el espacio caliente e intermedio (entre el hogar y el trabajo, entre el tiempo personal y el tiempo social), el espacio de la posibilidad (frente al espacio de lo establecido). Pero Schl...gel admite que los espacios del tránsito son los espacios del “acorazamiento ante el exceso de impresiones” (2007, 292). Es decir, en ellos se aprende a ignorar, a desconocer, a desentenderse de los demás y a ser impermeable.

al deseo de seguridad ontológica, psíquica y física: certeza sobre el mundo, sobre uno mismo y sus relaciones y sobre su existencia física por medio de la depuración de incertidumbres, males, amenazas y riesgos; una vida asegurada, lo contrario de una vida jugada, de una vida arriesgada. Hasta ahí estamos de acuerdo con la visión de R. Sennet, pero hay que aclarar ante qué tipo de *comunidad* nos encontramos. El antropólogo Dean MacCannel (2007) describe el mismo tipo de urbanización denominándola “comunidad posmoderna”, una comunidad que no ha sido operada desde la relación intersubjetiva y la práctica colectiva. La comunidad posmoderna es una confluencia de mónadas enclaustradas en vidas privadas que buscan un estilo de vida “común” en el que el otro esté ausente. Las estrictas reglamentaciones de esas comunidades evitan que la armonía preestablecida se rompa y sobre todo evitan tener que tratar con el vecino. No hay socialidad ni ganas de tenerla. Lo que tienen en común los habitantes de esos complejos residenciales es lo que los ha llevado allí. Suponen con acierto que los criterios de selección de los residentes imposibilitan que se cuelen diferencias sustanciales en la comunidad. Todo lo que es común es precisamente el deseo de no tener que elaborar nada común: somos iguales, no hay diferencias esenciales entre nosotros, y casi tampoco las hay accidentales o superficiales. Vidas paralelas, sin interferencias molestas. Como indica Pere Saborit (2006) vidas adosadas: unas al lado de las otras mirando al frente sin verse. Y este parece ser el modelo arquetípico de “comunidad” en la Globalidad.

MacCannell (2007, 101) sostiene que este tipo de comunidad arquetípica es la antípoda del lazo o *vínculo simbólico sociosemiótico*: no hay intercambio, ni elaboración intersubjetiva del signo y su significación, no hay negociación, ni co-operación de la práctica. En esas comunidades falta el otro real, el que habla e interactúa con nosotros, aquel con quien nos vemos obligados a co-construir sentido, a intercambiar signos o, por lo menos, a coordinar actuaciones. La galería comercial representa esa comunidad ideal: “Las multitudes que colman los corredores del *shopping* se aproximan tanto como es posible a la “comunidad” ideal imaginada que no conoce la diferencia (más exactamente, no conoce ninguna diferencia sustancial importante que requiera confrontación, enfrentamiento con la otredad del otro, negociación, esclarecimiento y acuerdo sobre el *modus vivendi*” (Bauman 2000, 108). Las incertidumbres se reducen con mecanismos de control externo, de acceso restringido y de ignorancia de las diferencias.

El modelo se extiende a la lógica de todas las clases y socio-cartografías urbanas: busca a tu semejante y aíslate de él. El deseo de coherencia, de exclusión estructural y semejanza interna aflora y se convierte en “territorio” cuando hay posibilidades económicas. Pero la fragmentación en segmentos homogéneos no se da solo del lado del suburbio opulento. No se alimenta solo desde una periferia geográfica convertida en centro socio-económico o por medio de la huida de la burguesía del centro degradado. La misma experiencia básica, la de huir y refugiarse de la influencia perniciosa, la de buscar la comunidad homogénea, la de protegerse de la violencia del otro (del otro inmigrante o pobre pero también el otro estado, policía, racista...) se da en el otro lado de la ciudad fragmentada. El centro “degradado”, el barrio o suburbio periférico y marginal, también sufren esa pérdida.

Básicamente las formas de crear comunidades (común-idades) e identidades son dos:

- Socio-semiótica: el intercambio y la relación se organizan entre comunicantes que no se entienden mutuamente más que como resultado de un proceso de traducción, negociación e interpretación. Co-construyen el significado y el código necesario para el intercambio en un proceso de aciertos y errores, de encuentros y desencuentros.
- Socio-estructural: allí donde lo común es heredado o establecido desde fuera. El código es común y, por tanto, más que de un proceso de interpretación y de traducción y conformación de un significado y de un código común, nos encontramos con un mero intercambio y recreación de elementos semióticos fosilizados, es decir, de “cosas” antes que de sentidos y significados.

Encontraremos ambas formas en cualquier conformación societaria, pero en distinto grado y con distinta importancia y naturaleza. La versión actual, posmoderna, de lo común “socioestructural” difiere de las formas tradicionales e incluso de las modernas en que no se presenta como algo dado por una ley heterónoma, sea trascendental o immanente, sea sagrada o sociológica, sino como objeto de elección personal (lo heterónomo es precisamente el Yo abstracto). Lo común (un estilo de vida, un hábitat, una lengua, una identidad colectiva, un grupo, una red social, una historia o lo que sea) se presenta como el objeto de opciones de consumo, de elecciones supuestamente individuales, de modo que lo común apenas se entiende como algo colectivo (un *bien común*) sino más bien como colector de deseos y opciones personales. No se pretende con esas elecciones recomponer el universo social, ni volver al espacio extenso, ni al tiempo compartido de las vidas en común. Al contrario de lo que se trata es de coordinar la deslocalización y la desincronización, en una palabra la desocialización, para que la fragmentación y la circulación entre universos sociales sea funcionalmente operativa y psicosocialmente soportable.

El problema fundamental de lo común hipermoderno es, por tanto, la coordinación de tráficos entre tiempos, espacios, lógicas sociales y coordenadas personales progresivamente diferenciadas. Para ello se exigen normas semejantes a las normas de tráfico: su objetivo es evitar los choques e impedir que la circulación se detenga, que todo fluya sin obstáculos. Las normas, evidentemente, son ciegas respecto a los intereses, deseos u objetivos personales, y los individuos en tránsito no interiorizan las normas que respetan o no según constricciones y valores desocializantes (velocidad, seguridad, individualización de itinerarios y metas, comodidad personal, etc.) El énfasis en las normas y en los procedimientos se conjuga con el abandono de cualquier discusión y conflicto acerca del sentido y del valor. Una autopista puede ilustrar el tipo de comunidad posmoderna: es la conjunción de tráficos individuales encaminados en una dirección dentro de un sistema de ordenación de tráficos que apenas podemos llamar sociedad. En caso de respetar todas las normas no se entrecruzarán, no tendrán conflictos, ni apenas relaciones. Solo las colisiones, las aglomeraciones o incluso los accidentes serán ocasión de socialidad.

Los nuestros son tiempos de normas y códigos de circulación. En su versión narrativa más efectista: protocolos. Son tiempos de sujetos interpedendientes que se presentan e imaginan autosuficientes y asociales, pero que admiten y demandan explícitas regulaciones multilaterales para evitar el contacto, la incertidumbre y la inseguridad. Habermas quiso dar profundidad filosófica a esta demanda. Suponía que las normas procedimentales deberían servir para la integración, la cohesión y la

justicia; sirven para lo contrario, son el engrase de la desintegración y de la exclusión social. Sirven para evitar la interacción social y alejarnos de relaciones interpersonales indeseadas, sirven para evitar el conflicto psicológico y social. Son gérmenes de afefobia y demás fobias sociales. Por eso mismo sirven en ocasiones como terapias o técnicas paliativas de dichas fobias. Enseñan a mantener relaciones sin implicarse en ellas, a poner interfaces, mascarar o corazar psicológicas para evitar el contacto sin renunciar a sus beneficios. Pero en general, alimentan al sujeto enclaustrado que no ha aprendido ni aprenderá a afrontar conflictos sin llevarlos a extremos violentos de aniquilación o segregación del otro, que es incapaz de adoptar las actitudes del otro (precisamente lo que Mead ponía en el origen de la propia individualidad y de la autonomía de la persona).

El extraño es para el sujeto asocial una amenaza peligrosa, el semejante un parapeto o un obstáculo en el transcurrir, según el caso. Aprender socialidad es precisamente aprender lo contrario, aprender por ejemplo, que el otro no es ni incognoscible ni asimilable. No es otro absolutamente ajeno, externo e inconmensurable; ni es otro expuesto al canibalismo, a falsas autofagias en nombre de un Nosotros incluyente (MacCannell 2007). Es otro expuesto a relaciones de traducción, precarias y deficientes, pero posibles y efectivas. Todo lo cual supone que se integre en la práctica relacional que el semejante también difiere de nosotros, tanto como cada uno difiere de sí mismo. Y, en definitiva, que se aprenda que merece la pena prestar atención a los demás y trabajar por recuperar la socialidad sin dar por supuestas comunidades asociales.

Ello no significa que debamos amar al prójimo: ni a un prójimo abstracto ni a un prójimo concreto. Sólo indica que la socialidad, sus relaciones y prácticas de comunicación son los procesos de constitución psicosocial del *yo*, que poseerá una *psique interna* (propia, singular y autónoma) en la medida en que se empeñe como agente directo en esas relaciones y prácticas y no practique el absentismo psicosocial, no huya de los conflictos ni de los antagonismos, no los oculte, ni trate de superarlos con maneras exquisitas de falsa cortesía impersonal, con mediaciones expertas o con dispositivos anti-contacto.

6. EL SÍNDROME DE INMUNODEFICIENCIA PSICOSOCIAL

¿Cuáles son las consecuencias de los entornos purificados? Crisis de socialidad y sujetos que perciben a los demás como amenaza, riesgo y molestia. Sujetos que se encierran en una fortaleza vacía (la metáfora que Bruno Bettelheim uso para referirse al autismo), que desean vivir en paraísos psicosociales higiénicos y puros, pero que solo consiguen vivir en yermos relacionales con cada vez menos carga psicológica. La *mónada psíquica* está cada vez más aislada y más vacía; incluso la tesis de la saturación social del *yo* de Kenneth Gergen se puede leer así: la saturación social del *yo* es producida por relaciones pasajeras y transitorias que ocupan su lugar vacío y lo llenan saturándolo de relaciones que no crean *yo* sino una “piel psíquica vacía”, un caparazón sin contenido.

Podemos usar la conocida *hipótesis higiénica* como metáfora para comprender las consecuencias de estos entornos y sus formas de desarticular lo social. En síntesis está hipótesis plantea que el incremento de enfermedades alérgicas y otras enferme-

dades autoinmunes es consecuencia de la falta durante la infancia de contacto con agentes microbianos. Sin el contacto con agentes patógenos el sistema inmunitario no se desarrollaría correctamente, perdería fortaleza y recursos de defensa. Un medio excesivamente benévolo, con escasa agresividad u hostigamiento, produce carencias inmunológicas que a la postre deben ser subsanadas con ayuda externa¹³.

La traslación de la hipótesis a lo psicosocial vendría a decir que la *depuración de conflictos* (también entendida como el establecimiento socioestructural de confianzas institucionalizadas) crea en los sujetos habituados a ella una fuerte indefensión psíquica y una gran dependencia de sistemas “inmunológicos” externos e institucionales: vigilancia policial y parapolicial, sistemas jurídicos, seguros sociales o privados de todo tipo, protocolos administrativos, defensorías varias, etc. Al mismo tiempo, esos sujetos son excesivamente susceptibles y críticos ante la menor sospecha de coerción o agresión: cualquier acción sospechosa en lo más mínimo de ser una imposición agresiva exalta el pánico paranoico del sujeto indolente. La lista de posibles actos agresivos se extiende para incluir en ella a todos los actos con efectos no deseados, y pueden ser muchos: basta con saber alzar la vista desde cualquier “efecto” a todas las posibles causas para convertirse en víctima de innumerables agresiones. En definitiva, el sujeto que ha aprendido a desearse impasible e indiferente percibe como agresión cualquier efecto de la acción ajena. Sólo la co-acción en la que él mismo es parte co-activa puede ser asumida sin victimización. La co-acción no es, por supuesto, interacción o mutua activación, es su contrario: mutua paralización e interpasividad¹⁴.

Esos sujetos viven, psicosocialmente hablando, con una *capacidad de carga* mínima¹⁵. Han sido (de)socializados a base de una controlada y baja estimulación psicosocial. Las consecuencias se resumen en otra imagen metafórica: la de un *síndrome de inmunodeficiencia psicosocial* consistente en la carencia de defensas psíquicas propias para afrontar relaciones y conflictos interpersonales y sociales, y

13. La hipótesis fue planteada por el epidemiólogo David Strachan en 1989. Hay nuevas versiones que indican que el problema radica en que el sistema inmunológico se ve privado por el exceso de higiene de microbios inhibidores. El problema no está en la falta de agentes patógenos directos sino en la de otros microorganismo que “educarían” al sistema inmunológico. Estas versiones suponen que el sistema inmunológico es de naturaleza ofensiva, más que reactiva, y que precisa de inhibidores o represores para controlar su actividad. En caso de no tenerlos, el sistema ataca con virulencia al propio organismo. Es imposible no ver en todo esto curiosos paralelismos con hipótesis psicoanalíticas y con los supuestos antropológicos de la psicopolítica moderna.

14. Slavoj Žižek (2007) nos plantea la interpasividad en *El tamagochi como objeto interpasivo*, con una doble cara: la pasividad mutua de dos sujetos y la pasividad delegada, en la que el sujeto esta frenéticamente activo desplazando a otro su pasividad fundamental. La actividad frenética de este sujeto es una forma de evitar que aflore el verdadero conflicto y que tenga que afrontar lo *que de verdad cuenta*. Aquí podemos fundir ambas caras: de lo que se trata no es de no hacer nada, sino de hacer que el otro no plantee con su acción conflictos. En las comunidades purificadas la actividad desbordante con la que se pretende atezar al otro consiste en un frenesí normativo, en dictar, en acordar, en defender, etc., normas comunes de convivencia.

15. Bauman (1999, 58) habla de sobrecarga de protección. Los sistemas de protección colectivos o sociales han sido desmantelados, son los individuos quienes deben hacerse cargo de su protección tras el desmantelamiento de lo social. Y no están preparados para ello. Las des-regulaciones se han ejercido sobre individuos con diferentes capacidades de carga, los que más las sufren son aquellos que acostumbraban a no preocuparse por incertidumbres, inseguridades y desprotecciones, es decir, quienes habían descargado fuera de sí el sistema psicoimmune.

en la exacerbación de las fobias a las relaciones y las influencias de los otros. Las comunidades purificadas y el fin de la socialidad se traducen en escasa competencia en habilidades psicosociales, en rechazo patológico a las posibles influencias sociales y en demanda histórica de mediaciones y regulaciones externas y expertas.

En estas condiciones la impronta psicosocial del *yo* es, como hemos dicho, producto de inhibiciones mutuas que han pacificado el paisaje social extendiendo confianza y seguridad, es la impronta de un *yo* que ha aprendido a exigir *vivir confiado*: sin conflictos que no se puedan mediar, sin temores que no se puedan tratar, sin riesgos que no se puedan asegurar, sin dolores que no se puedan paliar... Esto no obsta, como hemos dicho, para que dada la escasa o nula capacidad de carga, los ataques histéricos de desconfianza y miedo se extiendan como acontecimientos verdaderos, más aun cuando se abandona la elaboración de los vínculos contractuales en manos de instituciones expertas, cuando se abandona la subjetividad agonística en la que se forja el *sujeto psíquico autor*. El psiquismo inmunodeficiente oscila entre la indolencia placentera y la susceptibilidad más irritante sin término medio. Es la era de la ansiedad (Dunant & Porter, 1996).

La susceptibilidad no es negativa del todo, tiene aspectos o efectos positivos, ya que evita la devaluación y la banalización de la confianza, la solidaridad, la mutualidad y la colaboración. Nos recuerda que debemos apreciar la seguridad social, el confort psicosocial o la confianza mutua implícita. Para que todo ello no sea un mero recuerdo, la pasividad aquiescente y susceptible debe completarse de alguna manera con actividades interesadas intencionalmente en modificar o en establecer nuevos vínculos.

7. CONCLUSIÓN

Las etiquetas alusivas a los cambios de época, de tipo de sociedad, de ciclo histórico o incluso de civilización, amparan y ocultan a la clase protagonista (aunque no autora) de esas evoluciones. En las contadas ocasiones en que ha sido señalada se le ha denominado clase cosmopolita o neoburguesía metropolitana. Es la clase de un sistema, el capitalismo globalitario, que se presenta sin entidad sistémica y sin clases sociales. En lo que nos concierne, esta clase es identificable por sus prácticas desocializadoras e individualizadoras y su hábitat securizado y purificado. Se han configurado como un campo de juego en el que las lógicas del sistema (precariedad, transitoriedad, movilidad, superficialidad, aislamiento, control, etc.) se presentan como nuevas versiones de valores modernos: libertad, individualidad, singularidad, flexibilidad, transparencia... Una presentación carente de interés si no va acompañada de seguros, protecciones y defensas. Pero esas lógicas determinan el juego general, también y de modo inevitablemente doloroso para quienes se encuentran excluidos de la galería del confort y de la protección. Y es en ese juego y en sus lógicas en donde posiblemente se deba recomponer el proyecto de autonomía, la socialidad y la acción política. Así que podemos aventurar una conclusión distinta a las tesis que se han encadenado en esta comunicación, aun a riesgo de ser ingenuamente optimistas, y menos críticos, menos trágicos y menos modernos.

En la Globalidad de la interdependencia multilateral y de los controles y retroacciones recíprocas, de los protocolos y de los artefactos de inhibición-desinhibición,

es en las formas post-egóticas del psiquismo donde están surgiendo nuevas maneras de *espontaneidad* y *autonomía*. Ambas cualidades se presentarán en psiquismos que serán externos (sin oposición a nada interno), que serán superficiales y en constante movimiento (sin fondo sustancial alguno, sin anclaje espacio-temporal), que estarán mediados por interfaces de todo tipo (sin relaciones inmediatas opuestas), que serán producto de la interdependencia y de adhesiones electivas (sin solidaridades primitivas y emocionales) y que se presentarán como cadenas de secuencias y experiencias efímeras o transitorias depositadas en redes y artilugios colectivos, físicos o digitales (sin depósitos psíquicos incorporados en el yo).

Y todo ello se expresará en un lenguaje distinto, sin los contraste de figura-fondo que hemos empleado en la enumeración precedente. Lo único claro que podemos intuir sin ese lenguaje, es que el psiquismo egótico no es el único territorio, ni la única potencia, en la que se puede y se debe impulsar el proyecto de autonomía tal como lo describió Castoriadis. En la completa exteriorización psíquica del yo también será posible reivindicar la autonomía del yo.

En la Modernidad la diferencia entre un comportamiento autónomo y uno heterónimo estribaba en que entre las condiciones del comportamiento y el comportamiento propio los mediadores fueran internos (egóticos) o externos (protocolarios o tecnológicos). El Yo auténtico caía en la época de las instituciones modernas en la espontaneidad interna. Tras la desinstitucionalización, la vuelta del Yo del enclaustramiento a las redes de la socialidad natural podía haber devenido en modelo ideal, sin embargo, la precariedad y la incompetencia del Yo abstraído de lo social han impulsado un modelo electivo de comunidad purificada, una puesta al día del mercado global de las Comunidades Trascendentales. Las comunidades purificadas han anulado una vez más la espontaneidad y la autonomía del yo y lo han condenado a la individualidad atomizada y hedonista. La vuelta a la solidaridad y a la apertura del proyecto de autonomía suponen hoy en día el abandono del Yo abstracto, de sus comunidades purificadas y de sus lógicas de intercambio (sea comercial o comunicacional). La intersubjetividad aparecerá como un hecho dado en las relaciones que abandonen el encierro psíquico y será allí donde se reconstruirá un sentido del yo autónomo: un sentido relacional, por tanto, un yo practicado y vivido como abierto y colectivo.

Es posible concebir mediadores externos no ajenos (no alienantes, ni heterónomos) si en su conformación el sujeto participa directa y activamente como tal. E incluso es posible pensar en subjetividades disueltas en redes de relación que se autoidentifiquen como sujetos solo porque transitan entre varios "textos sociales". Todo esto es más bien muy moderno, la novedad está en que ahora se presenta sin contrapartida ni anclaje psíquico fundamental: la de un yo sustancial, interno, singular e idéntico a sí mismo en lo esencial. Para que los nuevos psiquismos autónomos no naufraguen, sí nos parece imprescindible que el yo y sus estructuras psíquicas no se viertan o sean sustituidas por meros *avatares* o *dispositivos exopsíquicos*, si no por redes o vínculos sociales en los que se elaboren colectivamente (y seguramente, en un intenso cara a cara) formas emergentes y configuraciones psíquicas que vayan más allá del yo moderno. Ello exige un esfuerzo por recuperar sincronías y localizaciones comunes y por no escapar de las que se nos crucen en el camino aun a riesgo de colisiones. Los imperativos globalitarios nos conducen a la disolución las relaciones

locales sincronizadas, pero es posible que ciertos ámbitos globales proporcionen un hábitat propicio para la autonomía y la acción intencional personal y colectiva.

8. BIBLIOGRAFÍA

- ARCHER, François. *Diario de un hipermoderno*, Madrid: Alianza, 2009.
- AUGÉ, Marc. *Los "no lugares". Espacios del anonimato*, Barcelona: Gedisa, 1996.
- BARTRA, Roger. *Culturas en la tierra baldía*, Madrid: Katz, 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *En busca de la política*, Buenos Aires: FCE, 1999.
- . *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE, 2000.
- BENVENISTE, E. *Problemas de lingüística general*, S. XXI, Madrid: S XXI, 1966.
- BRUCKNER, Peter. *La tentación de la inocencia*, Barcelona: Anagrama, 1996.
- CASTORIADIS, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*, Madrid: Cátedra, 1998.
- . *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona: Tusquets, 1989.
- CORCUFF, Philippe. *La Société de verre. Pour une éthique de la fragilité*, Paris: Armand Colin, 2002.
- DUBET, François. *Le Déclin de L'Institution*, Paris: Le Seuil, 2002.
- DUNANT, Sarah; PORTER, Roy. *The Age of Anxiety*, London: Virago Press, 1996.
- ELIAS, Norbert. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, F.C.E., México: FCE, 1987.
- GERGEN, Kenneth J. *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Paidós, Barcelona: Paidós, 1992.
- LASH, Scott. *Crítica de la información*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- MACCANNELL, Dean. *Lugares de encuentro vacíos*, Barcelona: Melusina, 2001.
- SABORIT, Pere. *Vidas adosadas. El miedo a los semejantes en la sociedad contemporánea*. Barcelona: Anagrama, 2006.
- SCHLÖGLE, Karl. *En el espacio leemos el tiempo*, Siruela: Madrid, 2007.
- SENNET, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Península, 1970.
- . *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona: Anagrama, 2000.
- . *Narcisismo y cultura moderna..* Barcelona: Kairós, 1980.
- . *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península, 1975.
- SIMMEL, Georg. "Las grandes urbes y la vida del espíritu" en *El individuo y la libertad*, Barcelona: Península, 1986.
- SLOTERDIJK, Peter. *Crítica de la Razón Cínica*, Madrid: Siruela 2003
- . *El desprecio de las Masas*, Valencia: Pre-Textos, 2002.
- WAGNER, P. *Liberté et discipline. Le deux crises de la modernité*, París: Métailié, 1996.
- ŽIŽEK, Slavoj. *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Sequitur, 2007.