

EL PENSAMIENTO BINARIO. ASPECTOS SEMÁNTICOS, TEÓRICOS Y EMPÍRICOS

J. Pierre Hiernaux

Cuando nos interrogamos sobre las condiciones de la aplicación de los esquemas binarios, es preciso considerar tres niveles diferentes. Por una parte, el de los principios semánticos constitutivos del sentido considerado en sí mismo, de donde pueden derivarse instrumentos de descripción semántica. Por otra parte, el de las binarizaciones construidas con fines de teorización y de conceptualización. Y por último, el de las nociones o realidades más o menos binarizadas que se manifiestan en la vida cotidiana. Si bien es cierto que pueden establecerse relaciones entre estos niveles, cada uno de ellos contiene especificidades, exigencias y potencialidades propias. *Palabras clave: pensamiento binario, esquemas binarios.*

* Universidad Católica de Lovaina (U.C.L.), Unidad de Antropología y de Sociología. El presente artículo fue publicado en *Recherches Sociologiques*, Vol. XXXII, 2001/3, pp. 25-37, y su traducción al español para esta revista fue autorizada por el autor. Traducción de Gilberto Giménez.



Abstract: When we ask ourselves about the conditions of the application of binary schemes, it is necessary to consider three different levels. On one hand, that of the semantic principles which constitute meaning considered by itself, from which instruments of semantic description can be derived. On the other hand, that of binary oppositions constructed for theoretical and conceptualization purposes. And finally, that of the notions or realities more or less binary that take place in daily life. Though it is true that relationships among these levels can be established, each of them has their own specificities, requirements and potentials.

Résumé: Lorsque s'interrogent les conditions de mise en oeuvre des approches à base binaire, trois niveaux différents sont à considérer. D'une part, celui des principes sémantiques constitutifs du sens en soi, d'où peuvent se dériver des outils de description. D'autre part, celui des binarités construites aux fins de théorisation et de conceptualisation. Enfin, celui des notions ou réalités plus ou moins binarisées manifestées dans la vie quotidienne. Si des rapports peuvent s'établir entre ces niveaux, chacun d'eux contient ses spécificités, exigences et potentialités propres.

Puede plantearse razonablemente la cuestión de si la aplicación de principios de percepción o de análisis de tipo binario o dicotómico constituye o no una característica propia del modo de pensamiento occidental. Quizás en otras culturas la realidad se perciba en función de otros esquemas. Y en consecuencia, quizás nuestros conceptos y modos de análisis de base dicotómica sean inapropiados o deficitarios en relación con tales culturas. Además, uno puede preguntarse si acaso éstos no han sido superados dentro de nuestra propia cultura por las evoluciones contemporáneas que difuminan, diluyen y complejizan las dimensiones clásicas. Puede citarse una larga lista de tales dicotomías: *capitalistas/proletarios, izquierda/derecha, rural/urbano...* e incluso *sagrado/profano*. Como se echa de ver, el binarismo analítico, el enfoque dicotómico, en suma, lo que suele llamarse “pensamiento binario” —todo ello confundido en un mismo conjunto, sin distinciones ni dicotomías— tendría que ser superado entonces en beneficio de las exigencias de un enfoque intercultural, o quizás ya esté de hecho superado por las evoluciones en curso dentro de nuestra propia cultura.

Sin embargo, para instaurar ordenadamente el debate habría que desglosar o desamalgamar tres aspectos:

- por una parte la invocación de lo “binario” o del principio dicotómico en tanto que modalidad constitutiva de sentido y, por lo tanto, de la capacidad para describir el modo de existencia de este sentido tal como se presenta en las manifestaciones concretas; es el nivel semántico de la cuestión,

asociado a la posibilidad de derivar de aquí instrumentos de descripción;

- por otra parte, la producción de “binariedades” o la construcción de dicotomías con fines de teorización, de problematización o de conceptualización; es el nivel donde se elaboran las categorías del conocimiento científico;
- quedan, por último, los fenómenos más o menos “binarizados” que creemos observar o ver diluirse en las formas concretas de la vida cotidiana, como, por ejemplo, las divisiones políticas en términos de *izquierda* o de *derecha*, las socio-espaciales en términos de *rural* o de *urbano*, etcétera.

1. Lo binario como modalidad constitutiva de sentido

En lo que concierne al modo de existencia del sentido en cuanto tal y, por consiguiente, a la posibilidad de describirlo, uno podría remitirse directamente a los desarrollos de la semántica moderna, según la cual nosotros percibimos diferencias en virtud de las cuales el mundo “adquiere forma” ante nosotros y para nosotros, mientras que el principio elemental de estas diferencias radica en los pares de términos que, simultáneamente, se presuponen y se diferencian entre sí, como, por ejemplo, *blanco/negro*, *grande/pequeño*, etc. (Greimas, 1966: 19 y *ss.*). Pero resulta por lo menos igualmente estimulante constatar que incluso aquellos que cuestionan tal principio lo hacen poniendo en juego disyunciones que lo confirman perfectamente. Así, ¿no se contraponen acaso, muy dicotómicamente, *cultura occidental/otras culturas*; *Occidente/resto del mundo*; *nuestro pasado/nuestro presente*; *lógica binaria/esquemas alternativos*; *dicotomías claras/articulaciones difusas...*? Todo ocurre, entonces, como si, para que pudiera tener sentido, el mismo debate que se propone cuestionar lo binario no pudiera escapar a la base constitutiva de sentido que pretende negar.

Pero se podría objetar todavía que lo anterior no debería sorprendernos tratándose de los occidentales que, incluso cuando se cuestionan, no pueden escapar a la misma cultura que cuestionan.



Consideremos entonces los argumentos a través de los cuales un investigador hindú pretende establecer que el principio central del pensamiento socio-religioso de su cultura es ternario, y no binario (Oomen, 1992). A pesar de su intención en contrario, encontramos en todos ellos el testimonio perfectamente explícito... de otras tantas dicotomías completamente binarias. Por ejemplo, “a cada edad sucede otra, comenzando por una creación y terminando con una destrucción”, lo que implica la puesta en funcionamiento de las siguientes parejas dicotómicas: *una edad/ otra edad; sucesión/ (interrupción); comienzo/ fin; creación/ destrucción*. Otro ejemplo: “un ser humano puede mejorar o degradar su estatuto en la próxima encarnación adhiriéndose al deber o apartándose del mismo”, o sea —entre otras— las siguientes parejas: *mejorar / degradar; adherirse/ desviarse; deber/ (licencia)*. Del mismo modo: “el cuerpo material se destruye, pero el alma inmaterial o semi-material permanece inmortal”, lo que implica, entre otras, las parejas: *material/ inmaterial; cuerpo/ alma; mortal/ inmortal*, lo que, al menos en lo que concierne a las condiciones de constitución del sentido, contradice otra afirmación de la misma argumentación: “La dicotomía entre lo material y lo espiritual, lo sexual y lo no sexual, etcétera, se ha vuelto irrelevante”... A estos pocos ejemplos se podría añadir todavía el siguiente: “mientras se supone que el macho hindú recorre a lo largo de su vida los cuatro estadios de perfeccionamiento del ashrama, no se espera que la mujer experimente tal proceso”, de donde, evidentemente, la dicotomía *hombre/ mujer*... que por supuesto no suprime en la práctica ni la pareja ni la unión sexual, sino que les confiere sentido constituyendo sus partes, las cuales se definen a la vez por contraposición y por presuposición recíproca.

Podríamos considerar igualmente algunas otras proposiciones que supuestamente diluyen por su carácter misterioso el occidental-centrismo atribuido a lo que se califica como “pensamiento binario”. Una figura clásica a este respecto es la unión indisoluble y entremezclada simbolizada por los principios YIN y YANG. Podría meditarse también el pensamiento Zen que establece que “el Ser es el Ser porque no es el Ser, lo que significa que A es A porque

no es A". Ciertamente... pero para intentar explicar la unión inextricable entre el YIN y el YANG, para poder evocar este misterio, enunciarlo y figurativizarlo, fue necesario sin duda alguna concebir primero la existencia en sí de sus principios, esto es, una dicotomía. Y para proponer que A es lo que es porque no lo es, sin duda fue necesario trabajar con las disyunciones entre *ser* y *no ser*, sin lo cual ninguna proposición es posible. En cuanto al “misterio” de las proposiciones como tales, ¿será verdad que sólo es propio de cierto Oriente, único capaz de trascender las dicotomías? Nuestros escolares nunca han tenido problema para hablar humorísticamente, por ejemplo, del gracioso “tío” que inventó la lonja de pan con mantequilla sin mantequilla, o sea, exactamente $A = no A...$ pero nosotros no lo creíamos. Sin embargo, nosotros creíamos —o creemos todavía— que “el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son sólo uno”, lo que, para poder enunciarse y tener sentido —por misterioso que sea éste— implica introducir previamente las disyunciones *hijo/padre* (*i.e. generado/generador*) e [*hijo + padre*] / *espíritu* (*i.e.*, entre otros, *biológico/espiritual*), así como también *unicidad/multiplicidad...*, ya que la proposición se sostiene, evidentemente, sólo en el caso específico de que estas disyunciones sean trascendidas. Habrá que añadir todavía que, lejos de conceder el monopolio sólo al Oriente, nosotros también hemos encontrado sentido, o encontramos todavía sentido en las siguientes proposiciones complementarias: “Cristo es verdadero Dios y verdadero Hombre” o “Quien a mí me ve, ve al Padre”, proposiciones éstas que también trascienden las disyunciones que presuponen para poder ser enunciadas.

Sin embargo, desde el punto de vista teórico y analítico, la clave es simple: nada puede percibirse, evocarse o invocarse en cualquier proposición o reflexión —sin importar lo que éstas afirmen al respecto— sin que haya sido disociado primero de lo que no es, lo que implica principios elementales binarios y perfectamente dicotómicos. Aún admitiendo que toda proposición teórica no es más que una construcción relativa, validada sin embargo por su eficacia en vista de un proyecto de conocimiento y de dominio operacional, todo parece sugerir —por lo menos hasta el presente— que



las perspectivas que aprehenden la construcción del sentido a partir de una base binaria nos proporcionan, en el plano de la teoría y de la descripción semántica, un principio fundamental y transculturalmente eficaz, si no es que totalmente antropológico.

Es verdad que el carácter universal de la disyunción binaria como base y condición formal de la constitución del sentido no impide en modo alguno que se produzcan disyunciones diferentes y originales según las culturas y/o las coyunturas históricas para constituir gamas de conceptos y de nociones completamente específicos,¹ ni impide que —como ya hemos visto— estos conceptos o nociones intervengan en la elaboración de proposiciones diversas, incluso de las aparentemente contradictorias o misteriosas. A condición de salvar los aspectos semánticos de lo binario del traspies de los malentendidos, se comprenderá, por lo tanto, que la referencia a un principio formal y transcultural de construcción del sentido es perfectamente compatible con las realizaciones culturales diferentes que se elaboran, sin embargo, según el mismo principio. Más allá de la variación de las realizaciones localizadas, la universalidad del principio es entonces lo que permite describir, formalizar, analizar y comparar estas realizaciones sobre una base estandarizada más o menos rigurosa.²

Sin poder exponerlo aquí detalladamente, se comprenderá también que una base analítica binaria no impide para nada captar, según el mismo principio, modos de combinación y de elaboración incluso muy sofisticados. Sólo para sugerir las cosas, una “*triada*” aparente como *caliente/tibio/frío* puede analizarse perfectamente en composiciones de base binaria, de la misma manera en que podría analizarse en términos binarios un número aún mayor de “tipos de

1 A este respecto conocemos particularmente el ejemplo de Hjelmslev (1968), según el cual allí donde —sobre un segmento determinado del espectro de colores— la cultura lingüística anglófona distingue los cuatro colores que son *green, blue, gray* y *brown*, la galesa sólo identifica tres colores, a caballo sobre los límites de los precedentes, esto es, *gnyrd, glas* y *llywd*. Los esquimales, por su parte, distinguen un montón de cosas diferentes allí donde nosotros percibimos una sola y misma nieve, mientras que se puede apostar que nosotros mismos distinguimos muchos más tipos de precipitaciones pluviales que los habitantes de las regiones habitualmente secas.

2 Se podrá consultar a este respecto algunas contribuciones en Hiernaux, 1995 y 1997.

cristianos” con respecto a los cuales un responsable de la Iglesia, por ejemplo, manifestaría su modo de percepción. Más allá de estas evocaciones, se disiparían definitivamente los eventuales prejuicios sobre el “simplismo” de las bases binarias con sólo percatarse de que las obras más sutiles de Bach, Messiaen o Ravi Shankar se nos presentan hoy, mejor que nunca, en CDs... de base binaria, como ya lo fueron todos los números de cero al infinito, con opción a una infinidad de decimales, y como lo son en las pantallas de nuestros PC todos los colores, todos los gráficos y todas las grafías, si no es que también nuestra propia voz. Además, la descripción binaria, si bien puede captar la coherencia, puede disociar también las des-coordinaciones y las tensiones de los materiales concretos que las contienen, fenómenos que permiten particularmente el análisis de las modalidades y procesos de transformación y de cambio de los modos históricos de existencia del sentido.³

Más allá del nivel propiamente semántico, se puede integrar otros elementos que importan para una problemática de lo “binario” ampliado a la medida de las necesidades de análisis en las ciencias sociales. Así, más allá del nivel cognitivo, ¿acaso las experiencias fundadoras y decisivas de la existencia humana no son igualmente de orden dicotómico? Piénsese, por ejemplo, en las relaciones existenciales como *yo/otro*, *ego/alter*, constitutivas de toda identidad, aun cuando las connotaciones culturales varíen. Piénsese, igualmente, además de la dicotomización del sentido, en las intensas asimetrías de las valorizaciones y afectos que implican parejas de conceptos como *atracción/repulsión*, *odio/amor*, o incluso en elementos hiperdramatizadores como *ser/no ser*, *vida/muerte*, etcétera. Piénsese, por último, en el hecho de que las dicotomizaciones radicales están, verosímilmente, en el corazón de las condiciones que nos mueven a actuar y que nos permiten actuar. Son estas perspectivas las que, sin duda alguna, deberían articularse a las propiamente semánticas desde el momento en que se tenga como propósito captar la producción de sentido como un factor de la organización psíquica y a

3 A este respecto ver, por ejemplo, la reciente tesis doctoral de H.J. Suárez (2001), bajo nuestra dirección.



la vez de articulación de ésta con las condiciones y los factores de la dinámica social (Remy y Hiernaux: 2001).

2. “Binariedades” construidas con fines conceptuales y teóricos

La cuestión de las “binariedades” construidas con fines de conceptualización en el marco de elaboraciones teóricas o problemáticas, trasciende evidentemente la de simples principios semánticos a través de los cuales se constituye el sentido y éste puede ser descrito. Ciertamente, en la medida en que la conceptualización científica constituye una producción de sentido, tales principios se le aplican del mismo modo que en toda producción de sentido. Pero, mientras las producciones ordinarias de sentido se amoldan a culturas específicas, las científicas tenderían, por el contrario, a disociarse de las mismas. Se podría plantear entonces que, si una conceptualización científica quiere ser lo que pretende ser, debería construirse de manera que pueda captar fenómenos fundamentales, es decir, fenómenos que estén presentes siempre y en todas partes, cualesquiera sean las modalidades circunstanciales que los encarnen y sin que ninguna de éstas en particular colonicen o reduzcan el concepto. Esto equivale a plantear de algún modo la cuestión de la “conceptualización culturalmente virgen”, cuyo opuesto sería el etnocentrismo de los conceptos. Lo cual no significa que toda teorización o conceptualización no sea una construcción a la que ciertas peculiaridades culturales pueden acomodarse mejor que otras. Ni tampoco que toda teorización o conceptualización no sea siempre arbitraria, lo que implica que, en principio, otras hubieran sido posibles. Sólo significa que el instrumento de intelección construido puede cubrir todos los fenómenos de su dominio, sin reducirse —ni reducirlos— a la norma de cualquiera de ellos en particular.

Si este discurso pudiera evocar algún sueño de megalomanía, podría ser precisamente el de la ciencia, del que puede encontrarse fácilmente claras ilustraciones prácticas, como el intento de Durkheim de elaborar los conceptos de *sagrado* y de *profano* (Durkheim, 1990

[1912]).⁴ En efecto, el par de conceptos *sagrado/profano* pretende constituirse en una clave trans-social y transcultural que da acceso a un fenómeno y a dinámicas que se suponen de orden fundamental, y por lo tanto, eterno y omnipresente. Construido de modo perfectamente binario y dicotómico, designa modalidades igualmente dicotómicas tanto en materia de producción de sentido como en materia de estructuración correlativa de la dinámica psico-afectiva y de la articulación de ésta con la estructuración de lo social. De este modo alcanzamos las perspectivas ampliadas a las que nos referíamos al final de nuestro examen de los aspectos propiamente semánticos de la cuestión de lo “binario”.

Este no es el lugar para volver a discutir la teorización durkheimiana en su conjunto. Bastará con señalar el propósito universalista que acompaña la construcción de los conceptos en el nivel concernido, y con admitir que, si este propósito se lograra efectivamente, la conceptualización correspondiente se ajustaría a su medida. En efecto, si éste fuera el caso, ella tendría un carácter puramente “programático” en el sentido de que captaría la matriz en sí de un fenómeno universal, en relación con el cual todo contenido particular que realizara dicha matriz encarnando de algún modo su programa, podría ser reconocido y tratado de manera adecuada.

Pero justamente puede ser aquí donde Durkheim nos haya también entregado un excelente ejemplo de pseudo-construcción conceptual, poniendo de manifiesto las fuentes etnocéntricas que pudieron inspirarlo. En efecto, a pesar de proclamar la independencia del concepto *sagrado/profano* en relación con las formas históricas que lo encarnan, Durkheim no duda en ejemplificarlo del siguiente modo:

De aquí el monaquismo que, al lado del mundo natural donde el común de los hombres vive la vida del siglo, organiza otro, cerrado al primero, que tiende a ser casi su contrapartida. De aquí el ascetismo místico, que tiene por objeto extirpar del hombre todo lo que pueda quedar allí de apego al mundo profano. Y de aquí también todas las formas de suicidio religioso, coronación lógica

4 Podríamos pensar también, siempre en Durkheim, en la pareja *solidaridad orgánica/solidaridad mecánica*, o, en Tönnies (1944), en la de *Comunidad/Sociedad*, etcétera.



de este ascetismo, ya que la única manera de escapar totalmente a la vida profana es, en definitiva, evadirse totalmente de la vida. (Durkheim, 1990: 55).

El simple uso de las modalidades de análisis semántico, como las evocadas al comienzo de nuestra exposición, nos revela aquí de entrada la asociación del concepto de *sagrado* con la ascesis, lo extra-mundano y lo extra-natural, mientras que lo *profano* consistiría exactamente en lo contrario de estos términos.

Evidentemente, se podría sostener que el autor sólo nos está dando un ejemplo de concretización histórica entre otras. Sin embargo, esta hipótesis queda totalmente descartada cuando, en otra secuencia, abandonando el papel de analista para asumir el de creyente, el mismo autor confirma con su propia declaración de fe las evidencias culturales que se ofrecen a la observación:

Aquí y acullá se admite que el dolor es generador de fuerzas excepcionales. Y esta creencia no deja de tener fundamento. En efecto, donde mejor se manifiesta la grandeza del hombre es en la manera de enfrentar el dolor. Jamás el hombre se eleva con mayor esplendor por encima de sí mismo como cuando logra domar su naturaleza hasta el punto de obligarla a seguir un camino contrario al que ella seguiría espontáneamente. Por esto se singulariza entre todas las demás criaturas que marchan ciegamente hacia donde las solicitan el placer; por esto el hombre se construye un lugar en el mundo. El dolor es el signo de que ciertos vínculos que lo ligan al medio profano se han roto. [...] Él se ha elevado realmente por encima de ellas [las cosas profanas de la naturaleza] por el hecho mismo de haber renunciado a las mismas: él es más fuerte que la naturaleza, puesto que logra acallarla. [...] Es preciso entonces que seamos entrenados para violar a veces nuestros instintos, para remontar, cuando sea necesario, la pendiente de la naturaleza. De este modo existe un ascetismo que, siendo inherente a la vida social, está destinado a perdurar más allá de todas las mitologías y de todos los dogmas; este ascetismo es parte integrante de toda cultura humana (Durkheim, 1990: 451-452).

Aquí ya no puede permitirse ninguna duda: aparecen con pesada insistencia y perfectamente pre-coaccionadas las cadenas dicotómi-

cas siguientes, en las que, al ser atribuido lo *profano* a la segunda cadena, lo *sagrado* sólo puede pertenecer a la primera:

dolor – grandeza – hombre – elevación – renuncia – ascetismo

naturaleza – espontaneidad – otras creaturas – ceguera – placer – instintos – medio profano

... y esta manera de formular la disyunción *sagrado/profano* llena efectivamente de contenido la pareja inicial de conceptos bajo la única modalidad a la que ella lo reduce: “*De este modo existe un ascetismo que, siendo inherente a la vida social, está destinada a perdurar más allá de todas las mitologías y de todos los dogmas: este ascetismo forma parte de toda cultura humana*” (*ibid.*)

Evidentemente nuestro problema no es de orden filosófico sino epistemológico y técnico, porque, al caer en la trampa de una convicción y de una valorización particular, la capacidad genérica y programática de la conceptualización se desvanece. En efecto, ante contenidos de sentido diferentes que sin embargo son actualizados por dicotomías semánticas y psico-afectivas formalmente homólogas, la pareja *sagrado/profano*, investida de sentido del modo constatado, opera en falso o cae directamente en el ridículo. Para comprobarlo, evoquemos una simbólica culturalmente diferente de la de Durkheim que afirma, por ejemplo:

“nuestros impulsos energéticos proceden del centro de gravedad del cuerpo, centro vital situado en el abdomen” – “Conviene reconocer el cuerpo parlante como el camino de su libertad” – “Hemos descubierto que no existen ni Dios ni el alma, y que el cuerpo constituye un todo indisociable” – “Asumir completamente la animalidad humana es la condición necesaria del placer”...⁵

Como el polo movilizador paroxístico son aquí la vitalidad biológica, la libertad, el placer... podríamos sentirnos tentados a in-

5 Propositiones extraídas de materiales recolectados en los años 70, en plena euforia de expansión económica, cuando los símbolos vigentes descubrían particularmente lo animal como la representación más perfecta de la vitalidad y, por lo tanto, de “Dios”, mientras que los supuestos Evangelios apócrifos restituían la figura de Jesús como “verdadero hombre”, y por consiguiente —entre otras cosas— como perfecto amante en el sentido completo del término.



interpretar todo esto como lo *sagrado* de esta época. ¿Pero nos atreveríamos, sin experimentar un malestar profundo, reconocer en la polaridad inversa del momento —es decir, por ejemplo, *Dios, el alma o el sufrimiento*— lo que, según la terminología durkheimiana, tendría que llamarse lo *profano*? ¿O deberíamos concluir que, no siendo ya la ascesis y lo extra-natural objetos de exaltación, la polaridad misma de lo *sagrado* ha desaparecido juntamente con la dinámica dicotómica cuyo carácter fundamental, omnipresente y eterno se afirma, sin embargo, como implicado en la pareja *sagrado/profano*?

Pero existe un segundo problema: pese a la aparente insistencia en el carácter eminentemente binario de la pareja *sagrado/profano*, Durkheim no parece haber prolongado necesariamente el análisis de esta binarización hasta invertirla en una dinámica psico-afectiva a su vez binarizada. En efecto, en relación con lo *sagrado*, lo *profano* parece caracterizarse, según el autor, como “aquello que se reduce sólo a su valor empírico, sin otras implicaciones”. De este modo, lo *sagrado* generaría una movilización psico-afectiva, mientras que lo *profano* sería todo lo que carece de valor movilizador. Bastaría con recordar a este respecto la escenificación durkheimiana de la débil exaltación que habría caracterizado la vida de los aborígenes dedicados a sus trabajos en la dispersión cotidiana (fase *profana*), situación opuesta a la efervescencia y a la exaltación que los habrían marcado —fuera de su actividad productiva— en los momentos de su reunión en asamblea (condición supuesta de la génesis de la emoción *sagrada*). Este esquema ya nos plantea por sí mismo muchos problemas cuando tratamos de transponerlo a nuestras condiciones contemporáneas en las que, por el contrario, la actividad productiva constituye el momento de reunión por excelencia, mientras que la suspensión de las actividades introduce la dispersión en la esfera privada. Pero volviendo a las composiciones semánticas y al análisis de sus dicotomizaciones psico-afectivas, ¿podríamos sostener que los términos de los que se separa la simbólica alternativa evocada más arriba están, contrariamente a aquellos a los que ella se vincula, desprovistos de toda inversión afectiva, incluso cuando esta simbólica produce términos como “*suplicio, coacción, sumisión a la ideología* y

a la producción conjuntamente” —“frustraciones, inhibiciones, pulsiones contenidas, limitación” — “normalización, bloqueo, represión”...? Es así como la movilización afectiva parece distribuirse entre las dos vertientes de las dicotomías que la constituyen, la positiva y la negativa; y es esto precisamente lo que la fijación durkheimiana unilateral sobre una sola de las polaridades —por lo demás etnocéntricamente predefinida— tendía a hacer perder de vista. Por lo demás, esta bilateralidad es igualmente evidente en las versiones ascéticas valorizadas por Dukheim y en las versiones hedonistas que ilustramos por contraste. En ambos casos, en efecto, la polaridad negativa no puede reducirse a las connotaciones de “banal” o de “no-movilizador” que implicaría el término *profano*, aún cuando éste —construido a la medida de una versión cultural particular antes que a la medida general del fenómeno en sí mismo— parezca menos ridículo en un caso que en el otro. Si bien es cierto que los términos de los que separa una simbólica hedonista no son neutros, sino bien horribles, lo “mundano”, lo “natural”, en suma, “lo profano” de una simbólica ascética no lo son menos. Y en ambos casos los términos considerados movilizan de modo semejante afectos tan poderosos como los que —en sentido inverso— se vinculan a lo simbólicamente valorizado. Lo “sagrado” en tanto que objeto de valorización paroxística que justifica el respeto absoluto de aquello en que se halla invertido, apelando al mismo tiempo a la entrega radical de sí mismo, no tiene entonces como contra-definición lo que sería “banal” (“profano”), sino la desvalorización de su opuesto —implicada simétricamente por la valorización paroxística— con la misma intensidad afectiva, el mismo sentido globalizante y la misma entrega de sí.

Una vez ilustrados los riesgos de pre-inversión cultural y, por lo mismo, de reducción de la operacionalidad de ciertas “binariedades” o dicotomías construidas con fines científicos, pasamos a sugerir, para el caso tratado, que las polaridades teóricas pertinentes están sin duda alguna en otra parte y más allá de la pareja *sagrado/profano*, incluso depurada de inoportunas pre-inversiones culturales. Puede darse que haya que buscarlas en la aplicación social y cultural de polaridades todavía más abstractas, como la de la pareja *negatividad/posi-*



tividad, comprometiendo afectos e inversiones en términos de *Vida/Muerte*, asociados a una alternativa *Yo positivo/Yo negativo* socialmente calificada. ¿No hemos visto acaso al “creyente” Durkheim —quien consagra por eso mismo un determinado orden social— adorar la ascesis como fuente de Vida y parangón del Yo-positivo, constituyendo simétricamente el goce como mortífero y como negación de Sí mismo? ¿Y no hemos invocado, a la inversa, una simbólica hedonista, surgida de un orden social alternativo, que propone la adoración de la “animalidad humana” como fuente de Vida e ideal del Yo, situando la Muerte esta vez en la ascesis y la coacción, modalidades de aniquilamiento del Yo? Y para limitar a un solo ejemplo suplementario la evocación de la infinidad de combinaciones en principio posibles sobre la misma trama, ¿no se podría —sin variar de principio— instituir también la República Islámica como principio de Vida y de autenticidad personal, mientras que los principios mortíferos estarían conjuntamente en el Este y en el Oeste?

Siguiendo esta misma vía, una última sugerencia podría ser la de que Freud (por ejemplo: Freud, 1987 [1948]) proporciona entradas, quizás en mayor medida que Durkheim, para analizar el juego propiamente dinámico de las dicotomizaciones articuladas que acabamos de evocar. Así, conocemos el esquema de base según el cual la reacción psíquica frente a la experiencia social (una dinámica binaria...) se resuelve en la producción de sentidos idealizadores que dotan de satisfacciones narcisistas la realización de sí según las coacciones impuestas por esta experiencia (Yo-positivo/Yo negativo), mientras que tales coacciones y sus fuentes (mi cultura/culturas alternativas) se constituyen en el mismo movimiento como figuras vivificantes (Vida/Muerte), sin que lo reprimido deje de tentarnos, sin embargo, como vida alternativa, y por consiguiente deje de marcar también, de manera latente, la vida reprimida como mortífera. Lo que sitúa la ambivalencia en el corazón mismo de las dicotomías y de su dinámica...

Tales entradas podrían ofrecer, sin duda, puntos de partida para articular mejor el análisis de la dinámica social y de los sistemas de sentido a una teoría de la dinámica propia de los sujetos. Ellas su-

gieren, al mismo tiempo, cómo una tentativa de teorización propiamente antropológica —y por tanto de alcance transcultural— puede no sólo apoyarse en binarizaciones profundas, sino también —lejos de reducirlo todo a topologías estáticas— abrir el análisis en términos de procesos, de dinámicas y de movimiento.

Fenómenos más o menos “binarizados” en la vida cotidiana

Diferentemente de la cuestión “binaria” como principio de constitución del sentido en sí mismo, y diferentemente también de la aplicación de lo “binario” a la construcción de conceptos científicos, la cuestión de la realidad más o menos binarizada de ciertos fenómenos en la vida cotidiana se plantea todavía en otro nivel. Cuando se evocan parejas conceptuales como *rural/urbano*, *izquierda/derecha*, *creyente/no creyente*, etc., ¿no estaríamos quizás ante *performances* socio-semánticas que, por una parte expresan evidencias ligadas a un contexto histórico determinado —no de conceptos construidos como teóricamente fundamentales—, y por otra remiten a realidades concretas que, en el mismo contexto, nutren y apoyan efectivamente tales evidencias?

El contexto socio-histórico define evidentemente el carácter relativo y transitorio de parejas conceptuales del tipo evocado. Así, una pareja como *rural/urbano* puede llegar a disolverse más o menos radicalmente en ciertos contextos, cuando las formas de ocupación del espacio, en tales contextos, no presentan ya las diferenciaciones que le daban sentido. Puede ocurrir lo mismo con las orientaciones de la sensibilidad o de la opción política que describían nociones como *derecha/izquierda*, etc. No se podría ilustrar mejor hasta qué grado tales parejas, ligadas a realidades y evidencias efímeras pertenecientes a coyunturas históricas determinadas, se diferencian fundamentalmente de lo que implican los conceptos teóricos fundamentales.

Sin embargo, en términos de práctica intelectual es posible, legítimo e incluso inevitable recurrir al contenido de las parejas del tipo



evocado, siempre que las consideremos como nociones meramente descriptivas y siempre que estas nociones designen fenómenos que subsisten efectivamente. Sin embargo, la construcción conceptual científicamente calificada no deja de provenir, por su parte, de una ruptura con las evidencias de la vida cotidiana. Por lo tanto, resulta inapropiado hacer funcionar tales evidencias como si ellas constituyeran conceptos fundamentales o categorías analíticas teóricamente elaboradas, o como si ellas pudieran dispensar de tales conceptos o categorías. Si bien esta exigencia puede comprenderse fácilmente en su principio, no siempre resulta cómodo encarnarla en la práctica, dado el peso de evidencia de ciertas formas históricas que, en ciertos ámbitos, gravita sobre la construcción conceptual. La noción de “religión” nos ofrece un ejemplo patente allí donde su apropiación secular por cierto tipo de institución ha llegado a colonizar el universo conceptual de muchos investigadores hasta el grado de no poderse reconocer en el fenómeno en cuestión sino lo que puede relacionarse con la manera en que ese tipo de institución ha conformado el fenómeno, con lo que se llega a la conclusión de que, allí donde esta conformación ya no existe, tampoco existe el fenómeno.

Sin embargo, si bien las “binariedades” manifestadas en la vida cotidiana sólo traducen los momentos históricos de la misma, con los cuales evolucionan al mismo ritmo, ellas constituyen por este mismo hecho un campo de elección para el análisis de la génesis y de la transformación social de las realizaciones semánticas. Así, si para la conciencia común ya no existieran ni *izquierda* ni *derecha*, ni *capitalistas* ni *proletarios*; y si ya no existiera distinción entre *sociedad urbana* y *sociedad rural*, etc., ¿no surgirían acaso nuevas dicotomías más o menos movilizadoras con funciones homólogas, aunque asociadas a dinámicas y contextos redefinidos? Así, por ejemplo, en un contexto marcado por la voluntad de instauración del Sí mismo y de la defensa de la integridad de este Sí mismo, ¿qué pensar de disyunciones nuevas como *fumadores/ no fumadores*, *contaminadores/ contaminados*, *ciudadano/ estructuras*, etc.? ¿Y acaso no se retrabajan otras dicotomías a través de los momentos “borrosos” y de secuencias de articulación por “retazos y pedazos”? Así ocurre, por ejemplo, con la disyun-

ción *creyente/no creyente*,⁶ la cual —al cruzarse aparentemente con una disyunción entre *pertenencia institucional* y el “*en cuanto a sí*”— ya no parece impedir declararse por una parte *no creyente* y, por otra, profesar la fe en un “principio vital” y una vida después de la muerte.⁷

Finalmente, ¿la propia sociología puede estar exenta de una participación en la refundación de evidencias dicotómicas que animen la vida cotidiana, entre las cuales particularmente la pareja *Individuo/Sociedad-estructura*? O, habiendo nacido con los Estados-naciones y su exaltación colectiva, y acusándose —hoy que reina el Individuo— de haber descuidado demasiado a éste en beneficio de las estructuras, ¿no convertirá ella ahora, en tanto que fiel reflejo de los ambientes históricos, un amor excesivo de A en amor igualmente excesivo de B, dando origen de este modo a cierto “Retorno del Sujeto”?

Para un breve balance

En vista de la discusión de lo “binario” y de las “binarizaciones”, hemos distinguido tres niveles de razonamiento diferentes. Por una parte, el nivel de los principios semánticos constitutivos del sentido en cuanto tal, de donde pueden derivarse instrumentos susceptibles de describir el modo de existencia de este sentido en las manifestaciones concretas. Hemos destacado la base puramente formal y posiblemente transcultural que constituyen las disyunciones binarias, ellas mismas articulables en combinaciones complejas infinitamente variables y, por lo demás, perfectamente “culturizadas”. Por otra parte, el nivel de las binarizaciones construidas con fines de conceptualización y de teorización, donde hemos subrayado el interés de buscar la elaboración de conceptos “programáticos” abiertos a la observación de la multiplicidad de formas culturales que pueden encarnarlos y, al mismo tiempo, articulados con la teorización de dinámicas profundas que podrían considerarse como “invariantes antropológicos”. Por último, el nivel de las realidades más o menos

6 Disyunción operacionalizada como tal en múltiples investigaciones a título de simple categoría descriptiva, como es de esperarse.

7 Sobre este tema, véase especialmente *Recherches Sociologiques*, n° 2, 2001.



binarizadas manifestadas en la vida cotidiana, que se transforman con ésta según las condiciones socio-históricas y constituyen, por lo tanto, no la base de conceptos propiamente científicos, sino exactamente el campo de observación de la dinámica socio-semántica y social, campo abierto a la exploración, a la que los dos primeros niveles examinados tendrían precisamente como función contribuir.

Referencias bibliográficas

- Durkheim, E. (1990 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París: PUF.
- Freud, S. (1987 [1948]). *L'avenir d'une illusion*. París: PUF.
- Greimas, A.-J. (1966). *Sémantique structurale*. París: Larousse.
- Hiernaux, J.-P. (1995). "Analyse structurale de contenus et modèles culturels – application à des matériaux volumineux", en: Albarello L. et al., Eds., *Pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales*. París: Armand Collin, pp. 111-144.
- Hjelmslev, L. (1968). *Prolégomènes à une théorie du langage*. París: Minuit.
- Oomen, G.K. (1992). "The Central Tendency in Hindu Religious Thought: A Note". (Comunicación para el Coloquio "La conception binaire du réel", Louvain-la-neuve).
- Remy J. e Hiernaux J.-P. (2001). "Entre structures psychiques et structures sociales – Régulations croisées, irréductibilité et autonomies relatives". En: Saroglou V. Y Hutsebaut D., Eds., *Religion et développement humain: Questions psychologiques*. París: L'Harmattan.
- Tönnies (1944). *Communauté et société*. París: PUF.