

# DE OBJETOS Y EXTITUCIONES: NUEVOS OPERADORES DE LO SOCIAL

**Francisco Tirado Serrano**  
**Marco Maureira Velásquez**

Universidad Autónoma de Barcelona  
franciscojavier.tirado@uab.cat  
maureira.marco@gmail.com

## **Resumen:**

Superar el entendimiento tradicional de los “objetos” ha sido una preocupación central del pensamiento contemporáneo. Comprender las metamorfosis de nuestras sociedades e instituciones una suerte de imperativo entrelazado. Pero, ¿cómo? ¿por qué? Un elemento fundamental, sin lugar a dudas, es la irrupción de la idea de *multiplicidad*. En este sentido, la filosofía de Michel Serres se nos presenta como una potente herramienta para pensar la emergencia de nuevas figuras para lo social.

## **Palabras Clave:**

Michel Serres, extitución, objeto, operadores, multiplicidad.

## **Abstract:**

One of the most important debates in the Contemporary Critical Thinking has been to rethink our traditional way of conceptualizing objects. This debate has been carried out simultaneously with a reflection about the transformation of our current societies and institutions. The notion of multiplicity is present in both reconceptualizations and, in that sense, the philosophy of Michel Serres appears as an innovative tool in order to connect objects and institutions and to think of the emergency of new social forms.

## **Key Words:**

Michel Serres, Extitution, Object, Operators, Multiplicity.

Enviado: 19/02/2016

Aceptado: 16/05/2016

## INTRODUCCIÓN

Proponemos un recorrido. Un trayecto. Una aventura a través del pensamiento de Michel Serres. Un proceso de análisis de dos importantes e irrenunciables cuestiones para el pensamiento social actual. Por una parte, una reconceptualización de la idea tradicional de “objeto”. Por otra, un análisis de los procesos de transformación que experimentan actualmente las denominadas instituciones. En este sentido, hablaremos de las figuras de su superación en el advenimiento contemporáneo de la “extitución”. Sin embargo, no se trata de derivas independientes. Antes bien, constituyen un tejido sin costuras, una urdimbre inacabable e inacabada a la que nos debemos enfrentar. Ambas dimensiones se constituyen en desafíos presentes; es decir, en nuevas formas para lo social. Nuevos “operadores”. Estos, según Serres (1996;1977b), deben ser entendidos como elementos que producen diversidad en un sistema. Los operadores son los que hacen posible las traducciones y las substituciones creando variedad, declinaciones, introduciendo estados nuevos que, en definitiva, propician la emergencia del acontecimiento. Y que, en el ejercicio mismo del pensamiento, irrumpen en tanto que acontecimientos.

En esta línea, comenzaremos realizando una breve genealogía del objeto entendido como operador que codifica lo múltiple y hace emerger lo colectivo. Asimismo, problematizaremos la estrecha vinculación que ostentan los objeto con las ideas de multiplicidad y violencia. Para tal fin, transitaremos desde la idea tradicional de chivo expiatorio hasta acercarnos a la contemporaneidad de un balón de fútbol. Posteriormente, introduciremos los rasgos fundamentales que han definido históricamente a la institución, poniendo especial atención a las transformaciones que ponen en jaque las definiciones canónicas de este importante concepto. En ambos casos –objetos y extituciones– podremos apreciar que emerge una tensión que, en palabras de Serres, responde a una vieja pregunta que continúa vigente: ¿cómo es posible conjugar la multiplicidad y el orden? Instituciones y objetos, en su definición tradicional, cumplían el cometido de permitir pensar un dominio estable de duración y continuidad. Ahora, sin embargo, nuevas figuras del pensamiento nos desafían directamente desde la multiplicidad. Acudamos a su encuentro. Escuchemos esa llamada que no se puede aplazar.

## DE OBJETOS Y TRAYECTORIAS

Para partir, un recuerdo de infancia. De otras tierras. Se evoca con una nueva luz. La calle está inundada de personas. Solas. En grupos. Mirando hacia arriba. Impacientes, nerviosas y sobre todo sudorosas. Rostros conocidos y desconocidos se mezclan. No logras localizar a tus familiares. Aparecen y se desvanecen en una masa de cuerpos. Solamente se escucha un enorme murmullo. Alrededor, una multitud caótica. Indistinta. Imposible circular entre ella. Y de repente un susurro. Todo el mundo mira en la misma dirección. Una voz ronca grita. La canción sale del pecho, del estómago, de los intestinos. Las saetas se sufren, no se cantan. La imagen ha doblado la esquina. Debajo: pies, piernas, moviéndose con un ritmo cansino y constante. A su alrededor la multitud se abre, se ordena. Cuando ha pasado, te colocas en fila, detrás, y caminas junto a los demás siguiendo el compás. Algunas manos portan cirios. A la primera voz le sucede una segunda. Igual de

áspera, sale del mismo sitio. Luego vendrá una tercera, más tarde otra, y una nueva... Y así, antes de su aparición física, la imagen ya alcanza todas las esquinas que jalonan su recorrido. Reconoces los rostros. Localizas a familiares y desconocidos. Caminas. Te mueves de un sitio a otro entre esas personas. Estás asustado. Te aterran los nazarenos. La multitud se ha ordenado. Es transitable. Se ha tornado colectiva. La estela que deja la imagen es el orden. Su paso arranca de la multitud una colección. Cada vez mayor. Y así llegas a la ermita. Desde entonces te fascinan y aterran las procesiones. En ellas ves un buen ejemplo de la operación mínima que necesita lo social para acaecer. Y esa no es otra que *un objeto en movimiento*.

En este sentido, Michel Serres (1997) ha retomado una tesis que se remonta cuando menos a Georges Bataille (1998) y arguye que *el objeto en tanto que posición* es responsable de lo específicamente humano.

El acontecimiento más revolucionario de la historia de los hombres y, probablemente, de toda la evolución de los homínidos, no fue, en mi opinión, el acceso a la abstracción o a la generalidad en y por el lenguaje, sino más bien el sustraerse al conjunto de relaciones que mantenemos en la familia, en el grupo, etc., y que sólo conciernen a ellos y a nosotros, que dio como resultado un acuerdo, posiblemente confuso pero repentino y específico, a propósito de una cosa exterior a ese conjunto. Antes de ese acontecimiento no había más que la red de relaciones en la que nos hallábamos sumergidos irremediamente. Y, de pronto, aparece una cosa, algo, fuera de la red. Los mensajes que circulan ya no dicen: yo, tú, él, nosotros, vosotros, etc., sino: esto, aquí está. *Ecce*. He aquí la cosa misma [...] La hominización consiste en este mensaje: he aquí el pan, no importa quién seas tú o quién sea yo. *hoc est, esto es*, en neutro (Serres, 1977: 156).

La relación con el objeto abre una dimensión que nos separará para siempre de las sociedades animales. No obstante, el objeto es responsable de mucho más. Los objetos detentan movimiento. A veces imperceptible, infinitamente lento. Otras, completamente evidente. Ese movimiento arranca colectivos de la mera multiplicidad. Entre otros, los humanos. Para Michel Serres la vieja pregunta de las ciencias sociales tiene todavía vigencia: ¿cómo es posible el orden? En toda su obra esa pregunta recoge un eco que viene de mucho más atrás, del interrogante de Leibniz: ¿por qué hay algo en lugar de nada? Multiplicidad y orden. Ahí tenemos la tensión genética de nuestra disciplina. La multiplicidad, el no-orden no es una excepción, constituye la norma. El orden, excepcional, proviene de una serie de transformaciones, siempre locales, del desorden. Esas transformaciones pueden encadenarse, combinarse, yuxtaponerse, unirse unas con otras y generar precarios estados de orden global. Espejismos que hacen creer en la primacía o privilegio del orden sobre el desorden.

El mecanismo de inteligibilidad propuesto por Michel Serres es completamente deudor de la obra de Rene Girard (1981; 1985; 1989). Recordemos, por ende, los rudimentos de su teoría del chivo expiatorio. Emile Durkheim (1982) propone que la fiesta vivifica y renueva el orden cultural. La fiesta es la repetición de una experiencia fundadora; es decir, reproduce un origen. A través de la celebración festiva la sociedad brota, renace. Rene Girard recoge este argumento pero

mostrando que toda teoría de la fiesta exige una teoría del sacrificio. En cualquier celebración se revive una crisis sacrificial, de un tipo u otro, que requiere esclarecimiento. La violencia ritual es creadora y protectora. ¿Qué crea? ¿De qué protege? Crea el lazo social. Establece el acto por excelencia que delimita los contornos del colectivo y protege contra el círculo vicioso del rencor y la venganza. Violencia recíproca que destruye la comunidad. Un agravio, un robo, una muerte, un insulto. Implica que los miembros de la familia-clan del afectado desplieguen un acto de venganza. Este a su vez exige venganza de los familiares del individuo ahora implicado y así sucesivamente, hasta destruir los lazos de todo el colectivo. Hasta impedir su reproducción. Contra esa violencia, ruido primigenio, el rito sacrificial supone cierta economía de la misma. El sacrificio impide que la violencia sea recíproca. En el rito sacrificial aparecen dos sustituciones. En primer lugar, la de los miembros de la comunidad por una única víctima, y, en segundo, la de la víctima sacrificable por una víctima propiciatoria o chivo expiatorio, habitualmente un animal, un icono o un símbolo. El animal se interpone entre padre e hijo, entre miembros de diversas familias, evita el contacto directo, evita que se precipite en violencia originaria. El icono reúne a su alrededor la diferencia de criterio. De hecho, acaba con la diferencia. Introduce lo indiferenciado. No se trata de transgredir las diferencias, o de borrarlas. Más bien hay que incorporarlas, recomponerlas de manera original. El icono no representa nada en absoluto. Sencillamente reconstituye. Une en la misma cofradía nuevas y viejas generaciones, familias ricas y pobres, vecinos y extranjeros, campesinos y guerreros. El rito sacrificial se orienta hacia la paz. El chivo expiatorio desentraña el acontecimiento fundador del colectivo. La fiesta revive, se asienta en ese rito sacrificial originario. El colectivo se refunda una o varias veces al año. En ese sacrificio, simbólico, está a salvo. El ritmo que puntúan esas refundaciones establece la temporalidad del grupo.

Pues bien, en la propuesta de Rene Girard tenemos que la masa gira sobre un único punto, mira en la misma dirección y gravita sobre un mismo foco. Lo múltiple se subordina a lo local. El chivo expiatorio, en particular, pero el rito y la fiesta en general, constituyen una mediación que recoge y canaliza los esfuerzos, las fuerzas, las actitudes, los pensamientos dispersos de la multitud sobre un punto exclusivo, sobre un espacio o elemento determinado. Ahí nace el lazo social. La masa puede entenderse y medirse con relación a ese punto, a esa palabra o acto sacrificial. Ahí es traducido, domado lo múltiple. Codificado. De repente la multitud puede mirarse y reconocerse. En ese acto. El ritual deviene una suerte de motor inmóvil, de punto arquimedeano en el que se apoya una identidad colectiva. El chivo expiatorio es un operador que codifica lo múltiple y arranca de él lo colectivo. ¿Por qué perdonan los victoriosos *aqueos* a Eneas, héroe troyano, mítico fundador de Roma? Su perdón –no olvidemos que se produce dentro de la ciudad, en los muros de Troya– es sacrificio de su sacrificio, permite que la turba enloquecida se ordene a su paso, que se detenga el pillaje desorganizado, que se reconstituya el ejército griego como máquina ordenada cuando él dirige sus pasos hacia las puertas de la ciudad. Los *aqueos* lo miran, algunos lo despiden, se miran entre ellos, se calman, se encuentran como ejército, se reordenan...

Pero la tesis del chivo expiatorio es restrictiva. En primer lugar está excesivamente centrada en el acto sacrificial, y en el sacrificio como acción a partir y

contra un ser vivo. Y en segundo, Rene Girard no escapa al círculo que define ineluctablemente las ciencias sociales: pensar el “nosotros” como colectivo de humanos constituido en y a partir de lo humano, del sujeto y de su problemática. Michel Serres, por el contrario, elude ese círculo reconociendo el importante papel que posee la descripción de operadores en nuestras teorías. El operador es el elemento que produce diversidad en un sistema, hace posible las traducciones y las substituciones, crea variedad, declinaciones, introduce estados nuevos en el sistema. Un operador es una persona, una idea... o un objeto. Y precisamente, Michel Serres encuentra en éste el principal operador del colectivo y no en el sujeto.

Nuestra cotidianidad tiene un rasgo distintivo evidente: lo múltiple. En palabras de Michel Serres, lo múltiple no hace referencia exclusiva a una masa de individuos o de relaciones entre estos. La multiplicidad es sencillamente un conjunto indefinido, sin elementos o límites que lo determinen. Localmente no está individualizado, globalmente no aparece sumado. No es un agregado, ni una suma. No es discreto. No tenemos idea alguna de lo que es. Lo sentimos, lo vemos, sufrimos algunas de sus conexiones aquí, algunas de sus relaciones más allá... Manejamos solo información fragmentaria de esa multiplicidad. Un pedazo ahora, una porción después. Nos enfrentamos a jirones. Normalmente disponemos de un poco de información sobre ella que es más experiencial que racional. Más epidérmica que cerebral. Ni manejamos información total ni nula. Si hablásemos de información total o nula, estaríamos ante alguna suerte de unidad: un concepto o una caja negra, una evidencia o simple ignorancia, razón o locura, preguntas o presupuestos. En cualquier caso estaríamos ante excepciones. El concepto o la nada constituyen anécdotas. Lo múltiple no es una cuestión epistemológica o metafísica. Es lo que circunscribe el conjunto ordinario de nuestras situaciones, nuestro objeto más común, lo más cercano en nuestro día a día. ¡Sentir lo múltiple, lo colectivo con sus bordes inasibles! Ahí tenemos el agua, el mar, las dunas, los bosques, los trabajos y los días, el poder, el diluvio, la vida, el fuego...<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Como recuerda Gilles Deleuze (1987), la palabra “multiplicidad” se emplea como adjetivo o sustantivo. Bajo el primer uso decimos una multiplicidad de números, una multiplicidad de prácticas sociales, una multiplicidad de normas, etc. Con el adjetivo múltiple pensamos un predicado que ponemos en relación de oposición y complementariedad con el predicado “uno”. Lo uno y lo múltiple, algo es uno o múltiple, y aún la multiplicidad aparece como única y múltiple. Sin embargo, cuando utilizamos el sustantivo nos alejamos de la tensión uno-múltiple y aparece la necesidad de distinguir entre tipos de multiplicidades: agua, dunas, fuego, etc. En otras palabras, la noción misma de multiplicidad implica un desplazamiento del modo de pensar: a la oposición dialéctica de lo uno y lo múltiple la sustituye una reflexión sobre las cualidades de la multiplicidad. Este es el ejercicio que realizó Henri Bergson (1991;1973). Diferenció entre una multiplicidad cuantitativa, que no cambia de naturaleza al dividirse, que no posee virtualidad y que es actual y discreta (la llamó objeto); y una que es cualitativa, que cambia de naturaleza al dividirse, posee virtualidad y se actualiza creando líneas de diferenciación que corresponden a sus diferencias de naturaleza (a la cual denominó sujeto). En este uso del sustantivo y en tal teoría de las multiplicidades tiene su punto de partida el pensamiento de Michel Serres. Con la salvedad de que elimina la diferenciación entre la cualidad cualitativa-cuantitativa y

De repente, algo pasa, pero “pasa” en sus dos principales acepciones: *algo acaece* y *algo se mueve*. No importa, ambos eventos son uno y el mismo. Un árbol recibe la furia de la tormenta, una gota de agua se desvía de su cauce, una oveja nace negra, una actividad en el trabajo cambia, llega una información... Un algo, un *aliquid*, pasa y se transforma lo múltiple en colectivo. Su movimiento lo codifica, es decir, genera individualidades, unidades. De repente, lo múltiple se observa en ese algo, se mide, en él se concentran posibilidades. Y esa desviación en lo múltiple, ese ángulo de diferencia, *clinamen*, no es ni necesariamente un sacrificio ni acaece exclusivamente en el reino de las relaciones humanas. Como se ha mencionado, es el paso fugaz de un *aliquid*, la estela de un transcurrir. En el caso de las multitudes humanas, su codificación más básica se da a partir del objeto, del “pasar de alguna cosa”. Si algo soslaya Rene Girard es que en todo sacrificio o celebración ritual hay un objeto o varios, que circulan rápidamente por el colectivo o infinitamente pausados en los cuerpos de los festejantes. En cualquier caso ahí están, omnipresentes. La máscara conecta hombres y mujeres, humanos y dioses, yuxtapone animales y sujetos humanos. El tatuaje nos ubica en la tierra, el cordero conecta al padre con el hijo, el cetro me hace único, me individualiza. La violencia primigenia, la cadena que establece la venganza, no es alejada por la violencia secundaria del rito sacrificial; por el contrario, es rota literalmente en la conexión entre individuos que genera la circulación del objeto. Es cierto que la fiesta repite y recrea un acto más básico, más ancestral. Pero no es exactamente el del brotar sin más de esta o aquella sociedad. Recrea la circulación de objetos. Y esta, la codificación del colectivo humano gracias a la llegada del objeto como posición. La fiesta revive un origen más general: nuestra escisión de la animalidad o, en otras palabras, el inicio de la historia del sujeto.

Existimos como hombres por la palabra... existimos como hombres desde el alba por otra cosa que la palabra, por la cosa justamente, irreductible al verbo. El sujeto nace del objeto. La estatua sucede a la piedra tal cual, ésta anciana, ésta otra reciente, porque el objeto comienza una historia que el sujeto, constituido por él, continuará... (Michel Serres, 1987: 207).

Resulta una obviedad para el pensamiento social actual afirmar que los colectivos están existencialmente determinados gracias a sus relaciones. Pero no lo es tanto añadir que gracias a las que genera el paso de un objeto. El “nosotros” nunca es la mera suma de yos, y en el corazón de todo colectivo hay siempre un objeto. Este es responsable de que el colectivo no sea una multitud y de que aparezcan sujetos. No obstante, las características definitorias de todo objeto como entidad sustantivas no están dadas *a priori*, se generan y se establecen de manera recíproca en esa circulación. Al mismo tiempo que emerge el colectivo aparece el objeto como tal. Así, *in strictu sensu*, deberíamos hablar de un objeto que es una entidad ambigua, un cuasi-objeto. Su característica es que circula a través del colectivo. Marca al sujeto. El cuasi-objeto es múltiple en el espacio, móvil en el tiempo, inestable, fluctuante. Tiene que ver y genera prácticas específicas. Se convertirá en objeto circulando en la multiplicidad, a medida que emerge el colectivo. Emergencia de

---

discreta-continua. Toda multiplicidad es conceptualizada como lo que cambia de naturaleza al dividirse, incrementarse, ganar volumen, conexiones, relaciones, etc.

una tensión paralela, lo colectivo y el objeto. No hay antagonismo, oposición, entre humanidad y animalidad, entre humanidad y naturaleza. La distinción básica se produce entre el colectivo y el objeto. Ambos se miran cara a cara, son interdependientes, necesarios el uno para el otro.

No hay objeto sin el colectivo. No hay colectivo humano sin el objeto. Las relaciones en el corazón del grupo constituyen su objeto. El objeto moviéndose en una multiplicidad constituye al grupo. Dos actividades complementarias: el cuasi-objeto se convierte en objeto, lo disperso en grupo (Serres, 1983: 70).

Hasta tal punto esto es así, que la pérdida del objeto devuelve al grupo al estado de multiplicidad, de violencia básica, al estado pre-humano. Por ejemplo, el animal político es literalmente un animal. Es el que subordina todo objeto a las relaciones entre los sujetos. Deviene otro mamífero entre los mamíferos, se convierte en un lobo entre lobos. Así, la intuición de Hobbes –el hombre es un lobo para el hombre– no es exactamente una metáfora, sino el índice exacto de la regresión a ese estado que precede a la emergencia del objeto. Estado en el que no hay exterioridad a las relaciones de la familia, el clan, el grupo de amigos, etc. El cuasi-objeto es el operador que explica cómo lo múltiple se traduce en un colectivo. Es un mediador entre dos estados. Análogo a la preposición, generadora de inflexión y declinación en los verbos y nombres, su actividad altera las condiciones de un estado e introduce novedad. Puede ser tan nimio e insignificante como pequeñas son estas. Se compromete en operaciones minúsculas. E igual que la propia preposición no tienen género, no tiene plural. Es invariable, pero lo cambia todo a su alrededor. Si la preposición, al declinarlo, adapta el lenguaje al mundo y conecta hechos, cosas y palabras, el cuasi-objeto extrae de la masa una realidad y conecta la globalidad absoluta del todo con el lugar, con el espacio de lo concreto, con la singularidad. Permite explicar por qué hay algo en lugar de nada. No obstante conviene aclarar una cuestión. El objeto no es una mera herramienta heurística o un simple dispositivo de inteligibilidad. El objeto puede conocer, genera conocimiento. Este no es un privilegio exclusivo del sujeto. Recordemos el mito de Sísifo que Camus (1999) ha estudiado a fondo. Nos fascina por su eterno retorno. Por la posibilidad de generalizarlo y convertirlo en metáfora de la condición cognoscente del ser humano. ¡Sísifo, condenado a cargar la piedra! ¡Una y otra vez! ¡Condenado a lanzarla, recogerla y volverla a cargar! Pero ¿en qué radica la condena del Titán? En la piedra misma. Sísifo resigue la estela, la trayectoria que deja la piedra. Una y otra vez. Su condena es conocer exclusivamente ese movimiento. El eterno retorno no está marcado por el esfuerzo del héroe. Todo lo contrario, aparece delimitado por la senda que deja la piedra. Cualquier desvío en la misma arrancaría al Titán de su pena. ¡Pobre Sísifo, condenado al saber que proporciona una única piedra, un único objeto! ¡El objeto conoce! El ejemplo favorito de Michel Serres es el fútbol. Permítasenos recordarlo.

En el fútbol hay dos elementos básicos: los jugadores y el balón. Ambos inmanentemente relacionados. Dependientes. Ambos se mueven. Pensamos que los primeros mueven, manejan al segundo. ¿Qué sería del balón sin los jugadores?, pensamos. Una pieza absurda, respondemos. Sin embargo, es posible mirar el terreno de juego desde otro ángulo: el balón mueve a los jugadores. Su posición

cambia con el pasar de este. Crea sus relaciones, sus distancias y posiciones. En su trayectoria el equipo queda definido en una posición concreta y actual. Es más, en esa trayectoria cada equipo se reconoce y se representa a sí mismo. Hace lo mismo con el adversario. El balón por sí mismo carece de sentido. No posee, no proporciona ni gana significado alguno. Ahora bien, en vuelo, pasando de pie en pie, de mano en mano, de cabeza en cabeza, teje un colectivo, define de hecho dos grupos, los detentadores de su posición y lo que carecen de ella. Además, organiza los cuerpos de los jugadores, que se mueven con relación a su camino, a una anticipación del mismo o como efecto retroactivo de su paso. El balón es una suerte de tierra ubicada en el centro del universo, con los cuerpos de los jugadores orbitando a su alrededor. Los miembros del colectivo lo son en la medida en que se convierten en alguna cosa con relación al vuelo y al movimiento del balón. Observamos el juego de los jugadores, observamos como sus cuerpos son actos participatorios ocasionados por el pasar de un objeto, dependientes de ese objeto. Es más, cada jugador obtiene su identidad porque el balón lo pone en relación con los otros gracias a su posición respecto al balón o a la trayectoria que este marca. Así, cada jugador, su identidad, no es más que un modo de actividad que el balón abre o clausura. Es la chispa que trae al ser un posible juego de actividad.

Uno es antes o después, pasando lejos o hacia el balón. El cuerpo del jugador es un lazo material entre dos fases del paso del balón, como una preposición en una sentencia. Ni sujeto ni objeto, solo el significado de un pasar. Un mediador (Serres, 1980b: 226).

Consideremos durante un instante un caso especial de relación con el balón. Su posesión. Si el jugador lo mueve a su alrededor, es torpe, un mal jugador, individualista, solo un "figurín". El balón no está en el campo para disfrute del cuerpo, para su posesión sin más. Más bien sería lo contrario: el cuerpo es el objeto del balón. El sujeto se mueve por y alrededor de ese sol. El jugador habilidoso, el que juega a fútbol, se reconoce en el individuo que lo sigue, lo acompaña y lo sirve. El balón es el sujeto del cuerpo, sujeto de cuerpos, y un sujeto de sujetos. Jugar a fútbol es convertirse el atributo del balón, ser su sustancia, devenir su trayectoria. El juego es colectivo, no necesita personas, solo grupos. Es sujeto de la circulación y los jugadores son solo estaciones. Tienen una disposición; y esta se mueve, cambia a medida que circula el balón. Este es un centro de referencia, alrededor de él, de su movimiento, las estaciones-jugadores se van ordenando y reordenando. Hay disposiciones estratégicas iniciales, esquemas previos –es cierto–, pero multitud de bifurcaciones aparecen cuando se mueve el esférico. Los delanteros se articulan en función de su desplazamiento, toda la defensa se organiza alrededor de la posición de este y su proximidad o lejanía de su área y de la contraria. Su circulación hace aparecer distribuciones de colectivos, así como individualidades, las cuales pueden ser objetos o sujetos. El que lleva el balón es la ofensiva, el atacante y, por añadidura, la víctima de la defensa, el objeto de su acción defensiva (violencia). Para su propio equipo, el portador del balón es el sujeto (sub-jectum), está sometido a la recepción del balón. Este marca como objeto o sujeto, según la ordenación, según el colectivo desde el que se mira al portador. Construye un "nosotros" y delimita un "yo".

Si preguntamos “¿qué es un balón?” la respuesta no tiene relación con un origen, génesis del juego; ni con un final, poseerlo para vencer. La solución está en la relevancia que tiene en nuestra vida el “entre”, los espacios medios que nos circundan. El balón es un tercero, ni tú ni yo, ni aquí ni allí. Ni mío ni tuyo. Es el espacio que hay en medio, el espacio contra el que la relación es posible. El espacio que se abre con su pasar. Precede a los dos primeros, a los dos equipos, a los jugadores enfrentados en el campo, a las dos aficiones... No pertenece a la asamblea de las personas ni a la de los símbolos-significados-cultura, es extra-conversacional, pertenece a la de los objetos, pero contra ella como telón de fondo se definen las otras dos. El tercero excluido en nuestras ciencias sociales. El balón es el centro descentrado del sistema. Es el *vinculum* esencial. La presencia de este es el conocimiento del objeto, el saber producido por la cosa.

Volvamos a las líneas que abren este capítulo. La imagen sale de la iglesia, en el centro mismo del pueblo. Atraviesa la calle más rica y la más pobre. Se mueve por la periferia. Se detiene siempre en las mismas esquinas. Las que poseen imágenes similares incrustadas en las paredes. Finaliza su recorrido en la cima de una colina, en una ermita. Ha atravesado terrenos de ganado, huertas y olivos; el pueblo y varios cortijos. Su movimiento conecta el interior y el exterior, el centro y la periferia, riqueza y pobreza. Personas jóvenes y viejas le cantan. Personas emigradas hace años han venido a presenciar su paso. El vínculo conecta generaciones. Individuos huidos y residentes de toda la vida. Su trayectoria ofrece el hilo esencial para entender la historia del pueblo y de sus gentes. La historia de sus calles y de su crecimiento. Su ubicación original y su desarrollo. Las múltiples prácticas de su economía y el alcance de su influencia. En definitiva, los lazos sociales se objetivan.

La única diferencia que podemos señalar entre las sociedades animales y las nuestras reside en el objeto. Nuestras relaciones, lazos sociales, serían etéreas como nubes fueron aquellos contratos firmados exclusivamente entre sujetos. De hecho, el objeto estabiliza nuestras relaciones. Para una inestable banda de mandriles, los cambios sociales estallan en cada minuto [...] El lazo social sería borroso e inestable si no fuese objetivizado (Serres, 1995a: 87).

El *vinculum* que traza la imagen es diferente al marcado por el balón de fútbol. Tal vez, radicalmente opuesto. Es más estable, repetitivo, con escaso margen de variación. Lleva cientos de años delimitando el mismo pasar. Estereotipado, prácticamente invariante. Siempre conectando los mismos puntos, idénticas estaciones, generando tras de sí una ordenación ancestral. Esa diferencia no es azarosa. Tenemos un objeto religioso y un objeto lúdico. Analizar su diferencia implica llevar a cabo una genealogía de los objetos. Efectivamente, los objetos poseen genealogía. Existe una relación casi lineal entre un cuasi-objeto, una práctica social concreta y un objeto. El primero siempre implica a la segunda. Hasta tal punto esto es así que Michel Serres se atreve a sostener que la historia de las relaciones humanas es la historia de la sofisticación de los mecanismos con los que progresivamente se oculta la relevancia que tienen los objetos en el interior del grupo o colectivo. Las prácticas sociales que pone en marcha el cuasi-objeto son soluciones al problema del orden social. Es decir, extraen de la multiplicidad un principio de orden que distinga un colectivo. Su reiteración hasta la saciedad

producirá en el corazón del grupo un objeto. Este estabilizará las relaciones sociales y las hará duraderas. Incluso opresivas. De nuevo la imagen. Su recorrido es la memoria ancestral del nacimiento del colectivo y de los distintos elementos, posiciones y ubicaciones geográficas que lo integran. Es cierto. Pero no es menos cierto que esa trayectoria reproduce y mantiene vivas ciertas relaciones diferenciales entre los miembros del grupo. Recuerda quién ha tenido fortuna y quién está atrapado por la pobreza. Rememora ordenaciones asimétricas y posiciones de sumisión.<sup>2</sup>

Pero, ¿cómo definir exactamente ese cuasi-objeto que deviene objeto al mismo tiempo que emerge el colectivo? Michel Serres habla de “objeto ambiguo”, imperfecto, no acabado de hacer, en formación. Tal definición la hemos dado sin prestar demasiada atención al hecho de que todo cuasi-objeto está implicado necesariamente en una tensión. El otro polo de esta es invariablemente un “cuasi-nosotros”. Sabemos que es el correlato de un cuasi-nosotros y que con la aparición del “nosotros” pierde su prefijo y se vuelve simplemente objeto. Para proporcionar una definición más precisa, atendamos ahora a ese otro extremo de la tensión. Ese “nosotros” que poco a poco emerge, muestra que el cuasi-objeto es más que una cosa o un fenómeno relacional. Es, de hecho, un contrato, más un lazo que un cuasi-ego, una cuerda, que ata, que liga. Los cuasi-objetos son contratos. ¿Para qué establecerlos? ¿En qué radica su sustancia? Son contratos que protegen de la espiral de la venganza individual, violencia primigenia.

En esta línea, Serres plantea que hay tres soluciones universales al problema de la violencia. Tres contratos originales sobre los que se edificarán todos los demás: la religión, el comercio y el ejército. Tales soluciones se convierten en universales sociales cuando en cada una su cuasi-objeto deviene objeto. En la primera tenemos que la circulación de fetiches permitirá que aparezcan objetos sagrados como iconos o imágenes. En la segunda, el movimiento de mercancías se estabilizará en el dinero y en los bienes. En la última, los desafíos, las apuestas que circulan se estabilizan en las armas.<sup>3</sup> Lo sagrado nos protege de la violencia global, el ejército de la violencia externa e interna del grupo, y el intercambio permite que nuestras necesidades circulen por canales concretos que impiden la colisión constante de

<sup>2</sup> En un magnífico ensayo, Sánchez Ferlosio (1986) recuerda que *mientras no cambien los dioses nada ha cambiado*. Lo interesante del texto reside en que el cambio no solo se relaciona con aspectos simbólico-culturales, sino, también, con la coreografía de gestos y conductas físico-pragmáticas que componen los rituales con los que todavía hoy rendimos culto al dios de la guerra, al de la economía. Por nuestra parte, querríamos afirmar que mientras no varíe literalmente la trayectoria, el circuito de la imagen, nada habrá cambiado en cientos de años.

<sup>3</sup> Los tres contratos originales que menciona Michel Serres (religión, ejército y comercio) responden al esquema tripartito que Georges Dumézil estableció en su historia de las religiones. En esta, identificó tres tipos de funciones sociales: soberanía, guerra y producción. Su traducción en la mitología griega, por ejemplo, correspondería a Júpiter, Marte y Quirino. No obstante, bajo diversos nombres y en diversos lugares la tríada sería constante en las religiones, relatos, y filosofías de las comunidades y pueblos de origen Indo-Europeo.

intereses. “Lo que he denominado *universales sociales* es la solución al problema de la violencia primitiva”, escribe Serres (1995a: 87). Si bien sobre estas soluciones aparecen otras más recientes (por ejemplo, el contrato social, el derecho y la ciencia), destaquemos la importancia que para Serres ostenta la antigua Roma. A diferencia de Foucault (1976; 1991; 1994) que documentan la emergencia del “sujeto” en ciertas prácticas localizadas de la antigua Grecia, Serres localiza la emergencia del “objeto” en la sociedad romana. Es decir: Roma construye el objeto como posición.

Atenas, con su luz, introduce la geometría en la senda de lo universal. Jerusalén, a través de la interpretación, introduce la historia en la universalidad del tiempo. Pero será en Roma, dos mil años más tarde, donde se adjudicará la física. El objeto finalmente libera su significado (Serres, 1991: 61).

En este sentido, el culto de Vesta y sus danzarinas, las vestales, no es casual. El fuego contemplado por las vestales está en el centro de un círculo, más tarde será un templo. El fuego ilumina. Pero al contrario de lo que ocurre con la metáfora de la luz en Grecia, escapando de la caverna, buscando el origen del *logos* y del *nomos*, el fuego de las vestales no atraviesa el círculo, el templo. Es un secreto, una luz velada. Si el fuego sale fuera, debe volver al centro a través de espejos cóncavos. Las danzarinas se mueven en círculo para evitar que esa luz salga fuera o para devolverla al centro. Crean ese foco, ese punto con sus movimientos. Los rayos de luz y el fuego no se desbordan hacia el exterior, eso lo hará su secreto. Por el contrario son concentrados. Escondidos en el centro del círculo. El culto de Vesta es un culto de lo cerrado, de lo oculto en lo invisible, de un universo que se cierra sobre sí mismo, que condensa en su centro las condiciones de su inteligibilidad. Es un culto del velo. La vestal es virgen, conserva intacto el himen. En el centro del círculo está el secreto, lo arrojado ante nosotros, un *ob-ject*. El objeto está ahí, lanzado. Es negro, silencioso, pero al mismo tiempo pleno de luz, atañe a un observador. Es, de hecho, una posición. Autocontenido, sí, pero esencialmente colocado ante nuestra mirada. Espera que se desvele su contenido. Esa búsqueda marcará el significado de la palabra “conocimiento”. Igual que se buscará poseer la vestal, arrancarle su condición virginal, se buscará poseer el secreto. Descubrir la luz de esa posición oscura. Por esa razón, y a partir de ese momento, nuestra relación con los objetos quedará glosada tristemente por la guerra y la propiedad.

#### DE APERTURAS Y EXTITUCIONES

Un nuevo recuerdo. Te abres paso por los pasillos de un recinto universitario. Te fascinan ciertas palabras. Todas ellas vienen de las clases de pensamiento social. He aquí algunas de ellas: sistema, estructura, racionalidad instrumental, relaciones de poder (entre las más antiguas); biopolítica, gubernamentalidad, actor-red (entre las más recientes). Su sonoridad es fascinante. Pronunciarlas es como poseer y desvelar un misterio. Su mera enunciación abre la puerta oculta del significado de *una vida cotidiana*. Y entre todas ellas destaca una, con cierto aire imperecedero: “institución”. ¿Existe una palabra más poderosa en las ciencias sociales? Evocarla es recordar el nervio mismo que articula nuestros órdenes sociales, su peso, su fuerza y capacidad definitoria. Empresa, escuela, cuartel, hospital, parlamento, sistema esco-

lar, sistema parlamentario, ejército... constituyen formaciones denominadas habitualmente como "instituciones". En ellas el vocablo "institución" no detenta un contenido similar. No obstante, en todas se presenta una característica común: algo dura y continúa, algo es estable.

Los avatares del vocablo son múltiples. Georges Lapassade (1985), por ejemplo, menciona tres momentos históricos en la comprensión del mismo. El siglo XIX, en el que la institución tendría que ver directamente con el sistema jurídico, la ley y el derecho. El siglo XX, momento en que el concepto recibe tal generalización que autores como Durkheim llegan a identificarlo con el mismísimo hecho social. Y nuestra inmediata actualidad, etapa en la que el vocablo se relaciona con prácticas que se implementan en establecimientos especializados y relacionados directamente con dispositivos de saber como la pedagogía, la psiquiatría, las ciencias sociales o la criminología. Desde el terreno más sociológico, por su parte, cobra fuerza una tesis según la cual la institución es un proceso completamente anclado en la cotidianidad. Así, la noción se define como tipificación recíproca de acciones. Tipificación que dará lugar a la institucionalización siempre y cuando la primera devenga en hábitos de las relaciones de determinados (Berger y Luckmann, 1988). Desde la antropología, por citar otro ejemplo, la "institución" suele designar agrupaciones sociales legitimadas a través de algún dispositivo concreto (Douglas, 1998).

Para el pensamiento social las instituciones son responsables de que este o aquel tipo de acción sea desempeñada por un actor concreto. Además, las instituciones se asocian a dispositivos de control y temporalidad. Por ejemplo, las tipificaciones recíprocas de acciones se construyen en el transcurso de una historia compartida, y las instituciones suelen manifestarse en colectividades formadas por multitud de personas. La institucionalización, planteado el proceso en toda su generalidad, se pone en marcha en el momento que una situación social cualquiera retiene cierta continuidad en el tiempo. Este proceso detenta el poder de enajenarse de la acción humana. Así, la institución proporciona al ámbito de lo social la cualidad sustantiva de la objetividad. Las instituciones, sea cual sea su definición, se acaban experimentando como entidades que existen por encima de los individuos concretos y más allá de sus vidas. Curiosamente, se engarzan o no en la actividad cotidiana, se revisten de un estatuto ontológico independiente de la significación humana. La institución, así, es la solución permanente a un problema permanente; y este, en última instancia, es el significado de la primera. Desde otra perspectiva, se ha relacionado la institución con el procesamiento de la información y la memoria. Verbigracia, Andrew Schotter (1981) conceptualiza las instituciones como máquinas pensantes gracias a que establecen rutinas que canalizan maneras de proceder elementales y cotidianas. El orden institucional engloba la totalidad de la vida social y aparece como liturgia permanente, compleja y sobre todo terriblemente estabilizada. También, se ha considerado que la institución es en última instancia un modelo de inteligencia conectada. Se asienta en el poder de lo rutinario, requiere una jerarquía estable, no opera a tiempo real sino puntuando su propia temporalidad y determina un acceso limitado a la discusión de los contenidos que animan sus procedimientos. Dos aspectos de las instituciones se soslayan sistemáticamente en las anteriores conceptualizaciones.

El primero lo señala Cornelius Castoriadis (1983) al afirmar que lo que mantiene unida una sociedad es evidentemente su institución. Ese plano básico es el orden de lo instituido, pero no debe olvidarse el sentido de instauración y creación que también posee la palabra. Esta, además de su implicación funcional y ordenadora, muestra una dimensión instituyente y fundacional. Efectivamente, la institución es lo real mismo en el plano social, lo duradero y continuo, pero, del mismo modo, la acción misma de fundamentar. Su acto, atrapado en un concepto. El segundo aspecto aparece en la literatura. Recordemos la utopía crítica que describe François Rabelais (2011) en *Gargantúa*. Esta tiene un nombre: Thélème. Y una forma particular: es una abadía. Su objeto es instituir un dispositivo educativo en el sentido que el humanismo del Renacimiento confiere a la palabra “educación”. Por tanto, Thélème solo puede ser una contrainstitución. Tal es su utopía. Repasemos, por tanto, su axiomática. El primero de los grandes principios de este mito acentúa el rechazo de los muros. Pero materialmente. No debe haber muros edificados en una contrainstitución. El problema para François Rabelais no reside en la comunicación, el poder o la dimensión simbólica, sino en el muro mismo edificado, puesto que implementa una lógica de adentros y afueras. De este principio se infiere que la institución es un espacio singular. Es un lugar clausurado, marcado, un espacio acotado. Rabelais señala establecimientos perfectamente delimitados geográficamente dentro del espacio social. Junto a normas, símbolos, funciones o doctrinas, los muros son parte importante de la morfología de las instituciones. Instituciones “totalitarias” o “totales”, dirá Erwin Goffman (1968), porque encontrándose separadas de las normas sociales exteriores, y además fuertemente reglamentadas, encierran una clara analogía con los sistemas políticos totalitarios. Sí, de acuerdo. Pero, también “totalitarias” o “totales” porque representan el proyecto de condensar en un espacio geométrico, delimitado por unos muros, arquitectónico, el concepto de totalidad que constituye siempre la obsesiva aspiración de la racionalidad occidental. O sea, la institución atrapa geométricamente el colectivo. “Nosotros” constituye, en esencia, un problema de edificio. Esencia y edificación, los vectores de la institución. Sobre el primero vale la pena recordar que el vocablo *institución* es un viejo término cuya etimología describe un equilibrio estable en o sobre una plaza. Espacios construidos de acuerdo con un plano arquitectónico, cerrado, en él, un grupo tiene la potestad o el deber de reunirse.

Religiosa, política, judicial, científica... pero también militar, financiera, comercial, industrial, deportiva... la institución tiene su sede en un edificio: templo, catedral, ayuntamiento o capitolio, escuela, palacio de justicia, cuartel... (Serres, 1995b: 182).

Instituir y edificar. Instituir un colectivo a partir de una edificación. Edificar para instituir, instituir en la edificación. Las dos caras de una misma moneda. Retengamos esa relación. Creemos que este es el sentido (no necesariamente el significado) de la institución. El edificio coordina una multiplicidad de elementos y series. Personas, valores, normativas, ideología, objetos... se encuentran entre sus paredes. Y en ellas se funda algo. Nace, renace un *aliquid*. El plano arquitectónico, el diseño geométrico. Operadores materiales. Idéntico espacio, idénticas dimensiones para todo el colectivo. Idéntico colectivo. Cualquier persona que quede atrapada en esta

tela de araña es definida como parte del colectivo. Los análisis y analistas no cesarán de extender este modelo a la totalidad de la sociedad. O, mejor dicho, construirán a partir de ese modelo una determinada idea de totalidad que será la representación de algo llamado “sociedad”. Un importante ejemplo: la genealogía de nuestro presente que propone Michel Foucault.

Sobre el segundo vector, se puede afirmar que a todos los efectos la noción de institución es análoga a la de esencia. Efectivamente, esta primera es un mecanismo que congela y vigila la reiteración del acontecer. Le da realidad y lo mantiene. Los trabajos de Goffman y Foucault así lo atestiguan. Pero un repaso histórico al uso que ha recibido el concepto muestra exactamente lo mismo. En Rousseau, por ejemplo, alude a estructuras constitutivas de todo sistema social. Toda institución humana cambia, pero en ese fluir hay un núcleo estable que es fundamento de la ideología misma de la estabilidad. Esa idea rige los postulados de los tradicionalistas del derecho (Maistre, Bonald, Rivarot, Mallet du Pan, Sénancourt). Como defenderá Louis de Bonald, existe una revelación perpetua en la sociedad, y esta anida en la institución. En Hegel, por su parte, aparece una doble articulación presidiendo la institución de las relaciones sociales: la materialidad de la realidad finita y el espíritu real infinito. La institución es la instancia fundadora de la sociedad. “Universalidad objetiva: la potencia de la razón en la necesidad, en una palabra, la institución” (Hegel, en Lourau 1988: 56).

La operación mediante la que se fundan las instituciones es el proceso permanente que hace surgir lo constituido en la historia, eso es: la razón, el saber, la idea realizada. En Rene Hauriou (1925), la institución representa directamente la categoría de la duración, la continuidad y lo real. La acción de fundarlas es el fundamento jurídico de la sociedad y el Estado. La permanencia en la sucesión del tiempo, la unidad del ser en la diversidad de los órganos. Y, finalmente, en Émile Durkheim (1983; 1990) se asimila al hecho social. Como ya hemos indicado, este posee dos propiedades: es coercitivo y exterior al individuo. La institución es una regulación exterior a los individuos y que por tanto es intemporal y está protegida de cualquier cambio abrupto. Como ha señalado Mary Douglas (1998), toda institución se legitima en última instancia apelando a una fundamentación específica en la naturaleza o en la razón. Posteriormente facilita a sus miembros un conjunto de analogías con que explorar el mundo y justifica la índole esencial y razonable de las normas instituidas. Así alcanza su forma de identificabilidad en el espacio y en el tiempo, y, además, su aspecto perdurable. La institución siempre se define frente a lo que acontece. Las instituciones están presentes en las arqueologías, genealogías, historias... y siempre con un papel central.

Pues bien, hoy en día aparecen otro tipo de entidades. Evocan las viejas instituciones –de hecho, a veces, tienen el mismo nombre– pero exigen nociones diferentes para su conceptualización. Se distancian del edificio, del plano arquitectónico y de la geometría. No son algo cerrado, sino abierto; por ellas se ronda y ya no se enfrenta el acontecimiento. “Para una casa [institución], habitar, para un bosque, frecuentar, rondar: dos estados diferentes para un uso vital similar”, escribe Serres (1995a:70). A esas entidades, que se asemejan a un bosque en cuanto

a las condiciones vitales, las denominaremos *extituciones*.<sup>4</sup> El prefijo “in” se transforma en “ex”. La intención no es otra que la de connotar un “afuera” o “más allá”, antes que un “adentro” o “hacia dentro”. Ilustraremos las características de la extitución recurriendo a un par de ejemplos. El primero es el de la “Universitat Oberta de Catalunya” (UOC). En este caso, lo más relevante es su naturaleza virtual. La UOC es una universidad creada gracias a un “campus virtual” que podemos encontrar en el ciberespacio. Este es concebido específicamente como “un conjunto de funcionalidades que hace posible la interacción entre los colectivos que componen la universidad (estudiantes, profesores, equipo directivo, mantenimiento...) sin la necesidad de encontrarse en el tiempo o el espacio” (Peire, 1999:114). El ciberespacio pliega el tiempo y el espacio de tal manera que no hay necesidad de encontrarse en el espacio o el tiempo para interactuar y formar una comunidad. El campus virtual permite a cada miembro permanecer en y preservar su propio espacio-tiempo.

Todos los tiempos y espacios imaginables se encuentran. Se teje un nudo de bloques espaciotemporales. Por tanto, máxima individualización y mínima globalidad y localidad. Desde sus casas, los estudiantes pueden estudiar sin un calendario rígido o muy delimitado. En cualquier momento, día o noche, los estudiantes, profesores, tutores, consultores, etc., se encuentra en el campus. Pueden acceder al bar, consultar la prensa, participar en discusiones, leer libros... Tienen, por supuesto, la oportunidad de entrar en contacto con la comunidad científica y cultural de otros muchos países. El mundo en la UOC es accesible. Si el sistema informático “cae”, falla, la UOC (toda la universidad) se desvanece en un suspiro. Comparemos la UOC con una escuela o universidad clásica; es decir, con una institución. En la primera encontramos variación frente a estabilidad; dispersión frente a concentración; topología frente a topografía (puesto que el colectivo o colectivos que se generan en esta universidad extituida se describen mejor a partir de posiciones, interacciones y relaciones, más que mediante medidas de tipo métrico tradicional). La UOC no necesita viejos arquitectos, solo diseñadores de circuitos, de pequeñas y grandes redes de comunicación, de protecciones del sistema que hacen y deshacen las asociaciones. Computadoras, redes telemáticas y flujos de información constituyen la naturaleza del parásito que está presente en las relaciones que se despliegan en esta universidad.

Brevemente, un segundo ejemplo. Pensemos en el “Proyecto Genoma Humano” (PGH). En el futuro, probablemente, será para la extitución lo mismo que el panóptico fue para la sociedad disciplinaria. Pero de la multitud de aspectos que se podrían analizar en este proyecto gigantesco destacaremos solo uno: la relación individuo-vida. El gen es una ausencia-presencia que ha transformado profundamente nuestra relación con *lo vivo*. Su movimiento ha generado un colectivo en el cual todo lo orgánico ha quedado definitivamente emparentado. El PGH carece

<sup>4</sup> El neologismo aparece en Serres (1995a). Como es habitual en este autor, se limita a crear el vocablo, pero lo deja prácticamente sin tematizar o dotar con contenido. Para trabajos posteriores referidos a este concepto se puede consultar Spicer (2010), Tirado y Mora (2004), Collet-Sabé (2013).

de centro concreto de acción y ubicación; posee, no obstante, una multiplicidad de implementaciones que son al mismo tiempo periféricas y centrales, ora estrechamente conectadas, ora gravemente enfrentadas. El proyecto se desarrolla en una multitud inusitada de espacios. Laboratorios de todo tipo en que confluyen pluralidad de disciplinas (matemáticas, química, genética, informática, biología). Distribuidos como una red por todo el mundo. Y, junto a los laboratorios, diferentes instituciones: empresas, gobiernos, agencias espaciales. Todas ellas operando en ámbitos estrictamente locales, bajo normas y leyes muy concretas, financiados a través de formas muy dispares, sometidos a las presiones de los detractores del proyecto, a los problemas éticos, etc. Y, sin embargo, de todas esas acciones localizadas, de vez en cuando, emergen unas ordenaciones globales que reciben el nombre de PGH. Emergen en la forma de un congreso internacional, de un epígrafe en un artículo científico, como metafísica que justifica investigaciones locales. Además, desde el punto de vista de la genética, el genoma emparenta todo lo vivo. Escribe una historia total de los seres vivos. Animales, vegetales y seres humanos adquieren un origen común, recogido en un *codex* del que todavía quedan vestigios. La vida se torna un flujo continuo con la forma que este delimita. Deja de ser algo unitario para convertirse en una composición de microacontecimientos; una suerte de conjunción de microvidas. Como dice Cavalli-Sforza (1992) se trata de “un proyecto tan ambicioso que roza la locura [...] y la utopía está a punto de convertirse en realidad”. Ya que, el gen es un potente sendero para ir desde lo local a lo global. Así lo muestran algunas distopías cinematográficas como *Código 46* de Michael Winterbotton.

Pero, ¿qué muestran tales ejemplos? Ejemplifican cómo, actuando localmente, afectando a cada individuo, y trazando varios caminos (directos, inversos, de lo local a lo global), esas configuraciones o entramados tienden a sustituir las viejas instituciones que antaño eran las responsables únicas de lo global. Como recuerda Jean-Paul Sartre (1966) solo tenemos totalizaciones en curso. Y necesitamos conceptos para pensarlas en su mismo acontecer, sin convertirlas en estatuas que no tienen nada que ver con el devenir que nos envuelve. La extitución expresa el ajuste de varias multiplicidades. Se abre como acontecimiento preñado de aconteceres –sobrepliegue– en tanto que un objeto *se evade, circula y unifica*. No importa que el sujeto del objeto sea un ente inanimado, un ser vivo o una idea. Lo relevante es que se mantiene la ante-posición que lo define.

Contrastemos, por tanto, directamente las características de la institución con las de la extitución. La primera se asienta en una suerte de materialidad dura. Hemos visto que la piedra ocupa la posición de Dios y permite la realización de juicios. La segunda, por el contrario se establece en lo que podríamos denominar una materialidad blanda y mezclada. Aparece el edificio, pero también el movimiento; se requiere que el primero sea poroso y que la información conecte a los distintos actores heterogéneos. En definitiva, su materialidad es difusa. Ora dura, ora volátil o flexible. La institución se define a través del plano (es decir: está planificada). La extitución, por su lado, solapa planos y disposiciones geométricas en una trama topológica. La materialidad dura permite que la institución instaure relaciones espesas, repetitivas y bien definidas. Las instauradas en la extitución serán variables y flotantes. La primera, de este modo, crea rutinas que conducen a una socialidad

perdurable, mantenible y constante. La segunda, por el contrario, crea movimiento. Cada vez más movimiento y, también, aceleración. De esta forma, genera una especie de socialidad fluctuante. Si la institución detenta una memoria para su vínculo social, en la extitución tenemos prioritariamente el despliegue de una performatividad puntual. La institución genera, de una u otra forma, algún tipo de encierro (ya sea físico o simbólico). La extitución, sin embargo, es como un gran aparato de captura que incorpora y conecta, que pone en circulación y movimiento. La primera se asienta en una realidad local (como se aprecia en la propuesta de Foucault, el problema de la institución es alcanzar lo global). La segunda presenta alguna definición, aunque sea imprecisa, de lo global (la cual se hace siempre evidente). En suma, la institución es una multiplicidad actual; está ahí, presente, manifiesta, insoslayable y continua. El ajuste permanente en un continuum de toda su heterogeneidad es condición necesaria para su acción. Además, las operaciones de su reproducción son la semejanza y la limitación. Requiere la repetición de hábitos y rutinas, congelar el acontecimiento. Por el contrario, la extitución es una multiplicidad discontinua y virtual. Sus componentes son variadas y jamás pierden esa heterogeneidad en sus actos y más que una actualización constituye una potencia, una tendencia que en determinados momentos se actualiza. Las operaciones de la extitución son la divergencia y la creación. Cada una de esas actualizaciones difiere de las anteriores. En esa diferencia o diferenciación siempre aparece el acontecer y la novedad. Se instaura el acto creativo como norma de ejecución.

#### CONCLUSIÓN: NUEVOS OPERADORES DE LO SOCIAL

Para finalizar, una pregunta simple: ¿qué es el objeto? A lo largo de estas páginas hemos esbozado varias respuestas. En primer lugar, se ha afirmado que el objeto es el detonante de nuestra condición antropológica. Él nos aleja de las sociedades animales. Establece una diferencia que está más allá y más acá de las diferenciaciones al uso en las ciencias sociales y humanas que acentúan el aspecto comunicacional y el simbólico. En segundo lugar, se ha mostrado que el objeto es un estabilizador. Condensa nuestras relaciones, permite ralentizar su tiempo y protege contra el cambio. Es un núcleo que organiza y ordena, una fuerza de atracción. Los geólogos podrían hablar de creodas, de rutas de cambio estabilizadas. El objeto es también mera trayectoria. Un simple pasar (pero que genera efectos). Así, podemos afirmar que es más un contrato que un sólido inerte. Contrato, en latín, significa *cuerda*. Por tanto, el movimiento de un objeto es como un vínculo, una cuerda que nos ata o conecta. De todas formas, se podrá objetar (con justa razón), que no se ha respondido a la pregunta. Se podrá fijar la vista en una silla o en un automóvil, en un lápiz o en un trozo de papel y decir: ¿qué estamos observando? ¿Algo como lo descrito en nuestro recuerdo de infancia? ¿Algo como lo ocurrido con un gen o con el movimiento de la información en internet? Se podrá decir que no, que hay innumerables diferencias; que no percibís, en este caso, el destello y movimiento. Pues bien, estos objetos que nos rodean son también objetos en movimiento, pero con un *tempus* diferente al de los anteriores. Son una trayectoria congelada, un movimiento infinitamente lento, una relación pausada que escapa a nuestros sentidos.

Los objetos tienen movimiento. Esto es casi una obviedad. Pero su movimiento se debe entender como una coreografía expandida que arranca colectivos de la multitud, que conecta localidades y entidades y que produce globalidades. Y es más: tal vez podríamos hablar de una coreografía expandida total, que va más allá de lo global, porque, no olvidemos que, como plantea Michel Serres, existen objetos-mundo. Artefactos en los que al menos una de las dimensiones, tiempo, velocidad, energía... alcanzan y desbordan la escala del globo. Hay objetos-mundo militares, económicos, técnicos y cercanos a nosotros. Pensemos durante un instante en la lata de un refresco o en el plástico que envuelve nuestra pasta dentífrica. Arrojadlos en una playa podrían sobrevivir al planeta. Su tiempo desborda al de la Tierra. El análisis del objeto estático (es decir, la piedra) nos permitió definir lo social como institución. Si ahora, por el contrario, lo examinamos en su trayectoria y en las nuevas formas que adquiere (objeto-virtual, objeto-mundo, bases de datos, etc.) lo social aparece con otro aspecto. Nuestra realidad se inunda con otras formas, extitucionales muchas de ellas. Con tal mirada, atendiendo a ese operador, las tristes figuras de la empresa, la escuela, el hospital o el parlamento, simplemente se desbordan. No desaparecen, pero adquieren otro rostro (como los viejos parámetros de análisis que transmutan y se pierden). Y crece, por tanto, la necesidad de un pensamiento diferente.

#### REFERENCIAS

- BATAILLE, Georges (1998). *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus.
- BERGER, Peter y Thomas Luckmann (1988). *La construcción social de la realidad*. Barcelona: Herder.
- BERGSON, Henri (1991). *Ensayo sobre las dadas inmediatas de la conciencia*. Barcelona: Edicions 62.
- (1973). *La evolución creadora I y II*. Madrid: Espasa-Calpe.
- CAMUS, Albert (1999). *El mito de Sísifo*. Madrid: Alianza.
- CASTORIADIS, Cornelius (1983). *La institución imaginaria de la sociedad*. Barcelona: Tusquets.
- CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca (1992). Genes, pueblos y lenguas. *Investigación y Ciencia*, 184: 4-11.
- COLLET-SABÉ, Jordi (2013). "From total institution to extitution? Discussions on the future of monastic life in the Benedictine women's monasteries of Catalonia (Spain)". *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, 71 (2), p. 335-356.
- DELEUZE, Gilles (1987). *El Bergsonismo*. Madrid: Cátedra.
- DOUGLAS, Mary (1998). *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- DURKHEIM, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- (1983). *La división del trabajo social*. Madrid: Akal.

- (1990). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Morata.
- FOUCAULT, Michel (1976). *Vigilar y Castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- (1991). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: La Piqueta.
- GIRARD, Rene (1981). *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama.
- (1985). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- (1989). *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama.
- GOFFMAN, Erving (1968). *Internados*. Buenos Aires: Amorrortu.
- HAURIOU, Maurice (1925). *La théorie de l'institution et de la fondation*. París: Bloud et Gay.
- LAPASSADE, Georges (1985). *Grupos, organizaciones e instituciones*. Barcelona: Gedisa.
- LOURAU, Rene (1988) *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- PEIRE, Juan (1999). "Campus Virtual de la UNED: Un Ejemplo de Aplicación de Nuevas Tecnologías en la Educación a Distancia". *RIED. Revista Iberoamericana de Educación a Distancia*, 2 (2), p.113-124.
- RABELAIS, François (2011). *Gargantúa y Pantagruel*. Barcelona: Acantilado
- SÁNCHEZ FERLOSIO, Rafael (1986). *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*. Madrid: Alianza.
- SARTRE, Jean Paul (1966). Jean Paul Sarte répond. *L'Ard* 30: 87-88.
- SHOTTER, Andrew (1981). *The Economic Theory of Social Institutions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SERRES, Michel (1977). *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio. Caudales y turbulencias*. Valencia: Pre-Textos, 1994.
- (1977b). *Hermès IV. La distribution*. Paris: Editions de Minuit.
- (1980). *The Parasite*. London: Johns Hopkins University Press.
- (1987). *Statues. Second livre des foundations*. Paris: François Bourin.
- (1991). *Rome: The Book of Foundations*. Stanford: Stanford University Press.
- (1995a). *Genesis*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- (1995b). *Atlas*. Madrid: Cátedra.
- (1996). *La comunicación. Hermes I*. Barcelona: Anthropos.
- SPICER, André (2010). "Extitutions: The other side of institutions". *Ephemera*, 10 (1), p. 25-39.
- TIRADO, Francisco y Martín Mora (2004). *Cyborgs y extituciones: nuevas formas para lo social*. Mexico: Universidad de Guadalajara.

