

1

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE PSICOLOGÍA



**La otredad en el marco de una  
psicología incluyente**

T e s i s

que para obtener el Título de:  
Licenciada en Psicología  
Presenta:

**BEATRIZ JULIETA ÁBREGO LERMA**

DIRECTOR: Adrián Medina Liberty  
REVISOR: Pablo Fernández Christleb  
ASESOR: Josafat Cuevas Salazar

México, D. F.

2000

283200



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

# Índice

<b>Reconocimientos</b> .....	7
<b>Introducción</b> .....	9
<b>Capítulo I</b>	
<b>La realidad que construimos socialmente se transforma</b> .....	23
1. Descartes y la razón: el individuo en la base del conocimiento .....	24
1.1. La duda y el cogito cartesiano .....	26
2. La razón individual en juicio y la razón interactiva como alternativa de cambio ....	27
2.1. El individualismo en el pensamiento académico .....	29
2.2. El conductismo como núcleo de inteligibilidad dominante centrado en el individuo .....	33
2.2.1. La relevancia de la crítica externa de bases sociales en la sucesión paradigmática .....	47
El enfoque cognitivo: una revolución frustrada .....	53
3. El construccionismo centrado en la interacción: una alternativa para pensar en la otredad .....	57
3.1. La intersubjetividad: característica fundamental del enfoque psicosocial .....	57
3.2. Postulados y posibilidades construccionistas .....	63
4. El individualismo y el poder: lugar común en el pensamiento académico y en el pensamiento ordinario .....	79
4.1. El narcisismo en acecho de la sociedad contemporánea .....	91
<b>Capítulo II</b>	
<b>La cultura: su forma y su relevancia para la psicología</b> .....	103
El problema del contexto (o el contexto de Averroes) .....	106

1. Comportamiento <i>en, por y para</i> la cultura: una mirada relacional o interactiva sobre la realidad social.....	108
1.1. La intención inseparable de la acción (o el comportamiento intencionado en el ámbito de la realidad social).....	115
2. La forma-ción y reproducción de la realidad social .....	122
2.1. La vida cotidiana: el origen y el destino del sentido intersubjetivo.....	126
2.1.1. La direccionalidad relacional en la vida cotidiana .....	135
2.2. El polimorfismo y la lucha por el sentido .....	139
2.3. El poder sobre el sentido y la alternativa del sentido intersubjetivo .....	151
 <b>Conclusiones</b>	
<b>Una mirada psicológica sobre la otredad .....</b>	<b>161</b>
1. La otredad: eterna desconocida siempre presente .....	164
2. El daño de la ausencia, el daño del desconocimiento .....	165
3. El Uno, el Otro, el Yo: el más allá .....	167
 <b>Apéndice 1</b>	
<b>De la lectura que de Descartes hacen Foucault y Derrida y el diálogo que se gesta entre ellos .....</b>	<b>171</b>
 <b>Apéndice 2</b>	
<b>El espíritu como entidad simbólica .....</b>	<b>185</b>
 <b>Bibliografía .....</b>	<b>197</b>

**A Pascal.**

-¿la vida, cuándo fue de veras nuestra?,  
¿cuándo somos de veras lo que somos?,  
bien mirado no somos, nunca somos  
a solas sino vértigo y vacío,  
muecas en el espejo, horror y vómito,  
nunca la vida es nuestra, es de los otros,  
la vida no es de nadie, todos somos  
la vida -pan de sol para los otros,  
los otros todos que nosotros somos-,  
soy otro cuando soy, los actos míos  
son más míos si son también de todos,  
para que pueda ser he de ser otro,  
salir de mí, buscarme entre los otros,  
los otros que no son si yo no existo,  
los otros que me dan plena existencia,  
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,  
la vida es otra, siempre allá, más lejos,  
fuera de ti, de mí, siempre horizonte,  
vida que nos desvive y enajena,  
que nos inventa un rostro y lo desgasta,  
hambre de ser, oh muerte, pan de todos,

OCTAVIO PAZ

## Reconocimientos

En principio a Beatriz y Luis y a Ivonne y Bernardo, mis dos familias que a lo largo de este trabajo y desde siempre me han procurado un infinito cariño, sin el cual difícilmente lo hubiera podido construir.

A Silvia y Bernardo, porque a pesar de la distancia, el enorme apoyo que me brindan ha estado siempre presente.

A Jacobo: el principal interlocutor de las ideas que contiene este trabajo, por las reflexiones, las críticas y la poesía compartidas, y por todo ese tiempo de mutuo intercambio cotidiano.

Especialmente a mis queridos amigos Miriam y Camilo, por tan ricas experiencias y conversaciones, por compartir y vivir junto conmigo esta hermosa experiencia que ha sido el conocimiento de la psicología, y por sostener junto conmigo tanto la fe y la apuesta en una psicología que considere a la otredad en el centro de su marco referencial, como la esperanza en la construcción de “un mundo en donde quepan muchos mundos”.

A Juan Carlos, por sus útiles sugerencias y por el intercambio de libros y artículos.

A Carlos, por el epígrafe de Goethe.

A mis queridos profesores Paco Pérez Cota, Pablo Fernández, Adrián Medina, Luz Ma. Javiedes, Juan Carlos Muñoz y Berenice Mejía (en orden de aparición), por haberme mostrado tanto las flores como la mala yerba del camino que he decidido seguir.

A Josafat Cuevas, por sus valiosos comentarios y sugerencias, especialmente para la constitución del Apéndice 1.

## Introducción

La mejor manera que encuentro para introducir al lector en este texto, cuya temática central es la otredad, consiste en señalar (y al hacerlo me anticipo ya al contenido del presente trabajo), que todo texto, que toda palabra es dicha o escrita por uno y para sí, a la vez que por el Otro y para Otro. Este trabajo no podría ser una excepción, en tanto que pretende constituirse en lo que considero, por principio, que ha de ser todo texto que se proponga ser leído: un *corpus* coherente y ordenado, que sea legible no solamente para el autor, quien habrá de ensayar una y otra vez sobre lo ya dicho, lo ya pensado y lo porvenir, leyendo y releyendo las propias palabras hasta que sienta la relativa seguridad de mostrarlo a un público que evaluará no solamente como lector, sino como juez. Para el público juez he procurado (también) que este texto sea legible, pero no solamente en tanto que juez, también y sobre todo en tanto que parte de este mismo trabajo, o en otras palabras, no sólo dirijo este trabajo a un público particular que lo leerá desde la mirada de la psicología, sino que además esa mirada que lo evaluará ha sido también, o al menos eso es lo que he pretendido, la que ha constituido las palabras, las frases, y los párrafos de esta tesis. “Al menos es lo que he pretendido”, porque no podría estar segura de ello, no podría asegurarme, ni aún después de la confrontación que le seguirá, ni mucho menos ahora con la sola confrontación conmigo misma, que esta mirada con la que abordo al Otro, sea en efecto la mirada de mi público, al menos en cuanto a lo que de esa su mirada se inscribe en la psicología. Lo único de lo que puedo estar segura ahora, de lo que he estado incluso antes de decidirme a enfrentar el terrible silencio de las primeras hojas en blanco, y de lo que estaré siempre, es que eso es en efecto lo que he pretendido, que esa ha sido mi intención.

“La otredad en el marco de una psicología incluyente” se intitula esta tesis, en la frase he dejado implícito el verbo que une al sujeto y al predicado, la razón de ello estriba en que la frase no es tanto una descripción (la otredad que está en el marco de una psicología incluyente), como una propuesta (que la otredad esté en el marco de una psicología incluyente). Como vemos es el adverbio el que dota de sentido a la frase, la



propuesta gira en torno al término “incluyente”: que la otredad sea o esté incluida en el marco de la psicología, psicología que en consecuencia habrá de ser incluyente. Permítaseme seguir jugando con las palabras de la frase, e intercambiar el sujeto con el predicado; si tomamos como sujeto a la otredad, la frase puede ser, guardando su naturaleza propositiva, leída así: “Que la otredad sea incluida en el marco de la psicología”; si tomamos a la otredad como predicado, leeremos: “el marco de una psicología que incluya a la otredad”, frases más adecuadas sintácticamente, pero menos sonoras para el título de un trabajo de tesis. El título de la tesis podrá ser leído de cualquiera de estas formas que, en mi opinión, permite y posibilita la sintaxis original del mismo.

He dicho que la palabra clave del título, y por ende de la tesis toda, es “incluyente”: adverbio del verbo “incluir”, que también puede ser adjetivo: “incluida”. Si hay algo que pueda ser incluido es porque no comparte las mismas características esenciales en la definición de aquello que lo incluirá, o porque compartiéndolas o no, se le excluye. Estamos pues ante dos problemas (por un lado la problemática de la semejanza y la diferencia; y por el otro, la de la inclusión y la exclusión) que tienen que ver con el objeto de esta tesis: la otredad. La otredad es un neologismo que he tomado prestado de la literatura de Octavio Paz (1956; 1974; 1996), sinónimo del también neologismo alteridad, derivado del francés *alterité*, que según el diccionario quiere decir “carácter de aquello que es *otro*”<sup>1</sup> (Le Robert, 1998, p. 38, el énfasis es mío), a lo cual habría que agregar que además de ser lo Otro, es parte de uno mismo, es *lo* Otro con respecto al ser, y es *el* Otro con respecto a uno, a la vez que es parte constitutiva del ser y parte constitutiva de uno mismo, es por lo tanto inherente al ser humano:

(...) desde el paleolítico hasta nuestros días es parte central de la vida de hombres y mujeres. Es una experiencia constitutiva del hombre, como el trabajo y el lenguaje. Abarca del juego infantil al encuentro erótico y del saberse solo en el mundo a sentirse parte del mundo. Es un desprendimiento del yo que somos (o creemos ser) hacia el *otro* que también somos y que

---

<sup>1</sup> En francés: *Caractère de ce qui est autre.*

siempre es distinto de nosotros. Desprendimiento: aparición: Experiencia de la *extrañeza* que es ser hombres [Paz, 1974, p. 12].

El primer problema que plantea la otredad es por consecuencia el de la convivencia entre el Uno y el muchos, entre singularidad y diversidad, entre identidad y pluralidad: “¿cómo explicar que de lo Uno salgan muchos sin que el Uno deje de ser Uno? O a la inversa: ¿cómo pueden unirse los muchos sin dejar de ser los muchos?” (Paz, 1996, p. 21). La cuestión existe desde que el ser humano comenzó a pensar, fue abordada, entre otros, por Platón (el ser es uno y los muchos son sus modos de ser); Aristóteles y San Agustín (la unidad del ser se desenvuelve en la multiplicidad de una serie de elementos que comparten características en función de su proximidad<sup>2</sup>); Plotinio (el Uno es un absoluto, los muchos son incompletos, el tránsito de la unidad a la multiplicidad es un descenso, a la inversa es un ascenso, pero el ser es dualidad: ser y no ser, el todo también es dualidad: es el ser y la nada, y es la ausencia, la carencia de ser lo que hace diferentes a los seres), estamos pues, ante la problemática del dualismo y el monismo, y ante la superposición o antecesión del Uno al muchos, de la unidad a la diversidad (Paz, 1996). El concepto “otredad” rompe con estos esquemas, y se espera que la psicología social que se enfoque en ella, lo haga también. La otredad no sólo es el muchos sino que es también el uno, pero el uno no es unidad, el uno es en sí mismo diversidad, contiene a su contrario, pero no bajo la forma del no ser, sino bajo la figura del Otro:

Es inquietante afirmar que el ser es heterogéneo; o sea, que es diferente de sí mismo. No sólo implica la conversión de la unidad en pluralidad (...) sino que hace del ser cuya esencia es ser sí mismo, el *otro*. En el interior de la identidad, aparece la *otredad*. La diferencia no está afuera, en los muchos, sino dentro, en el Uno. La contradicción es más grave que la que opone el Uno al muchos; además, parece insuperable: el ser es otro del que es. La identidad no se rompe o dispersa: ella misma es dualidad pues, sin dejar de ser lo que es, también es

---

<sup>2</sup> legado a la posteridad cuya representación más significativa en la ciencia moderna ha sido la teoría de la evolución natural.

otra... La otredad es otra cosa: es la diferencia dentro de la identidad [*ibid.*, p. 29-30]

¿En qué términos es pertinente hablar de inclusión y exclusión, si por definición la otredad ya está incluida en el ser, en uno mismo? Evidentemente la cuestión trasciende el plano de lo fáctico, de lo empírico. La inclusión de la otredad no es constatable por medio de la experiencia sensible, la otredad no es un objeto con forma, es ante todo una figura reflexiva que encuentra su más clara manifestación en el lenguaje, y esa claridad es relativa, es apenas un espejo empañado que nos devuelve la propia imagen distorsionada y difusa. Permítaseme nuevamente recurrir al diccionario: la palabra “inclusión”, hace referencia al acto de incluir; “incluir” viene del latín *includere*, significa encerrar, insertar, *comprender* una cosa en otra (Larousse, 1951, p. 536, el énfasis es mío), la inclusión, en tanto que acto es efectuada por el hombre, y en tanto que acto de carácter reflexivo, se refiere más a la comprensión que al encierro. La otredad no es una cosa, uno mismo no puede concebirse como cosa, o en todo caso es una cosa de una naturaleza muy particular, habita una realidad muy particular, que atañe únicamente al hombre: la realidad de la reflexión, la realidad del discurso; la realidad del sí mismo y del Otro es una realidad humana. La inclusión de la otredad, por lo tanto, más allá de su necesidad conceptual, en tanto que *a priori* de dicha realidad, responde a la cuestión que se plantea de qué forma se la ha conceptualizado; de qué manera se la aborda y de qué manera se la deja de lado; con base en qué decidimos asumirla como presencia o como ausencia; en qué medida la aceptamos y en qué medida la rechazamos; y cuáles han sido las condiciones bajo las que hemos hecho lo uno o lo otro. En este sentido abordo la inclusión y la exclusión de la otredad, en estos términos el objetivo central de este trabajo consiste en problematizar la cuestión de por sí problemática de la otredad, dirigiendo mis esfuerzos más que a la elaboración de una propuesta para la psicología social, lo cual sería un proyecto demasiado ambicioso que sólo podría ser el resultado de una ardua investigación que ocupara más tiempo del que me he tomado para el presente trabajo, me propongo agregar elementos reflexivos (teóricos) que contribuyan al esclarecimiento de estas cuestiones, a partir de algunos de los postulados que asume y que

sigue una línea de investigación que parte del enfoque psicosocial y que se conoce como “construccionismo”. En consecuencia, el presente trabajo es más la recopilación selectiva de algunas de las ideas presentes en la literatura psicológica de carácter social, y de algunas otras que han sido desarrolladas desde campos afines a la misma psicología, tales como la sociología, la antropología, la crítica literaria de carácter social, la semiótica, la literatura y la misma filosofía, centrándome sobre todo en las cuestiones que se vinculan directamente con la temática que abordo.

¿Por qué la psicología habría de interesarse por la otredad? la primera respuesta es que la otredad es una parte constitutiva de la realidad humana, es por ello esencial a la naturaleza humana, y sabemos que la psicología es una ciencia humana. Esta respuesta nos remite necesariamente a otras dos cuestiones, a saber: ¿qué se entiende por realidad?, y ¿qué por naturaleza humana?, e incluso a una tercera: ¿qué se entiende por psicología?

Más allá del objetivismo y del fisicalismo, la concepción de realidad que retomo y que trabajo, se refiere a la que construimos los seres humanos en el curso de nuestras vidas. No es, por lo tanto, ajena a la realidad que objetivamos mediante la ciencia y que alteramos mediante la técnica. Engloba a la realidad material, pero la trasciende, va más allá de ella, porque incluso va más allá de la vida de los individuos particulares; la realidad humana, nos trasciende a nosotros en el tiempo y en el espacio.

Si el tiempo y el espacio han sido el origen de la vida humana, el origen, incluso del mundo (con el *big bang* nacen el tiempo y el espacio que conceptualizamos), el origen es en principio una entidad dual. Ni el tiempo ni el espacio pueden ser pensados o concebidos de manera aislada: “Un espacio sin tiempo, inmóvil y fijo en sí mismo, es inconcebible: el espacio transcurre, es duración. El tiempo tampoco puede pensarse aisladamente: para realizarse, para ser, ya sea como repetición o como cambio necesita al espacio. El uno es dos, siempre dos” (Paz, 1996, p. 31). En principio, estas aseveraciones, derivadas de la idea primaria que propone que el Uno y el Otro no son sino variantes de la dualidad original, no tendrían por qué ser problemáticas, lo son en tanto que la relación entre ellos (cualesquiera que sean) es o de oposición o de afinidad, en una disyunción que aunque inclusiva, amenaza

constantemente a la misma relación, por exceso de oposición o de afinidad: por la predominancia del uno o del otro; o por su neutralización: por la igualdad absoluta entre ambos. Amenaza constante e inevitable, pero no invariable. En opinión de Paz, en la antigüedad el mundo tenía un centro y una forma regidos por un movimiento cíclico tendiente a la unificación (Paz, 1956). El mundo era entonces infinito, inmensamente desconocido e inquietante, sus confines eran los que el pensamiento humano podía representarse, el mundo era ante todo una imagen producto de la visión del hombre, imagen difusa y desconocida que había que esclarecer afinando la propia visión. A este respecto las ciencias y la técnica, han hecho mucho, pero no sólo ellas o no por sí mismas, ha sido la propia naturaleza humana la que ha buscado siempre acceder a un más allá, más allá de lo inmediato, más allá de lo próximo, más allá de lo ya conocido<sup>3</sup>. La imagen del mundo y del hombre mismo, se amplió, se extendió, y en esta distensión hubo también dispersión:

Dispersión del hombre, errante en un espacio que también se dispersa, errante en su propia dispersión (...) el yo también se disgrega. No es que haya perdido realidad ni que lo consideremos como una ilusión. Al contrario, su propia dispersión lo multiplica y lo fortalece. Ha perdido cohesión y ha dejado de tener un centro, pero cada partícula se concibe como un yo único, más cerrado y obstinado en sí mismo que el antiguo yo [Paz, 1956, p. 206].

Esta dispersión, apunta a la pérdida del equilibrio (siempre relativo) entre la oposición y la afinidad, entre la semejanza y la diferencia, tendiente al predominio de lo semejante sobre lo diferente; de lo Uno sobre lo Otro: “La dispersión no es pluralidad, sino repetición: siempre el mismo yo que combate ciegamente a otro yo ciego. Propagación, pululación de lo idéntico” (*ibid*). No dudo en afirmar que el mundo ya no nos es desconocido, el afán de conocimiento ha rebasado los límites de nuestro planeta y los de

---

<sup>3</sup> En la historia de Occidente quizás sea el siglo XVI el más significativo en la búsqueda del más allá. Se llegó no solamente al más allá de los que hasta entonces eran los confines del mundo (el encuentro con el otro mundo), sino que además el hombre europeo en ese intenso afán de descubrimiento, se encontró también con el Otro hombre.

nuestra percepción. Si anteriormente al mundo se lo contemplaba mediante el uso de los sentidos y de la razón, ahora se lo examina mediante el uso de la técnica y de la ciencia. Nuestra realidad consiste en un mundo tecnificado y en un yo disperso que anula en un proceso constante la presencia de la otredad. La relación se inclina en la actualidad del lado del Uno, del sí que deja de contemplar al Otro, ya sea bajo la figura de la naturaleza, del mundo, bajo la figura del Otro -los otros, los demás- e incluso bajo la figura del Otro en sí. El mundo "natural" se ha vuelto incluso una forma de otredad frente al mundo tecnificado que habitamos, y del que formamos parte: el mundo alterado (*alteré, alterne, alterité*), es el mundo que nos es presente, la ausencia del mundo natural en nuestras vidas de urbanos ciudadanos es una otredad que nos es desconocida en la medida en que no ha sido alterada por nosotros mismos. De técnica está hecho nuestro paisaje, nuestro mundo. La técnica es pues, una realidad "tan poderosamente real -visible, palpable, audible, ubicua- que la verdadera realidad ha dejado de ser natural o sobrenatural" (*ibid*, p. 261), aunque la técnica no sea en sí misma ni una imagen ni una visión del mundo: "no es una imagen porque no tiene por objeto representar o reproducir la realidad; no es una visión porque no concibe al mundo como figura sino como algo más o menos maleable para la voluntad humana" (*ibid.*, 262), y es en este sentido que la técnica nos ofrece por realidad un mundo de mecanismos en el que las cualidades fundamentalmente humanas que se inscriben en el terreno del pensamiento y del lenguaje, han pasado a un segundo plano, en el que la alteridad subsiste sólo detrás del telón del escenario en donde se desenvuelve el drama de la modernidad que vive una multiplicidad de yoes dispersos en un mundo sin imagen; imagen olvidada y deseada, buscada ya no en el horizonte ni en la mirada del Otro, sino sobre las paredes de concreto que sostienen hermosos cuadros de paisajes naturales e impecables espejos.

No pretendo culpar ni a la ciencia ni a la técnica, de esta ausencia generalizada de la otredad, que por lo demás, no es sino el producto de nuestra misma condición humana, que si bien en los tiempos modernos se ha ido incrementando, más allá de las idealizaciones del pasado, ha estado siempre presente, tampoco pretendo ser juez del saber, la pertinencia de su consideración estriba en que forman parte de nuestra realidad contemporánea, y en que si

tal como lo sostengo, llevan dentro de su práctica el sello de la paradoja creación-destrucción, es justamente porque son construcciones humanas; son tanto el resultado como el reflejo de la condición humana. En este sentido vale la pena reconocer que el ser humano no sólo es organismo, que esa otra parte de su naturaleza, a la que podemos llamar simbólica o cultural, es la que interviene en la elaboración y en la desarticulación de la imagen de la otredad. Es sobre todo en el plano de lo simbólico, en el ámbito de la cultura en donde puede tener lugar la problemática de la otredad, tanto en el campo de la realidad (humana y por ende social), como en el del ser humano (también social), por ello, su problematización sólo puede realizarse desde el marco de una psicología que se autodefine en función del enfoque mediante el cual pretende dar cuenta de la realidad del ser humano social, me refiero, por supuesto, a la psicología social.

Hasta aquí un esbozo de la respuesta a las tres preguntas antes planteadas. Si la otredad es inherente al ser humano, y si tal como lo sostengo, en la época actual ha sido desplazada de su lugar originario y prioritario, asumida más como ausencia que como la presencia que de hecho es por la razón moderna que ha establecido al Uno y al mismo: al sí mismo como origen y destino del acontecer humano, y, si además este desplazamiento ocasiona la pérdida del sentido social y colectivo en las sociedades contemporáneas, tendiente a la reafirmación de la sola presencia del Uno que se gasta y desgasta en sí mismo, y que deja en el olvido al Otro que ya no haya la manera de hacerse con el Uno que o se le impone o lo ignora, entonces resulta urgente hacer una revisión tanto de la forma en la que asumimos al Otro, como de la forma en la que nos hemos asumido a nosotros mismos, y la forma en la que la psicología ha hecho ambas cosas:

Incluir a la otredad no es sinónimo de encontrar la felicidad. Me parece que no es tarea de la psicología hacer que la gente sea feliz, proyecto imposible para cualquier disciplina, y de entrada condenado al fracaso. No es tarea de la psicología desglosar una serie de fórmulas bajo la forma de consejos prácticos que digan a la gente qué hacer para vivir mejor, eso es mercadotecnia: uno de los fenómenos que ha visto nacer nuestra modernidad, y que en principio no tendría nada ver con la psicología, salvo que en tanto

que es un fenómeno creado por los hombres y que actúa sobre sus vidas, es también objeto de estudio para la psicología. A la psicología le corresponde el estudio del ser humano, de nuestros actos, de nuestra conducta, de los motivos que nos mueven o no a hacer determinadas cosas, de la forma en la que explicamos nuestra conducta y nuestros pensamientos, así como los de los Otros, de la forma en la que nos relacionamos con los demás, con el mundo y con nosotros mismos. Todo ello no para decirle a la humanidad cómo deberíamos de hacerlo, cómo deberíamos de vivir, sino, más modestamente, sólo para señalar la forma en la que lo hacemos y las implicaciones que guarda esa nuestra particular forma de hacer o de no hacer; nuestro vivir de una u otra forma. Esas implicaciones, son por supuesto el resultado de un amplio trabajo tanto teórico como práctico, que llega a conformar los postulados fundamentales en los que se sostiene cada una de las ramas de la psicología. La psicología, bien lo sabemos, no es una disciplina homogénea: sus diversas ramas y subramas, sostienen postulados diferentes que incluso llegan a contraponerse, sin embargo el objetivo central de todas ellas es precisamente intentar dar cuenta de la realidad humana, de los procesos de génesis y estructuración que encuentran su manifestación en el transcurso de la vida de los hombres. La vida de los hombres es terriblemente compleja, la psicología ha optado por la subdivisión y la especialización para abarcar los más de los aspectos posibles involucrados en la propia condición humana. El presente trabajo se inscribe en el marco de la psicología social.

La psicología social, como área de la psicología, tampoco ha sido homogénea, pero en general se asumen dos posturas, que se distinguen por el espacio geográfico en el que se han desarrollado mayoritariamente: la americana y la europea. La psicología social americana (norteamericana) sostiene o los postulados del análisis experimental de la conducta o los del procesamiento de la información humana (PIH), que también se conoce como cognitivismo o cognición, y la psicología social europea engloba todas las corrientes alternativas, desde las representaciones sociales hasta el construccionismo. Particularmente ha sido la psicología social europea la que se ha interesado por cuestiones afines al tema de la otredad. Para Moscovici (de quien se puede decir que ha fundado este otro enfoque



contemporáneo dentro de la psicología social europea, en la que anteriormente predominaba prácticamente sin oposición el enfoque americano), la psicología social parte del cuestionamiento a la dicotomía individuo-sociedad (el Uno y el muchos), su propuesta consiste ante todo en la consideración de los dos aspectos como partes del mismo todo, se asume pues, que "(...) el individuo sólo existe dentro de la red social y que toda sociedad se compone de una multitud de individuos diversos, al igual que el más mínimo pedazo de materia está compuesto por una multitud de átomos" (Moscovici, 1985b, p. 17). El Uno y el muchos no son concebidos como entidades aisladas, de ahí que la psicología social se refiera tanto al individuo como a la sociedad, y de ahí también que la problemática de la otredad le incumba y le interese.

A continuación las temáticas abordadas en los capítulos, apéndices y apartados centrales de la tesis.

El objetivo que me he propuesto en el primer capítulo consiste en mostrar que la realidad humana, por ser el resultado de una construcción social, se transforma, y que somos nosotros, los seres humanos, quienes hemos marcado el rumbo de lo que hasta ahora hemos construido y que marcamos el camino del porvenir con base en las revisiones y críticas de nuestras propias construcciones y de nuestra forma de construir, todo ello para mostrar que la concepción de la realidad que construimos incide de manera directa en la inclusión o la exclusión de lo que anteriormente he tratado de definir como otredad. Sostengo que la concepción de la realidad fisicalista u objetivista, característica de la modernidad, ha tendido a su exclusión. Parto del supuesto de que la razón individual es la que sostiene este tipo de realidad que promueve la percepción de la ausencia de la otredad, y por ende su exclusión del proyecto "humano". El racionalismo como sistema de comprensión del mundo y como sistema de autocomprensión o autoreflexión, ha sido con frecuencia, asociado al proyecto de la duda cartesiana, de ahí que en el apartado 1. me permita desprender del *cogito* cartesiano el sistema individualista que impera dentro del pensamiento de sentido común en la sociedad moderna, o posmoderna (no abordo la polémica respecto a la definición de la realidad contemporánea como modernista o

posmodernista, en general utilizo la primera nomenclatura y sólo ocupo la segunda para precisar en las últimas décadas del presente siglo, considerando que los bordes que delimitan los periodos históricos que se definen a partir del tipo de pensamiento expresado, son en sumo relativos y maleables), y, debido a que el pensamiento ordinario está enlazado con el pensamiento académico o científico, entre los cuales indudablemente se encuentra el que produce la psicología (en tanto que ciencia social o humanista, aunque hegemónicamente haya decidido ser más científica, o en todo caso más científicista que humanista), en el apartado 2. abordo la posición que sostiene el enfoque psicológico que ha dominado a lo largo de la modernidad: el *conductismo*, término que utilizo para denotar los fundamentos generales sobre los que se sostienen todas las posturas que engloba el ahora llamado *análisis experimental de la conducta*, así como el que ha dominado durante las últimas décadas del presente siglo: la *cognición*, también conocida, particularmente dentro del campo de la psicología como *procesamiento de información humana* (PIH).

En segundo término, en los apartados 2. y 3., intento mostrar que la razón individual que permite y posibilita la concepción moderna de lo que conceptualizamos como “la realidad”, es, como cualquier forma de pensamiento, el resultado de las prácticas sociales que le constituyen tanto desde el plano de la academia, como desde el pensamiento de sentido común que se desenvuelve en el plano de la vida cotidiana. En consideración de lo anterior, retomo la interpretación social que del devenir histórico del saber científico se ha planteado, para argumentar a favor de la consideración de los nuevos paradigmas que representarían una alternativa viable, dentro del marco de la psicología, particularmente el que se conoce con el nombre de *construccionismo*, para promover la inclusión de la otredad, dentro del mismo campo de la psicología y dentro del pensamiento de sentido común, lo cual por principio, repercutiría en la forma de vida de quienes integramos las sociedades actuales.

Finalmente, con los elementos ya trabajados, en el apartado 4. me permito regresar al tema de la realidad, para enfatizar en los aspectos negativos que involucra esta visión centrada en el Uno que ejerce el poder de la exclusión del Otro, en una primera forma

general: el individualismo; y en una segunda forma que consiste en la exacerbación del anterior: el narcisismo.

En el segundo capítulo enfatizo en la necesidad de centrar la reflexión en el aspecto simbólico o cultural de la realidad social, abundando con ello en las consideraciones del enfoque construccionista aparecidas en el primer capítulo, para derivar de él y de su principio fundamental (la realidad es una construcción social), la posibilidad de incluir la otredad en cualquiera de los ámbitos de la vida cotidiana, mediante la consideración de un sistema relacional, primordialmente diverso, pero también unitario, en el que coexisten tanto el Uno como el Otro, y el Uno y el muchos, en donde la tradicional pelea de lo subjetivo y lo objetivo, también entra en la dinámica de la relación para transformarse en la esencia del fenómeno relacional o social: la intersubjetividad.

Para iniciar la reflexión retomo un cuento de Borges ("La busca de Averroes"), del que derivó los planteamientos básicos que habrán de desarrollarse. En el apartado 1. desarrollo un bosquejo del sistema relacional y simbólico que engloba tanto a la cultura como al ser humano y su acción, centrándome en un elemento particularmente significativo dentro del campo de la psicología: el comportamiento o la acción intencionada. En el apartado 2. focalizo los procesos de génesis y transformación del sistema relacional en el que se conforma la realidad social y en donde los sistemas simbólicos juegan un papel indispensable, para conceptualizar la forma en la que se particulariza, y la forma en la que todas las partículas convergen en el todo, cuya mejor representación es la vida cotidiana (apartado 2.1), todo ello en términos de las relaciones interpersonales o intergrupales, pues lo concerniente a las relaciones intrapersonales aparecen en el apéndice 2. Finalmente, en los apartados 2.2 y 2.3 abordo la problemática de la diferencia dentro de la realidad social, en donde planteo la necesidad y la inevitabilidad de las fricciones entre los diferentes, así como una alternativa que evite la guerra entre ellos, y la tan frecuente imposición de los unos sobre los otros, pero que sostenga, mediante la interacción intersubjetiva, las posturas de todos los participantes, como indispensables para el mantenimiento de la realidad social, para el mantenimiento del sentido intersubjetivo, que puede traducirse en la inclusión de la

otredad. Todo ello, considerando la relevancia que ello puede tener para la psicología, y la forma en la que esta disciplina podría hacer frente a la problemática que se ha iniciado con la dicotomización individuo-sociedad, subjetivo-objetivo y unívoco-equívoco.

## Capítulo I

### La realidad que construimos socialmente se transforma

La divinidad opera en lo vivo y no en la muerte; está en lo que muda y cambia, no en lo que se ha mudado y petrificado. Por ello, la razón, que se inclina por lo divino, sólo debe tener que ver con lo que se muda, con lo que está vivo...

GOETHE

*La realidad se construye socialmente.* Este es el enunciado básico que pretendo sostener y argumentar en el presente capítulo. Habré de comenzar por preguntarme acerca del significado acuñado al término "realidad". En el *DICCIONARIO / DE LA LENGUA CASTELLANA, / EN QUE SE EXPLICA EL VERDADERO SENTIDO DE LAS VOCES, / SU NATURALEZA Y CALIDAD...*, impreso en Madrid, por la Real Academia Española en el año 1737<sup>4</sup>, el verdadero sentido de la palabra *realidad* dice: "f. f. la existencia phyfica y real de qualquiera cofa", o también: "verdad è ingenuidad en las cofas" (Real Academia Española, 1964, p. 504), y, como *real* se lee: "lo que tiene phyfica y verdadera existencia" (*ibid.*, p. 502), además de referirse a lo que es cierto y verídico, a lo relacionado con el rey, a lo generoso y noble, a lo grande, magnífico y suntuoso, al cuerpo del ejército, al campamento del ejército y a las monedas de diferentes valores. En el mismo diccionario, pero de 1992, esta vez bajo el nombre de *Diccionario de la lengua española*, se acepta por real aquello "Que tiene existencia verdadera y efectiva" (Real Academia Española, 1992, p. 1228). En un diccionario corriente de lengua castellana aparece la siguiente definición: "calidad de

---

<sup>4</sup> El título completo dicta así: DICCIONARIO / DE LA LENGUA CASTELLANA, EN QUE SE EXPLICA / EL VERDADERO SENTIDO DE LAS VOCES, / SU NATURALEZA Y CALIDAD, / CON LAS PHRASES O MODOS DE HABLAR, / LOS PROVERBIOS O REFRANES, / Y OTRAS COSAS CONVENIENTES / AL USO DE LA LENGUA. / DEDICADO / AL REY NUESTRO SEÑOR / DON FELIPE V. / (QUE DIOS GUARDE) / A CUYAS REALES EXPENSAS SE HACE / esta Obra. / COMPUESTO/ POR LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. / TOMO QUINTO. / QUE CONTIENE LAS LETRAS O. P. Q. R. / CON PRIVILEGIO/ EN MADRID: En la Imprenta de la Real Academia Española: Por los Herederos / de FRANCISCO DEL HIERRO. Año de 1737.

real. Cosa o hecho real. Lo efectivo o que tiene valor práctico” (Larousse, 1987, p. 558), y por real se toma lo “que tiene existencia verdadera y efectiva” (*ibid.*), lo verdadero es lo “Que es conforme a la verdad: Que tiene la cualidad propia a su naturaleza: Real, efectivo” (*ibid.*, p. 678), y la verdad es: “Conformidad entre lo que se dice con lo que se siente o piensa. Principio dado o aceptado como cierto. Realidad, existencia real de una cosa”. (*ibid.*).

Hasta aquí en la cadena de definiciones de diccionario, resulta notorio que el término realidad ha estado coexistiendo de manera permanente con otros dos que le son constitutivos e inherentes: la verdad y la existencia. En pocas palabras algo es real porque existe y es verdadero. Aunque el objetivo de este trabajo, y en particular, el de este apartado no sea el de analizar el significado de las palabras a partir de lo que expresan los diccionarios, lo cual correspondería a cierto tipo de trabajo lingüístico, las referencias a ellos nos servirán de punto de partida si las tomamos no como el significado de las cosas o las ideas, sino como una idea general, aunque sintetizada, de los significados formales (hay que darle su lugar a la Real Academia Española) que se le ha atribuido a las palabras, para llegar a lo que sí le incumbe a la psicología social: al sustento y legitimación que ha tenido la relación establecida entre la realidad y la verdad, a sus implicaciones en el marco del conocimiento del ser humano, y, en base a la elaboración que de ello se haga, a algunas de las alternativas que sugieren que la realidad (humana) debiera de abordarse desde los principios de las sociedades (perspectiva social), y no desde los principios matemáticos (perspectiva lógica).

## **1. Descartes y la razón: el individuo en la base del conocimiento**

La idea de incluir la noción de verdad en la definición de la realidad se encuentra desarrollada, de manera formal, y desde la dimensión filosófica en el pensamiento cartesiano. Descartes vivió en el siglo XVII, cuando la iglesia católica imperaba sobre la vida pública y privada del mundo occidental, aún cuando en aquel entonces tuvo lugar la

reforma luterana y apareció la iglesia anglicana predicando el libre pensamiento como derecho, el autoritarismo se instaló en la dimensión ideológica, concibiendo como absolutos al sujeto y a la verdad. Descartes aparece con las banderas del pensamiento liberal, pero izadas a media asta, pues si bien reconoce que el conocimiento es producto de la acción del sujeto sobre el objeto, las leyes de estos objetos o de la naturaleza las atribuye a las matemáticas, y estas a Dios (Rioja, 1989).

Sin embargo, lo que ha llegado a incomodar a algunos de los pensadores que han analizado su pensamiento no ha sido tanto la fe por Dios, que dicho de paso, dado el momento histórico que se vivía con las persecuciones y ejecuciones que la Iglesia Católica propinaba a pensadores que se oponían a lo establecido, como le ocurrió a Galileo Galilei, se entiende que Descartes se pronunciara a favor de la fe y del mantenimiento de su tranquilidad emocional, lo cual, por cierto, consideraba como requisito fundamental para filosofar, y para ello creía necesario el alejamiento del mundo, lo cual expresa claramente en la primera meditación: "... habiendo muy a punto para mis designios, librado mi espíritu de toda suerte de cuidados, sin presiones que me agiten por fortuna, y gozando de un seguro reposo en un apacible retiro..." (Descartes, 1941, pp. 111-112). Su retiro implicaba evidentemente el alejamiento del mundo social, la distancia con respecto a sus amistades, de quienes huía, para andar de ciudad en ciudad, de país en país para interactuar con ellos únicamente por correspondencia, adoptando de manera literal la máxima de Ovidio que dicta: *bene vixit, bene qui latuit*<sup>5</sup>.

Fue en este contexto de apacible soledad que Descartes se empeñó en buscar la verdad, que encontró en la razón individual, y este es el punto que sí ha incomodado a algunos partidarios de las ciencias sociales, no solamente porque Descartes haya pensado en la razón como sustento de la verdad (y con ella la realidad), al aplicar la duda a todo cuanto le fue posible, que quiere decir todo, salvo la razón necesaria para dudar y Dios (junto con las matemáticas), sino también porque esta idea trascendió mucho más de lo que Descartes hubiera imaginado y hasta deseado, pues dado su deseo de mantenerse alejado del mundo

---

<sup>5</sup> ha vivido bien quien se ha ocultado bien

social, llegó incluso a solicitar a los destinatarios de sus correspondencias que no publicaran algunos de sus escritos. Cosa que sólo se cumplió mientras vivió.

De los muchos análisis, interpretaciones, discusiones, elogios y enfados intelectuales que ha suscitado el pensamiento cartesiano, nos ocuparemos tan sólo de algunos que nos han llamado la atención debido a las repercusiones que han tenido en el marco general de las ciencias sociales, y en el particular de la psicología, para lo cual retomaré tan sólo a tres autores que han abordado de manera crítica el enfoque en cuestión; a Kenneth Gergen (Gergen, 1996) y a Michel Foucault (Foucault, 1986) en diálogo textual con Jacques Derrida (Derrida, 1989; 1996)<sup>6</sup>.

### 1.1 La duda y el *Cogito* cartesiano

La duda como método en la búsqueda de la verdad, lleva a Descartes a dudar hasta de la realidad que se percibe desde los sentidos. Si los ojos fueran la única herramienta del hombre para conocer la realidad, el conocimiento de ésta no sería verdadero, pero los ojos y los demás sentidos son parte del cuerpo, y el hombre además está dotado de alma o razón, que será lo que sí le permitirá acceder con certeza a la realidad, incluso a la que afirma la propia existencia: *Cogito, ergo sum*, o en castellano, **pienso, luego existo**, y primero está el pensamiento porque el saber es cuestión de la razón y no del cuerpo. El cuerpo es materia, ocupa un lugar en el espacio, es *extensión*, y como el resto del mundo material, se mueve en las tres coordenadas del espacio (como bien sabemos, esta es una de las dicotomías fundamentales para el pensamiento moderno que instaaura la filosofía cartesiana). Una vez que la razón ha puesto en duda todo, sólo puede llegar a conocer la verdadera realidad con la aritmética y la geometría; primero, mediante el análisis o separación de las cosas para encontrar su naturaleza simple, a lo que llamaba las ideas claras y distintas, separadas y conocidas, para después aplicar la deducción.

---

<sup>6</sup> El planteamiento de estos dos últimos autores, se encuentra desarrollado en el Apéndice 1, las referencias a él se harán más adelante, cuando el cuerpo del texto así lo requiera.



La fiabilidad que Descartes otorgaba a las matemáticas (me refiero al criterio de verdad, a la evidencia) como instrumento de la razón para adquirir el conocimiento sobre el mundo, recae en la idea de Dios, como la única que garantiza la existencia de los objetos, y es que para Descartes, en última instancia: "... las *verdades matemáticas*, que denomináis eternas (le escribe a Mersenne), han sido establecidas por Dios, y dependen enteramente de Él, lo mismo que el resto de las criaturas ..., Es Dios quien ha establecido estas leyes de la naturaleza, lo mismo que un rey establece las leyes de su reino" (Descartes, 1991, p. 39). El resultado de ello es un conocimiento de los cuerpos o de la materia que sólo puede ser mecanicista, y así como sostenía que en el mundo todo fuera mecanismo, proponía que en la mecánica, todo fuera geométrico y por ende cuántico. De ahí que la física impulsada por Descartes, retomando las ideas copernicanas, desembocara más tarde en la física mecánica.

## **2. La razón individual en juicio y la razón interactiva como alternativa de cambio**

Kenneth Gergen es una reciente figura norteamericana en la psicología contemporánea, si bien sus textos abordan la cuestión clínica, su propuesta construccionista abarca los presupuestos epistemológicos y ontológicos de toda la psicología. En términos muy generales, Gergen ha trabajado en el ámbito de la crítica hacia el empirismo para desembocar en las alternativas que plantearía el construccionismo basado en la relación, en la interacción. Por el momento nos centraremos en las primeras líneas de *Realidades y relaciones* (Gergen, 1996), en donde aborda el *Cogito* cartesiano.

El camino de la duda cartesiana para delimitar aquello que debe de considerarse como verdadero (real) así como la forma de acceso a su conocimiento surge, en opinión de Gergen, de la angustia inherente a la incertidumbre, que en el pensamiento empirista reciente estaría representada por la exigencia de objetividad, pero a eso volveremos más adelante, lo que objeta de manera directa al *Cogito* cartesiano, no es la duda en sí misma,

sino el que su acción, en tanto que distintiva del hombre, dirigida hacia la autoreflexión sea una actividad exclusiva de la mente apartada del mundo. Ese retiro apacible de Descartes, ese constante huir de sus interlocutores es lo que llama la atención de Gergen, pues en su opinión la duda forzosamente se lleva a cabo en el lenguaje y el discurso de ninguna manera puede ser "... la posesión propia de un individuo singular" (*ibid.*, p. 12). Si es la interdependencia social, que comienza por el acuerdo común del significado de las palabras (por ejemplo duda, alma, realidad, extensión), lo que permite la constitución de cualquier lenguaje (por ejemplo el de la filosofía moderna) y si éste se requiere forzosamente en tanto que contexto y vehículo de la acción de dudar, la certeza derivada del ejercicio de la duda no podría estar dada por la razón individual, sino por las relaciones de interdependencia que la posibilitan. De esta forma llega Gergen a proponer su modificación al enunciado cartesiano en la frase: "*comunicamus ergo sum*" (*ibid.*).

En conformidad con la relevancia que asigna Gergen al acto comunicativo, está también la inclusión del Otro como interlocutor, dado que en principio toda comunicación requiere al menos de dos, pero además, está también la atención que posa sobre el eco que ha tenido esa fe en la razón individual. Lo relevante no es tanto que Descartes, haya querido dudar de todo y estar solo, sino que el pensamiento académico adoptara esa razón individual y universal y la aplicara a la norma del ser humano (pues siempre han quedado algunos excluidos que ni siquiera alcanzan el *status* de ente pensante o de ser humano) como máxima o mandamiento científico.

La concepción del ser humano como ente independiente y autónomo en los mismos fundamentos de las disciplinas sociales, es lo que ha incomodado y preocupado no solamente a Gergen, sino también y desde antes a un considerable número de teóricos y académicos que propusieron enfoques alternativos que pudieran dar cuenta de un ser humano distinto del individuo racional erigido y mantenido por la fuerza del positivismo: la expresión por excelencia del modernismo dentro del marco de las ciencias sociales en su punto más álgido. Entre los que señala Ibáñez (también partidario del construccionismo) están el interaccionismo simbólico impulsado por George Mead, la etnometodología por

Garfinkel, las teorías del *self*, la teoría de la acción, y las teorías de orientación dialéctica, hermenéutica y construccionista. Todo esto en el curso del siglo aún en curso. Pero antes de llegar a ello, me detendré en la cuestión del conocimiento individual asociado al individuo racional, que me permito, haciendo eco de la postura de Gergen, asumir como individualismo.

## 2.1 El individualismo en el pensamiento académico

El individualismo como noción conceptual, se ha entendido de diversas formas, muchas veces en función de la teoría que lo intenta comprender, y en opinión de Moscovici (Moscovici, 1989), en función de la sociedad que se lo representa en determinado tiempo histórico. Desde el marco de las representaciones sociales, trabajadas por Moscovici desde 1961, se retoma la conceptualización de las representaciones colectivas desarrolladas en 1898 por el sociólogo francés Emile Durkheim. La idea fundamental de estos estudios consistía en enfatizar el aspecto social sobre el individual, adoptando, ante todo, una postura antagónica al reduccionismo individualista.

Las representaciones sociales son los razonamientos cotidianos de la gente además de las categorías del pensamiento social utilizadas para dar cuenta de la realidad. A esta teoría se volverá más adelante, pues aborda de manera central el tema de este capítulo, además de que ha sido una de las grandes ramas de la psicología social que actualmente dan cuenta del pensamiento social, pero por el momento me limitaré a señalar la posición de este autor con respecto al individualismo en Occidente. Más allá del carácter conceptual del término, para Moscovici, la representación que la gente ha tenido del mismo ha sido la de una excepción moderna, bajo la forma de un mal, una enfermedad o un vicio que se tiene que pagar como pena (*ibid.*), los frecuentes reclamos como “sólo piensas en ti mismo” o “es que no estás pensando en los demás”, encuentran su justificación en frases como “pues es que yo siempre he sido independiente” o “soy autosuficiente, y por ello libre de hacer lo que yo quiera”, ambos; reclamos y justificaciones dichos por la misma gente en diferentes

momentos, incluso ante las mismas situaciones, pero unas veces en el lugar del que en efecto sólo quiere pensar en sí mismo, y otras en el de quien no quiere que el Otro sólo piense en él mismo y no en los demás, que con frecuencia quiere decir en mí. El individualismo para Moscovici toma distintas formas que derivan de determinadas maneras de sociabilidad, de lo cual se desprende que hasta para ser individualista se requiere de la sociedad, que no basta con que el individuo, sólo por ser individuo se sienta o piense libre, autónomo o independiente, sino que forzosamente ese sentirse, pensarse o actuar como individuo, se genera y se mantiene en el proceso de la interacción. En este sentido la alternativa de Gergen al *Cogito* cartesiano, lo que hace no es cambiar a la razón por la comunicación, sino incluir a la primera en la segunda, desplazando así la primordialidad de la razón individual por otra razón, pero esta vez social, interactiva, que puede, y de hecho lleva consigo a la individual, o mejor dicho a las individuales.

Lo que queda por ver son tres cosas; la manera en la que esa fe en la individualidad, se ha conformado en sus diferentes formas dentro de sus contextos particulares; las artimañas de las que el pensamiento académico que nos incumbe se ha valido para continuar sosteniéndola como eje central en la comprensión de la realidad; y, a consecuencia de ello, el tipo de realidad que se ha comprendido, concebido y vivido.

La historia del individualismo en Occidente, asociado a la libertad, a la autonomía, a la independencia y demás cosas por el estilo, puede ser tan vieja como viejo es el ser humano, pero comenzaré en la Grecia antigua por dos razones; para no perder la formalidad que el texto requiere, y porque al parecer los autores que han escrito al respecto han pensado lo mismo. Desde Sócrates, la conciencia llevaba ya el proyecto de la autosuficiencia, haciendo eco del problema de sí (*souci de soi*) de los epicúreos y los estoicos. En la Edad Media, el cristianismo lo introdujo en dos aspectos: en la concepción del alma personal, libre y singular como la interiorización continua del ser; y en la definición teológica de orden jurídico que hacía de la persona el único sujeto de derecho, sin embargo es en el Renacimiento que la idea concreta del hombre fuera de toda tutela tribal se inserta en la vida cotidiana del pueblo europeo (cfr. Laurent, 1989 y Moscovici,

1989); la Reforma con el puritanismo y los movimientos heréticos comenzó a darle una forma especial al individualismo, una forma que Moscovici llama *sublimada*, en su opinión porque para tener éxito en la empresa de la adquisición del poder religioso y económico, se requería de una disciplina que pudiera practicarse todo el tiempo, que se constituyera como ataque voluntario a la comunidad y como ascetismo sin frailes, combinando soledad en la acción, pero presencia en la confesión, de tal forma que los placeres que no fueran los de la vocación no pudieran manifestarse. Las emociones debían de sublimarse apartando las ceremonias de la fe y la magia del cura, el resultado de ello fue una personalidad especial que posteriormente (en un mundo desencantado, dice Moscovici) se volvió pasionalmente racional, pero también pasionalmente impersonal, desde que exigía la renuncia a los placeres de la interacción; la conversación, el arte y la amistad. Habría que decir que esta forma de soledad interior inaudita se conformaba a la par que Descartes trabajaba en su proyecto de dudar en solitario, y que en la actualidad mantiene su forma aunque adaptada al desencantamiento del mundo, este último promovido por la expansión del conocimiento científico de los siglos XVII, XVIII y XIX, que tras su ideologización como cientificismo, llevó en el siglo XX a la desilusión por las verdades, al desencantamiento de la realidad (verdad-realidad-mundo), a la que de repente se encontró vacía de sentido y que entonces hubo que llenar de neoreligiones y neoesoterías posmodernas (Fernández Christlieb, 1994a).

Pero espiritualidades aparte, la Revolución Francesa trajo consigo la difusión de otra forma de individualismo: la *egoísta* de Moscovici, orgullosa de lo que quedaba del debilitamiento de las tradiciones y de los lazos milenarios, el individuo se erigió como fuerza autónoma y signo de la naturaleza con el reconocimiento de sus inclinaciones e intereses personales, con la puerta abierta a seguir su propio camino liberándose de la autoridad colectiva.

El individuo fue asumido como portador de cualidades universales ilimitables por cualquier tipo de sociedad, y ello hubo de transcribirse en el marco jurídico bajo la figura de "los derechos humanos", los derechos del hombre, en francés, pero quizás habría que decir

los derechos del individuo, origen de la formulación de los valores soberanos, a la vez que peligro de anomia y disidencia: opciones ante el fracaso en la exacerbación del amor propio (Moscovici, 1989). En esta suerte de narcisismo, los siglos XVII y XVIII formaron a los filósofos del iluminismo, entre ellos los precursores del empirismo. El sujeto con la libre conciencia de sí promovido por Descartes requería entonces de nuevos fundamentos que se correspondieran con los principios del individualismo egoísta que expresa la denominación “ciudadano”: el sujeto liberado y crítico que determinaría más tarde al individualismo *emancipado* de la economía monetaria (*ibid.*), de la lógica del mercado fría e impersonal como los actuales supermercados de firmas extranjeras. Con Locke es que aparece explícitamente en el discurso “el individuo” como autor autónomo de sus normas y de sus elecciones gracias a la ley de la naturaleza que es la de la razón y, como actor autónomo de su propio destino (Laurent, 1989). En la misma tónica pero en dirección contraria a Descartes (de la razón al conocimiento), Hume parte del conocimiento para llegar al individuo, entendiendo por conocimiento la experiencia en la naturaleza (Corres Ayala, 1997). Es en esta corriente de pensamiento que se detiene Gergen, para arrancar su crítica a las teorías individualistas en el marco de la psicología, pues el empirismo que desarrolló la psicología bajo el nombre de conductismo, se asentó con fuerza durante el siglo pasado (XX), como la corriente dominante de la psicología, aun cuando llevara consigo las implicaciones de la representación del individualismo con connotación peyorativa que ya desde el siglo XVII habían sido denunciadas como mal social y moral por algunos sectores, i. e. P. J. Rouen, santo simoniano, escribió en 1826 que “aquellos que sobre ese punto de vista aislado no perciban el desarrollo social, caen necesariamente en un sistema de individualismo que no hace más que cambiar las condiciones de la existencia de la naturaleza humana” (Laurent, 1989, p. 35).

Veamos a continuación en qué consistió (y sigue consistiendo, aún dentro de algunos sectores académicos) el gran éxito del conductismo, y la forma en la que la otredad ha sido desplazada desde la misma argumentación de sus postulados teóricos.

## 2.2 El conductismo como núcleo de inteligibilidad dominante centrado en el individuo

En opinión de Gergen, la hegemonía del conductismo en tanto que teoría, se ha debido al gran apoyo que ha tenido por parte del empirismo lógico como metateoría y del método experimental como metodología. Veamos los puntos de contacto que este autor analiza entre los tres tipos de discurso.

El ideal del empirismo lógico del siglo XX, era el de una ciencia unificada que incluyera a las ciencias tanto naturales como humanas, pero que excluyera las vaguedades del discurso metafísico. Desde Viena, con las herramientas dadas por el primer Wittgenstein, y con la obra de Russell, el empirismo lógico se proponía en principio el uso de un lenguaje lógico ideal, derivado de la lógica matemática, que como se sabe, permite concebir cualquier elemento dentro de un sistema, en función de sus relaciones con los demás elementos del sistema, concibiendo esas relaciones a partir de reglas de inferencia que podrían determinarse mediante reglas formalizables (Rabinow y Sullivan, 1979). (es en este punto que en consonancia con el discurso cartesiano, las matemáticas ocupan el lugar de la metateoría necesaria para develar los misterios del mundo, y acceder a su conocimiento). Como bien sabemos, la disciplina que aplica eficientemente dicha aproximación es la física, que entonces se convirtió en el ideal y el ejemplo a seguir para todos aquellos discursos o disciplinas que pretendieran el *status* de "ciencia", y en este punto, la psicología, no se quiso quedar atrás.

Las implicaciones de este esquema lógico que resalta Gergen, derivan del presupuesto de independencia entre el mundo natural y el observador científico, en tanto que se asume como necesaria para la captación fidedigna de aquellos aspectos o segmentos del mundo susceptibles a la formalización, mediante la aplicación del proceso hipotético deductivo, que consiste en el uso de la lógica inductiva en un primer momento, en el que se formulan hipótesis respecto de los fenómenos observados, bajo la fórmula del conectivo condicional " $A \rightarrow B$ ", siendo A el antecedente y B el consecuente. Lo que en el marco de la

teoría conductista corresponde al enunciado “si determinadas condiciones del mundo real, entonces, determinada conducta individual”. Una vez establecidas las condiciones de las regularidades, el uso de la lógica deductiva permitirá derivar las predicciones de las normas de los fenómenos aún no observados con la misma fórmula del condicional, cuyos resultados llevarán al observador a modificar, aceptar o rechazar las hipótesis iniciales, asegurando de esta manera el conocimiento objetivo que facilite la predicción y el control (cfr. Gergen, 1996). Esta sería de manera muy esquemática, la forma de alcanzar la objetividad tan deseada por los empiristas, en tanto que aseguraría el conocimiento real (verdadero, en términos de la lógica formal), y evitaría la angustiante sensación de la incertidumbre, a la vez que se salvaría de las condenas al individualismo, en tanto que en este sistema se le asume como pilar necesario y suficiente de los fundamentos racionales que en él se sostienen para abordar esa peculiar parte de la naturaleza: el ser humano como individuo libre y soberano.

El método experimental llegó a conformarse como la herramienta básica de afirmación o refutación de las hipótesis sobre el mundo natural y humano, con el manejo de variables en relaciones determinantes; las propiedades del mundo real que en el discurso del empirismo fueron nombradas “antecedentes materiales”, en el conductismo fueron englobados dentro del “mundo de estímulos”, considerado como el conjunto de variables independientes sujetas a la manipulación del experimentador, en tanto que independientes del organismo y anteriores o antecedentes de la fórmula condicional, lo cual permitiría limitar o dirigir a la variable dependiente, que en el empirismo consiste en el “consecuente material”, traducido al conductismo como “respuestas conductuales”. Con estas herramientas la teoría conductista se dedicó a formalizar, describir y explicar, mediante la experimentación todo aquello que pudiera someterse a dicho procedimiento, dejando de lado aquellos aspectos que no fueran remisibles al mismo. El resultado de la alianza entre la metateoría, la metodología y la teoría, fue la concepción mecanicista de su objeto de estudio (el ser humano):



La metateoría suponía un mundo ordenado de entidades mecánicamente relacionadas, el método prometía un trazado preciso de los vínculos causales, y la imagen resultante del funcionamiento humano era aquella en la que la conducta dependía de sus condiciones antecedentes [*ibid*, p. 40-41].

Hasta aquí los fundamentos interactivos método-teoría-metateoría que han sostenido la hegemonía del conductismo en el marco de la psicología. Las características más relevantes de este enfoque pueden resumirse en los siguientes puntos:

*La realidad se asume como una entidad objetiva*, este enunciado por sí mismo constituye un problema para la psicología, puesto que en sus orígenes, y como lo hace constar su nombre, esta disciplina escogió un objeto de estudio que en principio no es objetivo: la psique. Los esfuerzos del conductismo por objetivarla han llevado al reduccionismo de sus procesos y de sus contenidos a los procesos aparentes o manifiestos, que corresponden tan sólo a una instancia de la psique. Es pertinente recordar que el primer conductismo declinaba en contra del uso de los términos alma, mente, espíritu, psique, y que la definición de la psicología que instauró fue la del estudio de la conducta humana, y que además la metodología permite la extrapolación de los hallazgos encontrados en especies infrahumanas, al campo de la experiencia humana. El pensar la psique como una entidad objetiva se relaciona directamente con el postulado que dicta que *existe una relación directa entre la objetividad y la verdad*, a este respecto la crítica más nombrada ha sido la que hace Popper al poner en tela de juicio la verificación generada mediante la inducción, aunque su propuesta resolutive (la falsación como vehículo para retroalimentar la teoría de lo encontrado vía la metodología) se enmarca dentro del mismo enfoque, constituyéndose en lo que más adelante veremos como una crítica interna al paradigma, cuya caracterización fundamental es la de restituir los términos con los que el enfoque criticado da cuenta de la realidad, en el caso de Popper, los de la lógica matemática (Gergen, 1996). La crítica de Popper, ha suscitado numerosos análisis de las deficiencias del modelo hipotético-deductivo, en particular para lo que se refiere al vínculo entre la teoría y la realidad, lo cual atañe directamente a la cuestión de la objetividad. No me

detendré en este tipo de críticas<sup>7</sup>, pero vale la pena señalar que el mismo Ibáñez (1994) reconoce que estas deficiencias no conducen por sí mismas al rechazo de la metodología experimental, puesto que su utilización como forma heurística para formular ideas teóricas puede ser y de hecho es una herramienta enriquecedora aunque no fundamental en la producción de conocimientos válidos, en la constatación de la validez de las teorías, ni en la fundamentación de las bases del conocimiento psicosocial (Ibáñez, 1994).

Otro de los puntos característicos se relaciona con el anterior y se refiere a que *existe un nexo absoluto o en su defecto cuasiabsoluto entre la verdad y la realidad*, en otras palabras que lo que es verídico depende de las características físicas y perceptibles de los objetos insertos en la realidad, y se toman por objetos psicológicos reales aquellas características físicas de la conducta que se prestan al registro y al análisis experimental, que involucra también al análisis estadístico, sobre todo cuando se trata de estudios macro sociales. La crítica literario-retórica propone que lo que entendemos por realidad no depende de las cualidades intrínsecas de los objetos, por lo que en principio las descripciones empíricas de los mismos son hasta cierto punto irrelevantes, v. gr. Goodman proponía que lo que asumimos como real, se desprende de las convenciones definitorias; el enfoque estructuralista sostiene que las descripciones derivan de la estructura que las

---

<sup>7</sup> v. gr.: que para la constatación empírica se utilizan supuestos auxiliares que no derivan de la teoría y que al ser estos los utilizados para hacer corresponder la realidad, tampoco tienen repercusiones en la forma de la retroalimentación experiencial para el marco teórico; que la experimentación no dirime las oposiciones entre las teorías (actualmente las teorías que utilizan la experimentación siguen siendo vigentes aunque haya teorías del mismo tipo, también vigentes que se opongan a ellas); que las variables para poder ser manipuladas requieren del aislamiento, y que en este sentido la validez de constructo, es decir, la operacionalización sería bastante cuestionable en tanto que cabe preguntarse si en efecto las variables pueden aislarse; que la supuesta neutralidad del investigador (que no perturba los experimentos), también es cuestionable puesto que en numerosas ocasiones los experimentos no pueden ser replicables (las réplicas proporcionan diferentes resultados), lo cual hace referencia a la validez interna; que también cabe cuestionar la autenticidad de las respuestas de los sujetos al estar bajo la condición experimental (validez externa) (Ibáñez, 1994).

genera<sup>8</sup>; y el posestructuralismo llegó a formular que incluso la estructura es de naturaleza discursiva<sup>9</sup>.

Otra clave significativa del conductismo derivable de las dos anteriores puede resumirse en el siguiente enunciado: *Existe una y sólo una relación entre la verdad y la razón*, lo cual conlleva la idea de que el saber es de carácter unívoco, es decir, que sólo hay una forma para la obtención del conocimiento que es universal e independiente del tiempo y el espacio en el que transcurren los fenómenos analizados y en el que se realiza su estudio. En este punto han centrado sus esfuerzos la crítica ideológica y la crítica social. La crítica ideológica señala los sesgos valorativos en la experimentación derivados de la base motivacional o ideológica contenidos en las afirmaciones que realizan los investigadores<sup>10</sup>, o en palabras de Gergen:

(...) como forma general, la crítica ideológica intenta poner de manifiesto los sesgos valorativos que subyacen a las afirmaciones de la verdad y la razón. En la medida en la que se demuestra que estas afirmaciones representan intereses personales o de clase, ya no pueden calificarse de objetivas o racionalmente trascendentes [Gergen, 1996, p. 56].

La crítica social se ha abocado a argumentar a favor de la relación entre el saber y la cultura, en oposición a la relación entre el saber y la verdad. Para el grueso de los autores que se engloban dentro de este tipo de crítica, el contexto cultural en el que se desarrollan las ideas determina en gran medida su contenido y la forma en la que se insertan en la

---

<sup>8</sup> En esta corriente encontramos el estructuralismo lingüístico de Ferdinand De Saussure, para quien la *Langue* constituye la estructura y la *Parole* su externalización; el psicoanálisis toma el *contenido latente* como la estructura del deseo inconsciente, y el *contenido manifiesto* como la palabra hablada mediante la cual se podrá acceder a aquél; Chomsky trabaja de manera análoga la estructura gramatical *profunda* y la estructura *superficial*, entre otros.

<sup>9</sup> La deconstrucción de Jacques Derrida rechaza el supuesto de una estructura lingüística invisible en la explicación de la significación del lenguaje, su propuesta gira en torno al análisis del texto como referente del significado, sin que se requiera de la suposición de una estructura alterna.

<sup>10</sup> Entre los autores abocados a este tipo de crítica, los más representativos son los escritores de la escuela de Frankfurt: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Benjamin y Habermas, entre otros. De tradición kantiana, hegeliana y marxiana, estos autores se enfocaron en las implicaciones morales e ideológicas del positivismo en el marco contextual del capitalismo y el liberalismo burgués.

práctica tanto científica como cultural<sup>11</sup>. Los presupuestos centrales del enfoque social pueden resumirse en los siguientes puntos: 1) que los compromisos teóricos son de origen social; 2) que los grupos sociales académicos se organizan en torno a determinadas teorías; 3) que los desacuerdos teóricos tienen que ver con conflictos intergrupales; 4) que el saber es cultural e históricamente contingente. (cfr. Gergen, 1996, p. 64).

Dada la naturaleza de las críticas que han sido formuladas, es evidente que quienes las retoman se proponen construir otra forma de conocimiento que dé cuenta de la realidad humana desde otra perspectiva no solamente más social, como el grueso de la psicología social europea actual se lo ha propuesto, ni siquiera desde el lugar -para muchos- obligado que constituye la cognición en tanto que continuación inmediata del conductismo, aunque se presente con justa razón como una opción diferenciada, sino desde otra perspectiva que comienza por reconsiderar lo que se entiende y lo que se ha entendido por realidad humana, en función de la problemática inherente a las diversas formas de vida que expresa nuestra realidad contemporánea, entre las que se encuentra inserta indudablemente la cuestión de la otredad. Si lo que me interesa en el presente trabajo, es atender a la problemática de la otredad, cabría preguntar y responder de manera explícita por qué los principios que sostiene el conductismo, junto con el empirismo y la experimentación son insuficientes e inadecuados para esta empresa que me he propuesto. Me limitaré pues, a señalar algunos de los aspectos incluidos en las críticas recientemente señaladas, que aportan valiosos elementos reflexivos para pensar en el problema de la otredad.

Comenzaré desde el ámbito más general, para llegar a aspectos más precisos, aunque vale la pena aclarar que en la parte final del presente capítulo (apartado 4 y subapartado 4.1.) abundaré al respecto. Si la realidad es una entidad objetiva, de la cual se pueden desprender afirmaciones verdícas, mediante la aplicación de una determinada teoría (cualquiera que esa sea, aunque concretamente me refiero al conductismo), en primer lugar,

---

<sup>11</sup> En los inicios Max Weber, Max Scheler y Karl Mannheim, entre otros, dieron los primeros pasos al hacer del pensamiento científico el objeto del estudio social, que tomaría el nombre de sociología del conocimiento, cuyos representantes más conocidos han sido los fenomenólogos Berger y Luckmann (1979), discípulos de Albert Schütz.

aquello que no sea objetivo, o en su defecto, objetivable, es dejado de lado, y en tanto que no puede ser englobado por la propia teoría, se le excluye no solamente del marco de inteligibilidad que comporta la teoría, sino de la propia realidad que concibe el pensamiento científico y que deja de legado, según se verá más adelante, al pensamiento de sentido común. A este respecto la crítica literario-retórica arguye que las afirmaciones “verídicas”, son tan sólo descripciones del mundo (de la realidad toda, tanto de la física, como de la humana) que se desprenden de quién las dice y no del objeto del que se dice lo que se dice, en este sentido la veracidad que se le otorga a lo objetivo u objetivable, no radica en la objetividad ni en la objetualidad (me refiero al ser objetivo, físico y fáctico de las cosas), sino en la asignación de veracidad a lo objetivo. Pareciera entonces que la causa de la exclusión de lo no objetivable, no se deriva de la “irrealidad” de las cosas ni de su inverosimilitud. Esto no significa que los “trugloforicos” y las “esparticuricas”, palabras que acabo de inventar, sean reales, ni tiene por que llevarnos al extremo de afirmar que de ellos se puedan hacer afirmaciones verídicas, además de la que diga que no existen ni como objetos ni como símbolos, lo que significa es que las descripciones que hacemos del mundo no son más que eso, afirmaciones sobre la realidad y no la realidad en sí misma, como lo han sostenido las corrientes de pensamiento representacionista que presuponen la correspondencia entre la verdad y la realidad, tal como lo apunta Rorty: presuponen que el conocimiento refleja una realidad que está fuera de nosotros, que la verdad radica en el objeto, en cuyo caso, sería imposible acceder a ella y sería absurdo pretenderlo:

Estoy dispuesto a aceptar el criterio de la verdad como correspondencia, sólo os pido una cosa, que me digáis cómo puedo acceder a uno de los términos de la comparación, es decir, a la realidad, con independencia de mi conocimiento de la realidad, con independencia de cualquier tipo de descripción de la realidad. ¿Cuál es el acceso directo a la realidad? Si me lo indicáis, entonces podré ir a ver si la realidad se corresponde con lo que yo digo acerca de la realidad. Pero para que esto sea factible, lo que tengo que tener es un acceso a la realidad que sea independiente del conocimiento que tengo de la realidad [Rorty, s.f. en Ibáñez, 1998, p. 64].

No hay pues fuerza o inteligencia humana que pueda acceder a la realidad tal cual es, lo único que genera esta visión es la delimitación de lo que ha de ser concebido como real, lo cual es en principio necesario para todo saber: toda empresa que se proponga el conocimiento ha de delimitar lo que llamamos el “objeto de estudio”, el problema aparece cuando se pretende que lo que se delimita es justamente lo que hay, y nada más, y ello, lo sabemos, en función de lo que bajo el sistema de objetivación y verificación permite nombrar, es decir, en función de lo que la experimentación y la estadística pueden trabajar. Es obvio que el conocimiento ha sido, es y será siempre limitado, es absurdo pretender que una teoría con su metodología y su metateoría, lo puedan abarcar todo. El conductismo no lo asume, pero sí asume que lo que no abarca es irrelevante, intrascendente o meramente accesorio, así, el espíritu, la mente y el alma son irrelevantes, el inconsciente es irrelevante, la intención que precede a los actos es irrelevante, los sueños son irrelevantes, los símbolos, las ideologías y las políticas son irrelevantes..., lo único realmente relevante es la conducta. La otredad, lo mencioné en la introducción no es una entidad objetiva que se manifieste únicamente de manera conductual, en todo caso es una entidad reflexiva que habita en el espacio de lo simbólico, la otredad es ante todo un símbolo. Los términos conductuales con los que el conductismo intenta dar cuenta de la naturaleza humana mediante el estudio de la conducta, no son suficientes para abordarla, y lo más grave es que se la deja fuera del juego porque los términos que se utilizan ni siquiera la pueden evocar. Cabe entonces preguntar cómo saber si los términos con los que damos cuenta de la realidad se corresponden o no con ella, si hablamos de cosas o hechos reales y no meramente de ilusiones o imaginерías autistas<sup>12</sup>, o en otras palabras cómo establecer los límites entre la realidad y la ficción: cómo saber que los “estreptococos” y el “cronotopo” pertenecen a una categoría diferente que la que incluye a los “cronopios” y a las “famas”, que a su vez es diferente de la que engloba a los “trugloforicos” y a las “esparturicas”, cómo diferenciar el trabajo de un novelista del de un científico, y del de un ocioso (una ociosa, en este caso). El

---

<sup>12</sup> Ilusión, *illusio* en latín, del verbo *illudere* que quiere decir engañar. Se refiere a un error de los sentidos o del entendimiento, que nos hace tomar las apariencias por realidades (Larousse, 1957, p. 530).

“estreptococo” y el “cronotopo” son términos técnicos que aluden, el primero a una entidad concreta conocida como bacteria, y el segundo a una entidad simbólica que hace referencia a los saltos temporales en la narración del espacio que constituyen las creaciones literarias. El primero forma parte del argot médico y el segundo del argot de la sociocrítica literaria bajtiniana, los dos términos representan aspectos de la realidad, aunque de naturaleza diferente: el primero se refiere a un aspecto muy particular de la realidad física en la que habitan los organismos y el segundo a un aspecto de la realidad simbólica en la que habitan las palabras escritas que conforman lo que conocemos como literatura. Los “cronopios” y las “famas”, en cambio, son términos ficticios, que sólo forman parte del argot de Cortázar y que hacen referencia a entidades igualmente ficticias que el autor de “Historias de cronopios y de famas”, se inventó para dar cuenta de ciertos aspectos de una realidad también simbólica en tanto que representan entidades que el autor define a lo largo de los textos narrativos que conforman su libro, pero ficticia en tanto que principalmente son el producto de la imaginación de Cortázar<sup>13</sup>. Finalmente, los “trugloforicos” y las “esparticuricas”, son términos que no forman parte del argot de nadie, que no hacen referencia a nada, que no representan nada, y que por ende ni conforman una realidad, ni dan cuenta de ninguna realidad. Los elementos recién señalados se sostienen en lo que la crítica social señala, a saber, que lo que se dice de las cosas, las personas o los hechos deriva de los acuerdos intercomunitarios, del consenso que legitima el uso o el desuso de determinados términos en el particular contexto de ciertas realidades, definidas también en función del consenso. El acuerdo entre las comunidades supone el acuerdo entre las personas que conforman cada una de las comunidades involucradas e interesadas en la legitimación o deslegitimación de los términos y de las realidades a las que aluden, y en el caso de las ciencias (tanto exactas, como naturales y sociales), del tipo de conocimiento que sustentan. Así pues, los términos con los que se pretende dar cuenta de la realidad, dependen en primer lugar de lo que se ha establecido mediante el consenso como real, y en

---

<sup>13</sup> La referencia es la siguiente: Cortázar J. (1986). *Historias de cronopios y de famas*. México: Alfaguara. (Trabajo original publicado en 1962).

segundo lugar del establecimiento, igualmente consensado, de los métodos con los que se habrá de acceder a ella. Ahora bien, el consenso en el marco de las ciencias no depende únicamente del número de científicos que están a favor de tal o cual propuesta teórica, o en todo caso, detrás de la mayoría numérica, tendría que estar la calidad de los argumentos que sustentan las propuestas, y los argumentos, bien lo sabemos, se desarrollan forzosamente dentro del ámbito del lenguaje, así, la verdad no sólo no es un absoluto que refleje una relación unívoca de correspondencia entre la realidad y lo que de ella se dice, en tanto que depende de los términos que utilizamos para definirla, y no del objeto en sí, sino que además, lo que se dice no es el resultado de lo que dice la razón en tanto que emergente de la mente individual:

En última instancia, quien decide que esto es verdad no son los hechos ni la realidad, tampoco ningún principio trascendente, sino quien está dispuesto a aportar los argumentos necesarios en defensa de su punto de vista [Ibáñez, 1998, p. 64].

No son los procesos internos de los individuos los que generan lo que se acepta como conocimiento, sino un proceso social de comunicación. Es en el seno de un proceso de intercambios sociales donde se engendra la racionalidad. La verdad es el producto de la colectividad de los hacedores de verdades [Gergen, 1982, en Ibáñez, 1994, p. 107].

La relación entre la verdad y la realidad no puede ser de carácter unívoco porque las comunidades que conforman los hacedores de verdades guardan diferencias entre sí. En el marco de la psicología esto es particularmente notorio: existen múltiples y variadas teorías que difieren entre sí, y que incluso se contraponen mutuamente, y sin embargo, todas son vigentes. La misma naturaleza del conocimiento es cambiante, nunca estable, como lo veremos en el siguiente apartado. Pasar por alto este ineludible aspecto del conocimiento tiene sus consecuencias, la más grave de ellas es que permite sostener el mito de que lo veraz (verídico) se encuentra en los atributos de la realidad que el investigador “descubre”



tras la aplicación de los únicos principios que pueden y deben aplicarse, en tanto que son considerados como productos de la razón, en consecuencia se asume que la razón es una, la verdad es una y la realidad es una. El Otro sale sobrando, no sólo no se le considera en el proceso de generación del conocimiento, sino que abiertamente se le excluye al tildársele de irracional. La otredad que es rechazada, es todo aquel Otro que se opone a lo establecido, muchas veces sin siquiera proponérselo; es decir, no es por llevar la contra, sino por ser él mismo, obviamente diferente del Uno que se impone y que generaliza su ser a los de los demás.

La crítica ideológica agrega aspectos de igual importancia que los que abarca la crítica social, asume que el proceso de creación y transformación del conocimiento es producto de las relaciones interpersonales, pero además considera que lo que marca el rumbo de dicho conocimiento está permeado por uno de los ejes que sostiene las relaciones entre los científicos: la ideología. Las argumentaciones que sostiene este tipo de crítica apuntan a señalar que el proceso de construcción del conocimiento se ubica siempre dentro del marco de un contexto histórico particular, del cual es inseparable. El marco histórico no se refiere únicamente al momento temporal en el que se desarrollan ciertas ideas y sus argumentaciones, con base en el conocimiento vigente hasta ese momento, sino que tiene que ver con el contexto general: económico, político y social del país, el estado, la academia o institución científica, y el grupo o comunidad del cual emergen. Esto es particularmente relevante y determinante del tipo de conocimientos que se producen, el principio de universalización del conocimiento científico, es ante los ojos de la crítica ideológica, solamente un deseo y una falsa creencia que de sostenerse, podría (puede, de hecho) encausar el mismo desarrollo de las sociedades en la dinámica que inscribe la ideología de fondo, sin que surja el debate acerca de los beneficios o perjuicios a los que conduce. En este sentido, la relación unívoca entre el saber y la realidad, entre la razón y la realidad no sólo es insostenible, sino que además es indeseable, tanto las ciencias como la técnica conforman una parte del saber de la humanidad, que además no es cualquier parte, es la parte más seria del saber, la más rigurosa, la más estudiada y analizada, no por ello la

más cierta o la más veraz, pero sí la más aceptada por la generalidad de los hombres. La incidencia del saber científico en la vida cotidiana es cada vez mayor, es innegable que la ciencia trabaja para la sociedad, esto es particularmente patente en las instituciones que dependen económicamente del Estado, y por ende de los impuestos de la gente. Los mismos científicos reconocen que sus proyectos son en ciertos aspectos útiles a la sociedad en la que se generan y a la que habrán de remunerar con sus aportaciones. Lo que sostiene la crítica ideológica es que los objetivos que se plantean los científicos responden a la ideología en la que se inscriben y que su negación ha llevado no tanto al olvido inintencionado de la operación de la ideología, sino a su justificación o racionalización en aras del convencimiento de que lo que la sociedad necesita es justamente lo que sus proyectos pretenden cumplir. Max Weber introduce el término racionalización referido a la forma de actividad económica capitalista, del devenir social regido por el derecho privado burgués y de la dominación burocrática:

“Racionalización” significa en primer lugar la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de la decisión racional (...) en segundo lugar, la industrialización del trabajo social, con la consecuencia de que los criterios de la acción instrumental penetran también en otros ámbitos de la vida (...) En los dos casos se trata de la implantación del tipo de acción que es la racional con respecto a fines [Habermas, 1996, p. 53].

Para Habermas, la base social de legitimación del sistema social (cualquiera que este sea) deviene originariamente de la acción comunicativa o interactiva que determina una cierta interpretación cosmogónica del mundo, de carácter mítico, religioso o metafísico y que dota a la sociedad del sentido que legitima o no la forma en la que se desarrolla la sociedad, así como lo sostienen las posturas que emergen de la crítica social, el sostén de las sociedades depende de las relaciones interpersonales. La novedad de la modernidad consiste justamente en el desplazamiento de esta acción comunicativa por la acción racional fin-medio (mecánica), que va ligada a la acción instrumental y estratégica:

La “racionalización” de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico. En la medida en que la ciencia y la técnica penetran en los ámbitos institucionales de la sociedad, transformando de este modo a las instituciones mismas, empiezan a desmoronarse las viejas legitimaciones. La secularización y el “desencantamiento” de las cosmovisiones con la pérdida que ello implica de su capacidad de orientar la acción, y de la tradición cultural en su conjunto, son la otra cara de la creciente “racionalidad” de la acción social [*ibid.*, p. 54].

A partir del último cuarto del siglo XIX, el capitalismo liberal promueve la incidencia del Estado en el mantenimiento de la estabilidad del sistema y una creciente interdependencia entre la investigación y la técnica que coloca a la producción científica en la primera fuerza productiva, cuya tarea será también, la de legitimar el tipo de relaciones que se establecen a partir del libre intercambio. La tecnocracia surge así como una ideología a la que responden los productores del saber científico: “Sólo así surgen las ideologías en sentido estricto: sustituyen a las legitimaciones tradicionales del dominio al presentarse con la pretensión de ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías” (p. 79). Esto, debido básicamente a que la dinámica de desarrollo que impone la acción racionalizada, ya no puede legitimarse mediante la tradicional razón interactiva que rige a las cosmovisiones.

En consecuencia, la noción de “ideología” que concibe la crítica ideológica hace referencia a “(...) un proceso ocultador, distorsionado de relaciones sociales en las cuales los intereses de un grupo se superponen o imponen a los de otro” (Montero, 1994b, p. 128), y en este sentido, se ubica a la producción científica y tecnológica como la fundamentación tanto teórica como práctica de la ideología que sustentan los grupos de poder dominante. En el sentido que trabaja la crítica ideológica, el Otro es excluido, al igual que como lo sostiene la crítica social, en tanto que no participa de la racionalización universalizada. A partir de esto, la crítica ideológica sostiene que esa exclusión que comienza a practicarse en el momento en el que la generalización racional se vuelve parte constitutiva de los sistemas de funcionamiento de la vida social cotidiana, es justificada por los propios científicos, de tal

manera que queda velada tanto la exclusión del Otro, como la propia incidencia del mismo cuerpo científico a este respecto.

Más adelante abundaré en este tema, sobre todo en cuanto a lo que concierne a la relación entre el saber científico y el saber social o cotidiano, en palabras de Habermas: entre la razón racionalizada y la acción comunicativa. Mientras tanto, merece la pena mencionar la relevancia que tiene el pensamiento crítico y por ende las corrientes que toman una postura crítica frente a las teorías ya establecidas. Esto tiene que ver, en principio, con la misma historia del conocimiento, para proponer una nueva construcción teórica habrá que considerar las teorías existentes, resultaría absurdo pretender generar una nueva corriente de pensamiento a partir de la nada. La crítica en principio puede y debe ser enriquecedora, sin embargo no es gratuito que en ella se inserte un aspecto negativo; cuando la crítica constituye un fin en sí mismo es desagradable no solamente porque se oponga a algo ya dado, sino porque no se propone nada, porque no ofrece alternativas, pero cuando constituye un medio para la construcción y la elaboración de alternativas o incluso la reelaboración de lo ya establecido, las consecuencias que produce, enriquecen la tarea del conocimiento, ya sea aportando elementos que ayuden a rectificar las deficiencias de la teoría ya dada o generando el impulso de una nueva forma de conocimiento encaminada a la creación de una nueva teoría. En este sentido Gergen distingue la crítica que pretende y consigue la reelaboración o la reconstrucción desde dentro del sistema, en la cual se insertan las críticas que señalé en el primero de los puntos característicos del enfoque empírico, y la crítica que se propone nuevas alternativas, en la que se engloba a la crítica literario-retórica, a la social y a la ideológica<sup>14</sup>. En opinión de Gergen, estas últimas son las que constituyen una verdadera alternativa de cambio en la creación y generación de conocimiento, pues a diferencia de las primeras parten de una ontología diferente, de tal forma que lejos de restablecer los términos de la corriente ya establecida, lo que hacen es partir de una nueva ontología que permite abordar al objeto de estudio con términos nuevos.

---

<sup>14</sup> El principio empírico al que hago referencia es el siguiente: la realidad se asume como una entidad objetiva (cfr. p. 35), las críticas aparecen en la séptima nota al pie de página.

En este sentido la cuestión relativa al lenguaje, en la que se ha centrado la crítica literario-retórica es de fundamental importancia, pero por sí misma, en el campo de la psicología no ha sido suficiente para generar un nuevo paradigma psicológico, para explorar las razones de ello, habremos de clarificar en qué consiste un paradigma, la forma en la que estos se suceden unos a otros y la trascendencia del discurso crítico desde fuera del paradigma dominante, lo cual nos ayudará a plantear la hegemonía del conductismo en el plano más amplio de la academia, que por supuesto incluye el sustento argumentativo anteriormente revisado, pero que va más allá de ello. Para ello me permitiré hacer un paréntesis del tamaño de un apartado.

### **2.2.1 La relevancia de la crítica externa de bases sociales en la sucesión paradigmática**

La noción *paradigma* de origen wittgensteiniano, en tanto que modo de vida o de actuación, cobró fuerza como autoreferencia en el debate sociocientífico con la obra de Kuhn *La estructura de las revoluciones científicas* (1986), si bien el uso del término ha perdido la significación social que Wittgenstein le imprimiera, y que Kuhn retomara, es importante señalar que el ingrediente social, como se verá a continuación, es lo que define al paradigma como tal<sup>15</sup>. Kuhn da su definición de paradigma en la siguiente frase: "Considero a éstos como realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica" (*ibid.* p.13). Además del ingrediente social, está también el carácter temporal de la noción, de lo cual se desprende la naturaleza cambiante del conocimiento y de las sociedades o grupos de científicos, pero vayamos más despacio; si los modelos de

---

<sup>15</sup> Thomas S. Kuhn, fue pionero en el planteamiento de la sucesión paradigmática en la ciencia. Físico de formación, dedicó sus esfuerzos al esclarecimiento de la cuestión en el marco de la física, y las ciencias naturales: la biología y la química. Su mayor aportación fue la de romper con los términos evolucionistas y acumulativos en la concepción del desarrollo de la ciencia que la historia de la ciencia había manejado tradicionalmente.

problemas y soluciones considerados como universales se remiten a la acción de una sociedad o comunidad científica durante cierto tiempo, el primer presupuesto del análisis kuhniano es que la ciencia cambia, pero no por acumulación de información en sentido lineal ascendente (como tradicionalmente se había entendido), sino porque lo que se asume “universalmente” como ciencia - después explicaré el por qué de las comillas - depende de la valoración y consideración de lo científico consensado en el interior de las comunidades académicas, y las comunidades científicas como cualquier otra comunidad o sociedad humana, cambian, por ello, en el tránsito del cambio paradigmático, las comunidades tienen que librar batallas tanto internas como externas, lo que Kuhn representa de manera adecuada con el uso metafórico del término “revolución”. Lo anterior tiene una implicación relevante para la misma concepción de la ciencia, y es que la historia del conocimiento al romper con la linealidad ascendente permite reconsiderar los eventos científicos anteriores al momento científico actual, no como precientíficos, sino como científicos (con todo el peso que la palabra implica), y además posibilita la consideración de todos, tanto de los que tuvieron repercusiones importantes para la ciencia que se practica con el paradigma actual, como de aquellos que fueron rechazados por el grueso de la comunidad al no lograr el consenso requerido para constituirse en un paradigma.

El segundo presupuesto que merece la pena mencionar tiene que ver con la objetividad científica. Si lo que se asume como científico depende más de los acuerdos comunitarios, entonces de manera natural es posible concluir que lo que se acepta como científico, no es necesariamente más o menos objetivo que lo que no ha logrado tal *status*. Hagamos una pausa para esclarecer esta cuestión: De acuerdo con Kuhn, cuando un paradigma se encuentra operando en la práctica científica y en la sociedad que la acoge, el tipo de principios ontológicos y epistemológicos que sostiene y practica, constituyen los principios en los que se establece un periodo de “ciencia normal”, y este momento implica el consentimiento y el compromiso de la comunidad con los principios ya dados. Por lo general esos principios se consideran pero no se revisan, se asume que son compartidos por todos los practicantes, así, la tarea de los científicos adheridos al paradigma, consiste

básicamente en la ampliación del conocimiento sobre los hechos que el paradigma muestra como fundamentales, lo cual implica el aumento en el acoplamiento entre los hechos y las predicciones que el paradigma sostiene:

Examinada de cerca, tanto históricamente como en el laboratorio contemporáneo, esa empresa [la tarea del científico en el periodo de ciencia normal] parece ser un intento de obligar a la naturaleza a que encaje dentro de los límites preestablecidos y relativamente inflexibles que proporciona el paradigma. Ninguna parte del objetivo de la ciencia normal está encaminada a provocar nuevos tipos de fenómenos; en realidad, a los fenómenos que no encajarían dentro de los límites mencionados frecuentemente ni siquiera se los ve. Tampoco tienden normalmente los científicos a descubrir nuevas teorías y a menudo se muestran intolerantes con las formuladas por otros [*ibid.*, p. 52-53].

Entonces, la rigurosidad de los métodos para allegarse el conocimiento, no tendrían por que asegurar ni la veracidad de las afirmaciones que se hacen, ni la de la realidad que se concibe vía la ciencia, esto resulta más claro a la luz del cambio paradigmático o de la multiplicidad de teorías; no es que el mundo cambie fácticamente, cuando la comunidad de científicos opta por adherir sus esfuerzos a los principios de un nuevo paradigma, y por ende a atender determinados aspectos de la realidad que anteriormente no se habían abordado, lo que cambia son las interpretaciones que se hacen del mundo. Y este es un tercer presupuesto de notoria relevancia: las descripciones que se hacen acerca de la realidad no dependen de la realidad, sino de quienes las realizan. Los objetos, ya sean sujetos o eventos siempre han estado en la realidad, pero en el periodo de ciencia normal el paradigma vigente es el que determina cuáles han de considerarse, para establecer la correspondencia entre sus principios y la realidad.

Siguiendo a Kuhn, el periodo de ciencia normal dura hasta que los principios del paradigma vigente son revisados, y ello ocurre cuando un sector importante siente que el paradigma ya no funciona para la exploración de un aspecto de la realidad que comienza a

costrar fuerza. Este sería el periodo de crisis del paradigma que comienza a ser confrontado, y que en opinión de Kuhn, será el que dé entrada a la revolución científica:

[...] la [puesta a] prueba de un paradigma sólo tiene lugar cuando el fracaso persistente para obtener la solución de un problema importante haya producido una crisis. E incluso entonces, solamente se produce después de que el sentimiento de crisis haya producido un candidato alternativo a paradigma. En las ciencias la consolidación de la prueba no consiste simplemente, como sucede con la resolución de enigmas, en la comparación de un paradigma único con la naturaleza. En lugar de ello, la prueba tiene lugar como parte de la competencia entre dos paradigmas rivales, para obtener la aceptación por parte de la comunidad científica [*ibid.*, p. 225].

En la cita anterior, encontramos varios puntos relevantes para nuestro análisis: primero, que Kuhn distingue dos tipos de pruebas (íntimamente relacionadas con las críticas al paradigma) las que se enfocan a la resolución de enigmas y las que se practican al propio paradigma, en este punto coincide plenamente con la distinción que de las críticas hace Gergen (1996). Las críticas desde dentro del sistema o paradigma estarían dirigidas a la realización de pruebas que ayudaran a resolver los enigmas o problemas que el propio paradigma se plantea, por ello no están encaminadas a poner en entredicho los mismos fundamentos, sino a restituir los términos del paradigma de tal forma que logre explicar los fenómenos que por principio el mismo paradigma ha de tener la capacidad de resolver. Contrariamente, las críticas desde fuera, se dirigen justamente al cuestionamiento de las bases del paradigma, pretendiendo con ello la destitución de los términos con los que éste da cuenta de la realidad. Segundo (esta vez en discordancia con Gergen), que lo que vehiculiza la crisis es la aparición de elementos para los que el paradigma no puede ofrecer respuestas satisfactorias en los términos que él mismo ha establecido. En opinión de Gergen este es un punto débil de la formulación Kuhniana, puesto que al ser el paradigma el que establece el tipo de problemas que se han de abordar, resulta incomprensible e incluso contradictorio que aparezcan de repente fenómenos inexplicables. A continuación nos



centraremos en la postura de Gergen al respecto, pero antes de dejar a Kuhn enlistaré sus aportaciones más relevantes - y pocas veces reconocidas - al campo de las ciencias sociales y a la psicología:

- 1) que la ciencia cambia, se transforma pero no por acumulación de eventos científicos, sino por medio de las batallas (revoluciones) que libran entre sí las diversas comunidades científicas. En este sentido, las revoluciones científicas son necesarias para el desarrollo del conocimiento, y dependen enteramente de los roces intercomunitarios.
- 2) que la práctica científica tiene repercusiones importantes en cuanto al tipo de realidad que se concibe en el ámbito particular de la academia científica y en el más amplio de la sociedad en general.
- 3) que los criterios científicos que determinan el tipo de realidad que se ha de concebir e interpretar, no dependen de la realidad en sí, sino de los acuerdos comunitarios que realizan los científicos en la práctica del paradigma en el que inscriben sus esfuerzos.
- 4) que los hechos sobre los que posan su atención los científicos están determinados por los principios que sostiene el paradigma y que éste es el resultado de los acuerdos comunitarios, además que el paradigma se mantiene, durante el tiempo en que opera como tal, gracias a la labor de los científicos encaminada al establecimiento de correspondencias entre la realidad y el paradigma, en lo que puede llamarse la acotación de la realidad dentro de los límites relativamente inflexibles del paradigma.
- 5) que el paradigma vigente funciona de manera normal obviando los principios sobre los que se sostiene, y
- 6) que es hasta que el paradigma vigente se enfrenta con problemas irresolubles desde su marco conceptual que sus principios son revisados y que aparecen nuevas alternativas tendientes a la generación de un nuevo paradigma que pueda dar cuenta de esos problemas recientemente planteados.

Habida cuenta de la distinción entre los dos tipos de crítica, y recordando que de acuerdo con Gergen (1996) la crítica externa puede ser tanto por oposición dual (crítica literario-retórica), como por oposición polar (críticas social e ideológica), vale la pena señalar que el texto de Kuhn (los primeros 5 puntos) se constituye como una crítica social al desprender de las bases sociales o comunitarias el compromiso con un paradigma, pero que la resolución que plantea en cuanto al origen de la crisis paradigmática (punto 6) toma la forma de la crítica dual; Para Kuhn (ver la cita anterior, pp. 49-50), la emergencia de la crisis surge a partir de la aparición de novedades, pero no en tanto que objetos o eventos en sí, puesto que también asume que de hecho siempre hay eventos u objetos que quedan fuera del marco de la inteligibilidad del paradigma en el periodo normal (de ahí que el paradigma por principio no deba de explicar todos los fenómenos de la realidad), sino en tanto que esos objetos o eventos se perciben como novedades. El factor que determina la crisis del paradigma estaría dado según Kuhn por ciertos cambios de *gestalt* (estructura perceptual) en la mente de los investigadores, que sería lo que les permitiría percibirse de eventos hasta entonces imperceptibles.

¿En qué radica la desventaja de esta postura? En las siguientes líneas me abocaré a tratar de responder esta pregunta. Recordemos que los puntos bajos del conductismo que he señalado como defectos teóricos hacen referencia a la concepción de la realidad como entidad objetiva, a que existe una relación unívoca entre la verdad y la realidad, y a que existe una relación del mismo tipo entre la verdad y la razón. Si bien la crítica social que propone Kuhn (los cinco primeros puntos) rompe con estos tres aspectos, en la resolución que ofrece (punto 6), reinstaura la afirmación de la relación unívoca entre la verdad y la razón, ya no referida a los métodos o mecanismos externos (instrumentales) para la adquisición del conocimiento, sino a la misma estructura del pensamiento, a los mecanismos internos de conocimiento (estructura perceptual). Siguiendo a Gergen, lo que en el empirismo se refiere al campo de la experiencia, el racionalismo lo lleva al ámbito de la razón, continuando con la tradición individualista que plantea que el acceso al conocimiento es universal y que se desarrolla en el marco de la persona singular. En este

sentido el rumbo derivado de los cuestionamientos que la crítica dual realiza desde el racionalismo al empirismo (desde la cognición al conductismo en psicología), no han sido suficientes para generar una sucesión paradigmática, que en lo que a este texto concierne, permita el planteamiento de la problemática de la otredad. Veamos a continuación las particularidades del enfoque racionalista en psicología, para posteriormente regresar al planteamiento de la crisis paradigmática desde la postura de Gergen, centrada en la crítica social e ideológica.

### **El enfoque cognitivo: una revolución frustrada**

La tradición racionalista sostiene que existen propensiones racionalistas inherentes a los procesos de pensamiento, de ahí la entrada de términos como conciencia, mente, e intencionalidad al argot psicológico del siglo en curso a partir de la década de los sesenta. La revolución cognitiva logró establecer la idea de que los esquemas, los procesos de información y la exploración medioambiental, son inherentes a la mente individual, de tal forma que asume que la representación que de la realidad nos formamos está determinada por los requisitos del sistema cognitivo y no por la experiencia, como lo sostiene el conductismo, o en otras palabras; “ (...) no es el mundo tal como es lo que determina la acción, sino la cognición del mundo que uno tiene” (en Gergen, 1996, p. 156). La cognición se erige sobre el *a priori* de una estructura cognitiva individual y universal (en la mente individual de todos los seres humanos). Las críticas que suscitó la misma cognición desde dentro se refieren sobre todo al representacionismo implícito y a la sustitución de la intuición por un pensamiento basado en reglas derivadas de la estadística, según operan los sistemas computacionales. En opinión de Bruner (1991), uno de los primeros impulsores de la promesa cognitiva y actual detractor de la misma, la teoría cognitiva prometía, en tanto que había abandonado la relación inmediata conocimiento-realidad, el estudio de los símbolos y de la construcción del significado, pero al poco tiempo de instituida estableció la analogía significado-información y se centró en los procesos de información, como entidades abstractas y descontextualizadas que dejaron de lado el interés por el sentido de

los estados intencionales que en un principio se había planteado abordar. Las críticas externas se centraron en la descontextualización de las nociones, en la falta de compromiso social, en el aspecto tecnologicizante e intelectualizado que sólo puede trabajar con información en términos de entradas y salidas de información (*inputs y outputs*), además de que el sustento social externo a la academia lo dieran organizaciones burocráticas, industriales y militares (*ibid.*).

La concepción del mundo como una proyección o un subproducto del individuo, lleva consigo el problema del solipsismo que encierra al propio conocimiento en un callejón sin salida, si la estructura cognitiva es la que determina la forma en la que conocemos la realidad, la forma en la que la conceptualizamos, es pertinente formular la pregunta de cómo se estructura (valga la redundancia) dicha estructura. A esta pregunta se ha intentado responder con la idea del refuerzo conceptual basado en la prueba de hipótesis, con la diagramación cognitiva de plantillas conceptuales o mapas cognitivos, e incluso con el planteamiento del innatismo conceptual, pero en opinión de Gergen, ninguna de estas estrategias cubre el vacío del solipsismo, además de que la teoría cognitiva no proporciona medios para hacer derivar la acción de la cognición; la cognición abarca los procesos de organización (abstracción o codificación) de la experiencia sensorial, en este sentido, el significado conceptual se define en términos conceptuales, para definir los términos conceptuales se hace uso de otros conceptos que a su vez son definidos por nuevos conceptos y así *ad infinitum*, ante lo que concluye Gergen: el pensamiento abstracto o conceptual no nos lleva a hacer derivaciones al dominio de la acción concreta, porque en principio a la motivación (impulsor de la acción) se la concibe o como una forma de cognición o como formas de energías conocidas.

Estos aspectos irresolubles de la cognición tienen su origen en el planteamiento de la universalización del esquema cognitivo, lo cual nos lleva a concluir junto con Gergen (1996) lo siguiente; que tanto el esquema empirista, como el racionalista, dejan de lado una parte de la realidad humana, fundamental para el estudio de la psicología (en concreto me refiero a los aspectos que señalan las críticas social e ideológica); que la crítica dual, si bien

introduce nuevos aspectos al análisis de la realidad, redundando en el uso de la metodología empírica y carece de una filosofía de la ciencia (metateoría) que resuelva los vacíos del solipsismo (Gergen, 1996); que la revolución que ha generado el *boom* cognitivo se debe más al uso de la metáfora de la computadora, que a sus logros en términos de la intervención psicológica, finalmente, que el papel que desde este enfoque se le ha asignado a la psicología social sólo cumple una función decorativa en el análisis psicológico. Amplio. Las implicaciones de este tipo de fundamentos tienen graves consecuencias para el saber psicológico en sí mismo en tanto que la disciplina se aboca al estudio de la realidad humana, al ser humano. Lo que merece la pena señalar es que al universalizar el saber y al establecer sus bases en un *a priori* unificador (la estructura cognitiva), este tipo de saber deja fuera del campo de la competencia psicológica lo que atañe a las diferencias y a las sociedades, y por ende es tierra fértil para la promoción de la exclusión del Otro, si se unifican los criterios del funcionar humano sobre bases tradicionalmente racionales y por ende occidentales, se está dejando fuera del juego a una parte de la humanidad, que por más disminuida y minimizada que esté debido al curso histórico de la misma humanidad tendiente a la occidentalización y a la individuación, según se podrá constatar al finalizar el presente capítulo, no deja de ser diferente tanto en sus manifestaciones culturales como en la forma y estructura de su pensamiento. La acción de las comunidades científicas, tiene repercusiones importantes en el funcionamiento social de determinadas sociedades en determinados tiempos históricos, y no solamente en lo concerniente al tipo de realidad natural o material que se concibe y se comparte de manera general (cfr. Kuhn, 1986), sino también respecto al tipo de realidad humana en la que por principio todos deberíamos de participar y en este sentido las ciencias humanas y sociales tienen una deuda pendiente con todos aquellos que no pueden acoplarse a los esquemas que este tipo de saber plantea, y que la sociedad en general hace suyos. A este respecto, cabe recordar que uno de los supuestos de este trabajo consiste en la idea de que hay quienes son excluidos del proyecto racional, que esta situación es patente tanto en el marco de la realidad social como en el marco de la academia y que la exclusión no le incumbe únicamente al directamente afectado, sino a

todos los que compartimos esta visión excluyente, y particularmente a quienes inscribimos nuestros esfuerzos en el conocimiento de los fenómenos humanos, en su comprensión y transformación en aras de una sociedad a pequeña y grande escala, más democrática y más justa (aunque los términos suenen a demagogia política) en la que las voces de todos tengan la misma resonancia. Y con este último párrafo estamos ingresando a la temática propuesta desde las críticas social e ideológica.

Si la crítica dual (empirismo-racionalismo) no constituye la promesa de la sucesión paradigmática que en efecto trascienda el individualismo, la crítica ideológica y la crítica social, al dirigir sus críticas a un polo que engloba tanto al empirismo como al racionalismo, logra ofrecer una alternativa viable y prometedora para la psicología en general, pero particularmente para la psicología social.

En opinión de Gergen, la sucesión paradigmática (de origen social) no deriva de la estructura cognitiva individual, sino de la confrontación entre inteligibilidades diferentes, o en otras palabras, no es que las novedades aparezcan en el escenario científico debido al cambio en la estructura cognitiva de los científicos, sino que aparecen porque les precede un núcleo de inteligibilidad conformado a partir del intercambio intercomunitario en el que surgen negaciones a las afirmaciones ya hechas y que desembocan en otra forma de pensar la realidad, en otra forma de saber científico que se constituye como paradigma alternativo al paradigma dominante. Esta forma de concebir el cambio paradigmático tiene la cualidad de centrarse en el aspecto social o comunitario del devenir científico del conocimiento. Las comunidades científicas conformadas mediante la interacción de sus participantes, además de determinar los aspectos de la realidad que han de ser susceptibles al análisis científico, y que por ende se han de concebir como relevantes en su tiempo histórico, determinan también el rumbo y las transformaciones que dicho saber habrá de experimentar. Pensada en estos términos, la sucesión paradigmática urge a las disciplinas involucradas en el saber social, a encontrar medios por los cuales sea posible conformar un saber a partir de los acuerdos y desacuerdos intercomunitarios, de ahí la relevancia que guardan para dicho

proyecto las críticas literario-retórica, ideológica y social. Continuaremos con ellas en el marco del construccionismo, corriente en la que se inscribe el presente trabajo.

### **3. El construccionismo centrado en la interacción: una alternativa para pensar en la otredad**

A partir del momento en que abandonamos la idea de que el conocimiento y la verdad tienen fundamentos últimos, que el conocimiento y la verdad son absolutos, no nos queda más remedio que mirar hacia las prácticas sociales para intentar comprender cómo producimos y justificamos nuestras creencias, nuestras verdades, nuestros conocimientos (...)

A partir del momento en que abandonamos la creencia en la objetividad y sustituimos la verdad como absoluto por la verdad como algo que es relativo, que es útil para nuestro quehacer, lo que reaparece como importante, como básico es la cuestión de los valores, es decir, la que la filosofía obcecada por el problema de la verdad y la razón durante toda la modernidad, ha tenido a dejar de lado [Ibáñez, 1998, p. 64]

Con estos párrafos, resulta claro que el construccionismo nace como un intento por destituir los términos con los que tradicionalmente se ha erigido el saber psicológico, para instaurar términos nuevos con los cuales pueda dar cuenta de la realidad social. En el primer párrafo atiende a los aspectos señalados por la crítica social y en el segundo a los que se aboca la crítica ideológica, aunque cabe señalar que también retoma algunos de los aspectos que se han desarrollado desde la crítica literario-retórica.

#### **3.1 La intersubjetividad: característica fundamental del enfoque psicosocial**

El construccionismo es en realidad una propuesta que parte de la psicología social, y sabemos que en principio a esta disciplina le incumbe el conflicto generado tras la

separación de lo individual y lo social, lo personal y lo colectivo, como casos extremos de la realidad (Fernández Christlieb, 1994a; 1994b; Gergen, 1996; Ibáñez, 1994; 1998, Moscovici, 1985b). Siguiendo a Moscovici, lo que distingue a la psicología social de otras disciplinas humanistas o sociales no es tanto el objeto de estudio como el punto de vista desde el cual se lo aborda, y el enfoque que este autor propone (con la terna Ego-Alter-Objeto) se dirige a romper con la dicotomía tradicional, planteando un sistema ternario dirigido a denotar las relaciones de copresencia o interacción interindividual, intergrupales y entre el individuo y el grupo, en el que, tal como lo plantea Mead (1993), puede conceptualizarse también la relación intraindividual<sup>16</sup>. La trascendencia de la dicotomía individuo-sociedad lleva consigo (o al menos debería) la trascendencia de la dicotomía sujeto-objeto, que según hemos visto en los apartados anteriores, se vincula a los postulados objetivistas en los que se ha basado el conocimiento psicológico tradicional, al mantener la preocupación, casi obsesiva, de la veracidad de sus afirmaciones (esto último, paralelamente a la creencia en la relación unívoca entre la verdad y la realidad y entre la verdad y la razón). En este sentido la visión psicosocial busca integrar los elementos que las dicotomías tradicionales han concebido como entidades separadas, y por ello rompe con una vieja tradición occidental:

Por el sólo hecho de practicar la psicología social nos hayamos fuera de la ontología objetivista, en la que no podríamos permanecer de no ejercer sobre el 'objeto' dado una coacción que pondría en entredicho la investigación... Si la psicología social quiere realmente *ver* nuestra realidad tal cual *es*, no puede partir de este postulado que en sí mismo forma parte de la psicología occidental, pues al adoptarlo presumiríamos nuestras conclusiones [Merleau-Ponty, 1964, en Moscovici, 1985b, p.23].

---

<sup>16</sup> El sistema ternario en el que se basa Moscovici, no sólo para trascender la dicotomía sujeto-objeto, individuo-sociedad, sino, también para centrarse en los fenómenos de comunicación, objetivos centrales en el estudio de la psicología social, deriva del universo ternario desarrollado en la semiótica de Peirce (1987) (cfr. Fernández Christlieb, 1994b), ello se abordará a detalle en el siguiente capítulo. La terna que utiliza Mead (1993), para dar cuenta del proceso de interacción interno se desarrolla en el Apéndice 2.



Si bien las separaciones que generan las dicotomías son útiles al conocimiento en tanto que permiten definir y diferenciar las disciplinas en función de alguno de los elementos (v. gr. para la psicología y el psicoanálisis, el individuo; para la sociología y la economía, la sociedad), la separación implica la lucha entre ambas nociones. A la psicología social le corresponde preguntarse acerca de la causa del conflicto, por ello, en principio no puede hacer descansar sus fundamentos en el pensamiento dicotómico, de hacerlo correría el riesgo de funcionar como una disciplina promediada y meramente decorativa que agregara el aspecto social al análisis psicológico y el ingrediente psicológico a los estudios sociológicos (Fernández Christlieb, 1994b; Moscovici, 1985b). La psicología social, lejos ya del pensamiento dicotómico de larga tradición, e incluso de sentido común, lo que se propone es el estudio de los procesos de génesis, estructuración y función de los fenómenos ideológicos y comunicativos (Moscovici, 1985b). El concepto "proceso", como veremos en el curso de este apartado es fundamental para la propuesta que parte de la psicología social y que se ha denominado construccionismo. En el momento en el que el pensamiento psicosocial deja de lado, en un extremo al individuo, y en el otro a la sociedad como exclusivos centros de explicación, para intentar considerarlos a los dos en su interacción mutua, la alternativa que aparece como foco de atención psicosocial es la relación, la comunicación. Si nos es posible conceptualizar la comunicación, y ello siguiendo a Moscovici (1985b), como un sistema procesual al que agrego la palabra fáctico (de ahí que pragmático), constituido de los intercambios que operan con la intención de sus participantes, estamos entrando al terreno del lenguaje (humano), no únicamente como elemento distintivo de la naturaleza humana al portar emociones, ideas e imágenes, sino también, y con ello, como cualidad que subraya el aspecto o el nivel simbólico de la comunicación y por ende del individuo y de la sociedad. Por el momento no me centraré en la polémica de la distinción de la especie humana con respecto al resto de las especies, para esta cuestión el Apéndice 2. resulta ser bastante ilustrativo. Retengo únicamente una de las suposiciones indispensables para sostener los fundamentos de una psicología centrada en la comunicación y en el lenguaje: el de la naturaleza simbólica del ser humano como eje

fundamental en el desarrollo tanto de las sociedades como de los individuos, que por lo demás no es una cuestión novedosa, tal como lo indica Farr (1993), a finales del siglo XIX, Gabriel Tardé, había enfatizado la importancia de la comunicación en la reproducción y transformación de las sociedades, a lo que agregó, haciendo eco de los autores que sostienen esta propuesta para la psicología, en la reproducción y transformación de los individuos.

De lo señalado anteriormente sólo queda decir que a la psicología social le atañe el mundo interactivo de símbolos, protagonistas y símbolos y protagonistas, involucrados en el proceso de la comunicación. (cfr. Fernández Christlieb, 1994b), de ahí que el campo de estudio que se propone sea el de la vida cotidiana en tanto que lugar común y por excelencia de las relaciones intersubjetivas. Cabe hacer la precisión de que la intersubjetividad se constituye como una estructura autónoma y anónima de múltiples relaciones triádicas (*ibid.*), que por lo pronto (ya que se aborda en el segundo capítulo) podemos conceptualizar como un sistema de subjetividades -en tanto que inherentes al individuo- que logran institucionalizarse, hacerse sociales y entonces objetivas -en tanto y cuanto pueden encontrar manifestaciones que las representen mediante la comunicación. Así pues, en primera y última instancia, de lo que se trata la comunicación es de la intersubjetividad, y de lo que se trata la propuesta en la que se inscribe este trabajo es justamente de la realidad psicosocial, no en tanto que subjetividades aisladas en individuos particulares objetivables según los métodos fisicalistas o científicistas, sino en tanto que sistema de intersubjetividad. De aquí se desprende la posibilidad, y el deber, de considerar todos y cada uno de los sistemas de intersubjetividad con sus mecanismos de creación y funcionamiento como objetos, a la vez que como medios o pautas de acceso para el análisis psicosocial, y ello, en principio lleva a pensar el proceso de conocimiento de la realidad ya no en las posiciones tradicionales sujeto-objeto (sujeto que conoce y objeto cognoscible - aunque al objeto se le nombre *sujeto experimental*-), sino en un reposicionamiento que concibe al objeto como sujeto, estableciendo una relación sujeto-sujeto, en la que el objeto de estudio, que es un sujeto social, o individuo sujeto a los procesos sociales de

comunicación, interacción e intersubjetividad, participa no sólo respondiendo ante lo planteado por el sujeto-investigador, sino ante lo que le plantea la propia realidad, dentro de la que él mismo actúa planteando ante el mundo y a él, a los otros y a sí mismo, su propio devenir; sus inquietudes, sus sensibilidades, su pensamiento, su palabra: en resumidas cuentas; su creación. El sujeto no es un objeto que reacciona ante las fuerzas que inciden sobre él, como la madera reacciona ante la presencia del fuego, el sujeto es un sujeto que si bien reacciona ante esas fuerzas, también hace que esas fuerzas y que sus emisores, y la realidad toda, reaccionen ante su acción y ante su reacción, así como el árbol oxigena el ambiente, da frutos y flores y reacciona ante el fuego, propagando hasta incendios forestales que inciden sobre la vida de muchos otros organismos, entre los cuales se encuentra el ser humano. La diferencia entre el árbol y el hombre estriba en que el hombre actúa y reacciona con intención, y que el árbol actúa y reacciona sin ella. El término "agencia", que se aplica únicamente al ser humano, hace referencia tanto a las acciones y reacciones, como a la carga de intencionalidad que las recubre. En este sentido, y exceptuando la salvedad de la intención: tanto el conocimiento que se tiene sobre la naturaleza, el bosque o el árbol, como el que se refiere al ser humano, es producto no sólo de los hechos y de la materialidad de los elementos en ellos involucrados, sino de la interpretación que de los hechos y de los entes (naturales y/o sociales), se efectúa. No es lo mismo pensar en madera, que en el árbol que la habita y que la contiene, como tampoco es lo mismo pensar en sujetos pasivos o respondientes que en sujetos interactivos que son tanto el productor como el producto de su propia realidad. Este reposicionamiento implica también que la misma situación científica, de interacción y comunicación, según lo vimos con anterioridad, tanto en la fase de indagación como en la propia constitución de los principios que conforman el *corpus* científico sea objeto de estudio para la psicología, en particular, el *corpus* en el que los psicólogos estamos directamente implicados: el de la psicología. Ser consecuente con la redefinición de la relación, implica reconocer que los involucrados en ella jugamos papeles relativamente intercambiables, esto no significa que el hombre común (como se le ha llamado) de repente se transforme en psicólogo y el psicólogo, por ejemplo en carpintero,

arquitecto o vagabundo, sino que el psicólogo y el hombre de sentido común, sea indigente, matemático o banquero comparten las mismas características que hacen de ellos y de nosotros todos, seres sociales y agentes activos de nuestra propia realidad relacional y comunicativa en la que resulta imposible establecer el límite más allá del cual dejamos de actuar por y para nosotros mismos y comenzamos a actuar por y para los demás. Las posiciones son intercambiables porque los implicados en la relación nos influimos mutuamente, “determinando” relativamente y en la medida que lo posibilita la propia relación, las acciones del Otro, y porque cada uno tendrá su particular interpretación de lo acaecido durante la interacción. La supuesta neutralidad del investigador frente a la situación que vehiculiza el conocimiento psicológico, no es por lo tanto una realidad, es más bien un deseo que deja de serlo en el momento en el que reconocemos la naturaleza interactiva y social tanto del sujeto a conocer, como de nosotros mismos (psicólogos) como sujetos cognoscentes. De aquí se desprende también que el mismo quehacer psicológico, pueda ser y deba ser objeto de estudio para la psicología. El investigador de psicología no está aparte de la realidad que analiza, la distancia que se ha impuesto entre el cognoscente y el conocido es una ficción que no deja de ser alarmante, menos por ser una ficción que por imposibilitar, o al menos dificultar, el trabajo autocrítico que todo saber requiere para enriquecerse. El trabajo de autocrítica y de autoanálisis ha de ser en la psicología social no sólo consecuencia del mismo trabajo autoreflexivo que de por sí practican las ciencias en su periodo normal, incluso bajo la forma de críticas internas al paradigma del que forman parte, sino que ante todo tiene que ver con este centrarse en los procesos comunicativos de construcción social que necesariamente han de llevar a la disciplina al campo de lo simbólico, al de la vida cotidiana, y por ende al campo de la cultura o en palabras de Bruner: “La psicología, inmersa en la cultura [en los sistemas simbólicos de intersubjetividad], debe organizarse en torno a los procesos de construcción y utilización del significado que conectan al hombre con la cultura” (Bruner, 1991, p. 28), entre los cuales indudablemente se encuentra la misma ciencia psicológica.

### 3.2 Postulados y posibilidades construccionistas

El construccionismo parte de esta relativamente nueva concepción de la psicología social, retomando los aspectos de las críticas social e ideológica e incluyendo en ciertos aspectos a la crítica literario-retórica<sup>17</sup>. Los objetivos que propone para la psicología social, siguiendo a Ibáñez (1994), pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

- a) intentar dar cuenta de la realidad *social*, para dar respuesta a las cuestiones tanto ontológicas como epistemológicas: ¿cuál es su naturaleza? y ¿qué tipo de conocimiento se requiere para su dilucidación?, para ello es necesario:
- b) atender a los mecanismos mediante los cuales se construye, produce, reproduce y transforma la realidad social, centrándose en las conductas y las acciones de los agentes sociales (Recordemos que la caracterización del ser humano como agente social apunta a señalar que es la dimensión social la que le instituye como tal, y que ésta es instituida por aquél)<sup>18</sup>.

Y el rumbo que se ha marcado para ello, partiendo del reconocimiento de los efectos distorsionantes de la dicotomía individuo-sociedad, se aboca a:

- c) enfatizar los procesos mentales superiores y las actividades simbólicas:

(...) todo apunta a que la realidad social no puede entenderse con independencia de las *actividades tangibles y concretas de los individuos en sus quehaceres cotidianos*, de la misma forma que, a su vez, estas actividades pierden su inteligibilidad si se les contempla con independencia del *marco en el cual se desarrollan y del cual participan como elementos constitutivos* (...) es obvio que estas actividades cotidianas presuponen la *constante intervención de los*

---

<sup>17</sup> Que en realidad no es nada nueva, si consideramos que fue el mismo Wundt, quien estableció las bases de lo que apenas comienza a conocerse y a divulgarse como una forma viable de hacer psicología, en este sentido, es que es "relativamente" nueva. Es en 1961 que Moscovici instaura desde el marco de las representaciones sociales, la práctica de una psicología social diferente de la que se practicaba (y se practica) de manera predominante tanto en el continente americano como en el europeo.

<sup>18</sup> Por el momento no nos detendremos en este aspecto de vital importancia para la psicología social y para la argumentación de este trabajo. La noción de agente vinculada a la concepción de la acción, se trabaja a detalle en el segundo capítulo, apartado 1.1. *La intención inseparable de la acción (o el comportamiento intencionado en el ámbito de la realidad social)*.

*mecanismos de pensamiento en sus más altos niveles de expresión* [Ibáñez, 1994, p. 148].

De igual forma, un recorrido por la historia de la psicología social en cuanto a los problemas metodológicos que ha enfrentado y que enfrenta, proporciona:

suficientes argumentos racionales para defender con cierta confianza la idea de que los procedimientos inspirados en concepciones empírico-positivistas no son adecuados para elaborar el conocimiento psicosocial (...) [debido] esencialmente a que ese método nos obliga a olvidar algunas de las dimensiones más sustantivas que entran en la definición de la naturaleza social del ser humano [concretamente, su carácter simbólico] [*ibid.*, p. 149].

El tipo de conocimiento sistemático no podría, por consecuencia, formularse en términos nomotéticos ni en objetivos de predicción de las acciones sociales, cuando mucho habrá de tratarse de un conocimiento que vehiculice una:

d) comprensión cabal de la realidad social y una dilucidación de sus procesos: un incremento de su inteligibilidad, que contribuya a develar los funcionamientos ocultos, las determinaciones latentes y las causalidades imperceptibles que caracterizan a la vida social.

Lo anterior tiene dos implicaciones fundamentales para el nivel ontológico: que el ser humano ha de ser abordado en su cualidad de reflexividad o autoreflexión y que se asume que es afectado por los significados, de lo cual se desprende que:

e) las temáticas centrales propuestas sean: la construcción social de los significados, la problemática de la intersubjetividad y la problemática de la agencia humana.

En suma, de acuerdo con esta propuesta, a la psicología social le corresponde dar cuenta de la realidad social, en sus procesos de construcción, reproducción y transformación, considerando que en ellos la actividad del ser humano es de fundamental importancia, si se le considera a éste no tanto como organismo respondiente o sujeto pasivo, sino como sujeto activo participante de dichos procesos, que a su vez, le constituyen a él en

su ser humano y social. Del ser humano se habrán de recoger, aquellos aspectos íntimamente involucrados en esta cualidad de agencia social, que permite sostener la idea de una realidad social construida con sus acciones y la de un ser humano social construido mediante la interacción con aquella: los procesos mentales superiores y la actividad simbólica. La actividad simbólica es fundamental en tanto que constituye la esencia del acto comunicativo puesto que comunicamos significados, significados que emergen de sistemas simbólicos arraigados en el lenguaje y en la cultura, que nos posibilitan justamente esa cualidad exclusivamente humana que es la de asignar significados a las cosas, a los Otros, al mundo y a nosotros mismos, y tal como lo sostiene Gergen: "El potencial para el significado se realiza a través de la acción complementaria" (Gergen, 1996, p. 321), acción que complementan los Otros con quienes consensamos el significado de los símbolos, de ahí que "Comunicar es [sea] por consiguiente el privilegio de significar que los otros conceden" (*ibid.*). La actividad simbólica tiene lugar tanto en el medio externo, como en el interno; el pensamiento, el lenguaje, la memoria, los sentimientos e incluso la misma percepción llevan consigo el ingrediente simbólico inherentemente humano e inherentemente social que nos permite participar en la cultura y realizar nuestras potencialidades a través de ella (Bruner, 1991). En la medida en que somos afectados por los símbolos es que podemos pensarnos a nosotros mismos, ser autoreflexivos con la consideración de que esa reflexividad, también de carácter exclusivamente humano, al estar mediada por símbolos, requiere necesariamente de los procesos sociales en los que se desenvuelve y tiene lugar la intersubjetividad, con lo cual no se anula la subjetividad propia de los individuos que reflexionan sobre sí mismos (incluso en solitario), sino que por el contrario se afirma, pero como un proceso que requiere siempre de Otro, ya sea externo o interno, en tanto que aprende a realizarse a partir de la aprehensión de los sistemas simbólicos compartidos que se originan en el intercambio interpersonal.

Como vemos, el objeto social, sigue siendo el mismo que el de las ciencias sociales y el de las humanidades en general, su caracterización como objeto (sujeto) psicológico estriba en el enfoque desde el que se le contempla y por ende de los elementos que se

resaltan como significativos, de ahí que al transformarse la epistemología, se modifique también la ontología y a la inversa. Esto responde básicamente a la propia naturaleza del conocimiento social, a la forma en la que se desarrolla de acuerdo con la concepción social que he trabajado desde el enfoque kuhniano, y a la misma naturaleza que es la del objeto de estudio, en palabras de Ibáñez: “cuando se entra en el ámbito de los fenómenos sociales, el nivel epistemológico se convierte en una fuente de producción ontológica” (Ibáñez, 1994, p. 221). Los aspectos que se subrayan en este ser humano, objeto-sujeto de la psicología social desde el enfoque construccionista, son básicamente, su ser como agente social, su ser simbólico y su ser reflexivo.

Ahora bien, para que estos objetivos puedan primero ser considerados, y después cumplidos, el construccionismo ha formulado una serie de presupuestos, que en principio derivan de las posturas críticas que ya he señalado, pero que vale la pena repetir. A continuación enlisto de manera muy esquemática los supuestos básicos considerados desde este enfoque.

1) *Se reconoce la naturaleza simbólica de la realidad social. Me parece que no es necesario redundar en los motivos que se tienen para ello, solo mencionaré que para el construccionismo, todo saber que se jacte de estudiar los fenómenos sociales, ha de vincularse necesariamente con la cultura y con el lenguaje, con el carácter simbólico de la realidad humana, en tanto que lo social sólo puede concebirse y desarrollarse en el ámbito de la interacción:*

En efecto, lo social no aparece hasta el momento en que se constituye un mundo de *significados compartidos* entre varias personas. Es este fondo común de significaciones el que permite a los individuos investir a los objetos con una serie de propiedades que no poseen «de por sí», sino que son *construidas conjuntamente* a través de la *comunicación* y que se sitúan, por lo tanto, en la esfera de los signos (...) Por su vinculación con la *dimensión simbólica* y con la construcción y circulación de *significados*, queda claro que cualquier cosa que



denominemos «social» está íntimamente relacionada con el *lenguaje* y con la cultura [*ibid.*, p. 227].

Para el construccionismo, lo que caracteriza a la psicología social es justamente el enfoque centrado en lo “social”, que no es más que un atributo del objeto de estudio que necesariamente tiene lugar en el ámbito de la comunicación:

“Nada es social si no es instituido como tal en el mundo de significados comunes propios de una colectividad de seres humanos, es decir, en el marco y por medio de la *intersubjetividad*. Esto implica que lo social no radica *en* las personas, ni tampoco *fuera* de ellas, sino que se ubica precisamente *entre* las personas [*ibid.*].

Así, no sólo se rompe con el mito de la dicotomización, sino que además la univocidad de la relación entre la realidad y su conocimiento, deja de tener sentido. Si asumimos que los términos con los que podemos y de hecho damos cuenta de la realidad, no son de carácter nomotético, abrimos las puertas para la transformación profunda de nuestro núcleo de inteligibilidad y para la aceptación de versiones diferentes a las que hemos construido desde nuestras comunidades de interpretación, en la medida que aceptamos que son, al igual que las nuestras, construcciones simbólicas. En lo que a este trabajo concierne, la consecución de este postulado, en principio, permite la consideración del Otro; la interpretación, como método, a diferencia de la experimentación, si bien no garantiza la comprensión del Otro, de lo que el Otro entiende y concibe como su realidad, su mundo y su identidad, al menos otorga (y ya es mucho) la posibilidad de que mediante la interacción y el intercambio simbólico se pueda construir esa comprensión en la que el Otro habrá de participar activamente.

El reconocimiento del carácter simbólico de las relaciones interpersonales, intergrupales e intraindividuales, implica el desplazamiento de la objetividad (en tanto que forma de constatación entre la realidad y el conocimiento) por el criterio de aceptación de los enunciados formulados en función de su calidad interpretativa. Esto, porque ni los

símbolos ni los significados se prestan a la medición ni cuantitativa ni cualitativa, en tanto que no establecen una mutua relación de correspondencia que sea independiente de la acción humana, como bien lo señalaba De Saussure, la relación entre el significante y el significado es arbitraria. Las condiciones sociales e históricas son las que determinarían la pertinencia o impertinencia, la adecuación o inadecuación de las interpretaciones que hacemos acerca de la realidad simbólica, en tanto que como lo anticipa la crítica social, las exposiciones que elaboramos con respecto a diversos aspectos de la realidad, se generan en la dinámica de la interacción.

2) *Se reconoce la naturaleza histórica de la realidad social.* El construccionismo asume el carácter transformacional de la realidad, de las relaciones que en ella se expresan, de las sociedades, de los individuos, y del mismo conocimiento que sobre ellos se produce, asume con ello que el conocimiento expira cuando la realidad que pretende analizar ya es otra, y cuando el conocimiento sistematizado en el cuerpo de las teorías no contempla esos específicos cambios que se dan en la realidad (que, por lo demás, siempre son sorprendidos e impredecibles). La realidad tiene historia; los procesos de construcción, reproducción y transformación de las sociedades y de los individuos incluyendo lo que entendemos por el mundo, por los otros y por nosotros mismos, y la forma en la que lo expresamos están insertos en una temporalidad ineludible; los fenómenos sociales siempre cambiantes son relativos al periodo histórico en el que se manifiestan, y esa manifestación, es, en gran medida el resultado de las prácticas sociales que los han instituido, sin embargo, resulta imposible establecer un vínculo causal directo entre el pasado y el presente, en tanto que las prácticas pasadas que cubren esa función sólo son visibles a la luz de lo que se desarrolla en el presente y de lo que se desarrollará en el futuro. De ahí que el conocimiento que de los fenómenos sociales se produzca siempre será incompleto, siempre estará sujeto a un proceso de transformación, debido tanto a la naturaleza cambiante del mismo conocimiento, como a la naturaleza igualmente cambiante de su objeto de estudio. El aislamiento de variables que requiere la experimentación, bien lo sabemos, implica la descontextualización

del fenómeno y por ende plantea la universalización y el carácter acumulativo del saber que bajo la perspectiva construccionista no es ni sostenible ni deseable.

3) *Se reconoce la relevancia que reviste el concepto y el fenómeno de la «reflexividad».* Este concepto, al igual que los otros que el construccionismo retoma de la literatura de las ciencias sociales, apunta al rompimiento del pensamiento dicotómico, en este caso, se enfatiza concretamente en la relación sujeto-objeto que mencioné con anterioridad; el sujeto es a la vez su propio objeto: “Es porque el sujeto es capaz de tomarse a sí mismo como objeto de análisis por lo que puede constituirse un mundo de significados compartidos y un espacio intersubjetivo sin los cuales la dimensión social no podría constituirse como tal” (*ibid.*, p. 231), pero para que el sujeto sea en efecto su propio objeto requiere del Otro, del Otro interactuante en quien pueda reflejarse para pensarse a sí mismo. Pocas veces se reconoce el carácter intersubjetivo de la autoreflexión, impera en la tradición occidental, como ya lo he mencionado, el pensamiento dicotómico que separa lo individual y lo social, lo subjetivo y lo objetivo. El carácter autoreferencial de la reflexividad requiere de ambas nociones, de ambas instancias en mutua interacción para desarrollarse como tal, para hacer del ser humano un ser social, racional, político, hermeneútico: reflexivo. El conocimiento que uno tiene de sí mismo se construye con la participación de los demás, no podría tener lugar en el hipotético individuo solitario, porque el conocimiento, según lo hemos visto, requiere de la mediación simbólica que emerge del proceso interactivo en el que tiene lugar la intersubjetividad, y porque esas interacciones con los Otros vehiculizan y permean el contenido y la forma de lo que pensamos sobre nosotros mismos, en tanto que aprendemos a conocernos a partir de las reacciones que los Otros muestran ante nuestros actos.

La postura construccionista, siendo consecuente con lo que el concepto implica, propone su extensión al campo del saber social. Las ciencias sociales, y concretamente, la psicología social en tanto que construcción social, en tanto que conjunto de conocimientos derivados de las prácticas de las comunidades de psicólogos desarrolladas en un determinado momento sociohistórico, ha de tomarse a sí misma como su objeto de análisis.

4) *Se reconoce la «agencia humana».* El carácter intencionado o propositivo de la acción humana, es indispensable para el análisis psicológico, denota la cualidad intrínsecamente humana de poder autodirigir (en cierta medida) la propia conducta en función de razones, argumentaciones, o intuiciones, y no solamente en función de la causalidad externa, que el medioambientalismo del empirismo ha sostenido, si bien se reconoce que la estimulación externa también influye en la conducta, no la determina ni en su totalidad, ni sobre todo ahí, en lo fundamentalmente psicológico, en lo fundamentalmente humano. La agencia humana permite también conceptualizar la realidad social como una construcción; la participación activa en la construcción de nuestra realidad, de nuestro mundo, de nuestra sociedad, de nuestros conocimientos está permeada en gran medida por los procesos internos que inciden en las decisiones en las que nuestra conducta está o estará involucrada.

El aspecto intencional de la acción humana es esencial para la consideración de la incidencia de la ideología en los fenómenos sociales, tanto en el marco de la vida cotidiana, como en el ámbito del saber científico, la ideología es, de hecho, uno de los objetos de estudio que se ha planteado la psicología social desde mediados del siglo en curso (Montero, 1994b). Los dos grandes ejes conceptuales en los que se la ha trabajado, apuntan a señalar la actitud intencional: el primero deriva de la concepción que en 1803 hiciera Destutt de Tracy, y que se refiere a la ideología de manera genérica como un sistema de ideas y de pensamientos, que pueden ser valores, actitudes, opiniones, etcétera; el segundo deriva del pensamiento marxista que más tarde retomaron los integrantes de la Escuela de Frankfort, y básicamente hace referencia a “(...) un proceso ocultador, distorcionador de relaciones sociales en las cuales los intereses de un grupo se superponen o imponen a los de otro” (Montero, 1994b, p. 128), particularmente ha sido esta última acepción la que ha interesado de manera especial a los psicólogos latinoamericanos preocupados por la transformación social y es también la que retoma el construccionismo al insertar en su *corpus* teórico las aportaciones de la crítica ideológica.

Recordando los presupuestos del construccionismo en cuanto a lo que retoman de la crítica social, y por ende de la forma del devenir histórico del conocimiento señalada con

anterioridad, la actividad que desarrollamos los seres humanos está permeada por los sistemas de valores, creencias, etcétera, entre los cuales puede distinguirse el de la ideología, en la significación que se le confiere desde el segundo eje. Desde esta perspectiva, la labor de los investigadores está impregnada del ingrediente ideológico, independientemente de que se lo acepte o no, en palabras de Gergen: "El científico es, inevitablemente, un abogado moral y político, lo quiera él o no" (Gergen, 1996, p. 82), lo cual no constituye por sí mismo un problema, el problema está en que el saber científico ha buscado mantenerse al margen de toda postura ideológica, de ahí que el tema ni siquiera figure en el debate académico de corte tradicional, pero ello no implica que deje de operar. Su negación y la consecuente racionalización que realizan los investigadores cubre con la función legitimadora del sistema dominante en la que Habermas ha enfatizado. Así, bajo las banderas de la supuesta neutralidad científica derivada de la distinción y separación del objeto y del sujeto está la tierra conquistada: el Otro sometido a los veredictos que impone el saber científico, arguyendo que no es él quien los emite, sino la misma realidad (sic.).

El construccionismo, al sostener la circularidad de la agencia humana, llega a la conclusión de que la ideología ha de ser tema de estudio para la psicología, incluyendo a la que está detrás de la misma producción psicológica.

5) *Se reconoce el carácter dialéctico de la realidad social.* que es justamente el que posibilita la comprensión de la realidad social en función no de los elementos, sino de las relaciones que se gestan entre ellos, relaciones siempre cambiantes y redefinitorias de aquellos y de sí mismas. Los fenómenos sociales en consecuencia son abordados no como hechos dados (aunque también puedan serlo) sino como procesos que se desarrollan a partir de las pautas que señalan las relaciones en las que forzosamente participan activamente los actores implicados:

En este sentido no tiene cabida la dicotomía ontológica entre individuo y sociedad, puesto que ninguno de los dos términos es definible con independencia del otro: la sociedad sólo adquiere un estatus de existencia a

través de las prácticas desarrolladas por los individuos, a la vez que éstos no existen como seres sociales si no es mediante su producción por la sociedad. Se trata de un proceso de mutua construcción, en el que las causas y los efectos intercambian continuamente su estatus [Ibáñez, 1994, p. 233].

Quizás esta sea la base del pensamiento construccionista: el rompimiento de la dicotomía sujeto-objeto, individuo-sociedad, que requiere la conceptualización dialéctica de la realidad social centrada en las relaciones como fundamento primario de su génesis, estructuración, reproducción y transformación. Ello nos remite casi de manera natural al planteamiento de la construcción social de la realidad, en donde lo social enfatiza más el aspecto relacional y procesual que el societario. Es este proceso de carácter dialéctico el que sostiene la reflexividad, la agencia humana, la historicidad y el simbolismo de nuestra realidad.

El construccionismo asume que la psicología social se erige sobre las bases de una relación compleja entre el conocimiento, los procesos mentales individuales, siempre determinados y determinantes del proceso social, y el comportamiento, por lo que en principio, trata tanto el aspecto externo conformado desde el medio físico, hasta el medio simbólico que involucra creencias, valores y tradiciones comunitarias, como el aspecto interno, psicológico, en donde los procesos mentales intervienen, estableciendo el nexo entre lo individual y lo colectivo, haciendo de lo social una manifestación individual y de lo individual una expresión social.

Las informaciones, percepciones, interrelaciones, y en general, hechos que se dan en el mundo de vida, forman parte de una red de acontecimientos en la cual están presentes los Otros significativos para el individuo, y su historia personal y social. Es en esa interacción con los otros y consigo mismo que se produce el proceso de conocimiento, el cual se da por adquisición (inducido por los otros y por el ambiente) y por creación individual, produciéndose así una construcción y reconstrucción continua de los objetos de conocimiento, que es tanto social cuanto individual [Montero, 1994a, p. 122].

Esta producción hecha a base de construcciones y reconstrucciones, está involucrada no sólo en la génesis, reproducción y transformación de la vida cotidiana, sino también en los procesos de constitución del saber, en el ámbito de las ciencias, y tiene repercusiones en los mismos términos con los que damos cuenta del objeto que nos hemos propuesto desde el lugar de la disciplina que nos ocupa. A la psicología social, y específicamente a la de corte construccionista, le atañe el complejo proceso de construcción y reconstrucción de dichos procesos. Las labores de producción (construcción), de este conocimiento, pasan necesariamente por el mismo proceso, siempre sujeto a las normas sociales que internalizamos para poder participar en él. Este proceso "que puede en muchos casos ser inocuo, pero que también puede estar teñido por la racionalidad inducida por los intereses dominantes en la sociedad en que se vive" (*ibid.*, p. 123) puede verse tanto acelerado o impulsado como detenido o bloqueado por esa racionalidad, que también puede ser afectividad, o que en todo caso lleva siempre un ingrediente afectivo, de ahí también que aunque el elemento racional y volitivo inmerso en el conocimiento, en los procesos psicológicos y en la acción, pueda establecerse atinadamente, siempre habrá otros aspectos que queden fuera del esquema de explicación causal:

De ahí la necesidad de hacer una arqueología del conocimiento. Por ello el estudio de las historias de vida y de las psicobiografías, por ello la necesidad de recordar que el inconsciente está allí y acecha y actúa; que la conducta humana y los procesos psicológicos que la influyen son tanto racionales cuanto irracionales y que la psicología del conocimiento debe tomar en cuenta ambos aspectos desechando la escisión que hasta ahora ha regido su objeto de estudio [*ibid.*, p. 123].

Hasta aquí los postulados básicos del construccionismo en una exposición sumamente sintetizada y esquemática. No me propongo analizar a detalle cada uno de los supuestos que desde esta perspectiva se sostienen, muchos de ellos tienen su origen en la literatura filosófica que se ha desarrollado desde la fenomenología, el estructuralismo, la hermeneútica gadameriana, el pensamiento del segundo Wittgenstein, el neopragmatismo,

el realismo y la teoría crítica entre otras corrientes de pensamiento que abordan cuestiones relativas al estudio social, y al estudio psicosocial, y cuyo análisis me podría llevar la vida entera, en vez de ello, en el segundo capítulo desgloso algunos de los principios que retomo para explicitar los supuestos del construccionismo, y algunos de los términos en los que este enfoque se apoya, como la cultura, la acción y el sentido, entre otros que abordaré en su momento, por lo pronto me abocaré a responder la pregunta que ya en este punto parece impostergable: ¿Por qué el construccionismo aparece ante mi mirada como una opción viable para abordar la cuestión de la otredad?

En primer lugar porque posibilita e impulsa una redefinición de lo que se entiende con la palabra "realidad". Para el construccionismo la realidad no puede concebirse con independencia de lo que pensamos acerca de ella, asume que lo que pensamos de ella se construye a partir del intercambio que suscita la intersubjetividad. En este sentido y sólo en él, la concepción que de la realidad se ha tenido de manera predominante desde el ámbito de la academia, hasta el de la vida cotidiana, incluyendo a los escolares que consultan diccionarios básicos, es la que determina que es real aquello que es verdadero y que es verdadero aquello que en las tablas de verdad del sistema lógico matemático cae en el recuadro de la verdad y no en el de lo falso, en función de una serie de presupuestos o axiomas, que han tenido su base en la tradición mecanicista o fisicalista; en la tradición del pensamiento occidental moderno. Es por lo tanto una concepción que se ha construido socialmente (como cualquier otra), que tiene una historia que transcurre en función de lo que nosotros, agentes sociales, reconstruimos en un proceso interminable en el que incide tanto nuestra volición o nuestra actitud intencional y racional, como los elementos contextuales e históricos que hasta el momento han intervenido, y dado que la historia nunca está escrita en su totalidad, dado que hay aspectos que no han sido recuperados pero que pueden serlo o que aunque hayan sido recuperados, no los reconocemos hasta que nos percatamos de ellos y podemos por lo tanto traerlos del olvido a la memoria y de la memoria a la historia; por ello es que nuestra concepción de la realidad es modificable. De ahí que el construccionismo proponga no que se descarte la noción de verdad, sino que se



modifique, aludiendo no a la verdad como absoluto, sino a una verdad relativa que nos es útil para determinar aquello que nos es relevante a nosotros, miembros de una determinada comunidad o sociedad en este nuestro momento de producción (nuestra vida), de ahí que en el marco del saber, el construccionismo proponga que los conocimientos verdaderos sean traducidos por conocimientos "racionalmente más adecuados" hasta que se formulen otros más "convincientes", que generen consenso. "Que generen consenso", porque el construccionismo tiene claro que el saber, como toda construcción social, se efectúa mediante la acción simbólica, y que la acción simbólica sólo puede tener lugar en el proceso de la interacción, en el de la comunicación, por lo que en principio la realidad no podría ser pensada como un conjunto de entidades fijas y autodeterminadas, sino como un conjunto de entidades a las que les atribuimos su cualidad de realidad, en función no de lo que se nos da la gana; no de lo que la razón nos dicta de manera aislada e independiente a cada uno de nosotros por el simple hecho de compartir la misma estructura biológica (sic.), sino en función de lo que socialmente establecemos mediante la interacción con los demás, y que queda estipulado bajo la forma de normas o reglas consensadas que delimitan lo que es adecuado considerar y lo que no lo es.

Me parece que si bien esta otra concepción de la realidad no lleva por sí misma a atender la problemática de la otredad, sí lo posibilita y junto con otras cuantas acotaciones, lo vehiculiza. El primer paso que hemos de dar para poder adentrarnos en la problemática que sucinta la otredad, consiste en la asimilación de una concepción alternativa del término "realidad", ello, porque para que la otredad pueda estar enmarcada dentro del debate sociocientífico, y particularmente dentro del debate psicológico, se la tiene que concebir como una entidad real, existente, con presencia y con manifestaciones. Habiendo llegado a este momento de la reflexión que he podido desglosar, repito que el fenómeno sobre el cual he pretendido centrar mi atención, es justamente, aquel en el que tiene lugar el olvido de la otredad, olvido o distancia impuesta por la razón occidental que la ha dejado de lado, debido, entre otras cosas, a los estrechos límites que engloban lo que entendemos por realidad. Si la realidad es una construcción social en los términos en los que la concibe el

construccionismo, queda claro que participamos en ella todos los que la compartimos, todos los que somos en ella, pues para ser en ella y para compartirla, requerimos forzosamente de los Otros con quien comunicarnos. Esta figura de los Otros, del Otro, no es en sí la que evoca el término otredad, o en todo caso, es una de las caras más visibles de la otredad. Este otro es un Otro empírico, es un Otro de carne y hueso, sin embargo, los postulados construccionistas involucran también la cara oculta de la otredad, su parte interior, su parte predominantemente psicológica, pero de enclaves sociales: la cara sociopsicológica. Este es el segundo eje de motivos que encuentro en el pensamiento construccionista para sostener que este enfoque constituye una vía de acceso a la reflexión centrada en la otredad y que a continuación expongo.

Si la cara visible de la otredad, es decir, la externa, es la que posibilita la aparición de la realidad (en tanto que conceptualización), del mundo, de uno mismo, del Otro, de los Otros, es justamente porque esa exterioridad se vuelve interioridad, porque ese Otro que se nos aparece como otro distinto de nosotros es también nosotros, ahí donde nosotros somos en efecto nosotros, somos, como lo dice Octavio Paz, los otros: “los otros que somos nosotros” (1996, p. 36): los otros que hemos de ser para ser nosotros. No es gratuito que Paz haya optado por la utilización del sujeto en plural, y no sólo con el fin retórico de involucrar al lector en la reflexión, sino sobre todo porque el “nosotros”, de manera más clara que el singular “yo” cobra sentido a partir de la relación entre el Uno y el Otro, relación sumamente compleja que va más allá de la simple suma de presencias aparentes en un determinado momento, más allá de la relación de equivalencia que se establece entre quienes compartimos ciertas cualidades; la relación entre el Uno y el Otro, la relación entre uno mismo (la mismidad) y el Otro (la otredad), es tanto una conjunción como una disyunción. Ante la mirada de la lógica es una inconsistencia, además es una contradicción, pues uno es parte del otro sin serlo.<sup>19</sup> No es extraño que la razón moderna haya optado por

---

<sup>19</sup> Me estoy refiriendo a la lógica deductiva, que es la que mayormente se ha utilizado en el campo de las ciencias sociales, pero cabe mencionar que la lógica no se agota en su aplicación apodíctica, siguiendo a Beuchot (1997), se han desarrollado vías alternas dentro del mismo campo de la lógica, encaminadas a ampliar el horizonte de la lógica a aspectos estéticos y míticos, retóricos y poéticos, campos en los que adquiere matices muy diversos y, sobre todo flexibles. En este sentido, lo que tradicionalmente se conoce

la negación de la otredad y, por su racionalización, de ahí que no sólo separemos el “nosotros” de “los otros”, y el yo del tú, sino que de repente aparezcan como opuestos o contrincantes en una lucha que de entrada ya está ganada por quien ha creído poder establecer un criterio universal sobre lo que es fundamentalmente humano. En este sentido cabría señalar, al lado de Foucault (1984), que en nuestro sistema de ordenamiento del mundo, de los otros y de nosotros (en nuestra realidad social) ha predominado un sistema de semejanzas en el que prevalece lo Uno, y sólo lo Uno sobre lo Otro, lo semejante, sobre lo diferente, lo universal sobre lo particular; extraña contradicción para el ser humano reflexivo, que para reflexionar requiere del Otro:

las personas sólo pueden existir en relaciones definidas con otras personas. No se puede establecer un límite fijo y neto entre nuestra propia persona y la de los otros, puesto que nuestra propia persona existe y participa como tal, en nuestra experiencia, sólo en la medida en que las personas de otros existen y participan como tales en nuestra experiencia [Mead, 1993, p. 192],

y aún más extraña dentro del pensamiento que practican las ciencias sociales, como la psicología, y más claramente la antropología, que pretenden dar cuenta de las diferencias tanto culturales como individuales, pero para llegar a universales que generalizan a todo tiempo y espacio. El problema que la otredad despierta no sólo afecta a aquél que por diferente es excluido, afecta también y enormemente, a quien excluye, en este sentido es una cuestión de suma importancia para el saber sociocientífico. Los principios construccionistas, en mi opinión, consideran este problema; adoptan la interpretación crítica de la razón, que desde tiempo antes han venido haciendo quienes han sido calificados como

---

como lógica sería sólo una parte de la teoría de la argumentación, y la lógica en general, sería equivalente o coextensiva a ella, como lo propuso en el siglo XVI Domingo de Soto, incluiría a la axiomática o analítica, a la tópica o dialéctica, a la retórica y a la poética (cfr. Beuchot, 1997, pp. 60-61). En opinión de Beuchot, esta sería la forma de objetivación que sostendría la argumentación en una hermenéutica analógica que considerara primordialmente las diferencias, las particularidades, pero también las semejanzas, lo universal. Ello se tratará en el segundo capítulo.

relativistas, al oponerse y criticar al enfoque absolutista que sostiene una razón universal<sup>20</sup>. La crítica, como he tratado de mostrar es necesaria, dentro de cualquier enfoque o paradigma, pero, también es cierto que la crítica debe (o debería) llevar a construcciones mejores, en el sentido de más elaboradas, que las que se tenían con anterioridad, a este respecto, el construccionismo, mantiene su postura de la circularidad construcción-deconstrucción-construcción, y por ello, en mi opinión, sale de los vacíos relativistas en los que no se puede afirmar nada con respecto a nada, ni emitir juicio alguno. El construccionismo sostiene un enfoque hermenéutico en el que los condicionantes externos (ya sean históricos, materiales o de cualquier otra naturaleza) interactúan con los condicionantes internos (la subjetividad y las características biológicas), y cuyo resultado sería una exégesis de lo que se proponga como objeto (la realidad, el ser humano, los sistemas simbólicos, etc.), por lo que no raya en el objetivismo, aunque tampoco lo niega y por ello no cae en el extremo opuesto del subjetivismo; ni absolutismo, ni relativismo, aunque asume una postura más cercana a este último, porque acepta, por principio la inclusión de la diferencia, la inclusión de la otredad tanto en el plano interpersonal o intergrupar, como en el intraindividual. A este respecto, el construccionismo no ha sido lo suficientemente explícito, sin embargo, me parece que la lectura que hago, derivada del análisis de sus fundamentos, se corresponde con sus principios. De todas formas, y por ello mismo, en el segundo capítulo me dedico a ampliar el tema.

---

<sup>20</sup> Entre quienes han sido englobados en el relativismo, se encuentran principalmente los críticos radicales de la razón: el segundo Heidegger, Jacques Derrida, Georges Bataille, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Françoise Lyotard, Gianni Vattimo y Richard Rorty. El relativismo en su versión epistemológica sostiene que no hay verdades absolutas, sino que son relativas a determinadas circunstancias o condiciones, en su versión ética, sostiene que no se puede decir de algo que es bueno o malo, en tanto que la maldad y la bondad se inscriben también en condicionantes circunstanciales. Por lo general se asume que la primera brota de una actitud escéptica y la segunda de una actitud clínica. (cfr. Ferrater Mora, 1983, pp. 671-672). En opinión de Geertz (1996c), al relativismo cultural (su campo es el de la antropología) se le ha culpado de todos los males: "Tolerancia insensata, intolerancia estúpida; promiscuidad ideológica, monomanía ideológica; hipocresía igualitaria, simplismo igualitario" (p. 104), pero en su opinión es el antirrelativismo el que se ha inventado gran parte de la inquietud de la que se alimenta. Más adelante ampliaré a este respecto.

#### 4. El individualismo y el poder: lugar común en el pensamiento académico y en el pensamiento ordinario

Con el término “pensamiento académico” me estoy refiriendo al medio de producción científico y al resultado de ello: a la “ciencia”, al tipo de pensamiento que genera los conocimientos científicos, que genera también productos concretos vía la técnica, y que al hacerlo se reproduce y/o se transforma, como cualquier otro tipo de producción (construcción) humana<sup>21</sup>. No he querido utilizar en el título el término “ciencia”, aunque claramente haga referencia a él, la razón de ello estriba en que retomo los postulados construccionistas, y al hacerlo, enfatizo el carácter inherentemente comunitario de la racionalidad que conduce y utiliza la ciencia. El pensamiento científico que se desarrolla en el ámbito de trabajo de las diferentes comunidades de científicos (la academia) es uno de los sujetos de este apartado, el otro es el pensamiento cotidiano, el pensamiento ordinario, el sentido común que compartimos a grande escala quienes formamos parte de las sociedades. El objetivo que me he propuesto para el presente apartado consiste en señalar una de las similitudes entre ambos tipos de pensamiento, cualidad común que ha dificultado la inclusión de la otredad y que ha lastimado tanto a la sociedad como al individuo: el individualismo. Si bien es posible partir del supuesto de que ambos tipos de pensamiento son entidades conceptuales semejantes, con un origen común (la interacción humana), la experiencia y la historia han establecido una escisión entre ellas, que siguiendo a Moscovici (1993) tuvo su origen en la Grecia antigua y que se estableció plenamente a lo largo de los tres últimos siglos, al menos dentro de los márgenes ideológicos de Occidente.

---

<sup>21</sup> Del latín *scientia*, el término “ciencia” alude al “conjunto de conocimientos relativos a ciertas categorías de hechos, de objetos o de fenómenos, en plural [remite al] conjunto de disciplinas basadas fundamentalmente en el cálculo y la observación”. (Larousse, 1994, p. 175). Los conocimientos que, de acuerdo con el enfoque construccionista, produce la ciencia al aplicarse sobre determinados objetos (fenómenos, cosas, etc.), deriva en la formulación de determinados principios (metodología) que son justamente los que hacen que la ciencia sea disciplina (Disciplina: “conjunto de leyes o reglamentos que rigen ciertos cuerpos, como la magistratura, la iglesia, el ejército...” (Larousse, 1957, p. 347). Para el construccionismo, las normas no sólo rigen “esos” cuerpos, sino que son establecidos por ellos, es decir por el conjunto de personas que los conforman en el complejo proceso de la interacción.

Es indudable que la distinción ha implicado la consecuente elección de una de ellas, quizás no tanto como la mejor (quizás sólo la mejor para determinadas cosas), pero sí, en general, como superior. El Occidente colonizador, heredero del pensamiento clásico, optó por la racionalidad de la ciencia y dejó de lado la racionalidad común u ordinaria. El Pensamiento a secas y con mayúscula, ha sido abordado desde la perspectiva dominante en los distintos ámbitos del saber social. En este sentido, dentro de la psicología, la teoría mayormente conocida y difundida acerca del desarrollo mental -el desarrollo del pensamiento- (*la epistemología genética* de Piaget (1975), también conocida como *constructivismo*) ha encontrado en los niños de todo el mundo y de todos los tiempos a pequeños científicos llegando de manera natural a los principios lógico matemáticos en los que descansan los mismos fundamentos de la ciencia. El principio de universalidad que el pensamiento académico dominante utiliza para dar cuenta de la realidad (física y humana), es también el principio que se ha “encontrado” en la realidad, como muchos, sino es que todos, los principios que se han establecido desde la perspectiva dominante, según lo vimos en el apartado 2.2. Retomo el principio de la universalización del conocimiento porque es el que, en mi opinión, plantea un problema fundamental a las ciencias sociales, y del que particularmente se ha ocupado la antropología, a saber, ¿cómo poder dar cuenta de la diversidad humana, de las distintas formas en las que se manifiestan las diferentes culturas si, en principio, asumimos una postura individualista y unitaria, del pensamiento humano? La primera respuesta que se encontró, derivada o paralela de la distinción anterior (pensamiento académico-pensamiento ordinario) distinguió dos tipos de pensamiento: el normal o universal, y el primitivo, salvaje, primario o iletrado, fundado en torno a creencias básicamente irracionales: místicas, prelógicas, emocionales o no cognoscitivas, en contraposición a la racionalidad del hombre normal -en tanto que dentro de la norma occidental, por supuesto- (Geertz, 1996c). La respuesta, evidentemente no resuelve nada, sino que por el contrario, lo complica. La incansable pretensión de universalización, frente a la inocultable diversidad, particularidad y localidad, llevó a la antropología, y a las ciencias sociales en general, a la evocación de invariantes culturales, realidades subyacentes

fijas o universales lógicos o empíricos, “que en el mejor de los casos, son abstracciones vacías carentes de potencia heurística en vista a comprender lo ajeno y, en el peor no son más que particularidades culturales (nuestras) que de forma injustificada pretenden generalizarse” (Sánchez Durá, 1996, p. 16). Esta es en sí misma una cuestión sumamente grave en términos de la ética que conciben las disciplinas sociales, y además involucra directamente el compromiso moral de los investigadores sociales. En este mismo sentido, el planteamiento de dos formas de pensamiento (el académico y el ordinario) que implica la sobrevaluación de uno de ellos, conlleva importantes consideraciones éticas, que raramente se discuten. Cabe señalar que esta sobrevaluación o simple buena estima para con las producciones científicas, no sólo opera en el ámbito del saber universalizante u objetivista, los enfoques con mayor inclinación hacia el relativismo, también lo asumen, de no ser así, se dedicarían a otras actividades y no a la academia, la diferencia entre las dos posturas radica tanto en los motivos como en las consecuencias o propósitos implicados en esta creencia. En opinión de Geertz (1996a), desde el anti-antirrelativismo, “la razón por la cual el pensar es serio es porque éste es un acto social y de que uno [en tanto que investigador] es por ello responsable de éste como de cualquier otro acto social. Acaso más incluso, pues es, a la larga, el acto social de mayores consecuencias” (p. 39). Posición que dista mucho de la negación o racionalización de las posturas científicistas con respecto al compromiso moral de los investigadores, derivable del principio de imparcialidad científica, traducible en opinión de Geertz (1996a) en el pequeño desinterés que intentamos sostener para establecer una “adecuada” distancia entre nuestro objeto-sujeto y nosotros mismos, proveniente más de una inclinación personal a una ética profesional, que al fracaso de nuestra sensibilidad o a una supuesta pretensión de autoencierro en un vacío moral:

La imparcialidad no proviene del descuido, sino de un cuidado lo suficientemente plástico como para resistir una enorme tensión entre la reacción moral y la observación científica; una tensión que sólo crece en la medida en que la percepción moral se hace más profunda y avanza el entendimiento científico. El deslizamiento hacia el científicismo o, del otro

lado, hacia el subjetivismo, no es sino signo de que la tensión ya no puede soportarse, de que se han perdido los nervios y de que se ha optado por la supresión de, o bien la propia humanidad, o bien la propia racionalidad. Éstas son patologías de la ciencia, no su norma [Geertz, 1996a, p. 62].

Es innegable que la ciencia es inseparable de la vida intelectual y de las relaciones sociales, que es una parte de nuestra visión de la vida cotidiana, tal como lo hacen notar Moscovici y Hewstone (1993) desde el marco referencial de las representaciones sociales. La primera pregunta a la que intentó dar respuesta la teoría de las representaciones sociales fue el cómo la ciencia se convierte en sentido común. Ello, porque desde este marco de la psicología social, se asume que “contrariamente a lo que se creía en el siglo pasado, lejos de ser el antídoto de las representaciones y las ideologías, la ciencia es, en realidad, su fuente” (Moscovici, 1985, p. 505). Moscovici asume que en la época contemporánea, ha habido un cambio notable en la concepción del vínculo que une a ambos tipos de inteligibilidad; “Antiguamente, la ciencia se basaba en el sentido común y hacía que éste resultase menos común; pero actualmente el sentido común es la ciencia hecha común” (*ibid.*, p. 506)<sup>22</sup>. Si los científicos encontraron una forma de distinguirse del resto de la gente, esta distinción, aunque sigue siendo característica del medio científico (académico), se ha generalizado al resto de la población, al menos en Occidente, las razones que la gente ordinaria, en su calidad de aficionada o *amateur*, ha tenido para ello, van desde el puro deseo de saber a las ansias de participar en la gran aventura de nuestro tiempo.<sup>23</sup> En este sentido, la formulación

---

<sup>22</sup> Esto quiere decir que el sentido común pasó de ser un conocimiento de primera mano, en tanto que cuerpo de conocimientos de producción espontánea, basado en la tradición y en el consenso mediante las conversaciones y los rumores, del que nace y prospera la ciencia, a ser un conocimiento de segunda mano, en tanto que suma de imágenes y lazos científicos consumidos y transformados por el sentido común para servir en la vida cotidiana (*ibid.*). estas dos instancias del pensamiento de sentido común, pueden también conceptualizarse como direcciones relacionales de la realidad social, ello se desarrolla en el segundo capítulo.

<sup>23</sup> En opinión de Moscovici y Hewstone (1993), el aficionado o *amateur*, no es de ninguna manera un hombre ingenuo, intuitivo o profano, como los psicólogos norteamericanos lo han entendido de la misma manera en la que algunos antropólogos han entendido al “hombre primitivo”, es más bien un consumidor de ideas científicas ya formuladas, cuyos “principales motivos son el placer, la energía mental, así como la necesidad de comunicar y entrar en relación con otras personas. Para ellos un contacto personal con la ciencia significa una relación ininterrumpida con la mayor fuente de la verdad y el significado del mundo; e incluso con la



de la primera pregunta que se planteó Moscovici, parte del pensamiento académico para llegar al sentido común y no a la inversa, pero ello no implica que la prioridad de este autor sea el pensamiento científico, por el contrario, centra sus esfuerzos en la comprensión del pensamiento ordinario, en tanto que es en el que las representaciones sociales encuentran su manifestación.

En el tránsito del pensamiento académico al sentido común, los contenidos del saber científico se transforman, en un proceso de objetivación y anclaje en el que lo conceptual deviene en objetual mediante la construcción selectiva de los elementos recogidos en una suerte de matriz o esquema que los estructura y en el que estos son tanto asimilados como acomodados en y por el sistema de creencias y valores que les antecedió<sup>24</sup>, ello debido, sobre todo a que "... los individuos no intentan jugar el juego de la ciencia, sino que desean modificarlo a fin de utilizarlo en su juego favorito: el del sentido común" (*ibid.*, p. 703).

Ahora bien, bajo el marco de las representaciones sociales, se considera que las realidades son algo producido, constituido (podría decirse construido) durante la interacción entre individuos. Las realidades que constituyen las representaciones sociales, son ante todo realidades sociales, en el sentido de que sus fuentes de determinación son las condiciones económicas, sociales e históricas, los sistemas de valores y creencias y las prácticas sociales relacionadas con la comunicación social, además tienen un origen de producción social, a la vez que producen fenómenos sociales, son compartidas y conforman grupos sociales identitarios en la medida en que se vinculan a la memoria y al lenguaje (Ibáñez, 1994). La función primordial que cubren las representaciones sociales es la de integrar las novedades, de traducir los elementos de una realidad en la conformación de otra realidad preexistente: la de la vida cotidiana, de ahí que el objetivo de la teoría que pretende dar cuenta de ellas

---

realidad, ya que tienen una gran confianza en la correlación inmediata entre el pensamiento y el mundo, entre las palabras y las cosas" (p. 691).

<sup>24</sup> En el paso de un sistema al otro Moscovici y Hewstone (1993) distinguen las siguientes modificaciones en las características esenciales de ambos: dejan de ser informativos, para ser representativos; ya no expresan conceptos y signos, sino imágenes y símbolos; la validez empírica deja lugar a la validez consensual; ya no se responde al cómo sino al por qué; los tipos de inferencia dejan de ser fijos y se abren las posibilidades de elección; la limitación de la sucesión de los actos mentales se transforma en flexibilidad; y, del uso de ciertas formas sintácticas se pasa al uso de todas las formas sintácticas disponibles.

sea el de: “mostrar cómo una nueva teoría científica o política es difundida en una cultura determinada, cómo es transformada durante este proceso y cómo cambia a su vez la visión que la gente tiene de sí misma y del mundo en que vive” (Farr, 1993, p. 497). El principal mecanismo de traducción con el que opera el sentido común consiste en la definición de lo que se considera como “real”, para posteriormente plantearse su por qué. Este es un punto que quiero resaltar en tanto que ha sido justamente la razón por la que comencé a hablar de la realidad en los inicios del capítulo. La imputación de realidad a las cosas o fenómenos deriva, siguiendo a Moscovici y Hewstone (1993), de los siguientes cuatro factores:

1) *la autoridad de una persona* (el científico, en este caso), que hace parecer las cosas como indiscutibles, como enunciados de hecho y no de opinión;

2) *la reducción a la matriz de las nociones o imágenes de una representación*, que permite cotejar la nueva información con una representación ya establecida y minimizar las diferencias entre las dos versiones (la de la ciencia, y la del sentido común);

3) esas nociones o imágenes antecedentes se aplican a toda la nueva información, de tal suerte que toda pueda quedar incluida;

4) *positividad o repetición afirmativa de una información*, con lo que minimiza sus aspectos negativos y sus calificaciones particulares, creando en torno a ella una realidad lingüística en la que los fenómenos objetivos adquieren autonomía, desplazando al sujeto o autor, para imputarlo directamente a la realidad.

Tras haber dicho lo anterior, queda claro que el compromiso ético y moral que tienen los investigadores (sobre todo los que inciden en la realidad social), tiene repercusiones sobre la propia constitución de la realidad social, incluso, desde la perspectiva de las representaciones sociales, mucho más fuertes de lo que los mismos investigadores normalmente consideran, en tanto que hay siempre un vínculo constructivo entre el pensamiento de sentido común y el pensamiento académico. La última de las consideraciones que retomo de Moscovici y Hewstone (1993) y de la que desprendo la idea de que tanto el pensamiento académico como el sentido común comparten el

individualismo y el gusto por el poder, es que los dos tipos de pensamiento muestran el temor de los hombres ante las fuerzas que no dominan, y que la victoria sobre ese miedo se pretende alcanzar por medio del conocimiento. La confianza que le tiene el sentido común al pensamiento académico y la razón por la que el sentido común ha pasado de ser (primordialmente) conocimiento de primera mano, para convertirse en conocimiento de segunda mano “penetrado por la razón y sometido a la autoridad legítima de la ciencia” (*ibid.*, p. 686), recae en un acto de fe a la autoridad que la ciencia representa, debido, “ya sea a sus éxitos pasados o porque ella encarna los más altos valores de la humanidad” (*ibid.*, p. 685), porque se asume que es la “mayor fuente de verdad” (*ibid.*, p. 691).

Así, el distanciamiento que en el pensamiento académico se traduce en “imparcialidad o neutralidad científica”, en la vida cotidiana se traduce como indiferencia por el Otro. Nuestras sociedades mayormente afectadas por el fenómeno de la urbanización tecnificada son especialmente propensas a esta independencia/autonomía de la colectividad y al sostén del individuo libre y autónomo, del individuo emancipado, liberándose cada vez más de los lazos sociales, de los vínculos colectivos, que lo unen, a pesar de cualquier intento a su comunidad, a los demás.

Obviamente esto no es más que una interpretación que pretende ser más o menos descriptiva, es pues, mi percepción de la tendencia o dirección que toma la realidad social en la que participamos todos los que formamos parte de ella. La responsabilidad que tenemos quienes hemos optado por la vía de la academia reside, precisamente en la revisión de los argumentos que hasta el momento nos han hecho sostener de manera predominante una verdad por sobre todas las demás, acallando con ello a las demás de la mejor manera posible, es decir, cerrando las puertas a la sola posibilidad de que emerjan las versiones que difieren de la nuestra. En este sentido la versión univocista de la realidad, las teorías monolíticas, objetivistas y científicas, sobre todo aquellas que tienen contacto directo con la gente cotidiana, han perjudicado al ser humano y a la naturaleza toda, en la misma medida en la que los han beneficiado, pues sería por demás absurdo y además injusto caer en el polo opuesto y condenar en nombre de la cultura o de la supuesta “naturalidad” o

“inocencia” del hombre común, al pensamiento que también la conforma, en palabras de Geertz (1996a):

Lo que se necesita no es colocar a la ciencia social en el banquillo de los acusados, lugar al que pertenece nuestra cultura, sino hacerlo en la tribuna de los testigos..., para ello hay que exponer los términos que nos incumben como ‘método científico’, ‘imparcialidad’, ‘relativismo’, etc., no como dogmas o lemas, sino como actos concretos realizados por personas particulares en contextos sociales específicos. Abordarlos como tales, como aspectos de un oficio, no pondrá fin a la disputa, pero puede ayudar a hacerla más provechosa [Geertz, 1996a, pp. 59-60]

La relevancia que la reflexión en estos términos guarda se relaciona directamente con un posible incremento en la comprensión de una realidad diversa, que se encuentra y se manifiesta en la vida cotidiana, y en el ámbito de la academia, y también con la promoción del diálogo entre diferentes, labor que por principio deberíamos de desarrollar quienes nos inscribimos en el marco de las ciencias sociales, y que repercutiría en la construcción de una realidad conjunta en la que se reconozcan las diferencias, en la que se reconozca la participación de la otredad, por más otra y diferente que pueda ser. A este respecto, me gustaría retomar uno de los enfoques críticos que ha surgido desde el marco de la crítica radical a la razón, me refiero al debate desarrollado por Foucault (1986) y Derrida (1989; 1996), con respecto a la primera meditación cartesiana, de la que se retoma la inclusión o la exclusión del loco<sup>25</sup>.

Lo que de este debate tan complejo me interesa rescatar, es básicamente que tanto Foucault como Derrida coinciden en que la diferencia debiera incluirse en el proyecto de la razón, aún cuando esa diferencia sea en extremo diferente de nosotros. Para Foucault, la locura queda definitivamente excluida, para Derrida, el proyecto cartesiano incluye a la locura de cierta forma y la excluye de otra, resulta sumamente difícil saber qué fue lo que

---

<sup>25</sup> Una síntesis de ese debate de encuentra en el Apéndice 1. *De la lectura que de Descartes hacen Foucault y Derrida y el diálogo que se gesta entre ellos.*

aquél hombre quiso hacer con la locura, pero no es tan difícil saber qué cosa ha hecho la razón moderna, heredera del pensamiento cartesiano, con ella. En este sentido es que la crítica de Foucault cobra el valor que él mismo le quiso dar a su análisis arqueológico, de ahí que valga la pena cuestionar, de la interpretación de Derrida ese hacerse el loco del *Cogito*, no porque la haya hecho Derrida, sino sobre todo, porque es, y ha sido justamente ese hacer de la exclusión una necesidad para la propia consideración (niego al otro y me afirmo yo), la forma en la que la razón occidental ha excluido a diferentes figuras de la otredad, y ha sido también la confesión del “hacer como si yo también” la manera en la que se ha pretendido el encubrimiento de la exclusión. Ese “hacer como si” en la inclusión, se revierte para la exclusión que es tan real como el encierro físico y como la negación de la escucha ante aquello que no puede ser considerado más que como silencio. La economía de la confesión, es una falsa salida porque carece de la justa balanza; es el *Cogito* quien se confiesa, pero el condenado es el Otro, este es el punto más grave e inquietante de la argumentación de Derrida, en tanto que esa condena se considera necesaria para que yo (Derrida) pueda ejercer mi logos, mi palabra en la confesión que le ahorro al Otro, puesto que yo que incluso estoy más loco que aquél, hablo por él, yo asumo la voz, y con ello la crisis de mi supuesta locura, pero al ser esta crisis permanente, sin principio ni final, la redención nunca llega, ni para otorgarle la escucha, ya que no la voz que de por sí ya tiene (como sostiene Foucault al hablar del ser del no ser), ni para libramme a mi, parlante o escribano, de la culpa que implica responsabilizarme de ello, lo cual dicho sea de paso, ya es ganancia, menos por la culpa, que por la responsabilidad, al menos el motivo de la exclusión ya no se justifica con la naturaleza del objeto (las excentricidades) como pudiera interpretarse a Descartes, o como el cientificismo objetivista lo ha hecho y seguido al pie de la letra, sino en la necesidad del sujeto que excluye al Otro para ser. En resumen, para Derrida el recurso no puede ser otro que mi confesión y la condena del Otro: la exclusión del Otro es ineludible para el ser que quiere ser racional, y por racional se entiende la capacidad para la cognición, para el pensamiento, o en términos generales el tener el *status* de ser humano, con todo lo que ello implica socialmente; tanto en los marcos institucionales

como el médico y el jurídico, mencionados por Foucault, como en los marcos sociales aún no instituidos.

Si la realidad es esa extensión material, a la que accedemos gracias a que no estamos locos (gracias a Dios, como interpreta Foucault a Descartes) y a que podemos dudar, si esta es la realidad sobre la que podemos aplicarnos como humanos con nuestro pensamiento, alma o razón, y si ese pensamiento sólo garantizaría su veracidad, si se aplica a las cosas claras y distintas (a la materia), con cálculos, números, fórmulas etcétera, y si finalmente, para hacer eso tenemos que excluir a la otredad (que puede ser el loco, pero que puede ser cualquier Otro), del proyecto, y negarla en "la razón", y negarle a él la suya, excluirlo a él de la razón, del alma, del pensamiento, extraerle su humanidad, entonces, esa realidad, yo no la quiero. Mejor abandonarla para elaborar otra, que abandonar a la diferencia, que no únicamente al loco, pues todo Otro excluido, recibe el mismo trato en el proyecto racional; en la edad media el loco, el eremita, el criminal, el leproso, el judío; poco después (S. XIV) el miserable, y el migrante (Duby, 1998) eran excluidos, ahora en las puertas del siglo XXI habrá que pensar en el sidoso, el homosexual, la prostituta, el niño de la calle, el indígena, el loco mismo, la mujer, y todos aquellos de quienes incluso se ha llegado a dudar que tengan alma o que piensen: que sean humanos.

Sin embargo no basta con que nos demos cuenta, no es suficiente con saberlo, por que ello no cambiaría en nada las cosas, sobre todo, porque la problemática de la otredad nunca se resuelve, en este sentido hace falta también ser justo (justa) con Derrida; la otredad nunca quedará incluida en el proyecto de nuestra razón por el simple hecho de que es otra razón, pero eso tampoco quiere decir que tengamos que excluirla de la razón y de la diversidad que la contiene, en todo caso lo que se puede hacer es reconocer esa diferencia no como silencio, sino como otra voz distinta de la nuestra, y muchas veces incomprendible (en principio) para nosotros, si es que aún es posible hablar de perspicuos nosotros y enigmáticos ellos, pero para ello, hace falta creer que las cosas pueden ser diferentes, que nuestra realidad puede modificarse, y que nosotros mismos somos querámoslo o no agentes

de cambio, en tanto que parte de la colectividad, pero también y sobre todo, en tanto que científicos sociales.

Para ello sirven las posturas críticas y para ello habrán de servir los cambios sociales, las transformaciones tanto en el nivel de la academia, como en el de la vida cotidiana. En este punto vale la pena hacer algunas aclaraciones con respecto al enfoque de las representaciones sociales, sobre todo en función de las críticas que esta postura ha recibido. Está claro que Moscovici quiso hacer una psicología social que saliera de la postura individualista con la que la psicología social norteamericana había estado trabajando, y está claro también que hasta cierto punto lo logró, sin embargo, las críticas que ha recibido señalan justamente que no lo trasciende de manera satisfactoria. Con respecto al estudio psicosocial de las ideologías (íntimamente relacionado con las posturas críticas y con alternativas de cambio social), en las últimas décadas, el enfoque que se ha sostenido subraya los aspectos básicos involucrados en los procesos individuales, entendiendo la ideología como producto de procesos internos que adoptan lo extraño y ajeno al individuo y a sus intereses como normal o natural (Montero, 1994b), ello, bajo el supuesto de que existe un equilibrio racional inherente al ser humano, que sostienen las teorías sociocognitivas y la teoría de las representaciones sociales. Para Moscovici “toda ideología, todo conocimiento acerca del mundo, son formas de solucionar tensiones psíquicas, afectivas, que resultan del fracaso en integrarse a la sociedad” (Moscovici, 1986, en Montero, 1994b), en este sentido, las representaciones sociales “constituyen compensaciones imaginarias cuyo propósito es restaurar un cierto equilibrio interno” (*ibid.*), en opinión de Montero, esta visión centrada en el individuo, cubre una función ideológica de corte conservador, que deja de lado la conceptualización de las innovaciones y de las diferencias:

Bajo tal óptica, la única vía de solución a los conflictos cognoscitivos es a través del ajuste a lo socialmente establecido y socialmente deseable, posición que ciertamente no favorece al cambio social, ni a las innovaciones y que podría llevar a que las posiciones disidentes, tales como las que puede tener

una minoría activa, en el proceso de negociación con la mayoría opuesta al cambio, sean naturalizadas, ajustadas a lo familiar de tal manera, que su carácter renovador o contradictorio se vea reducido de tal manera que devenga en prácticamente inexistente [*ibid.*, p. 139]<sup>26</sup>

Tal como lo mencioné con anterioridad, el racionalismo y el voluntarismo, por un lado y el naturalismo y mecanicismo, por el otro, presuponen la universalidad y practican la homogeneización, un enfoque que pretenda centrarse en la intersubjetividad no podría estar basado en una forma de racionalidad tendiente a la homeostasis personal, pues en principio acontecen fenómenos de carácter social que se oponen a esta regla, y que deben de asumirse no como contraejemplos, sino como partes de un mismo proceso constructivo: "No es que no exista la búsqueda del balance. Ella se da en la realidad, pero no es el único fenómeno y al insistir en su sola presencia, en su carácter absoluto y excluyente, se excluye la dialéctica de la vida cotidiana" (Montero, 1994b, p. 140).

La psicología que concibe el construccionismo, incluye el principio del cambio social, puesto que en principio su propuesta constituye un cambio en la forma de concebir a la misma disciplina. La relevancia que guarda el cambio social, tanto a nivel de la academia como en el de la vida cotidiana, tiene que ver, más allá del ineludible hecho de que las sociedades cambian, con el compromiso ético y moral vinculado directamente con la consideración de la propia incidencia de la disciplina en los cambios sociales, lo cual deriva de la relación imprescindible entre el pensamiento académico y el de sentido común, que con anterioridad he abordado. Ahora bien, cabe preguntarse en qué medida es posible dirigir ese cambio que se pretende efectuar, y porqué es indispensable plantearlo en términos de necesidad moral o ética, o en otras palabras, cuál es la dirección que aparentemente está tomando el desarrollo de nuestras sociedades actuales y en función de ello, de qué manera podemos contrarrestar sus efectos negativos. El siguiente apartado pretende dar cuenta de ello.

---

<sup>26</sup> Esta es una de las críticas más fuertes que ha recibido la teoría de las representaciones sociales, entre otros han sido Bourdieu, Passeron y Pecheux, quienes han señalado deficiencias de la teoría en este sentido (Ibáñez, 1994).



#### 4.1 El narcisismo en acecho de la sociedad contemporánea

Cuando se pretende señalar las características negativas de una tendencia de pensamiento, es importante, aunque difícil, evitar la tentación de caer en el extremo de afirmar que todas las implicaciones que conlleva dicho enfoque son negativas, o que de continuarse, nos llevaría a una desgracia. No se trata de ser alarmistas ni catastrofistas o apocalípticos; el individualismo es grave, pero de ninguna manera nos llevará, de continuarse, al fin de las sociedades, al desenlace de cualquier sistema de sentido compartido, a la pérdida total de los lazos comunitarios, a la muerte de la intersubjetividad. En la década de los setenta, un grupo de psicoanalistas norteamericanos, radicados, en su mayoría en el estado de Chicago adoptó una postura crítica radical con respecto al individualismo, su objetivo era el de desarrollar una nueva teoría del yo, basada en los nuevos síntomas clínicos que la sociedad moderna comenzaba a manifestar. A los integrantes de esta corriente teórica se les conoció, con un dejo peyorativo como los *narcisistas de Chicago* (Sennett, 1980).<sup>27</sup> El supuesto de este discurso, que intentaba seguir una línea social derivada del marxismo de la época era que en el capitalismo moderno la gente pasaba de la revelación histórica del sentimiento privado en público a la condición narcisista en que el sentimiento privado estaba constituyendo la totalidad de la realidad afectiva de los individuos. Esta postura, fué trabajada (criticada y afinada) posteriormente por Richard Sennett y Crh. Lash, entre otros, a cuyo nuevo enfoque se le conoció como *neonarcisismo*<sup>28</sup>. Para esta postura, el narcisismo se constituía como un síntoma, un sentimiento privado producto de un desorden del carácter cuyo contenido se expresa en la frase “no siento... el mundo me decepciona y por ello no siento” (Sennett, 1980, p. 54). Lo más interesante de este discurso en torno a la figura del Narciso de Ovidio que Freud trajera al psicoanálisis es que aparece en el debate clínico y sociopsicológico (o sociopsicoanalítico) primermundista, en las sociedades de la superabundancia y del

---

<sup>27</sup> Sus autores más significativos son Heins Kohut y Otto F. Kernberg

<sup>28</sup> En el enfoque neonarcisista se encuentran también los trabajos de Jim Hougán, Peter Marin, Adwin Schur, P. L. Giovachini, H. Kohut, y O. F. Kernberg (cfr. Lipovetsky, 1994).

materialismo exacerbado, en donde la subjetividad comenzó a expandirse como forma de aislamiento, en opinión de los neonarcisistas, a causa de la burocratización de las relaciones sociales y de la pérdida del sentido de la lucha de clases. El término “narcisismo” hace alusión no tanto al amor del sujeto por sí mismo, sino por el contrario, al malestar consigo mismo, y para con el mundo que constituye un reflejo de sí mismo, en palabras de Sennett:

Con este término no se quiere significar amor a uno mismo, sino más bien la tendencia a medir el mundo como si fuera un espejo del yo. Cuando el principio de la personalidad inmanente se extiende hasta el punto de que todos los aspectos de la sociedad llagan a importar sólo como manifestaciones de la personalidad y sentimientos personales, estamos hablando de narcisismo movilizadо como condición cultural, como códigos de significado [Sennett, 1980, pp. 52-53].

A principios de la década de los ochenta, las obras de los neonarcisistas, alcanzaron numerosas publicaciones tanto en los Estados Unidos de Norteamérica, como en el viejo continente. Lipovetsky (1994), retoma sus obras principales para hacer un análisis que no cae en el extremo neonarcisista apocalíptico del que deriva o con el que los neonarcisistas compaginaron a la perfección la idea del abandono de la esfera pública. En opinión de Lipovetsky, no es que los individuos de las sociedades narcisistas tiendan al aislamiento y a la pérdida de vínculos sociales, sino que el narcisismo deriva o se hace acompañar de un proceso (de personalización) en el que se generan nuevos tipos de vínculos sociales que no anuncian la pérdida de la sociedad, sino la aparición de una sociedad compuesta de individuos indiferentes entre sí:

el narcisismo no es en absoluto el último repliegue de un Yo desencantado por la «decadencia» occidental y que se abandona al placer egoísta... el narcisismo ha abolido lo trágico y aparece como una forma inédita de apatía hecha de sensibilización epidérmica al mundo a la vez que de profunda indiferencia hacia él [Lipovetsky, 1994, p. 52].

En este sentido, el narcisismo contemporáneo es ante todo un fenómeno social, que encuentra en el individuo particular el hábitat ideal para desarrollarse; la desesperación de Narciso es “Si al menos pudiera sentir algo”: “Malestar difuso que lo invade todo, un sentimiento de vacío interior y de absurdidad de la vida, una incapacidad para sentir las cosas y los seres” (*ibid.*, p. 76), pero que como cualquier otro fenómeno psicosocial requiere del Otro para expandirse, para generalizarse y para constituir el eje funcional (o disfuncional) de las nuevas sociedades democráticas y consumistas. El narcisismo es para Lipovetsky una nueva personalidad que se acompaña de una lógica social individualista y hedonista que se mueve en un universo de objetos y signos (que no significados), y de una lógica terapéutica que deriva de la privatización del consumismo, ahí donde todo es consumible y consumido, lo único que resta es el consumo de consciencia, que se traduce en el consumo de técnicas *psi*: yoga, psicoanálisis, expresión corporal, zén, terapia primal, dinámica de grupos, meditación trascendental, bioenergía, rolfing, masajes, jogging, tai chi, esalen, hipnotismo, danza moderna, *Silva Mind Control*, arica, acupuntura, terapia reichiana, etcétera, a las que cabría agregar las terapias sustentadas en el discurso del déficit, de las que habla Gergen (1996). La expansión de este tipo de técnicas, que a continuación abordaré, se hace acompañar de la desesperación de Narciso, que en este sentido podría entenderse como una forma de desencanto, pero de la verdad del sujeto, sujeto que ha sido desprovisto de la verdad (verdad que se sabe aplicable únicamente a las cosas objetivas) que de manera obsesiva se empeña en encontrar mediante las terapias *psi*.

Desde la postura del construccionismo, Gergen hace un análisis de las terapias psicológicas, centrándose en las consecuencias que ha tenido el discurso terapéutico del déficit, de la enfermedad mental. A este respecto se ha dicho, entre otras cosas, que sirve como medio de control social, que sirve a los valores ideológicos de la especialidad, a las estructuras económicas, a los intereses de control de una cultura y que favorece la continuidad del patriarcado. Gergen concede que el discurso de las enfermedades mentales tiene un aspecto positivo, en el sentido de que logra que lo extraño resulte familiar, pero en su opinión esa familiaridad está cargada de una autosatisfacción que nos sitúa por encima

de los dolientes, de forma tal que el Otro aparece marcado por un cierto tipo de fracaso: “Cuanto mayor es el número de criterios sobre el bienestar mental, mayor es el número de vías por las que se puede uno volver inferior en comparación con los demás” (Gergen, 1996, p. 190). Esto tiene que ver, sobre todo con la postura fundamentalmente universalizante que hace que los padecimientos mentales sean entendidos como características inherentes a las personas e independientes de la situación en la que se desarrollan, la generalización a todo tiempo y espacio implicada en las descripciones univocistas se hace notar y se transmite incluso al mismo afectado: “ser clasificado en función de la terminología del déficit mental es, por consiguiente, enfrentarse a una vida potencial de autoduda” (*ibid.*, p. 192). Autoduda, porque siguiendo a este autor, las especialidades de la salud mental, se apropian de un proceso de realineación interpersonal que aparece normalmente en la vida cotidiana. En este sentido, la posición de Gergen, coincide con la de Moscovici y Hewstone (1993), al enfatizar en el cambio de posición del sentido común que de ser de primera mano, pasa a ser de segunda mano gracias a la labor de las especialidades, en este caso mentales, que nombran enfermedades o aflicciones, estableciendo tanto los diagnósticos, como las pautas de los tratamientos que los aflijidos habrán de seguir para obtener su cura. La función del lenguaje en este tránsito del conocimiento de sentido común al conocimiento científico es indispensable y sufre también ciertas transformaciones; en primer lugar, los términos se tecnologizan, es decir, adquieren nuevas connotaciones dentro de prácticas técnicas y análisis teóricos, entre los que se encuentran la medición y la experimentación<sup>29</sup> y se autojustifican con el marco teórico que ancla al saber de la especialidad con la ciencia y con la filosofía. Este doble proceso conlleva un grave problema que consiste en el desplazamiento del conocimiento de sentido común, que siguiendo a Gergen, permitiría resolver las problemáticas mentales, y la imposición de una mística médica en la que se basa el discurso del déficit, en detrimento

---

<sup>29</sup> v.gr.: “un concepto como el de racionalidad es extraído de su contexto cotidiano, sustituido por términos técnicos como «cognición» o «procesamiento de la información», clavado en formalizaciones sobre la inteligencia artificial, medido a través de dispositivos de escucha dicotómicos y sometido a investigación experimental” (*ibid.*, p. 193).

del discurso habitual que se origina en el mismo marco en el que surgen los problemas mentales; en la vida cotidiana:

el ciudadano de a pie, ahora informado de que su lenguaje es hoy «meramente coloquial» y difícilmente adecuado, queda reducido al silencio y el lenguaje común pierde su potencial pragmático. En la medida en que es devaluado deja de cumplir las funciones abigarradas que surgen más orgánicamente de los retos que plantea la vida cotidiana [Gergen, 1996, p. 194].

Así, el discurso del déficit penetra en la sociedad, estableciendo además de la relación simbiótica entre las especialidades mentales y la vida cotidiana, un patrón de enfermedad que tiende a la progresión. De esta relación se puede desprender el gran auge de diferentes técnicas terapéuticas, y también el incremento de la autodesaprobación; el autodesencanto de Narciso:

En efecto, el proceso que subyace a la expansión de los profesionales es sistemático y se alimenta de sí mismo para generar una enfermización exponencialmente mayor: las jerarquías de discriminación, las pautas y patrones desnaturalizados de interdependencia y un ámbito de expansión de autodesaprobación. El proceso histórico al que aludimos puede ser considerado como el de «enfermización progresiva» [*ibid.*, p. 197].

El proceso al que alude Gergen es equivalente al que considera Lipovetsky, apunta al sostén y al incremento de las terapias *psi* y a generar una especie de desconcierto y desconocimiento del Yo, al que se asume como una cualidad individual. De manera resumida funciona de la siguiente manera: la cultura acepta tanto la posibilidad de la enfermedad mental como la de una profesión especializada que se haga responsable de su diagnóstico y tratamiento (particularmente desde el siglo XIX); la categorización que realizan dichas disciplinas y pseudodisciplinas entre las que también se encuentran las que practican los charlatanes metafísicos garantizan un *status* ontológico a la enfermedad

individual y eliminan los significados contextualizados cultural e históricamente; a esta clasificación se suma la divulgación de los síntomas que la gente aprende a reconocer, bajo la misma lógica universalizante pero individualista, de tal forma que a medida que los términos del déficit se infiltran en el sentido común, el mundo de la vida cotidiana se va fraguando cada vez más conforme a un sentido del déficit. Lo paradójico del asunto es que esta enfermización progresiva que pareciera no tener para cuando acabar “en su mayor parte es un subproducto necesario de los intentos humanos y formales por mejorar la calidad de vida de las personas” (*ibid.*, p. 204), y que entre más se le invierte al Yo (con terapias y técnicas), más se vacía, de tal forma que así como el vacío afectivo del espacio público se debe al exceso de informaciones, reclamos y animaciones, el Yo se vacía por la pérdida de referentes y por exceso de atención: “El Yo se convierte en un espejo vacío a fuerza de «informaciones», una pregunta sin respuesta a fuerza de asociaciones y de análisis, una estructura abierta e indeterminada que reclama más terapia y anamnesia” (Lipovetsky, 1994, p. 56).

La pérdida de referentes es lo que quisiera recuperar para el presente análisis, pues, en última instancia es el elemento de la propuesta de Lipovetsky que la hace aparecer como diferente de los análisis de los neonarcisistas y que permite distinguir el proceso de personalización y su resultado (una personalidad narcisista) como un fenómeno de enclaves psicosociales y no nada más como un proceso meramente psicológico o interno con correlatos sociales. En opinión de Lipovetsky, el referente que se pierde es justamente el Otro: “el estatuto de la mujer, del hombre, del niño, del loco, del civilizado, etcétera, han entrado en un período de indefinición, de incertidumbre, donde la interrogación sobre la naturaleza de las «categorías» sociales no cesa de desarrollarse” (*ibid.*, p. 59), en la medida en la que los sistemas democráticos que erigen las banderas de la igualdad implantan una identidad universal a pesar de las evidentes diferencias, el Yo se vacía de cualquier contenido definitivo, en tanto que las referencias tradicionales del Otro se disuelven en la indefinición:

El reino de la igualdad ha transformado de arriba a abajo la aprensión de la alteridad al igual que el imperio hedonista y psicológico transforma de arriba a abajo la aprensión de nuestra propia identidad... Precisamente, ¿no surge el problema de la identidad propia, íntima esta vez, cuando la alteridad social deja masivamente paso a la identidad, la diferencia a la igualdad? [*ibid.*, pp. 59-60].

La respuesta es en definitiva afirmativa, en el momento en el que el Otro deja de ocupar un espacio más o menos delimitado como diferencia, o al menos reconocido como tal en el marco de las relaciones sociales, el ámbito intrapersonal resulta igualmente afectado, el mismo Yo se vuelve un espacio de indefinición y de desconocimiento, y esto se sustenta además en la lógica de la verdad univocista y objetivista que deja fuera del juego no sólo a las cuestiones inherentes a la subjetividad del sujeto, sino al mismo planteamiento y desarrollo de la intersubjetividad que habita tanto en el plano de las relaciones colectivas como en el marco de la persona singular. De esta forma la igualdad como principio ético deja de tener valor y sentido, lo mismo que la democracia, lo curioso del asunto es que se las abandona en el momento en que se las comienza a habitar: "Cuando la relación con uno mismo suplanta la relación con el Otro, el fenómeno democrático deja de ser problemático; por ello, el despliegue del narcisismo significaría la deserción del reino de la igualdad que, entre tanto, proseguirá" (*ibid.*, p. 60). Lo cual no significa que tengamos que olvidarnos de los ideales inspirados en la democracia, sino que lo que hasta el momento se ha entendido con el término, y con los demás conceptos que evoca, habrán de transformarse desde sus bases no como ideales derivados de una posición única, sino como derivados y coextensivos de una posición y de una realidad predominantemente diversa y compleja.

En el mundo narcisista desaparece la figura del Otro, la otredad que representa toda diferencia. Lo interesante del planteamiento de Lipovetsky es que preserva la diferencia, de ahí que lejos de dar visos de un final apocalíptico, lo que hace es alertarnos sobre las consecuencias, no fatales, pero sí indeseables que acarrea el olvido de la diferencia. El peligro del narcisismo que acecha las nuevas sociedades democráticas reside, no tanto como lo proponía Foucault (1984; 1986) en la desaparición de la diferencia, cosa imposible para

el establecimiento de toda sociedad funcional o disfuncional, sino en el olvido del Otro, para la construcción de la sociedad y la conformación de la persona en tanto que entidad autorreflexiva. En el momento en el que el Otro deja de estar presente estándolo, en el momento en que el Otro deja de ser asimilado como diferencia, para convertirse en un semejante al que se puede obviar junto con todas sus características particulares y distintivas, la diferencia se traslada al plano de la consciencia:

«Yo es Otro» anuncia el proceso narcisista, el nacimiento de una nueva alteridad, el fin de la familiaridad del Uno con Uno mismo, cuando el prójimo deja de ser un absolutamente otro: la identidad del Yo vacila cuando la identidad entre individuos se ha cumplido, cuando cualquier ser se convierte en un «semejante» [Lipovetsky, 1994, p. 60].

La pérdida del Otro como referente tanto social como individual, conlleva otras peculiaridades, por un lado la percepción del propio cuerpo se convierte en la obsesión de conocimiento de Narciso, en tanto que deja de ser objeto para ser sujeto: persona liberada y original, negada a los estereotipos, y por el otro, la eliminación de la voluntad que sujeta a los individuos a los nuevos imperativos de control social que sostiene la lógica de la experimentación a la que el individuo se somete junto con su cuerpo, y a las que se vincula toda la gama de nuevas terapias o viejas terapias renovadas, que inciden en un espacio temporal sumamente limitado, en tanto que es el presente acusante el que rige todas las nuevas relaciones de Narciso:

[es] la lógica de un sistema experimental basado en la celeridad de las combinaciones, la que exige la eliminación de la «voluntad», como obstáculo a su funcionamiento operativo. Un centro «voluntario» con sus certezas íntimas, su fuerza intrínseca, representa aún más un núcleo de resistencia a la aceleración de las experimentaciones: más vale la apatía narcisista, un Yo lábil, el único capaz de funcionar sincronizado con una experimentación sistemática y acelerada [*ibid.*, pp. 57-58].



Así pues, en opinión de Lipovetsky, hemos pasado de la estandarización de los primeros tiempos de la sociedad de consumo, a la profundización de la singularidad, no por el incremento de los aparatos burocráticos, ni por la alienación de una unidad perdida: la personalidad, sino por el camino que ha tomado esa personalidad que se niega a los estereotipos pero que se presta a la experimentación:

La pasión narcisista no procede de la alienación de una unidad perdida, no compensa una falta de personalidad, genera un nuevo tipo de personalidad, una nueva conciencia, toda ella indeterminación y fluctuación... adaptada a la aceleración de las combinaciones, a la fluidez de nuestros sistemas, esa es la función del narcisismo, instrumento flexible de ese reciclaje *psi* permanente, necesario para la experimentación posmoderna... el narcisismo hace posible la asimilación de los modelos de comportamientos elaborados por todos los ortopedistas de la salud física y mental: instituyendo un «espíritu» doblegado a la formación permanente, el narcisismo coopera en la gran obra de gestión científica de los cuerpos y almas [*ibid.*, pp. 58-59].

El papel del cuerpo en este proceso es fundamental, al psicologizarse se convierte en una finalidad en sí mismo; al cuerpo se lo ha de liberar, así como se “liberó” la mujer del sometimiento masculino, e incluso así como al loco en la época clásica se le liberó de los internados (que no de los consultorios), así se habrá de liberar al cuerpo de “los tabúes y sujeciones arcaicas y hacerlo de este modo permeable a las normas sociales... por la atención puntillosa hacia el cuerpo, por su preocupación permanente de funcionalidad óptima, desmonta las resistencias «tradicionales» y hace al cuerpo disponible para cualquier experimentación” (*ibid.*, p. 63).

Es así como siguiendo a Foucault (1982), uno de los grandes descubrimientos de la época clásica; el del cuerpo como objeto y blanco de poder, se sigue aplicando, la mejor constancia que la época clásica tiene de ello, es el libro *L'homme-machine* de La Mettrie, que constituye “a la vez una reducción materialista del alma y una teoría general de la educación, en el centro de las cuales domina la noción «docilidad» que une al cuerpo

analizable el cuerpo manipulable. Es dócil un cuerpo que puede ser transformado y manipulado” (Foucault, 1982, p. 140). En este sentido, la modernidad deja de legado a la posmodernidad la significación del poder que se ejerce sobre los cuerpos; el cuerpo manipulable sigue siendo un medio de control social, ya no anclado en su función utilitaria original, sino en una nueva función, en la función estética por la que vale la pena someterse a todo tipo de estrategias y técnicas terapéuticas. Si el objetivo de las disciplinas de entonces era el control, el conocimiento, la dominación y la utilización de los cuerpos a fin de “anular los efectos de las distribuciones indecisas, la desaparición incontrolada de los individuos, su circulación difusa, su coagulación inutilizable y peligrosa [como] táctica de antideserción, de antivagabundeo, de antiaglomeración” (*ibid.*, p. 147), aumentando “las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuyendo esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia)” (*ibid.*, p. 142), las disciplinas de ahora, se proponen el mismo control social, pero ya no con el pretexto de una funcionalidad mecánica derivada de la visión anatómico-metafísica que iniciara Descartes, sino bajo el pretexto de una funcionalidad psíquica y estética original y auténtica, derivada de una visión psicologizante. Sea cual fuere el destino del nuevo Yo con personalidad narcisista, Foucault tenía razón cuando afirmaba que “El cuerpo, al convertirse en blanco para nuevos mecanismos del poder, se ofrece a nuevas formas de saber” (*ibid.*, p. 159).

La nueva ideología *psi*, presente en las sociedades desarrolladas no cumplirá jamás con la promesa de autenticidad que ofrece a sus usuarios, al ser esta una imposición, lejos de procurar la libertad, la restringe, restando la espontaneidad de las acciones que la buscan, en este sentido vale la pena recuperar la siguiente frase de Beuchot (1997):

Lama la atención que en épocas en las que no era prioritario ser original, los autores fueron de lo más originales, como en la Edad Media, y épocas en las que se tiene que ser original por fuerza -o se pretende serlo-, como en la nuestra, se hacen tantas trampas para ocultar la falta de originalidad, que ésta acaba siempre asomándose [Beuchot, 1997, p. 57].

La ideología *psi*, tampoco lleva a la persona al ensimismamiento en sí, ni a la autorreflexión, en principio, como ya se ha visto, la autorreflexión o reflexividad requiere del Otro, el punto característico de esta ideología radica en el olvido del Otro, en la indiferencia para con el Otro: “el Otro como polo de referencia anónima está abandonado igual que las instituciones y valores superiores” (Lipovetsky, 1994, p. 70). En suma, las peculiaridades del narcisismo no son, como lo pensaban los neonarcisistas ni el crecimiento de la intolerancia (aunque asistamos a eventos que la confirmen, la intolerancia ha estado siempre presente), ni el aumento de los fenómenos de exclusión, sino una profunda indiferencia hacia el Otro. No es tampoco que derive de una pérdida de la lúdica, por el acotamiento de la distancia frente al Otro, por la pérdida de intimidad, al contrario, en opinión de Lipovetsky, cada vez se juega más, se actúa más, en tanto que se necesitan más máscaras que respondan a la autenticidad tan buscada. Tampoco es que se pierdan los lazos sociales, que disminuya la influencia social, por el autoencierro narcisista, ni que la energía que anteriormente se depositaba en la lucha de clases, se haya resituado, tras la burocratización en una competencia de todos contra todos, en la que persisten y predominan las relaciones de poder y dominio por la seducción fría y la intimidación (por ejemplo entre el hombre y la mujer, como lo afirma Sennett, 1980), sino que asistimos a la institución de una nueva relación con el Otro, en la que el Otro no es ni hostil ni competitivo, sino indiferente, y esta indiferencia paradójicamente apasionada, se traduce en un entusiasmo pasajero y un abandono instantáneo: de las terapias *psi*, de las parejas, de las nuevas super estrellas, y hasta del propio hábitat:

Todo nuestro entorno urbano y tecnológico... está dispuesto para acelerar la circulación de los individuos, impedir el enraizamiento y en consecuencia pulverizar la sociabilidad... Surge una nueva indiferencia hacia el mundo a la que ya no acompaña siquiera el éxtasis narcisista de la contemplación de uno mismo, hoy Narciso «se libera» [*ibid.*, pp. 74-75],

pagando por ello el precio de su propia desesperación. La desesperación de Narciso es “Si al menos pudiera sentir algo”: “Malestar difuso que lo invade todo, un sentimiento de vacío interior y de absurdidad de la vida, una incapacidad para sentir las cosas y los seres” (*ibid.*, p. 76). “Desolación de Narciso, demasiado bien programado en absorción de sí mismo para que pueda afectarle el Otro, para salir de sí mismo, y sin embargo insuficientemente programado ya que todavía desea una relación afectiva” (*ibid.*, p. 78), ya que todavía requiere y busca al Otro que pareciera estar ausente, cuando lo cierto es que sigue estando presente.

La incidencia de la disciplina en esta realidad que comienza a tomar forma y fuerza, es a estas alturas innegable, la pregunta que aparece entonces es de qué forma la misma disciplina puede hacer frente a esta situación. La presencia de las terapias *psi*, no depende únicamente de lo que los psicólogos proponamos o no, son un hecho, y en cierta medida responden a las propias demandas de la sociedad, aunque ni siquiera cabría anunciar su desaparición, la promoción de esta no resolvería el problema de Narciso, pero quizás su remoción (al menos dentro de la misma disciplina, es decir, en el marco de los fundamentos psicológicos), por nuevas técnicas centradas no en el individuo, sino en las prácticas significativas de la misma sociedad, podría esclarecer frente a los individuos y a sus comunidades, las repercusiones negativas de un sistema individualista basado en la lógica del poder, sin que la misma disciplina caiga en ello, es decir, sin que aparezca como una práctica impositiva, que dictara lo que tendrían que hacer los individuos y sus comunidades para trascender el narcisismo. De ahí que si el narcisismo acecha a nuestras sociedades, y si ello es en alguna medida el resultado de la misma práctica psicológica, la alternativa que se le presente a la psicología sea la de ofrecer a la sociedad y a sus individuos, interpretaciones alternativas a las que han emergido desde el marco dominante del saber clínico, para que Narciso pueda ver más allá de sí mismo, dentro del mismo marco cultural en el que se desenvuelve, es decir, en la vida cotidiana. En este sentido, resulta pertinente hablar de una revisión ética dentro de los postulados teóricos, siempre y cuando se asuma que en ellos se sustenta el compromiso moral que adquirimos y manifestamos en la práctica psicológica.

## Capítulo II

### La cultura: su forma y su relevancia para la psicología

... el hombre no es nada más naturaleza; o lo es de un modo peculiar y que lo convierte en una excepción. Entre todos los seres vivos que conocemos, es el único que ha sido capaz de crear un reino relativamente autónomo, aunque sea la consecuencia de la evolución natural: la cultura.

OCTAVIO PAZ

Para abordar los elementos de este capítulo, comenzaré retomando la narración “la busca de Averroes” escrita por Borges (1999) y publicada por primera vez en 1952 en su libro *el Aleph*.

En esta narración, Abulgualid Muhammad Ibn-Ahmad ibn-Muhammad ibn-Rushd o simplemente Averroes, aparece en su escritorio en la ciudad de Córdoba, frente a un capítulo de su obra *Tahafut-ul-Tahafut* (Destrucción de la Destrucción), en este texto sostiene, en oposición al *Tahafut-ul-falasifa* (Destrucción de la filosofía) de Ghazali, que la divinidad sólo conoce las leyes del universo, es decir, lo concerniente a las especies, no al individuo. La felicidad de Averroes, al tratar este tema se empaña por una preocupación referente a la obra de Aristóteles, y es que su deseo es el de interpretar sus libros tan bien como los ulemas interpretan el Alcorán (que no es el Corán, pero se puede pensar que se le parece). El problema para Averroes está en los términos *tragedia* y *comedia*, tan recurrentes en la Poética de Aristóteles, y es que “-nadie en el ámbito del Islám barruntaba lo que querían decir-” narra Borges (1999, p. 94). Lo que acontece después a Averroes indica el ámbito de su vida pública, es decir, su contexto; asiste a una cena en la que surgen conversaciones que versan sobre el Islám y el Corán. Lo interesante en la conversación, al menos para lo que se pretende tratar aquí, surge cuando uno de los participantes caracterizado como viajero, narra, a petición de sus compañeros, una maravilla; el día en

que los musulmanes de Sin Kalán (Cantón, China) lo condujeron a una casa en la que se llevó a cabo una representación en la que algunas personas "... tocaban el tambor y el laúd, salvo unas quince o veinte (con máscaras de color carmesí) que rezaban, cantaban y dialogaban. Padecían prisiones, y nadie veía la cárcel; cabalgaban, pero no se percibía el caballo; combatían, pero las espadas eran de caña; morían y después estaban de pie" (*ibid.*, p. 97). Ante esta narración "Nadie comprendió, nadie pareció querer comprender" (*ibid.*, p. 98), Primero sonó una voz condenatoria "-Los actos de los locos -dijo Farach- exceden las previsiones del hombre cuerdo". (*ibid.*), después, todos estuvieron de acuerdo en que para referir cualquier cosa bastaba con un sólo hablante, y regresaron entonces al debate de las formas del Corán. La postura de Averroes fue contundente: "... dijo que en los antiguos y en el Qurán estaba cifrada toda poesía y condenó por analfabeta y por vana la ambición de innovar" (*ibid.*, p. 102). Ya en su escritorio, Averroes escribió: "«Aristú (Aristóteles) denomina tragedia a los panegíricos y comedias a las sátiras y anatemas. Admirables tragedias y comedias abundan en las páginas del Corán y en las mohalacas del santuario»" (*ibid.*). Finalmente se miró en el espejo y desapareció.

Pero aquí no termina el cuento de Borges, continúa una metanarración de su narración; cuenta entonces que quiso narrar el proceso de una derrota, y por eso pensó en el caso más patético: el de "un hombre que se propone un fin que no está vedado a los otros pero sí a él..., Averroes que, encerrado en el ámbito del Islam, nunca pudo saber el significado de las voces tragedia y comedia" (*ibid.*, p. 103), y al avanzar en su narración se encontró con que la obra se estaba burlando de él mismo; tan absurdo era Averroes queriendo imaginar un drama sin haber sospechado lo que es un teatro, como lo era él queriendo imaginar a Averroes sólo con los adarnes de tres autores. Entonces dice: "mi narración se convirtió en el símbolo del hombre que yo fui, mientras escribía y que, para redactar esta narración, yo tuve que ser aquel hombre y que, para ser aquel hombre, yo tuve que redactar esa narración, y así hasta el infinito. (En el instante en que dejo de creer en él, «Averroes» desaparece.)" (*ibid.*) Y ahora sí, así termina.

La narración que Borges hace de Averroes tiene un fin inesperado, porque al pretender interpretar a un hombre diferente, en tanto que vivió hace ya mucho tiempo, en un contexto apenas imaginable gracias a las narraciones que de él han hecho otros hombres, cae, repentinamente en la cuenta de que para lograrlo necesitaría justamente convertirse en ese hombre que es Averroes, embebido en una tarea absurda que consiste en interpretar el pensamiento de otro hombre que a su vez y por los mismos motivos le es extraño (Aristóteles). Lo que le ocurrió a Borges es lo que a todo hombre o mujer le ocurre al intentar interpretar el pensamiento de otro hombre u otra mujer, en términos generales, el pensamiento del Otro, es decir, pasar del hipotético lugar que ocupa uno mismo, al lugar ocupado por el Otro. La cosa se complica al tratarse de una interpretación desfavorable para el Otro al que se interpreta, pues el objetivo de dicha interpretación consiste en mostrar lo absurdo en el proceder de su pensar, y la cosa se embellece al ser justamente ese proceder, el utilizado para condenar el proceder del Otro. Lo interesante del asunto, es que la historia de Averroes termina repentinamente, en el momento en el que Borges se percató de su imposibilidad de pensarlo, porque hacerlo implicaría pensarse a sí mismo igual de absurdo por dos motivos que en realidad son uno, el primero implícito en la necesidad de "ser" el Otro al que se interpreta, que dados los elementos contenidos en la narración se presenta como un hombre absurdo y, el segundo, implícito en la necesidad de comprender el contexto del Otro para poderlo interpretar. Sin embargo la historia de Borges continúa después de haber desaparecido la de Averroes, y continúa de dos formas, una es la metanarración de Borges, que aparece únicamente para mostrar la incoherencia de la incoherencia (que también es el título del primer libro escrito por Averroes en 1180), y la otra es la permanencia del texto a pesar de su supuesto fracaso, que en realidad no lo es, ya que si lo fuera, Borges habría tenido que percatarse de la incoherencia de su narración en el mismo transcurso de su narración, es decir, habría tenido que escribir la historia así como la iba pensando y sin haber premeditado el final. No fue así, la mejor prueba de ello es, precisamente la permanencia de la historia, con lo cual se puede concluir que es justamente

el final de la historia, el objetivo de su narración, y entonces, la historia no termina, porque es la reflexión de Borges lo que insta a su continuidad.

### **El problema del contexto (o el contexto de Averroes)**

¿En qué radica la imposibilidad de Averroes para comprender las nociones tragedia y comedia? resulta claro que la respuesta que pueda darse al respecto tendrá que ser una interpretación, en tanto que no se trata de un hecho objetivo -físico-, que pudiera verificarse empíricamente. Aunque no me propongo realizar un análisis hermenéutico sobre la cuestión, sino más bien dar un bosquejo de una de las formas en la que éste podría desarrollarse no sólo en esta situación particular sino en muchas otras afines a ella, he de mencionar que en cualquiera de las corrientes hermenéuticas (la de Gadamer, Habermas, Apel o Ricoeur) se considera que el acto de interpretación reúne tres cosas: el *texto*, que contiene un mensaje que vehiculiza un significado, el *autor* que lo emite, y el *lector* que lo interpreta<sup>30</sup>. El texto es el objeto de la hermenéutica, su objetivo es la comprensión, por medio de la contextualización o contextualización, y su punto de vista es la textualidad que implica la decodificación y la contextualización (Beuchot, 1997). Una vez dicho lo anterior, intentaré contestar la pregunta antes planteada, centrándome básicamente en unos cuantos elementos contextuales implicados directamente en el texto, en Averroes, más que en Borges (el autor) o en mí misma en tanto que intérprete.

Ibn Rushd Averroes, filósofo y médico hispano-árabe nació en 1126 y murió en 1198, su filosofía representa la continuación del helenismo, caracterizado este último por la diversidad de sus fuentes de inspiración; el pensamiento helenista hace una fusión de ideas religiosas, filosóficas y científicas provenientes de Grecia, Roma, Egipto y Babilonia, podría decirse que se constituyó como un pensamiento multicultural. Averroes era arduo estudioso de los griegos, especialmente de Aristóteles, de cuya obra escribió 38 tratados, en

---

<sup>30</sup> Por *texto* se entiende tanto el mensaje escrito como el verbal, pero incluye cualquier acción humana significativa, de ahí que incluso también se ha llegado a considerar al pensamiento como una forma de texto. (Beuchot, 1997).



los que se reconoce la claridad del análisis que realiza. Los pilares del pensamiento de Averroes, dada su naturaleza musulmana, se centraron en el Islam, pero a la vez tenía una fuerte influencia del cristianismo y del judaísmo, lo cual le costó la calificación de hereje por parte de sus congéneres, además de la invitación al exilio que no tuvo tiempo de vivir. Su texto más representativo es *La incoherencia de la incoherencia*, que consiste básicamente en la defensa de su neoplatonismo y de la filosofía aristotélica.

Ahora bien, si Averroes fue un hombre de letras, y si su pensamiento (escolar) partía de una tradición multicultural, y si además dedicó una buena parte de su vida al estudio de los griegos, por qué en la narración de Borges le está vedado el conocimiento de dos términos utilizados en la tradición de otro pensamiento al que accede mediante la lectura. La respuesta simplificada es casi ingenua; quizás a Averroes no le bastó la lectura para la comprensión de los dos elementos insertos no solamente en la obra de Aristóteles sino en esa otra cultura, la de los griegos, la de la representación teatral. Lo cual también explica la incomprensión generalizada de la historia del hombre que viajó al Oriente, en cuya cultura también se inserta la teatralidad.

La imposibilidad de cualquiera para pensar algunas nociones ajenas a la propia cultura, cuando no sólo le son extrañas, sino que además se contraponen a los propios preceptos básicos, no es otra cosa que la clara muestra de que el pensamiento tiene cultura y la cultura pensamiento, y esto es así porque ambas nociones interactúan en conjunto y no de manera independiente, lo que quiere decir que una necesita del otro y el otro de la una, o en otras palabras, que ambos se constituyen mutuamente, y entonces cabría preguntar de qué forma la cultura influye al pensamiento humano, o de manera más específica, cuáles son los mecanismos culturales que guían la mente humana, facilitando el pensamiento de determinados contenidos y dificultando el de otros. Pero vayamos por partes: ¿Qué se entiende por cultura y qué por pensamiento?, ¿por qué la una implica al otro y el otro a la una?, ¿por qué la psicología debiera de interesarse por estas nociones?, y sobre todo ¿cuáles son las ventajas y los riesgos que implica el adoptar esta postura?, porque ante todo, y en

esto sí quisiera ser muy clara, la consideración de la interdependencia entre la cultura y el pensamiento es una postura y no una definición o descripción de hechos.

## **1. Comportamiento *en, por y para* la cultura: una mirada relacional o interactiva sobre la realidad social**

¿Cómo comprender al ser humano con todo y su cultura, al hombre que en su vida cotidiana, urbana o rural, acomodada o marginada realiza sus labores habituales; dando órdenes a su secretaria, trabajando la milpa, haciendo las compras en el supermercado, llevando a los niños a la escuela; usando el tiempo libre yendo al cine, al museo, a los estadios, a la cama, al catre, a la hamaca o a la sombra del árbol; apasionándose al besar, abrazar o amar a la pareja, al refir, odiar o matar metafórica o literalmente al contrincante, cnemigo o rival, al desvelarse leyendo un libro, al comer en familia, al mirar el cielo nocturno en espera de la estrella que sale a las tres de la mañana, al contemplar el atardecer en la selva o el reflejo del propio cuerpo desnudo que coquetea frente al espejo, al sentir la presencia de Dios (el que sea) en el templo, la capilla, la iglesia, el aire, el fuego o el agua; empeñándose por encontrar las palabras que hagan de las imágenes poesía, de las ideas conocimiento, de los sueños realidades, por encontrar el momento de la marea baja que justo de tiempo de pasar de un arrecife a otro, el momento de la siembra que dé buena cosecha o el momento del amor que dé buenos hijos?, en suma: ¿cómo comprender la realidad cotidiana de la gente cotidiana?, recordando y considerando que de acuerdo con los principios que sigo (los del construccionismo), los fenómenos de la vida cotidiana son justamente los que de manera predominante atañen a la psicología social.

Quien pretendiera responder estas preguntas desde el mecanicismo que entiende al ser humano como maquina, se limitaría a contestar en términos de lo que objetivamente ocurre, o en las palabras de Descartes, en términos de *extensión* en movimiento, respondería por ejemplo que caminan (locomoción a 2 Km/h) en grupos de 2 o más individuos, que

gesticulan (manifiestan contracciones y distensiones de determinados músculos faciales), etcétera, cosas que en efecto pasan, pero que no por ello son las únicas que acontecen en cualquier actividad humana, y que en todo caso no nos dicen nada más allá de lo evidente (en todos los sentidos del término) acerca de las personas que las realizan. Si por el contrario se pretende contestar desde el plano de la interacción (de la interdependencia diría Gergen), se habrá de comenzar por atender al significado que tienen las acciones ir al cine, a la oficina, a la playa, mirar el cielo, cortar leña, rezar a Dios, escribir una tesis, cenar en familia, etcétera, en términos generales tendremos que referirnos a la cultura entendida como los sistemas de significados que funcionan como mecanismos de control que gobiernan el comportamiento de grupos, de individuos o de sociedades. Este es uno de los planteamientos básicos que la antropología nombrada por su mayor exponente Clifford Geertz como “antropología simbólica” sostiene desde que la antropología decidió pasar del estudio descriptivo de los pueblos primitivos, del evolucionismo y del fiscalismo o positivismo en la etnografía, al estudio comprensivo de la multiculturalidad actual, y ello sin caer en los extremos de la polaridad escepticismo-relativismo.

Para Geertz (1997) es el compartir el significado implícito en las acciones, lo que dota de sentido a todo comportamiento, a la vez que alienta o desalienta la realización de los actos mismos, siendo ello así porque el hombre es el animal que depende mayormente de ellos para ordenar su comportamiento, a lo que cabría más que objetar, añadir, que si el tratar con significados, con símbolos, es actividad esencialmente humana, en tanto que requiere del uso de la buena o mala razón, de la mente, del pensamiento, del alma o como se le quiera llamar, el hombre, digamos que por definición, sería el único animal que dependería de ellos, en tanto que es el único animal que los usa, ello se abordará con mayor claridad y detalle en el Apéndice 2, por el momento baste decir que la cultura con sus significados compartidos, facilita o dificulta, permite o prohíbe, acepta o rechaza las actividades cotidianas de la gente que van adquiriendo sentido a partir de lo que la cultura dicta, y que nadie escribe, salvo algunos cuantos obsesivos a la forma de Carreño, o a la de la antropología descriptiva, quienes se han empeñado en tomar el dictado para plasmarlo

sobre el papel, aunque cabe decir que no todo lo que la cultura dicta puede ser puesto en palabras escritas, la cultura utiliza cualquier cantidad y calidad de símbolos, cualquier lenguaje para denotar la acción del hombre como probable, difícil, razonable, pertinente, o adecuada, e incluso para denotarla como verdadera o falsa. En este sentido, considerado por el psicoanálisis lacaniano bajo la noción de “gran Otro”, la cultura funciona como instigador o inhibidor (dependiendo de la situación) del comportamiento humano, de tal forma que el que sabe escucharla, sabrá cuál deba ser la forma de acción que pueda manifestar porque tenga sentido acatar el sentido dado, o porque tenga sentido no acatarlo, pero no porque carezca de sentido; así, el chino sabe que el arroz se come con palillos, el occidental que no se permite eructar durante una comida formal, el católico que en una comida de religiosos habrá que esperar la oración para comenzar a comer, el indígena que para comer los frijoles hay que cucharear con la tortilla, y en mi casa que hay que ayudar a poner la mesa. Entonces, comer con palillos, con cubiertos, con tortillas, con oración o sin ella, ayudando o no, son actos que se efectúan con toda naturalidad normalmente, y con ciertos tapujos cuando son situaciones nuevas para el actor, pero siempre *por* la cultura, o en otras palabras gracias a ella es que puede uno comportarse como ser humano, educado o maleducado, gentil o grosero, conservador o innovador, pero ser humano, porque se comparte el significado de los actos, las cosas y las personas, independientemente de que se esté o no de acuerdo con ellos, y de que se haga algo o no se haga nada por modificarlos. La cultura es el denominador común del ser humano, en palabras de Geertz: “La única generalización que se puede hacer sobre el ser humano es que éste ha sido y es formado como especie gracias a la cultura y que además es ésta la que nos da forma como individuos separados” (*ibid*, p. 38).

Ahora bien, esta relación cultura-ser humano-comportamiento, no debe ser entendida en términos causales absolutos, lo cual plantearía a la cultura como el único determinante de la naturaleza humana, y ello nos haría caer en un determinismo poco más elaborado que el medioambientalismo del conductismo clásico, o en un relativismo, de fondo “universalizante”, en el que no pretendo sostenerme, como tampoco lo ha pretendido

Geertz<sup>31</sup>. La cultura como elemento indispensable de la acción humana simplemente debe ser tratada como una de las condiciones necesaria, aunque por sí misma no suficiente para el ser del hombre y para su comportamiento o acción. Aunque quizás sea más conveniente decir culturas en vez de cultura, a ello llegaremos después.

Dado que el término interdependencia, que menciona Gergen (1996), ha sido mayormente utilizado para relaciones entre dos (por ejemplo pensamiento y cultura), en el caso de la cultura es un tanto problemático, pues ésta requiere del hombre y de su acción. El término dependencia, que con frecuencia remite al de causalidad, nos llevaría a ese simplismo que queremos evitar (al menos para la psicología social que se ha planteado desde el construccionismo), aún cuando esa relación sea pensada de manera bidireccional, el problema es que hay un tercero implícito que debe ser considerado de manera explícita, sobre todo en el terreno que nos ocupa a los psicólogos: el ser humano, éste que participa de y posibilita la existencia de los dos anteriores. Necesitamos entonces, hacer uso de un término que explicita la interacción o si se quiere interdependencia pero de y entre los tres elementos involucrados, aunque más que necesitar del término, lo que se requiere es la conceptualización de ello. Tomaré prestado el término "relacional" trabajado por Peirce (1987) desde su lógica semiótica, considerando que detrás de las triadas de Moscovici (Objeto-Ego-Alter Ego) y de Mead (Mi-Yo-Otro generalizado), se encuentra la triada relacional de Peirce (Fernández Christlieb, 1994a; 1994b)<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> La posición que toma Geertz, intermedia y en este sentido opuesta por un lado al universalismo y por el otro al relativismo, se apoya en la idea general y de fondo de centrarse en las diferencias, en las particularidades (en su caso, culturales), no para generalizarlas y hacer con ellas universales (como se ha pretendido con el matrimonio, la religión y otros fenómenos), tampoco para relativizarlas y concluir que todo es diferente, que lo otro nos será siempre diferente y que, por ende, es inútil intentar una comprensión, sino para con ellas, con las descripciones "densas" que podamos elaborar sobre aquellas, se amplíe nuestra visión y nuestra capacidad para establecer un diálogo entre diferentes. La polémica que se ha establecido entre universalismo y relativismo, así como en su paralelo objetivismo-relativismo o univocidad-equivocidad, es en sí misma bastante compleja, la abordaré de manera más amplia en el apartado 3.1 *El poder sobre el sentido*. Por lo pronto me conformo con que quede claro que la tendencia de este trabajo es justamente la de sostener la viabilidad de una posición intermedia, que es justamente la que recojo de algunos de los autores que retomo, aunque no todos ellos han considerado esta polémica, o no todos han llegado a la conclusión del punto medio, en estos casos, retomo algunos de los aspectos de su obra que me parecen relevantes y en los que me apoyo para argumentar mi propuesta.

<sup>32</sup> Tanto la obra de Mead, en la que se inspira el interaccionismo simbólico, como las Representaciones sociales de Moscovici, han sido retomadas por el construccionismo, sobre todo la primera, de la que,

La figura de Charles Sanders Peirce como filósofo, ha sido remitida a los orígenes del pragmatismo y al estructuralismo, pero sobre todo, dentro del campo de las letras, a la semiótica, la ciencia de los signos que desde los Estados Unidos se formulara incluso antes de la semiología francesa de De Saussure. Para ambas aproximaciones al lenguaje (la de De Saussure y la de Peirce), la significación es el eje central. Para Peirce, las cosas tienen significado como consecuencia de la experiencia y como hábitos de acción, la significación sería lo que caracterizaría al hombre no como espectador separado de la naturaleza, sino como constante creador interactuante con ella, de ahí que lo fundamental sea la acción del hombre más que su ser o su ente, los procesos y desarrollos en vez de la finalidad y la estabilidad. En este sentido, el pragmatismo de Peirce coincide con los presupuestos construccionistas en el sentido de valorar la acción del hombre en tanto que interacción con el medio (tanto externo como interno), y de contemplarla en su devenir, en su constante transcurrir procesual. Del griego *semeion* que se traduce como signo, parte la semiología, concibiendo al significado como natural o inherente a la actividad humana, siendo siempre el resultado de convenciones que dan forma al desarrollo de series de sistemas de signos que conforman la cultura. Si el hombre es un signo, como sostiene Peirce, la cultura habrá de ser muchos signos, y la realidad otros tantos, todos ellos significando en la dinámica de la creación y la recreación que sólo puede ser posible en la relación, porque toda cultura, por más impositiva que sea, siempre deja la opción al cambio del comportamiento, del ser humano y de la cultura misma, lo cual ocurre de manera circular sin que pueda determinarse cuál cambia primero, el hecho es que cambian y se manifiestan, se expresan y se experimentan en conjunto, en sistema, o en palabras de Peirce: en universo.

Los universos de experiencia relacional son aquellos que emergen de una relación ternaria en la que hay: "... un primero que está en tal relación triádica genuina con un segundo... como para ser capaz de determinar a un tercero... a asumir con su objeto (el segundo) la misma relación triádica en la que él está con el mismo objeto (Peirce, 1987, p.

---

recordemos, retoma principalmente la noción de *reflexividad*. La segunda también la ha retomado, pero no para fundamentar sus postulados, sino para enriquecerlos, pues hay algunas cosas (según lo vimos en el capítulo anterior) que de este enfoque son fuertemente criticadas.

11). Peirce pensaba que el sistema ternario debía de conformarse como la arquitectura de las teorías, como la estructura lógica de toda filosofía, ya que ésta considera siempre un origen (el primero), un fin (el segundo) y un proceso que media entre ellos (el tercero de la discordia), y esto lo aplicó al signo, de tal forma que éste quedara conceptualizado como "...un objeto que, por una parte, está en relación con su objeto y, por la otra, con un intérprete, de tal modo que pone el intérprete en una relación con el objeto que corresponde a su propia relación con dicho objeto" (*ibid.*, p. 117), por lo que el signo no es signo si no tiene un objeto al cual representar y si no tiene quién lo interprete, pero sobre todo no lo es si no se establece la relación entre ellos, pero, si por el contrario, todo ello está presente (representante, representado, intérprete o interpretante y relación), entonces hay un universo de experiencia que puede ser nombrado como signo, pero que puede ser cualquier cosa.

Tal es todo lo que es esencialmente un signo, no el mero cuerpo del Signo, que no es esencialmente tal, sino, por así decirlo, el Alma del Signo que tiene su Ser, su poder de servir como intermediaria entre su Objeto y una Mente. Tal es también una conciencia viviente, y tal es la vida, el poder de crecimiento de una planta. Tal es una constitución viviente, un periódico diario, una gran fortuna, un 'movimiento' social [*ibid.*, p.104].

Si llevamos este sistema al universo relacional comportamiento-ser humano-cultura, la primeridad podría ser el ser humano como entidad aislada "...que es tal como es y sin referencia a ninguna otra cosa" (*ibid.*, p. 111); la segundidad, el comportamiento humano "... que es tal como es con respecto a una segunda cosa, pero con exclusión de toda tercera cosa" (*ibid.*); y la terceridad, la cultura "... que es tal como es, al relacionar una segunda cosa y una tercera entre sí" (*ibid.*), de lo cual se deriva que la relación establecida entre estos tres elementos es relacional, por lo que la experiencia de cualquiera de ellas requiere de las otras dos. Es inútil, para las ciencias sociales tratar de conceptualizar al ser humano, sin considerar sus actos (de esto se encarga la biología), es incompleto trabajar con los actos humanos (con la conducta), sólo con el referente del ser humano como individuo, como lo

ha hecho el conductismo, y es absurdo entender la cultura, sin remitirse al ser humano y a sus actos (esto lo sabe muy bien la antropología). De ahí que las ciencias sociales se enfrenten al problema de la delimitación de sus disciplinas, de ahí también que la forma en la que se lo ha hecho (la fragmentación del objeto, -el universo relacional y social- y la desvinculación interdisciplinar), sea en extremo criticable, sobre todo en cuanto que deja prácticamente fuera a la psicología social, lo cual es ya una buena razón para que esta disciplina opte por la consideración del todo, sin perder de vista las partes, y a la inversa.

Hasta el momento he tratado una sola dirección en la relación, la que va de la cultura al comportamiento humano y de éste al mismo ser humano: el comportamiento del ser humano dado *por* la cultura, vehiculizado gracias a ella, de ahí que me permitiera recurrir a un enfoque antropológico. Pero además de actuar *por* ella, hombres y mujeres también actuamos *en* ella y *para* ella.

*En* ella, porque la acción que la cultura promueve mediante los signos que la gente comparte, se manifiesta dentro de un determinado contexto espaciotemporal, definible a partir de los símbolos que contiene, que son los mismos que vehiculizaron la acción, más los que se acumulan con cada nueva acción. Así es como la cultura, el ser humano y su comportamiento entran en la dinámica del cambio, de la creación y la recreación, así es como el significado de los signos evoluciona, y ya vimos, como bien decía Peirce que los signos con alma son aquellos que tienen vida, pero vida ya no remite a las implicaciones biológicas de los organismos, sino que va más allá, al referir la cualidad de cualquier cosa, ya sea planta, animal, país, gente, objeto, elemento, hecho o idea, para caer dentro del ámbito de la relación ternaria. Los hombres orientales que en el cuento de Borges, actuaban con máscaras y palos al representar una batalla, lo hacían en el Sin Kalán del siglo X, pero los hombres musulmanes de Córdoba del mismo siglo, entre ellos Averroes, no sólo no lo hacían, sino que les resultaba incomprensible que otros hombres lo hicieran, y el hombre Occidental que fuera Borges en la Argentina del siglo XX, se confiesa incompetente para comprender la incomprensión de Averroes respecto a la obra del griego Aristóteles del siglo III a. C. El espacio y el tiempo conforman el contexto en que se mueve todo signo, en el que



habita toda forma de vida cambiante. Ante esta aseveración podría argumentarse que el ser humano del milenio pasado reaccionaba ante el famoso golpecito en la rótula de la misma forma que el hombre actual lo hace cuando manifiesta lo que llamamos “reflejo rotuliano”, lo mismo que el hombre de China, Timbuctú, las Bahamas, etcétera, por ello continuaré especificando lo que desde un enfoque relacional se entiende por comportamiento.

### **1.1 La intención inseparable del la acción (o el comportamiento intencionado en el ámbito de la realidad social)**

El concepto “comportamiento humano” ha sido utilizado por las ciencias sociales y por las humanidades de diversas y distintas maneras, a lo largo de este texto, se ha manejado y se manejará como sinónimo del concepto “acción” que conceptualiza Schütz (1964; 1995).

Alfred Schütz, filósofo, psicólogo, sociólogo y musicólogo vienés del siglo XX, estudió ciencias sociales cuando la temática central del discurso académico era el debate metodológico de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, el cual pugnaba por el reconocimiento de las diferencias entre ambos tipos de conocimiento, a la vez que por el desplazamiento de la explicación causal (tan exitosa en las ciencias naturales) del ámbito de las ciencias sociales, como lo proponía Dilthey. Para entonces Max Weber ya había desarrollado su sociología comprensiva que delimitaba fenómenos sociales e históricos en base a tipos ideales creados por la mente humana, y Husserl había trabajado en su fenomenología trascendental la intencionalidad, la intersubjetividad y el *lebenswelt* (mundo vivido), también sosteniendo la distinción entre la realidad objetiva y la subjetiva, la que ya está dada y la que se construye desde el sujeto que se define a partir de la intersubjetividad, del contacto con el Otro, de tal forma que asumía que el saber y la conciencia se generan desde las estructuras inherentes al sujeto en su dimensión individual, pero también en la histórica, con el referente de la alteridad, de la otredad. El mundo es entendido por la fenomenología no como lo que es, sino como lo que se entiende de él de manera

compartida, por lo que es un mundo lleno de intencionalidad y de significados. Así la fenomenología se piensa como un método o modo de conocimiento del universo de sentido, del mundo de significados compartidos, el cual es accesible para las ciencias sociales si se lleva a cabo la adecuada aplicación del método propuesto por Husserl, que consiste en la suspensión del mundo natural en la conciencia o *epoché* natural (poner entre paréntesis) de todos los contenidos de la conciencia, de forma tal que sólo quede el sentido de las cosas. A partir de estas ideas, Schütz se centra en el descubrimiento de las presuposiciones, la estructura y la significación del mundo de sentido común, trata pues de develar la forma en la que se articula el mundo de la vida que es presupuesto en la actitud natural de la vida cotidiana y que los investigadores sociales debían de tematizar, para ello en un principio derivó la intersubjetividad del ego, pero posteriormente la asumió como facticidad primordial. Se puede decir que la preocupación intelectual de este autor giró en torno de la vida de sentido común, de ahí que su pensamiento sea reconocido como una filosofía de la realidad mundana, como fenomenología social o como fenomenología de la actitud natural<sup>33</sup>.

Desde el pensamiento de Schütz (1964; 1995), la acción es fundamental desde que la realidad se concibe como una construcción que parte del sentido de la experiencia humana y no de las estructuras ontológicas de los objetos; no importa tanto que sea de cuarzo, de arena, o de manecillas con péndulo y cuerda, un reloj es un reloj porque todos estamos de acuerdo que mide el tiempo, que el tiempo existe y que aunque relativo puede ser cuantificable, y que además se requiere para establecer la hora de nuestras citas y para llegar a tiempo o con retraso a ellas, para que podamos entender las recetas de los libros de

---

<sup>33</sup> Vale la pena señalar que la fenomenología social que desarrollara Schütz contiene elementos sumamente importantes para el estudio psicosocial, como la relevancia del mundo de la vida diaria, del significado, de la intersubjetividad, y de la acción intencionada, de la que a continuación daré un breve bosquejo, pero también es importante señalar que la fenomenología sostiene un idealismo subjetivo (con el perdón de los fenomenólogos) que cae un objetivismo no deseado, en el sentido de que mediante la *epoché* busca el aislamiento del sentido del resto de los componentes de la realidad, entre los que se encuentra la misma actitud del investigador social (que en el capítulo anterior trabajé ampliamente), y que desemboca en una situación ideal de investigación en la que sólo está presente lo que se desea, de tal forma que el "títere" (sujeto) al que se investiga, actúa en un guñol, subjetivo, si se quiere, pero a fin de cuentas como títere.

cocina y para que no se nos queme el pastel que dejamos en el horno, para saber en qué momento hemos de comer las uvas de año nuevo, para que no nos exploten en nuestros trabajos e incluso, para guardarlo en el cajón cuando salimos de vacaciones a la playa. En todas estas actividades, saber la hora o no saberla, tener o no tener un reloj tiene sentido en función no solamente del significado del objeto (o de lo que representa, en este caso el tiempo) sino también en función del significado otorgado a cada actividad específica en la que el objeto pueda estar implicado, ya sea por su presencia o por su ausencia significativa. El objeto que nos indica la hora, los días, los meses y hasta los años tiene sentido o alma (según Peirce) no solamente porque establezca una relación entre él mismo como objeto y la noción abstracta que es el tiempo, sino también porque se reviste de múltiples acciones vinculadas con ese significado compartido. La acción no es mirar el reloj, así nada más, sino mirarlo *por* algo -porque la cultura, nos ha hecho requerir del tiempo y de los medios para reconocerlo- y *para* algo -para que podamos ejercer determinada acción *en* nuestro particular contexto espacio-temporal, pleno de significaciones-, o en otras palabras, mirarlo con intención o con propósito como dice Schütz (1995), y así como se mira, se habla, se piensa, se camina, se realiza cualquier verbo, en pocas palabras así se comporta uno como ser humano *en* la cultura. El comportamiento por eso es acción social y acción intencionada. La acción se caracteriza por estar determinada por un proyecto que la precede en el tiempo, el proyecto es justamente la proyección de la acción que se pretende realizar, por ello va cargado de intención, que es lo que motiva la proyección de la acción, y la acción misma si se llega a realizar (cfr. Schütz, 1964, p. 24), pero incluso esos motivos a los que Schütz llama "motivos para" están permeados por los lineamientos de la cultura, de tal forma que donde no se usan relojes no tiene sentido mirar alguno, no solamente porque físicamente no los haya, sino porque aunque los hubiera, ese tipo de cuantificación del tiempo no se ha constituido como tal entre los participantes de esa hipotética cultura.

Lo anterior permite hacer una importante distinción entre conducta y acción. Una de las críticas que se le ha hecho al conductismo ha sido la reducción del comportamiento a la conducta manifiesta, a esa que es observable, cuantificable, predecible, manipulable,

etcétera, lo cual ha llevado a la burda generalización que entiende toda actividad humana, como conducta manifiesta, aunque ante la imperante necesidad de prestar atención a aquellas actividades que no pueden someterse a la observación directa, la sofisticación de la teoría llegó a pensar en determinadas acciones inferibles a partir de la conducta manifiesta, lo cual sigue siendo una generalización, sólo que esta vez no tan burda. La fenomenología social de Schütz, el interaccionismo simbólico de Mead, la crítica literaria de Bajtín, la sociología de Berger y Luckman y la de Bourdieu, la psicología de Vygotsky, la psicología popular (Folk Psychology) de Bruner, el construccionismo de Ibáñez y Gergen, y el psicoanálisis en todas sus vertientes junto con muchas otras propuestas para ver la acción, no solamente a partir de lo que objetivamente se ve, alientan la esperanza de que la acción humana no sea únicamente lo que en apariencia es. Quedémonos con la distinción que hace Schütz (1995) entre la acción manifiesta y la acción latente. El denominador común de ambas es como ya lo hemos visto la intención, la diferencia es que la primera desemboca en un acto que se manifiesta como resultado del proceso de la acción intencionada, y la segunda o no desemboca en ningún acto o el acto que se genera es un no-acto o un acto que no se manifiesta, pero que igual está cargado de intención, y por ello de acción: la ausencia de acto pero la presencia de la acción con la intención de no manifestarse. Así como la mentira por omisión sigue siendo mentira, por más que uno trate de hacerse el inocente, el silencio que algo esconde tiene la intención de ocultar algo, y en determinadas situaciones puede llevar la clara intención de mentir, aunque también puede tener la intención de asentir como lo dice el dicho “el que calla otorga”, la de desvincularse, la de castigar, etc.

La intención o el propósito es el punto clave de la acción a la vez que el requisito fundamental para participar en el universo relacional cultura-acción-ser humano, que hemos de llamar “realidad social”. Hay actos que no entran en la puesta en escena de esta realidad, por sí mismos, pues claro está que no todos los actos que llevamos a cabo llevan intención, entre los que Schütz considera están los reflejos, y la fantasía inintencionada. Cuando se habla de comportamiento inherentemente humano o, como lo hemos estado viendo, de acción, se está hablando de comportamiento única y exclusivamente humano, hasta aquí,

resulta comprensible que los reflejos sean excluidos, ya que no sólo los humanos manifestamos reflejos, también lo hacen las ratas, los pichones y una enorme variedad de animales, sin embargo, hasta el momento resulta imposible saber si los animales fantasean, aunque resultaría casi certero asumir que dado que el fantaseo requiere pensamiento, y dado que no se ha demostrado que ningún otro animal, además del ser humano piense, sería poco probable que los demás animales fantasearan, aunque ello se analiza en el Apéndice 2, dejaremos abierta la posibilidad; ruego al lector un poco de imaginación de ficción, como la requerida para leer esas extrañas narraciones que son las fábulas y para suponer que los animales pensasen y fantaseasen. El argumento que quedaría para justificar la exclusión del fantaseo sin propósito, no podría ser otro que dado que nada se propone nada construye, a no ser que ese fantaseo inintencionado, como lo puede ser un sueño, sirva como pretexto para la acción, que puede aparecer bajo una forma de acción latente, como lo es la reflexión (pensamiento acerca del sueño o interpretaciones del mismo), que es uno de los objetivos del psicoanálisis, o como acción manifiesta, por ejemplo la danza al dios de la lluvia, que hace el chamán después de tener cierto sueño. Pero en estos casos, las acciones participantes en la triada serían estas últimas acciones y no el sueño, el mero fantasear, como también lo podrían ser, y de hecho lo son, los estudios, análisis e interpretaciones que de los reflejos se hacen<sup>34</sup>. Las acciones que se conforman en la realidad social, llevan todas

---

<sup>34</sup>La cuestión de la intencionalidad se complica enormemente cuando se introduce el aspecto inconsciente de la psique. A este respecto, no he encontrado en la propuesta construccionista un pronunciamiento explícito, pero dados los principios, me parece que la intencionalidad inconsciente no queda fuera de su marco. La cuestión se complica porque parece claro que hay fantaseos que no son relevantes y que ni siquiera llagan a adquirir la forma de lo que en psicoanálisis (encargado de ayudar al sujeto a develar la intención del fantaseo inconsciente) se llama "contenido latente". La forma o los criterios que adopta el psicoanalista para jerarquizarlos están fuera de mi alcance, pero sí puedo decir que incluso al psicoanalista se le escapan algunos de ellos. Por otro lado, en el trabajo hermenéutico se identifican cuatro tipos de intencionalidad: la que es consciente y explícita, y que captan tanto el autor como el lector; la consciente y tácita, que capta el autor y pocas veces el lector; la inconsciente y explícita, que se le escapa al autor y que el lector puede encontrar con instrumentos como el psicoanálisis; y la inconsciente y tácita, que se les escapa a los dos (Beuchot, 1997). La última de ellas es la más problemática.

ellas intención, aunque pueden aparecer en distintos niveles, como el consciente o el inconsciente, o el nivel o metanivel o el nivel de primer orden y el de segundo orden<sup>35</sup>.

Hasta aquí, el vuelco que le hemos dado a la realidad que se define en los diccionarios ha sido de 180 grados. Las cosas *claras y distintas* por sí mismas no entran en la realidad social, pues requieren de la acción de los hombres que interactúan entre sí en determinado contexto espacio-temporal y con los elementos simbólicos dados por la cultura, para pasar del ámbito de lo cognoscible a lo conocido, de la existencia en potencia a la existencia de facto. Así, podemos decir que una vaca no es la misma en las praderas de la Argentina que en las calles de la India, aunque objetivamente sea la misma vaca, el contexto espacial en ambos casos es lo que determina la diferencia de su significado y, junto con él la de la acción de los hombres que en un sitio la crían en el campo y la comen en los "asados", y en el otro la veneran y la dejan andar libre por las calles de las ciudades.

El espacio y el tiempo simbólicos son pues las coordenadas en donde se ubican todos los elementos significativos que contiene la cultura (cualquiera que esta sea), y que el hombre utiliza para poder actuar dentro del marco de las mismas coordenadas, de tal forma que la relación cultura-acción-ser humano, puede cambiar de dirección (ser humano-acción-cultura), para dejar el campo de los cambios e innovaciones al ser humano que mediante su acción social y creativa introduce, sustrae o modifica los significados de todos los elementos que puedan estar implicados en el universo relacional, cambiando de esta forma no sólo el sentido de la relación, en términos de la dirección, sino también en términos del significado de la acción, del ser humano y de la cultura misma. Por ello, la acción del hombre también actúa *para* la cultura.

El ejemplo más significativo de esta acción (*para* la cultura) está en el uso del lenguaje, los neologismos, independientemente del objeto al que representan, tienen lugar en la acción concreta del hombre que, al nombrarlos o enunciarlos, genera su introducción en la cultura, con el paso del tiempo pueden llegar a ser palabras tan habituales que nadie

---

<sup>35</sup> Esta es la forma en la que Berger y Luckmann (1979) distinguen el conocimiento ordinario del conocimiento científico dirigido a analizar el primero, partiendo del supuesto de que ambos forman parte de la vida cotidiana pero de diferentes maneras.

recuerda cómo fueron creadas; incluso, con el paso de más tiempo y con la acción del hombre de no nombrarlos, pueden caer en el desuso generalizado que los caracteriza como arcaísmos, cuando todavía ciertas gentes los recuerdan y los usan, o como palabras muertas cuando ya ni quién los use, y sólo unos cuantos los recuerden, por lo general, con un dejo de melancolía no sólo por el objeto que representaban, que puede seguir estando representado por un nuevo término, ni siquiera por la palabra en sí misma, sino por todos los elementos que su recuerdo trae a la memoria, con la consabida conciencia del saber del paso del tiempo, pero esta ya es harina de otro costal. Hasta aquí, vale la pena señalar que es la acción intencionada la que se considera desde el construccionismo, que la intencionalidad es fundamental para el análisis sociopsicológico, en tanto que es lo que permite sostener un enfoque que propugna la idea de que la realidad es una construcción social, pero con el cuidado de no caer en el error de sostener que es independiente de lo que acontece en el ámbito de la persona singular. También es fundamental, en tanto que permite la regulación de nuestras propias conductas, por lo que puede sostenerse la utilidad y viabilidad práctica de la reflexión crítica también dirigida a encaminar el rumbo de nuestro quehacer académico.

En síntesis, los elementos fundamentales con los que la psicología social que concibe el construccionismo habrá de trabajar y que se reúnen en el término "realidad social" son: el ser humano, la acción y la cultura en mutua relación o interacción, con las consideraciones de que la cultura se compone de símbolos públicos y de particularidades que nos obligan a hablar no tanto de la cultura, como de las diferentes culturas, que la acción humana contiene una fuerte carga de intencionalidad, y que en tanto que vinculada con la cultura y con el ser humano, se crea a partir de símbolos, mediante los cuales también se expresa; y, finalmente, que el ser humano participa activamente en la construcción significativa de su realidad, realidad histórica heredera de los símbolos establecidos en el pasado y de cara a un futuro en el que su acción simbólica e intencionada también incidirá. Estos elementos indican, al menos de forma muy general, uno de los rumbos que puede tomar la psicología social para comprender y explicar la fútil búsqueda

de Averroes, una ejemplificación *ad hoc*, de uno de los problemas inherentemente humano, y por ende inherentemente psicológico: el de la incomprensión del Otro.

## 2. La forma-ción y reproducción de la realidad social

Entiendo por realidad social a la triada relacional indisociable cultura-acción-ser humano, que además de mantener la relación constante entre los tres componentes, es también la que posibilita toda otra relación significativa incluso entre elementos ajenos (en principio) al propio sistema, pero que una vez que entran en la dinámica de la relación se vuelven parte de la misma realidad social. Estos elementos que en principio no son más que la posibilidad de ser en esta realidad, mediante la relación se transforman en participantes relacionales que cobran significado. Estos son, siguiendo a Peirce, las ideas, los hechos y los objetos. Detengámonos un momento en ellos para continuar abordando el aspecto ontológico de la realidad social.

El mundo de las ideas es, de acuerdo con Peirce, el de las “nadas etéreas”, las ideas por sí mismas no pueden ser ideas, para ello requieren en principio del hombre que las piense, y el hombre para pensarlas requiere de los signos que proporciona la cultura, tal y como hasta el momento se lo ha estado abordando, y hasta que ello ocurre es que las ideas en efecto se hacen ideas, se expresan como ideas. Sin embargo, antes de la idea hay algo, en la mente del hombre se podría decir que hay una intuición<sup>36</sup>, pero en el mundo propio de las ideas también hay algo; la propensión a serlo. Las nadas etéreas son en sí mismas la sola propensión a ser pensadas, a entrar en el mundo humano y a adquirir figura, textura o color en el movimiento de la triada que las dota de sentido y de existencia en su enunciación bajo la forma de palabras en texto, de colores o trazos en pinturas, de golpes a cincel o curvaturas maleables en esculturas, o como sea que las ideas se manifiesten, a ellas Peirce

---

<sup>36</sup> Intuición o intelección que, tal como lo veía Aristóteles, y posteriormente, los medievales (como santo Tomás de Aquino) es el acto más propio de la sabiduría, en tanto que aparece antes y después del razonamiento. La intuición o intelección siempre se acompaña del raciocinio, pero se distingue de él en que es directa y gozosa, en tanto que el razonamiento es penoso y agotador. (cfr. Beuchot, 1997, p. 46).



las ubica en el plano del primer universo de experiencia, ya que pueden llegar a experimentarse y a expresarse junto con la acción del hombre. Con los hechos y con las cosas pasa algo semejante pero diferente, ya que, siguiendo a Peirce (1987), éstos conforman el segundo universo de experiencia porque unos acontecen y las otras están pero en una realidad bruta, en la que reaccionan a fuerzas físicas y en este nivel únicamente son propensos a la examinación que se lleva a cabo en el tercer universo, el de la triada relacional. De los hechos y de las cosas, no se puede afirmar, como en el caso de las ideas que por sí mismos no sean lo que son, pues de hecho son, existen y acontecen independientemente de que haya quien las examine y de que quien lo haga tenga las herramientas para hacerlo. A este respecto las ciencias naturales han dicho mucho, pero incluso fuera del marco del conocimiento formal, a todos nos queda claro que los huracanes hacen destrozo y medio, que arrasan con todo lo que se topan, independientemente de que haya quien los atestigüe, quien los nombre y los afirme, o incluso quien los niegue y dude de su existencia.

No es mi intención ni es mi objetivo centrarme en el desgastante y desgastado debate ontológico con respecto a la realidad fáctica, la realidad a la que he estado aludiendo es la realidad simbólica, sin embargo ello no significa que sean entidades independientes y ajenas entre sí<sup>37</sup>. La realidad simbólica requiere de la realidad fáctica, pero no se reduce a ella, y por ello no resulta conveniente aplicarle los mismos principios que a aquella, como tampoco resulta conveniente negar que las cosas son como son con independencia de lo que podamos imaginar acerca de ellas. A este respecto, el punto en el que se sitúa la concepción construccionista admite la relativa independencia del mundo de las cosas y del hombre, pero asume que “lo que de ellas pensamos y decimos [también] forma parte de lo que [las cosas] son «realmente»”, en suma, que para acceder a ella y para ser con ella, se la ha de

---

<sup>37</sup> Esto nos lleva nuevamente al enfrentamiento de los dos extremos dicotomizados y dicotomizantes: la objetividad y la subjetividad: realismo o pragmatismo vs romanticismo, o idealismo, o relativismo. La postura de Peirce, como lo dije anteriormente ha estado asociada a los inicios del pragmatismo, pero ello no significa que adopte una postura objetivista o mejor dicho, objetualista (objetiva en el sentido material), el pragmatismo de Peirce tiene que ver más con la objetividad que de lo subjetivo -las representaciones mentales, y por ello simbólicas- se puede adquirir mediante la relación, la comunicación y el consenso en la significación, por lo que está más cerca de una postura intermedia centrada en la intersubjetividad. A ello se llegará más adelante.

concebir dentro del marco de la interacción, dentro de la experiencia relacional, y que hacerlo así implica aceptar que el conocimiento que de ella se tiene es en función de lo que de ella se examina, se percibe o se vive, por lo que en principio el mundo de las cosas al que accedemos es distinto que el mundo de las cosas en sí mismo, no porque estas dejen de ser lo que ya son, sino porque por definición lo que entra en una relación entre diferentes cambia, así las cosas se modifican en el marco de la triada relacional, desde que adquieren un nombre, una explicación, etcétera, pero en sí mismas siguen siendo lo que son. Con esto no se niega ni el realismo fáctico ni el aspecto subjetivo inherentemente humano, contenidos ambos en la realidad social.

Las cosas y los hechos además de estar y acontecer, en la dinámica relacional son lo que de ellas se examina, las ideas que despiertan, y su expresión mediada por la relación cultura-acción-ser humano. Es así como el mismo acto de examinación se puede desarrollar, y de hecho se desarrolla de múltiples formas, y cada una de ellas determina no sólo el ser del objeto o del hecho, sino el de las ideas que suscita, el del ser humano que las piensa, el de la acción que sobre ellas o con ellas se practica y con ello a la cultura misma. En suma, todo este entramado relacional es lo que constituye la realidad, que enfatizo, "social", y como son muchas las formas de relación, las de las ideas, los objetos, las acciones humanas, etcétera, muchas son las formas que adquiere la realidad social, o muchas son las realidades sociales. Este es uno de los aspectos centrales en los que quiero enfatizar: la diversidad. La diversidad inherentemente humana que no sólo está presente en las formas específicas de la acción, sino en la realidad toda. Esto resulta especialmente patente en la conceptualización relacional de la realidad, justamente porque al focalizar la atención sobre la relación, emerge de manera casi natural la idea de que es prácticamente imposible que ésta pueda ser definida de manera unívoca, con lo cual, ninguno de los elementos que están implicados en ella deben quedar sometidos al criterio unificador, ahí donde la diferencia es parte substancial de la realidad social, pues también es claro que hay una parte en la que las diferentes realidades y sus elementos implicados son semejantes y por ello commensurables. A ello dirijo toda esta construcción o reconstrucción y la reflexión

que la acompaña, pero antes de abundar al respecto, pensemos en algunos casos que sirvan para ejemplificar la diversidad en la relación.

Pongamos como ejemplo la realidad que cobra sentido a partir del objeto que llamamos dinero. Las cosas son asumidas como “productos” accesibles o no en función de su costo; las ideas adquieren la forma de cálculos y valoraciones materiales que siguen la lógica del dinero; el ser humano tiene significado sólo como individuo lo suficientemente racional como para poder tener objetividad en las operaciones e impersonalización en las relaciones sociales, no importa cómo sea ni quién sea, sino cuánto tenga y cuánto quiera (comprar, tener), este ser humano que significa en función del valor material, es el que corresponde a lo que Moscovici distingue como individuo *emancipado* (Moscovici, 1989)<sup>38</sup>; las acciones en esta realidad pueden resumirse en dos: la adquisición y el intercambio; finalmente, la cultura en la que todo esto puede tener sentido, no es otra que la cultura del dinero. El signo que define el rumbo de todas las relaciones que se generan es el elemento que dota de sentido al sistema completo, en este caso es el dinero, pero podría ser cualquier otra cosa, aunque mejor dicho, podría ser cualquier otro signo, independientemente de cuál sea la naturaleza del componente en el que se le ubique, puesto que al estar inserto (el signo) en el entramado relacional, toca y define a todos y cada uno de los componentes, de tal suerte que a partir de cualquiera de los elementos, es posible acceder a todos los demás. Pongamos otro ejemplo, pero esta vez partiendo de una acción: la depredación. La depredación se ejerce sobre el mundo físico, sobre las cosas de la naturaleza, a las que se asume como “recursos materiales”, es decir, como objetos explotables; las ideas que el ser humano tiene al respecto parten del examen dirigido a la utilización; a la naturaleza se la describe en función del supuesto beneficio humano, y en este contexto se trata de un ser humano controlador, manipulador y explotador que tala árboles, cría ganado, experimenta con animales y demás actividades que el ecologismo ha subrayado hasta el cansancio. La cultura que queda de ello es la de la depredación. Y así podría seguir nombrando realidades llenas de sentido compartido, independientemente de

---

<sup>38</sup> En cuya opinión, es el tipo de individuo en el que Durkheim aboca su trabajo (*ibid.*).

que haya quienes no estén de acuerdo con ellas, pues hasta para no estar de acuerdo con ellas se las ha de conocer, se las ha de habitar (cfr. Moscovici, 1989.).

Las realidades sociales no sólo son muchas sino que además tienen diferentes tamaños, si es que se las puede medir en función de la extensión del sentido compartido, es decir, del número de personas que comparten el significado de los elementos, los ejemplos que he dado tienen un alto consenso en la época actual y en el espacio que conforma lo que llamamos mundo occidental, pero incluso en los mismos tiempos y espacios convergen múltiples realidades de diferentes tamaños que pueden localizarse con base en las ideas o en los hechos u objetos que entran en relación, pero sobre todo en el significado que de ellos resulta tras la misma, es decir, con base en el tipo de saber que se genera y se practica, resignificando mediante la acción al sistema relacional. Así, por ejemplo, las corrientes del mar han dado lugar a la oceanografía, los astros a la astronomía, la cuarta dimensión a la topología matemática, etcétera; sin embargo, resulta pertinente hablar de “la realidad social” en tanto que el centro funcional de todas ellas es la relación social, es decir, la comunicación y por ello el lenguaje. Este es el punto de partida, el sistema primigenio, y su cultura la de la vida cotidiana (cfr. Fernández Christlieb, 1994a). Este es el punto en el que convergen los diferentes sentidos de las realidades o subrealidades sociales, es por ello la instancia primordial de la realidad social en donde es posible conceptualizar a los muchos unificados en el todo, y al todo en sus particularidades constitutivas, y es por ello que la psicología dedicada a su estudio ha de construirse sobre un punto medio, entre la univocidad de la totalidad y la equivocidad de las diferentes partes, a continuación veremos sobre qué argumentos es posible sostener la vida cotidiana como sistema unificado y diverso a la vez.

## **2.1 La vida cotidiana: el origen y el destino del sentido intersubjetivo**

Todas las realidades parten de una, todas las formas de comunicación o de lenguaje, y por ende de saber, se generan a partir de una. Resulta sumamente difícil, hacer conjeturas

acerca del origen del primer sistema simbólico, en principio porque hablar de un hipotético punto cero en la génesis del primer lenguaje constituido en los términos que se han estado abordando, resulta por demás absurdo, pero de lo que sí se tienen claros indicios es de la génesis de lenguajes particulares, como por ejemplo el de la física mecánica, el del impresionismo como lenguaje particular de las artes, o el de la medicina homeopática, y demás lenguajes y realidades construidas a partir del bagaje cultural que dadas sus características simbólicas sólo podría provenir de otro sistema simbólico más amplio y general: el de la vida cotidiana. Es posible ubicar a este sistema como el primigenio, tanto en lo que nos caracteriza como seres humanos a todos (como especie), como en lo que nos singulariza como individuos particulares<sup>39</sup>. El primer sistema sónico que el ser humano aprehende y aprende es el de la vida cotidiana; no hay duda en el hecho de que el ser humano entra primero al mundo de la vida cotidiana, desde que aprende a pedir leche, a señalar a los animales, etcétera, que al mundo de las matemáticas, al de la economía o al de la política de su país.

Como ya lo hemos visto, es la acción significativa de los hombres coordinados en constante comunicación y compartiendo una cultura común lo que permite la generación y el desarrollo de los signos, y son estos signos los que dotan de significado a todo cuanto hacen referencia. Detengámonos pues en la naturaleza significativa de este elemento esencial en la conformación de la realidad social que es el signo.

Para Peirce, un signo es “una cosa que está para alguien en el lugar de otra cosa bajo ciertos aspectos o capacidades” (cit. en Fernández Christlieb, 1994a, p. 193), y es precisamente su capacidad para relacionar elementos de distintas naturalezas (de distintos universos) lo que vehiculiza su función denotativa o de referencia, de ahí también que se le

---

<sup>39</sup> En el marco teórico de Vygotsky (1995), la convergencia entre el pensamiento y el lenguaje es justamente el fenómeno que nos distingue del resto de las especies, al dotarnos de la capacidad de operar con herramientas simbólicas compartidas, a la vez es lo que nos permite realizar el acto privado de mayor trascendencia: la reflexión en silencio o el habla para sí mismo; el “diálogo interno” pleno de las características conceptuales propias e individuales. A este respecto puede consultarse el Apéndice 2. *El espíritu como entidad simbólica*. La vida cotidiana es en este sentido el sistema primigenio, porque en ella nacen y habitan los símbolos que utilizamos para establecer vínculos entre nosotros y los otros, entre nosotros y el mundo y entre nosotros y nosotros mismos.

ubique como el principio funcional y explicativo en la génesis de la realidad humana, tanto de la que es externa y común a determinadas comunidades o colectividades, como a la interna e individual, la realidad de la mente o la que George Mead (1993) trabaja bajo el término *espiritu*<sup>40</sup>. El signo como depositario de la palabra y del saber, de todo saber, no sólo ha sido sostenido por la semiología y la semiótica, la crítica literaria que trabajó Bajtín, lo incluye en toda su obra.

Mijail Bajtín, en la Rusia del siglo XX se dedicó a la lingüística, la filosofía, la crítica literaria, la estética, la psicología, la teología y a la filosofía del lenguaje, sus influencias teóricas fueron el marxismo (aunque de él tomara el “materialismo dialéctico” en su forma marxiana distinta de la marxista imperante en aquel momento histórico), el neokantismo, la fenomenología y el progresismo religioso. Tanta importancia le asignaba al signo que pensaba que la ciencia literaria no era más que una rama de la ciencia general del signo y de las ideologías<sup>41</sup>. Bajtín proponía una teoría literaria con bases sociológicas que permitiera realizar análisis discretos de lo cotidiano, de los géneros discursivos, del estilo, de la dimensión espacio-temporal y de la multiplicidad de los puntos de vista, sin caer en los extremos en los que el conocimiento se ha enraizado; ni en el materialismo mecanicista característico de todas las teorías que se fundamentan en el empirismo, ni en el idealismo ahistórico e inmutable, ni el objetivismo abstracto del racionalismo y el clasicismo, ni el subjetivismo idealista del romanticismo.

---

<sup>40</sup> Esta modalidad de la realidad, su génesis y desarrollo, se desarrollan en el Apéndice 2. *El espíritu como entidad simbólica*.

<sup>41</sup> Dado el momento histórico que vivió Bajtín, se entiende la predominancia que le diera a la ideología, la Rusia de principios de siglo, era, por decirlo de alguna manera, una Rusia ideologizada, sobre todo en el sentido Marxista del término, en el que lo que se subraya es “la dominación del hombre por el hombre”, concepción que fuera retomada más tarde por los integrantes de la escuela de Frankfort y reconceptualizada como “... un proceso ocultador, distorcionador de las relaciones sociales en las cuales los intereses de un grupo se superponen o imponen a los de otro” (en Montero, 1994b, p. 128). Es en este sentido que Bajtín entiende la ideología, pero, también en el sentido que le diera Destutt de Tracy en 1803, “como un sistema genérico de ideas y de pensamientos, que pueden ser valores, actitudes, opiniones, etc”. (*ibid.*) de aquí la gran relevancia que le diera Bajtín. Dado que en el grueso la psicología social se ha entendido el término en las dos acepciones, enfatizo que en las siguientes líneas retomo una parte de la obra de Bajtín que corresponde a la segunda conceptualización.

En el libro titulado *El marxismo y la filosofía del lenguaje*, según los biógrafos, escrito por Bajtín, pero con un prestanombres (Voloshinov), Bajtín asume al signo como un producto ideológico que puede ser parte de la realidad material o social, es decir puede o bien ser un objeto físico, o bien el resultado concreto de las prácticas humanas, como lo son los instrumentos de producción o los productos de consumo, el signo además refleja y refracta otra realidad más allá de su materialidad, significa en función del objeto que representa, reproduce o sustituye. El signo tiene entonces por definición dos naturalezas, la simbólica y la material, y en concordancia con la primordialidad de la comunicación, su ser simbólico es lo que hace de todo signo un producto ideológico, pues éste se genera forzosamente en la interacción de individuos socialmente organizados, es decir en las relaciones que se establecen entre los miembros de una comunidad social, con la particularidad de que esta comunidad habita un horizonte social determinado por el tiempo y el espacio en los que se desenvuelve (Voloshinov, 1992). En pocas palabras, la triada relacional de la que hablamos con anterioridad está presente también en la conceptualización que hace Bajtín al respecto de la formación y el desarrollo de los signos.

De lo anterior se desprende que la ideología no es otra cosa que la actividad humana que parte de la interacción y que es mediada con signos, es por ello que “lo ideológico no se puede explicar desde las raíces suprahumanas, infrahumanas o animales, su lugar está en el ser: en el específico material signico y social creado por el hombre” (*ibid.*, p. 35), de ahí que la ideología no pueda ser disociada de la realidad material del signo (del objeto), que éste, a su vez, no pueda separarse de las formas concretas de la comunicación social (el hombre y su acción), y que las formas de la comunicación no puedan separarse de sus bases materiales, es decir, de los elementos particulares del contexto espacio-temporal (la cultura) (Voloshinov, 1992). Así, según Bajtín, la ideología social transcurre en el marco relacional de la interacción discursiva, y la zona de comunicación por excelencia no puede ser otra que la de la vida cotidiana, siendo la palabra su material privilegiado, puesto que ésta, a su parecer, es la única forma del signo que tiene omnipresencia social, es decir, que tiene la cualidad de estar en todos los ámbitos discursivos: “La palabra acompaña, como un

ingrediente necesario, a toda creación ideológica en general, ... Todos los demás signos no verbales aparecen sumergidos en el elemento verbal y no se dejan aislar y separar de él por completo" (*ibid.*, p. 39). Los ámbitos discursivos son zonas de creatividad ideológica, áreas de la vida cotidiana, las mismas que William James nombró como subuniversos; Schütz, universos finitos de sentido; y Berger y Luckmann, zonas limitadas de significado (Fernández Christlieb, 1994a; 1994b). Cada una de estas zonas se apropia de una función particular en la totalidad de la vida social, pero todas ellas confluyen en una y la misma gracias a que son mediadas por la palabra. Bajtín parte de la palabra para desarrollar todo el entramado de la ideología social, de la dialéctica social, de la interacción creativa, en principio porque lleva al plano de la ideología la relación de causalidad (aunque no mecánica) entre las bases y las superestructuras que el marxismo había trabajado, pero que faltaba por desarrollar con respecto al material de la creación ideológica y de su comunicación. En este ámbito, Bajtín encuentra las bases en la existencia real o material, para llegar a la primera superestructura: el signo que la refleja y la refracta, e igualmente, a partir de los signos vueltos palabras insertas en el enunciado es que llega a la creación verbal, a la interacción discursiva, al fenómeno ideológico o a la realidad social.

La palabra, sin embargo, es fundamental en la vida social, no únicamente por que tenga la cualidad de referir el significado de aquello que representa, sino porque adquiere sentido y se vuelve signo al estar inserta en el enunciado, considerado este último por Bajtín como la unidad básica del lenguaje. El lenguaje guarda una muy estrecha relación con la realidad social, con la vida social, dado que es el vehículo primordial de la comunicación y de la interacción social: "...el lenguaje participa de la vida a través de los enunciados concretos que lo realizan, así como la vida participa del lenguaje a través de los enunciados" (Bajtín, 1989, p. 251), de tal forma que la vida sin lenguaje es tan impensable como el lenguaje sin la vida. De lenguaje se hace la realidad porque el lenguaje es la forma que tenemos los seres humanos para establecer relaciones, es mediante él que interactuamos no únicamente entre nosotros, sino también entre nosotros y el mundo y entre nosotros con nosotros mismos, y como ya se vio con anterioridad, lo que dota de sentido a la realidad es



justamente la dinámica relacional, el hecho de establecer relaciones, comunicaciones, significaciones, lo cual sólo puede ocurrir en el ámbito del lenguaje.

La cualidad significativa del lenguaje fue uno de los temas centrales del pensamiento de Wittgenstein. Durante la primera fase creativa de este gran pensador que ha tenido importantes repercusiones en el ámbito del saber académico, el problema de la significación lingüística aparece como problema fundamental para el avance de la ciencia, Wittgenstein pensaba que la flexibilidad, ambigüedad, plasticidad y potencial de significación del lenguaje, era lo que generaba confusiones, errores y pseudoproblemas en el saber, de ahí que hubiera que depurarlo de toda metafísica para llegar a establecer un lenguaje que remitiera a significados unívocos, y con ello al verdadero significado de los objetos del saber científico (Alejos García, 1995)<sup>42</sup>. En su segunda fase de autocrítica, Wittgenstein reconoce que aquel lenguaje ideal y artificial, es en última y primera instancia un lenguaje entre muchos posibles, es decir, lo que trataba de resolver en un nivel, en el marco de un lenguaje particular (la multiplicidad de significados en un lenguaje, sería esquivable si se construye un lenguaje, un sistema de significación en el que cada unidad represente únicamente a su objeto), se torna irresoluble en un metanivel, en donde la multiplicidad está en los sistemas de significación, en lo que nombró “juegos de lenguaje” (*ibid.*). La diversidad en la significación, o lo que Bajtín reconoce como “polisemia”, es ineludible en tanto que la significación se genera en el mismo uso del lenguaje, en el transcurso del juego. No es que las palabras y las cosas tengan una esencia intrínseca común, sino que significan en la medida en la que al ser usadas participan de los juegos de lenguaje, participan del contexto, las costumbres y la cultura en la que son nombradas. Los juegos de lenguaje son los marcos desde donde se ven las cosas, son modelos de comparación para la comprensión de las palabras, a la vez que son órdenes para comprender

---

<sup>42</sup> La obra y pensamiento de Wittgenstein se ha dividido en dos etapas, la primera que tuvo repercusiones en el campo de las ciencias exactas parte de su primera obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, que desde el círculo de Viena, incidiera en el desarrollo del positivismo lógico del siglo XX; la segunda que parte de las *Investigaciones Filosóficas*, y que continúa hasta su muerte, se inicia como un intento de autorefutación y llega a generar las propuestas fundamentales que ciertas ramas de las ciencias sociales tomaran como punto de partida para el desarrollo de sus teorías (entre ellas, el construccionismo).

los usos del lenguaje, pues hay tantos usos del lenguaje como formas de vida, sin embargo, todos ellos están interconectados, todos parten de la vida diaria, del “lenguaje ordinario” que discurre en la vida cotidiana, es por ello que “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (Wittgenstein, 1968, p. 19), de ahí que, siendo consecuente con sus planteamientos, Wittgenstein recurriera a eventos cotidianos, a situaciones de la vida diaria, para ejemplificar sus argumentaciones.

Si la vida cotidiana es en donde discurren todas las formas del sentido, es porque “la cultura cotidiana es la estructura triádica que logra tocar más de cerca el sentido originario de donde surgen todos los demás, e incluso, aparece como una mezcla o conjunción de todos ellos” (Fernández Christlieb, 1994, p. 234), y su lenguaje, el lenguaje ordinario, es el principal portador y transmisor a la vez que generador del sentido. Ahora bien, regresando a Bajtín, el sentido es el significado que asignamos a todo lo que expresamos por medio del lenguaje, de las palabras en enunciados que discurren en la relación humana. Dado que el lenguaje se realiza en el contexto dialógico de la interacción humana, al significado que de las cosas refieren las palabras, se agrega el ingrediente valorativo, que es lo que a fin de cuentas hace que las palabras y las cosas, el ser humano, su acción, su contexto y su vida toda tengan sentido:

(...) un enunciado nunca es sólo reflejo o expresión de algo ya existente, dado y concluido. Un enunciado siempre crea algo que nunca había existido, algo absolutamente nuevo e irrepetible, algo que siempre tiene que ver con los valores... pero lo creado siempre se crea de lo dado [Bajtín, 1989, p. 312].

Así es como las palabras, las cosas y su valor constituyen todos el sentido: la cultura por la que el hombre actúa, en dónde actúa, a la vez que para la que actúa y sobre la que actúa. El sentido es el origen y el destino de todo lenguaje, de toda relación, de toda vida. Es por ello que los individuos y sus comunidades; las sociedades, viven en función del sentido que le confieren a su propia vida siempre relacionada con las demás formas de vida (con los demás signos, diría Peirce), y ello nos ayuda a entender la relevancia de la vida

cotidiana en la génesis, estructuración y transformación de los múltiples sentidos que en ella convergen, ello nos lleva a los psicólogos sociales a encontrar (en el sentido de explicitar) el sentido que guarda nuestra labor teórica en el marco de la vida cotidiana, pero como uno de los elementos que la integran y que marca, al menos uno de los rumbos hacia la que esta se dirige en su proceso de transformación, de ahí que las posturas críticas tengan una razón de ser que va más allá de la de molestar al contrincante que prefiere evitar o negar esta realidad a la que termina racionalizando (cfr. p. 22), de ahí que la reflexividad o autoreflexión o autocrítica, sea tanto una realidad como un objetivo que se plantea la misma psicología dentro de su quehacer tanto teórico como práctico.

Quizás el aspecto más relevante de la vida cotidiana, y la principal razón que lleva a la psicología social a centrarse en ella y a identificarla como su objeto de estudio, sea justamente la de ser unidad y diversidad a la vez, debido a que en ella convergen las diferentes formas de vida, las zonas de creatividad ideológica, sean estas comunidades, sociedades o individuos, y debido también a que es en ella en donde se hacen conmensurables y donde las unas y las otras interactúan conservando la unidad global. Sólo en este sentido resulta pertinente hablar de “la” cultura, sólo cuando detrás del “universal”, están implícitos los particulares, que siendo sociedades, o comunidades, o individuos, o, para volver a Wittgenstein; paradigmas (en tanto que formas de vida o de actuación nacidos en el seno de una cultura) tienen que hacerse conmensurables los unos con los otros, los actuales con sus antecesores, y con sus vecinos, a fin de ser comprendidos, y poder establecer una comunicación que les permita a cada uno de ellos volver al seno de la unidad. Es por ello que el lenguaje ordinario es fundamental, en tanto que es el instrumento por medio del cual es posible hacer la traducción de un paradigma a otro, y es precisamente con el uso de este lenguaje en su lugar de origen y en sus zonas específicas que llegamos a establecer lazos intersubjetivos, mediante los cuales podemos alcanzar la objetividad en la que habita la univocidad de la unidad, sin perder la subjetividad de la que también nos constituimos. Desde la Hermeneútica analógica que propone Beuchot (1997), la

intersubjetividad es la única manera que tenemos para encontrar un equilibrio relativo entre la univocidad y la equivocidad:

El único medio que tenemos de cribar la objetividad alcanzable y evitar lo más que se pueda la mera subjetividad es la intersubjetividad, en el diálogo y la discusión con los demás de la misma comunidad o con los pertenecientes a otras comunidades. Claro que va a darse el conflicto de las interpretaciones, pero en la conjunción de todas esas instancias podrá evitarse el solipsismo que es univocista y el relativismo que es equivocista, y que en el fondo son extremos que se tocan, que se encuentran" [Beuchot, 1997, pp. 43-44].

La vida cotidiana, que no es más que la vida de todos los días, con el sentido que en ella habita, y cuyo principal vehículo es el lenguaje ordinario, constituye el origen y el destino de todos los sentidos que sean capaces de interactuar entre sí, de establecer lazos intersubjetivos, sin que ello signifique que la unidad se diversifica para después volver a ser unidad, lo que he querido denotar con este enunciado es que en primera y en última instancia, la forma con la que damos sentido a nuestras vidas (a las de todos nosotros y a las de los otros, nuestros otros), es primordialmente diversa, y por ello diversificante, de forma tal que lo que constituye su unidad es precisamente su multiplicidad, de ahí que los diferentes ámbitos que de ella derivan guarden diferencias de distintos grados entre sí, de no ser así, las formas de vida serían una y la misma o serían fragmentos monolíticos de la unidad. A este punto regresaré más adelante, en tanto que es lo que me ha traído a escribir todo lo anterior y a continuar redactando lo que sigue. A continuación presento un esbozo más específico de las diferentes direcciones que adopta el sistema relacional primigenio, que es el de la vida cotidiana.

### 2.1.1 La direccionalidad relacional en la vida cotidiana

La vida cotidiana puede ser entendida también de la forma en que la sintetizan Berger y Luckmann (1979), como la realidad interpretada por los hombres, para los que tiene el significado subjetivo de un mundo coherente, siendo por sobre todo la vida que se comparte por medio del lenguaje. Ahora bien, de acuerdo con estos autores, esta realidad se nos aparece a todos ya objetivada y externalizada, y es esa la que habremos de internalizar para formar parte de ella en el proceso de la socialización, es decir, puesto que esta realidad nos antecede en el tiempo a nosotros como individuos singulares, aparece como una realidad externa (objetivación), con su tiempo, su espacio y las formas de clasificación que nuestros predecesores, como los llama Schütz, han construido, con el valor y en general con el sentido que a las nuevas generaciones les está ya dado, de ahí que resulte imposible asumir un punto cero en su génesis, puesto que nuestros predecesores a su vez tuvieron otros predecesores y así sucesivamente. Sin embargo, los lineamientos ya hechos, ya dados, no son adoptados por una determinada comunidad de manera mecánica, sino que dado que emergieron de un proceso constructivo y significativo en la interacción cara a cara, o en la relación dialógica de sus participantes, esos lineamientos se asumen en función del sentido ya construido que se reconstruye en la nueva relación que involucra en la terminología de Schütz (1995), tanto a los semejantes o asociados (quienes comparten el mismo espacio y tiempo), a los contemporáneos (que comparten el mismo tiempo, pero diferente espacio), como a sus predecesores (anteriores en el tiempo) y a sus sucesores (posteriores en el tiempo). Este sentido resignificado con la nueva significación que trasciende el tiempo, se inserta en la realidad como acciones externalizadas (externalización).

Si bien no resulta pertinente hablar del momento en el que se generó la vida cotidiana, sí lo es hacerlo con respecto a la manera en la que ésta se origina, partiendo, como ya se ha dicho, de la génesis de otras realidades específicas conformadas a partir de ella, y a la que éstas a su vez conforman. La situación originaria es en la que transcurre la relación entre semejantes o asociados, es decir, individuos que comparten el mismo tiempo

y el mismo espacio, a la vez que las herencias de sentido que sus predecesores les han dejado, y de cara a un porvenir en el que los sucesores están presentes sin estarlo aún, más que como posibilidad, y con la incidencia de los contemporáneos. Obviamente se trata de un tiempo, un espacio y unos asociados, predecesores, sucesores y contemporáneos en sus formas más generales, en principio porque de estas formas generales se hace la vida cotidiana (Fernández Christlieb, 1994a), y porque las acciones que se desarrollan en ese determinado contexto se vuelven hábitos, actividades que guardan el sentido originario de la acción, pero que no hace falta reflexionar, pues se asume como dado, se presupone.

En palabras de Berger y Luckmann, esto significa que la externalización y la objetivación de la vida cotidiana se dan en un proceso de carácter dialéctico, es decir que el orden social es a la vez producto y productor del ser humano, que la actividad que el hombre dirige a su medio material y social, genera las formas que adquieren los hábitos, a la vez que estos hábitos tipificados en la interacción -bajo la forma de la institucionalización de los mismos que hace que los significados asociados a las acciones conformadas como hábitos sean compartidos como presupuestos- aparecen entonces como formas prescritas del mundo del actuar cotidiano.

La externalización y la objetivación que conceptualizan Berger y Luckmann, no son otra cosa que la especificación de las dos direcciones en las que se mueve la relación de nuestra triada relacional: la objetivación guarda el sentido cultura-acción-ser humano, lo que con anterioridad desarrollé bajo el rubro de acción *por* la cultura, y la externalización se manifiesta en la forma acción-ser humano-cultura, desarrollado como la acción *para* la cultura. La dirección que falta por ver es la que hace referencia a la acción *en* la cultura, la que permite la consolidación y la reproducción del sentido del sistema en los individuos particulares, conceptualizada por Berger y Luckmann como "interiorización", pero también la que permite el acto creativo que realizan los individuos y que dirigen a la cultura, la cultura *en* la acción humana, que en realidad no tendría por qué hacer referencia a ninguna dirección, en tanto que el sufijo *en* es de naturaleza espacial y no causal como *por* y *para*, sin embargo, para no romper con el esquema relacional argumentativo, que hasta el

momento he seguido, he encontrado en esta denotación la representación de la síntesis de las dos direcciones que antes he trabajado. Antes de llegar a ello (que desarrollo en el apéndice 2), permítaseme indicar la pertinencia de abordar este aspecto, en el sentido de explicitar la relación que hay entre lo que en este apéndice he escrito y la cuestión fundamental sobre la que intento problematizar, a saber, la importancia que guarda una consideración relacional predominantemente psicológica, en tanto que centrada en el aspecto intrapersonal (aunque no por ello psicologista) en el marco de la pregunta fundamental: ¿Cómo incluir a los muchos en el uno sin que éste pierda unidad?. Más allá (o más acá) de la irresolubilidad de la cuestión, en mi opinión, la propuesta de Vygotsky (1988; 1995), complementada con la de Mead (1993) es la que permite conceptualizar a los muchos en el uno, pero también al uno en el muchos<sup>43</sup>.

A los muchos en el uno porque en el caso de Mead, para que el uno en efecto tenga unidad ha de contener necesariamente a los muchos en lo que llamó el “otro generalizado”, y en el caso de Vygotsky, porque para que el pensamiento y el habla se constituyan como pensamiento verbal y como habla racional, requieren forzosamente de la interacción con los demás. Al uno en el muchos, en el marco general de ambos autores, porque el individuo que resulta de los procesos de interacción, participa en ellos, y por ende en la comunidad toda, como individuo singular y particular diferenciado del resto. De tal forma que ni la noción “espíritu” que trabaja Mead, ni “el habla interna” de Vygotsky, son universales idénticos en todos los individuos, sino que por el contrario, son semejantes en algunos aspectos que nos hacen conmensurables y hasta cierto punto equivalentes, pero son fundamentalmente diferentes, en eso que nos hace ser lo que somos: personas con espíritu (en palabras de Mead).

Volviendo a lo que he nombrado comportamiento o acción *en* la cultura, que lleva implícita la dirección contraria, es justamente esta predominancia de las diferencias, pero junto con las semejanzas, la que nos hace conmensurables y a la vez específicos, lo que hace que la acción *por* y la acción *para* la cultura converjan en el punto en el que el

---

<sup>43</sup> Llegados a este punto, la lectura del Apéndice 2. *El espíritu como entidad simbólica*, es indispensable.

comportamiento del ser humano se desarrolla *en* la cultura, y la cultura *en* éste. La separación en *por* y *para* tiene únicamente una función explicativa que responde a la necesidad del análisis reflexivo, pero en la realidad aparecen juntas e indisociables la una de la otra, esto quiere decir que el ser humano es tanto el producto de la cultura, como el producto de lo que él mismo, como individuo se procura para enriquecerse a sí mismo y a la cultura a la que pertenece, pero con la consideración de que ese procurarse a sí mismo, ese autoenriquecimiento, ese diálogo consigo mismo, al que conocemos con el nombre de pensamiento, sólo es posible mediante el manejo de los recursos simbólicos que adquirimos en un proceso interactivo (o relacional) que nunca termina.

De estos tres momentos en la formación de la vida cotidiana, o, de estas tres direcciones en la dinámica relacional, Berger y Luckmann llegan a tres conclusiones que se corresponden con lo que hasta el momento he expuesto: 1) la sociedad es un producto humano, 2) la sociedad es una realidad objetiva, y 3) El hombre es un producto social. Al respecto de ellas habrá que hacer unas cuantas aclaraciones. Primero, que lo que se entiende por sociedad es precisamente el sistema social relacional que conforma a la vida cotidiana; segundo, que el término "objetiva" no remite a las características materiales de la realidad, sino a su ser compartida, a que no es una realidad para cada individuo, sino que al construirse en la relación dialógica, se torna en una realidad intersubjetiva que al guardar el mismo sentido para unos y otros individuos se objetiviza bajo la forma de rutinas fijas; y tercero que para que esas rutinas sean fijas, tanto los actores que las realizan como los actos mismos que las constituyen debieron haber pasado por los procesos de anonimización los primeros, y los segundos por el de tipificación, ambos dirigidos a la generalización tanto de los actores como de las acciones que se supone les corresponde, y enfocados a la generación de roles sociales.

Resumiendo, la vida cotidiana es la vida de sentido compartido en la que estamos todos y casi sin darnos cuenta, es la vida de todos los días, es la vida de sentido común, es en la que todos participamos porque sus márgenes son tan amplios que todos entran a ella, por ello es también un mundo, el mundo de sentido común, del que no se puede saber en



dónde empieza ni donde termina, es la vida del discurrir cotidiano porque está hecha de todas las relaciones que van y vienen bajo las diversas formas que toma el lenguaje, pero en la que siempre impera el lenguaje ordinario, el que todos usamos para establecer relaciones, para participar en ella. La vida cotidiana es más un proceso que un hecho, aunque de hecho es, está ahí desde siempre y estará por siempre, siempre y cuando haya vida que quiere decir, sentido, lenguaje. Es el primer sistema relacional y el último, es la realidad eminente, que genera otras que siempre parten de ella pero que vuelven a su seno, porque no son más que especificidades de la misma, diferencias contenidas en ella: diversos sentidos que, a pesar de sus diferencias, pueden sostener un diálogo ahí en donde la subjetividad de cada uno deja espacio para la objetividad a la que sólo es posible acceder mediante la intersubjetividad, ahí donde los múltiples sentidos convergen sin dejar por ello de ser diferentes. A continuación, recupero esta característica inseparable de la vida cotidiana que consiste en la multivocidad de su sentido.

## **2.2 El polimorfismo y la lucha por el sentido**

La construcción de la vida cotidiana y en general de la realidad social, se da, según lo que he venido trabajando, a partir de la relación multidireccional que parte de la estructura básica cultura-ser humano-acción, que una vez que ha sido puesta en marcha, se mueve con las palabras y con las cosas, tomando la forma del lenguaje en el que se crea y se recrea mediante la interacción. De ahí que sea posible conceptualizarla como una forma de texto, y de ahí que la psicología social centrada en ella requiera de la interpretación para su comprensión<sup>44</sup>, sobre todo si consideramos, junto con Beuchot (1997), que el trabajo de

---

<sup>44</sup> El sello hermenéutico que le imprimiera Mead (1993) -y el interaccionismo simbólico- a la psicología social, recae en la posibilidad de sustantivar (u objetivar, aunque el término suene más radical) la intersubjetividad, de encontrar lo psicosocial posándose sobre la realidad colectiva (cuya instancia más significativa es la vida cotidiana), entendiéndola no como metáfora, sino como referente (cfr. Fernández Christlieb, 1994b).

interpretación o *hermeneusis*, tiene lugar ahí (en el texto) donde la multivocidad de sentidos está presente<sup>45</sup>.

La vida cotidiana es polimorfa o multívoca no porque se segmente sino porque el tipo de relaciones que se establecen entre sus participantes siempre son, aunque semejantes, diferentes. Amplío, las relaciones son semejantes por dos razones básicas; porque involucran a los mismos participantes que vimos con anterioridad (en el plano de lo meramente humano a la cultura, al ser humano y a su acción, pero en el plano más general que involucra la materialidad, también a las cosas y a su acción: a la naturaleza con todo y sus manifestaciones); y también son semejantes en tanto que, por decirlo de una manera un tanto esquemática, emergen de un mismo patrón, el de la vida cotidiana con su lenguaje ordinario. Todas las relaciones se conforman a partir de este macrosistema, por ello también todas ellas son capaces, en principio, de interactuar entre sí. Eso que las une es lo que mantiene al sistema como totalidad, como universo completo, como "realidad" y es justamente el lenguaje común a todas ellas el que ejerce esta función unificadora, al vehiculizar la transmisión del sentido, esencia última y primera de todo sistema relacional. La relevancia del lenguaje cotidiano, estriba no en que totalice a la realidad social y simbólica, sino en que es el único sistema simbólico que aporta autoconocimiento a la cotidianidad, es el principal constituyente del pensamiento colectivo en donde el emisor es a la vez el receptor (cfr. Fernández Christlieb, 1994b): "... [el lenguaje] constituye el único sistema simbólico que puede ser interpretado mediante símbolos pertenecientes al mismo lenguaje, sin traducción: el lenguaje se conoce, se teoriza, se critica, se reformula, se reinterpreta, con lenguaje" (*ibid.*, p. 80).

La diferencia es tan inherente a las relaciones como lo es la semejanza, en principio porque el sentido es de naturaleza cambiante, por ello, aunque sea el mismo nunca es el

---

<sup>45</sup> Cabe también hacer la aclaración, de que ello no implica que toda comprensión requiera de la hermenéutica, sino sólo aquella en la que está implicada la polisemia, siguiendo a Beuchot, este es precisamente el espacio propio de la labor interpretativa, lo cual por un lado la define y por el otro, la acota, pues a diferencia de Gadamer, Beuchot sostiene que no todo es polisémico, que no toda comprensión es hermenéutica: "... la multivocidad me sigue pareciendo el espacio de posibilidad de la hermenéutica. Solamente cuando no hay un único sentido, cabe la interpretación" (en Alcalá Campos, 1999, p. 79), y este es el caso de la realidad social o colectiva y, por ello también el de la vida cotidiana, como a continuación lo veremos.

mismo. Ni el tiempo ni el espacio en el que se desenvuelve, ni la gente que los vive, ni las cosas que involucra, ni el lenguaje que da cuenta de él son los mismos aunque materialmente lo sean (y con respecto al tiempo y al espacio ni siquiera esto último se podría afirmar).

Expondré a continuación la forma de diferenciación entre los tipos de realidades sociales que permite vislumbrarlas como partes diferenciadas del todo, para ello me centraré en el lenguaje, porque si bien es cierto que éste es justamente el que permite la identificación de los muchos para constituir la identidad del todo, también es cierto que es el que dota a los muchos de su particularidad, en este sentido, es pertinente afirmar que “el lenguaje no es mediación intersubjetiva, sino la misma intersubjetividad: subjetividad colectiva objetivada” (*ibid.*). Para ello tomaré prestada la noción de *tema* que trabaja Bajtín (Voloshinov, 1992). El tema (del enunciado, Para Bajtín, pero en general del sentido<sup>46</sup>) es, el sentido unitario de un enunciado total, es individual e irrepetible, de ahí que sea diferenciado, pero también es la expresión de una situación histórica concreta, está determinado por las formas lingüísticas y por los aspectos extraverbales de la situación. Por las formas lingüísticas, Bajtín entiende a los géneros discursivos, a las formas de expresión que involucran tanto a los sonidos y a las palabras, como a la sintaxis en la que se inscriben, a la morfología y a la entonación con la que se pronuncian. Con los aspectos extraverbales se refiere a las condiciones del contexto espaciotemporal, condiciones de orden social. Si se me permite extrapolar la noción al ámbito del sistema global, la individualidad se referiría a las partes diferenciadas de la realidad. La distinción estará entonces en el propio contenido del signo, pero aún más allá de él, en la especificidad del género discursivo por el que

---

<sup>46</sup> Enfatizo en el hecho de que el campo de acción primordial para Bajtín, haya sido en de la crítica literaria, de ahí que este autor lleve su análisis a las particularidades discursivas *in strictu sensus*. Lo que hago en las líneas que siguen es sencillamente extrapolar ese análisis a la realidad social. De tal forma que lo que se afirma con respecto al lenguaje, vale también para la realidad social, ello en concordancia con el planteamiento predominantemente discursivo que he venido haciendo de la realidad, y ello también porque siguiendo a Fernández Christlieb (*ibid.*), la psicología social y colectiva- es afín a la sociología del conocimiento, a la semiótica o semiología, a la pragmática, a la filosofía del lenguaje, a la crítica literaria y a la literatura en general en tanto que todas ellas pretenden tomar el lenguaje ordinario para devolverlo en una nueva forma que dé alternativas de comprensión, de autocomprensión.

transita el sentido, de ahí que las zonas de creatividad ideológica o áreas de la vida cotidiana, además de apropiarse de una función particular en la totalidad de la vida social, se ocupan de ella de manera específica. Ejemplifico: los albañiles, al igual que los arquitectos centran sus relaciones en el ámbito unos de la albañilería, y los otros en el de la arquitectura, que involucra en ambos casos el mismo contenido: la construcción, pero el albañil lo abordará con el esfuerzo físico y el arquitecto con el esfuerzo intelectual, cada uno dialogará en el marco de su correspondiente ámbito con los demás componentes, así, el albañil con el ladrillo, el cemento, la varilla, los polines y demás, y el arquitecto con el lápiz, el estilógrafo, la regla "T", las escuadras y otros más.

Cada uno de estos ámbitos específicos, con sus determinadas actividades y sus particulares instrumentos de trabajo son inherentes y necesarios al ámbito más amplio de la construcción. El albañil necesita del arquitecto en la misma medida en que éste requiere de aquél, y sabemos, por lo que se ha trabajado con respecto al sentido que la forma de relación que se establece en los ámbitos particulares de la vida cotidiana es lo que los define como profesiones plenas de sentido, pero el sentido no se queda únicamente en la actividad profesional, en el rol tipificado tras la institucionalización de las actividades, dirían Berger y Luckmann (1979), sino que trasciende todos los ámbitos de la vida de quienes la ejercen y de quienes de ella se benefician o quienes por ella resultan perjudicados. Para que cualquier ámbito de actividad cobre sentido como una forma específica del sistema global, necesita relacionarse con otros ámbitos de diferentes formas, aunque por lo general, estas relaciones se establezcan entre formas similares que puedan, gracias a la semejanza, establecer contacto entre sí. Así, el arquitecto y el albañil, cada uno con su sentido particular y más o menos bien definido, es decir, cada uno con su rol específico, en su sector o institución particular, pero incluso, más allá de estos aspectos objetivos que son en los que abocan su análisis Berger y Luckmann, cada uno con su particular forma de discurrir en el mundo, es que establecen entre ellos el diálogo que condiciona, desde antes de manifestarse como tal, al objetivo principal de su actividad: la construcción. Cabe señalar que este diálogo (albañil-arquitecto) es posible gracias a la mediación de un tercero, el maestro de obras,

quien juega el papel equivalente al del director de orquesta; es el centro en el cual convergen todos los sentidos, ya sea bajo la forma de sonidos, de palabras, de movimientos o de cualquier otra forma discursiva, que se encuentren involucradas en ese momento creativo que hará de la situación una realidad, o una subrealidad, entendida cualquiera de las dos como un todo, sólo que al maestro de obras raras veces se le reconoce esa capacidad de vinculación que hace aparecer al sistema como totalidad, cosa que sí se asume en el director de orquesta, a quien además se le confiere el valor de la virtud.

El ejemplo es en principio un tanto burdo, pero me ayudará a enfatizar la primacía de las diferencias, de las distintas subjetividades y del papel que juega en su objetivación el lenguaje, en tanto que diálogo, en tanto que intersubjetividad. Nuevamente recorro a la hermeneútica, pero a la hermeneútica analógica que ha desarrollado Beuchot (1997). De acuerdo con este autor, las semejanzas entre las cosas es lo que las hace conmensurables, pero es la diferencia lo que permanece, lo que nos hace irreductibles unos a otros (en Alcalá Campos, 1999), haciendo la analogía entre el texto y la realidad en la que discurren, en el ejemplo anterior, la actividad del arquitecto y la del albañil, las diferencias entre ambos (en el caso del texto, entre el autor y el lector) son superables (no desechables) en la medida en que comparten el mismo acontecimiento (el texto, o la situación de la construcción). En este sentido, la comunicación que se establece entre ambos, instaura un movimiento dialéctico entre la palabra de cada uno (subjetividad), y el acontecimiento compartido (objetividad). Dentro de la hermeneútica se han aceptado tres modos de sutilezas implicadas en el método por medio del cual es posible la contextualización del texto que lleva a su comprensión, trasladados a la semiótica, estas son las siguientes: la sintáctica centrada en el significado intertextual (*subtilitas explicandi*) cuyo objetivo es encontrar la coherencia; la semántica, centrada en el significado textual, en el mundo del texto, no como sentido, sino como referencia (*subtilitas implicandi*), que se propone encontrar una correspondencia con la realidad que el texto evoca (ya sea realidad o ficción); y la pragmática, centrada en el significado contextual, en la que se considera la intencionalidad del autor, insertándola en su contexto histórico cultural y en el del intérprete (*subtilitas aplicandi*), cuyo objetivo es el

de obtener la convención entre los intérpretes, a pesar de los elementos extratextuales, ya sean estos subjetivos o colectivos (Beuchot, 1997). La relevancia de la sutilidad aplicativa o pragmática radica en que constituye la práctica de la labor interpretativa, de ahí que Beuchot afirme que en ella están contenidas las otras dos formas de sutileza. Todo esto viene a cuento porque el criterio que determina la adecuación de la interpretación es precisamente de naturaleza pragmática, en tanto que es la convención (que implica el diálogo: la intersubjetividad) en la comunidad de intérpretes la que establece los valores (de verdad o de adecuación) de las diferentes interpretaciones (diferencia adjudicable, en principio, a la multiplicidad de sentidos que guarda el texto). Teniendo en cuenta el objetivo pragmático, los hermeneutas han conceptualizado dos lecturas del texto; la que prioriza en el autor, objetivista e inalcanzable en el sentido de que busca el consenso sin involucrar la subjetividad del lector, pretendiendo conocer al autor mejor que él mismo; y la que prioriza en el lector, que constituye una lectura subjetivista, tendiente a la arbitrariedad del lector y al caos, dada la inviabilidad de estos dos extremos, se ha planteado el movimiento dialéctico entre el autor y el lector, al que vuelvo, tras esta pequeña síntesis hermenéutica. Esta dialéctica conceptualizada por Ricoeur como pertenencia-distancia, y por Gadamer como acercamiento-distanciamiento, es justamente el tipo de movimiento en el que transcurre la intersubjetividad del lenguaje que en hermenéutica se conoce como el cruce de horizontes o de sentidos, en donde el acercamiento consiste en la introducción de la propia subjetividad y el distanciamiento en la intercepción de lo que el autor ha querido decir, de donde se desprende que la intención del texto está entre las dos intenciones (del autor y del lector), en el cruce de estas. En suma, "...la verdad del texto comprende el significado o la verdad del autor y el significado o la verdad del lector, y vive de su dialéctica, podremos conceder algo más a uno o a otro (al autor o al lector), pero no sacrificar a uno de los dos en aras del otro" (Beuchot, 1997, p. 21). Así, tras la situación de la construcción está el diálogo intersubjetivo entre el albañil y el arquitecto, en donde cada uno de ellos es tanto autor como lector, en donde las particularidades del discurso de uno son comprendidas por el otro, a fin de poder concluir el objetivo que los dos se han

planteado: la construcción. El papel del maestro de obras en el que antes ubique la intersubjetividad, no sería en realidad tan relevante, si tanto el arquitecto como el albañil tuvieran las herramientas (simbólicas) para poder traducir los significados del universo del Otro en el universo propio, pero esto, raras veces ocurre, de ahí la importancia del maestro de obras en tanto que traductor de los símbolos de ambos universos.

He dicho con anterioridad que la vida cotidiana es la vida de sentido compartido en la que convergen los múltiples sentidos de las zonas específicas de la realidad, también he dicho que la realidad es multiforme, ahora trataré de mostrar en qué consiste esa multiplicidad y el papel general y global que las diferentes realidades juegan dentro de la realidad totalizada.

Si se me permite definir o más bien asumir la forma de las áreas específicas, a partir del sistema global que las dinamiza, nuevamente encontraremos a la triada relacional cultura-acción-ser humano, conteniendo de manera implícita a la triada comunicativa, de carácter predominantemente semántico signo-sentido-significado<sup>47</sup> en el centro de la cuestión. Si las sub-realidades han de distinguirse entre sí, será sobre todo por el carácter valorativo manifiesto en el sentido y contenido en el signo. No es nada más que los instrumentos de trabajo varíen entre ellos, sino que también varían las herramientas simbólicas con las cuales cada una de ellas logra establecer las relaciones de sus triadas particulares, y que permearán el discurso cotidiano u ordinario del que partieron para especificarse y al que regresarán para interactuar con las demás, estableciendo los lazos que necesita la vida cotidiana para funcionar como unidad discursiva. En palabras de Bajtín, esto se refiere a que hay distintos géneros cotidianos, diferentes formas de expresión que sin embargo utilizan el mismo aparato técnico, al que llama "significado", aspectos enunciativos repetibles e idénticos, cuya cualidad constitutiva es la palabra, así, lo que determina la diferencia es en principio el tema, con sus formas expresivas determinadas y con las situaciones históricas particulares que a su vez le determinan, y lo que asegura su

---

<sup>47</sup> Expresado en estos términos por Frege (*signo-sinn-bedeutung*), y equivalente a la clasificación de los signos de Peirce en relación con su objeto: índice, icono y símbolo (Eco, 1994).

mutuo intercambio y entendimiento es además del origen común (la vida cotidiana), el uso del mismo aparato técnico, el uso de las mismas palabras que se repiten, pero que son capaces de guardar múltiples significaciones, y de transmitir las una vez que se hayan insertas en la cadena de enunciados que va hasta el infinito (Voloshinov, 1992).

Ahora bien, continuando con Bajtín, todo contenido referencial (el tema y el significado) se realiza en el discurso vivo, se expresa en relación con un determinado acento valorativo: “en una enunciación viva todo elemento no sólo significa, sino que también valora... la valoración determina el ingreso de un significado referencial dado al horizonte de los hablantes” (*ibid.*, p. 145), es pues, el acento valorativo del signo, de la palabra, el que imprime el sello característico y distintivo de los géneros discursivos específicos, y en nuestra interpretación extrapolada, del sentido todo de las subrealidades, el acento valorativo es además el que permite o vehiculiza la designación de los significados y más allá del aspecto meramente lingüístico, también la generación del sentido en los discursos particulares y en el lenguaje en general.

El acento valorativo determina en gran medida la forma del contenido de los diversos géneros discursivos, de esas zonas de comunicación que también hemos llamado subrealidades, y es este valor el que rige los horizontes sociales en los que cada una de ellas discurre como unidad “independiente”. Cuando Bajtín define al colectivo semiótico como el conjunto de intereses sociales cruzados, hace referencia a esta realidad multiforme cuya cualidad primordial es el cruce de horizontes valorativos. El hecho de que cada subrealidad se especialice en el ámbito que le es propio sólo puede tener sentido, si esa especialización puede regresar aunque sea de manera parcial al conjunto de la realidad-total-del-cual-emergió, y eso sólo ha de ser posible mediante la comunicación que se establezca entre cada una de ellas y el resto de las subrealidades que contiene la realidad toda, en términos de Bajtín, se ha de establecer entre ellas una relación dialógica, la relación dialógica en Bajtín tiene tres características básicas; implica el encuentro de dos discursos, de dos enunciados, de dos sujetos o de dos autores: “del que ya está dado y del que se está creando como una reacción al primero” (Bajtín, 1989, pp. 297-298); presupone la presencia de la lengua; y



trasciende el tiempo y el espacio: "Dos enunciados alejados uno del otro en el tiempo y el espacio y que no saben nada uno del otro si los confrontamos en cuanto a su sentido y si manifiestan en esta confrontación alguna convergencia de sentidos... revelan una relación dialógica" (*ibid.*, p. 317). De ahí que sea en ella, en la relación dialógica, que el acento valorativo, discurre entre unos y otros grupos, entre personas, entre textos, dotando tanto a la palabra como a quien la nombra y a quien la escucha, y en lo general a toda la realidad, de un carácter multiacentuado o polimorfe.

Bajtín asume que el horizonte valorativo de las subrealidades es el conglomerado de intereses de personas, de grupos o de clases, que determinarán en gran medida el tipo de acción que dichos elementos efectúen. Así, la intencionalidad, con sus motivos y sus propósitos estará permeada por esos valores, y en última instancia serán estos los que den las formas diferenciadas a los sentidos de las subrealidades particulares, o dicho de otro modo, lo que define y delimita la forma de vida de las personas es justamente el conjunto de valores que le dan sentido a la vida en el marco de su ámbito particular, así como en el global.

El tema de los valores no sólo ha sido sujeto de la moral y de la ética, la psicología ha buscado establecerse sobre los fundamentos de una teoría motivacional, centrada en ellos, aunque ha sido el psicoanálisis el que ha logrado de manera significativa erigirse como tal, lo ha hecho a partir del análisis de los motivos inconscientes. En opinión de Bruner (1991), desde el particular enfoque de su psicología popular, asociada al construccionismo por la semejanza de sus principios constitutivos<sup>48</sup>, el tema de los valores ha sido abordado desde dos enfoques polares, por un lado el enfoque irracionalista, que de manera general asume que los valores derivan de impulsos o de conflictos individuales, y por el otro lado, el enfoque racionalista, que presupone que los valores se manifiestan por nuestras elecciones, que elegimos valores a la carta. En su opinión ambos pierden de vista que el compromiso con determinadas formas de vida es inherente a los valores, y que las

---

<sup>48</sup> El trabajo tardío de Bruner (después de haber trabajado en el ámbito de la cognición), se inserta en el campo de la vida cotidiana, en concreto, se ha abocado a la percepción social y a los procesos de categorización.

formas de vida en su compleja interacción, constituyen una cultura (Bruner, 1991), de ahí que este autor asuma que los valores son comunales y consecuentes desde el punto de vista de nuestras relaciones con determinada comunidad cultural. De lo cual deriva la importancia que reviste el centrarse en las prácticas cotidianas (en las formas de vida), para acceder a los valores que las constituyen y al tipo de compromiso que el individuo mantiene con respecto a ellos, con la consideración de que esos valores también son el resultado de las prácticas sociales interactivas e intersubjetivas, por lo que también entran en el rejuego del cruce de horizontes.

El cruce de horizontes valorativos es necesario e inherente a la realidad social o simbólica que es polimorfa. Así como la palabra para vivir debe de contener múltiples significaciones, así la realidad para poder mantenerse como totalidad procesual, ha de conservar la multiplicidad de los sentidos que la conforman y que la dinamizan. Hago la analogía entre realidad social y realidad simbólica, para enfatizar la presencia necesaria de la triada signo-significado-sentido en la conceptualización de la triada cultura-acción-ser humano, de ahí que me permita extrapolar el análisis de la una a la otra, y que me refiera al cruce de sentidos como el tránsito del símbolo o sentido de una esfera de la realidad a otra, independientemente de la naturaleza de su contenido temático (cfr. Berger y Luckmann, 1989). Ahora bien, el cruce de horizontes, implica el encuentro de al menos dos sentidos, si se atiende al marco del lenguaje, serán dos significados en la palabra, o dos enunciados en el texto, y dentro del marco de la realidad, se tratará de dos sentidos personales o grupales, en cualquier caso el encuentro representa un proceso sumamente complejo en el que los implicados habrán de luchar entre sí para sostener el sentido que les es propio. Los valores son los que luchan en nombre del sentido al que representan, o a la inversa, el punto relevante es que luchan por hacerse escuchar, y que esa lucha se da en el ámbito del lenguaje: "... en cada signo ideológico se cruzan los acentos de orientaciones diversas. El signo llega a ser la arena de la lucha de clases" (Voloshinov, 1992, p. 49), de ahí la relevancia del discurso en el marco de la psicología social, y de ahí también que en el lenguaje converjan tanto los contenidos subjetivos (el valor del signo, para cada individuo o

colectividad) y los objetivos (el signo y el valor generalizado consensado como tal), y que en el cruce de horizontes se dé una lucha de valores en la que quien logra convencer a los más posibles del sentido de su valor, sea quien llega a objetivarlo en el significado del signo. Así, el enfoque centrado en la interacción intersubjetiva (en el que se inscribe el construccionismo), no constituye una idealización de las relaciones sociales, para este enfoque, el consenso es viable, es siempre una posibilidad, pero tanto el "éxito" en su establecimiento, como su probable "fracaso", implican una lucha que siempre es difícil de librar, y de la que es imposible librarse.

Antes de continuar con el siguiente apartado, que será el último, intentaré hacer una síntesis de los elementos contenidos en este capítulo que vale la pena recuperar, en cuanto a la relevancia que guardan para el construccionismo. En primer lugar, el concepto del que derivan los demás presupuestos: la *intersubjetividad*, tanto en el nivel ontológico, como en el epistemológico, en el primero, en tanto que elemento fundamental de lo que entendemos por social, es decir, la intersubjetividad vista como el plano en el que discurre la interacción es la que nos permite remitirnos a un sistema relacional, nunca terminado, siempre en transformación, en donde lo que marca el rumbo que toma es precisamente el resultado de la relación dialógica que opera entre el individuo y la colectividad, entre la persona y sus otros; en el segundo nivel, en cuanto a que conforma el tránsito de lo subjetivo a lo objetivo, y de vuelta a lo subjetivo, lo que constituye en sí mismo una alternativa para el pensamiento dicotómico, y una salida viable para el problema en el que nos ha sumido la univocidad, cuyo principal error es el que nos ha llevado a la negación de las diferencias y por ello al desconocimiento del Otro, y una alternativa para no caer en el extremo opuesto del equivocismo, una amenaza quizás no tan clara, como opina Geertz (1973), pero sí posible, la alternativa que tenemos los psicólogos sociales para vislumbrar el sentido colectivo e individual en el quehacer tanto teórico como práctico de nuestra disciplina. De la intersubjetividad derivan también las nociones *reflexividad* y *agencia social*. El ser reflexivo en el que se constituye el ser humano sólo puede tener cabida, ontológicamente, en un sistema relacional en el que predomine la intersubjetividad, tal como lo considera la

propuesta de Mead y la de Vygotsky, y epistemológicamente, nos lleva a considerar las ventajas y las desventajas de las diferentes opciones metodológicas que tenemos a la mano, así como del aparato técnico que utilizamos en ello, en función de la relación intersubjetiva que hemos de sostener con quien se acerca a nosotros como profesionistas, y ello se vincula enormemente con lo que se entiende por agencia humana y por *intencionalidad*, en ambos sentidos (ontológico y epistemológico). Los seres humanos somos tanto constructores de nuestra realidad como responsables del tipo de relaciones que establecemos con los demás, en cuanto a la carga volitiva o intencionada contenida en nuestras acciones y a los valores a los que estas obedecen, lo cual nos lleva a considerar tanto la responsabilidad moral, como el compromiso social de la disciplina psicológica. Finalmente, esta visión o este enfoque centrado en la intersubjetividad es el que nos permite plantear la relación constructiva entre el pensamiento y la cultura, cuestión con la que inicié el presente capítulo que estoy por concluir, por lo que, con lo hasta ahora expuesto, vale la pena regresar al problema de la busca de Averroes, contenido en el problema de Borges.

Con respecto a la incompreensión de Averroes, ésta no tiene tanto que ver con las diferencias espaciotemporales (por sí mismas), como con el conjunto de valores que están tras el sentido que discurre en las interacciones que lo involucran a él. Hemos visto, en el apartado anterior, que la interacción implica la lucha de valores por el sentido del signo, ya sea este palabra, enunciado, discurso o cualquier cosa viva (con sentido y valor), el problema que esto implica para el univocismo es que no acepta que se pueda desarrollar ninguna lucha, porque cree que el valor y el significado que él (el univocista) sostiene es el único posible, aunque para ello, de hecho lucha, la lucha en la que se introduce y a la que introduce al Otro es de lo más injusta, en tanto que no se reconoce la acción del Otro, y en tanto que la acción propia se vislumbra fuera del campo de batalla. Para el equivocista es también un problema porque aunque le interesa la lucha, no sabe qué sentido es el que ha de predominar, no sabe, pues cuáles son los criterios que han de establecer quién resulte victorioso, será porque el equivocista se toma tan en serio lo de la lucha que no puede aceptar que el objetivo de la lucha sea precisamente la lucha misma, el intercambio de

subjetividades con el fin de objetivarlas para que sean comprendidas y compartidas en efecto, y para que transformen la subjetividad de todos los participantes, a este respecto profundizaré en el siguiente apartado. Volviendo al cuento de Averroes, el conjunto de valores en el que se sostiene su comprensión y su incomprensión, no son en principio concordantes con los de la Grecia Antigua, y finalmente no logra su comprensión, debido a que no hay quien traduzca los términos de un sistema en los del otro, la necesidad del traductor deriva del hecho de que la lucha no se lleva a cabo en el ámbito de la interacción, sino en el de la interpretación, que puede verse como corolario de la interacción, y el problema en la interpretación recae en que Averroes no tiene las herramientas para establecer un cruce de horizontes, para contextualizar la obra de Aristóteles y la suya propia, por lo que termina imponiendo los suyos a los del Otro, sin darse cuenta. El caso de Borges es diferente, se da cuenta de que su contexto valorativo es diferente del de Averroes, pero se percata también de que no tiene las suficientes herramientas como para poder comprender a Averroes, así, Borges termina sintiéndose tan absurdo como Averroes, y prefiere dejar de pensar en él, con lo cual no se sabe si logró o no su objetivo: ¿Comprendió Borges a Averroes o no lo comprendió?

### **2.3 El poder sobre el sentido y la alternativa del sentido intersubjetivo**

La realidad social es polimorfa sobre todo con respecto al sentido que guarda, o en otras palabras, el sentido o significado de la realidad es multívoco, esto tiene que ver en principio con lo relativo a las diferencias, y por ello con lo relativo a la otredad. La realidad contiene múltiples formas, no sólo porque involucre a muchos individuos, sino sobre todo porque se transforma, tanto en sus particularidades (los individuos), como en su conjunto (la colectividad). La transformación de la realidad social adopta la dirección del sentido que en ella predomina (tanto a nivel de los individuos como en el de la totalidad), de ahí que la conceptualización del intercambio simbólico que se desarrolla durante la interacción bajo la noción de *lucha* que hace Bajtín (1989; 1993; Voloshinov, 19992), sea relevante en el

presente análisis, tanto así como la conceptualización que de las sucesiones paradigmáticas realiza Kuhn (1986) al emplear el término *revoluciones*. Con ello no quiero dar a entender que en todas las interacciones tenga que estar presente la sangre, por tomar uno de los elementos más significativos de la guerra, sino por el contrario que cuanto menos sangre y más tinta haya, mejor será la batalla que se libere con el Otro, con los Otros<sup>49</sup>, justamente porque a lo que toda lucha se dirige, ya sea que en ella se utilicen armas de fuego o armas simbólicas (como las palabras), o ambas, es a sostener el sentido de quienes luchan por él, obviamente todos los participantes de la lucha, de la interacción, ya sean grupos o individuos, guardan un sentido diferente del de los demás, si no fuera así, nada motivaría el encuentro y nada lo sostendría. El objetivo del intercambio es generalizar el propio sentido, pero no solamente para que pueda ser comprendido, no sólo para que pase de la subjetividad de uno o de unos cuantos a la objetividad (en tanto que accesibilidad) de los muchos (que son más que los anteriores), sino, sobre todo, para que sea compartido por los demás, es decir, para que penetre en el sentido de los demás, resignificando tanto a estos como a aquel que resulte victorioso tras el juego de la intersubjetividad. De ahí la relevancia del lenguaje, de ahí la necesidad de realizar argumentaciones en el plano del lenguaje, y de llevarlas al campo de la interacción comunicativa, de llevarlas a la discusión con los demás. Ahora bien, el signo en el que se materializa el sentido puede ser cualquiera, como lo decía Peirce (1987), pueden ser las plantas, los animales, las cosas, o el hombre mismo, en cualquier caso se involucra también la acción humana, con su carga volitiva, afectiva y cultural, y todo ello, en donde se enmarcan los valores, queda representado en el signo. No es casual que Bajtín (Voloshinov, 1968) sostuviera que el signo por excelencia es la palabra, en cualquier relación siempre hay una palabra que representa ese valor o conjunto de valores en nombre de los cuales se mantiene la lucha, así encontramos todo tipo de valores: *libertad, igualdad, justicia, amor*, etcétera, entre los hombres, *respeto* para las

---

<sup>49</sup> La sangre y la tinta, son los términos que utiliza Roger Bartra (1999) para denotar, entre otras cosas, que el mejor tipo de lucha es la que derrama tinta en vez de sangre (en particular, hace referencia al zapatismo contemporáneo que encabeza el EZLN, en el que ha sido mucha más la tinta que la sangre derramada).

plantas y los animales, *atención* sobre los conjuntos finitos de puntos o los agujeros negros, o sobre el existencialismo o la fenomenología, por poner algunos ejemplos.

Llegados a este punto nos topamos con un gran problema. ¿Cómo decidir cuál sentido habrá de predominar si por principio, todos ellos son valiosos, en tanto que detrás de ellos está el valor que se predica? El problema es sumamente complejo, incluso desde el punto de vista relacional que he tratado de sostener, y que implica la consideración de dos cosas; que la interacción es necesaria, en tanto que sostén de la realidad social, y, que ésta implica la fricción entre los participantes. En función de estas consideraciones intentaré dar apenas un bosquejo de la problemática a la que se enfrentan las dos posturas extremas: el univocismo y el equivocismo. Utilizo estos términos, provenientes del debate hermenéutico, porque este ha sido uno de los marcos desde el cual se ha atendido la problemática de la multiplicidad del sentido en función de los diferentes actores implicados, aunque por supuesto encuentran su equivalente en todos los campos de las ciencias sociales.

Dentro de la hermenéutica histórica, se han considerado, según Eco, dos ideas de la interpretación, la que sostiene que la única interpretación adecuada es la que recupera la intención del autor, y la que sostiene que los textos pueden ser interpretados infinitamente (en Beuchot, 1997). Siguiendo a Beuchot, estas dos ideas constituyen los polos hermenéuticos opuestos que terminan convergiendo en un mismo punto. La primera corresponde al modelo univocista en el que se ha apoyado el positivismo o científicismo del siglo XIX y las ciencias formales o empíricas, y la segunda corresponde al modelo equivocista que ha utilizado la hermenéutica romántica, el relativismo romántico, idealista y ahora posmoderno<sup>50</sup>. El univocismo sostiene que sólo hay un sentido posible, el equivocismo sostiene que hay múltiples sentidos, pero que estos son irreconciliables:

---

<sup>50</sup> Beuchot retoma de Habermas la distinción de las diferentes corrientes posmodernas en función del problema que plantea la modernidad: 1) los nuevos filósofos de la *praxis* (Habermas), que no pretenden acabar con el pensamiento moderno, sino reformarlo; 2) los neoconservadores (Carl Schmitt, Gottfried Benn, Arnold Gehlen y Daniel Bell), quienes aceptan el progreso de la ciencia y la tecnología pero rechazan una razón ética; 3) los nietzscheanos, que se dividen en: 3.1) los antimodernos (el segundo Heidegger, Jacques Derrida, Georges Bataille, Gilles Deleuze, Michel Foucault, François Lyotard, Gianni Vattimo y Richard Rorty) que constituyen la crítica radical de la razón, y 3.2) los paleoconservadores (Leo Strauss, Robert Spaemas y Alasdair MacIntyre), quienes rechazan la modernidad y defienden el regreso a la premodernidad.

Lo equívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente diverso, de modo que la una no tiene conmensuración con la otra... Lo unívoco es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido completamente idéntico, de modo que no cabe diversidad alguna entre unas y otras [*ibid.*, p. 27].

Ninguna de estas dos opciones son viables, lo que no quita que tengan elementos recuperables para la constitución de una tercera opción, que conjunte lo mejor de ambas, pero que salga de la dicotomización que nos obliga a elegir entre el uno o el muchos, y que no caiga en el punto en el que convergen los dos polos anteriores: en un absolutismo, que termina priorizando al uno sobre el muchos. El romanticismo y el positivismo son contemporáneos, aparecen en las primeras décadas del siglo XIX, el romanticismo como reacción al racionalismo-empirismo de la ilustración y el positivismo como reacción a la desconfianza de la razón y a la especie de irracionalidad del romanticismo, en opinión de Beuchot, ambos pretenden la máxima objetividad, el positivismo por principio y el romanticismo como consecuencia de la exaltación del sujeto y de la subjetividad, a la que termina por objetivar<sup>51</sup>. La tercera opción a la que Beuchot llama analógica, y la que yo he querido considerar simplemente “relacional”, es la que logra establecer un relativismo relativo o un absolutismo relativo (donde cabe perfectamente el relativismo de Ibáñez (1998), y el anti-antirelativismo de Geertz (1996)), en el que se asume que la mayoría de las cosas son relativas, singulares y contingentes, pero considerando que hay algunas cuantas universales y necesarias:

---

(en Alcalá Campos, 1999). En el texto, Beuchot se refiere, a los antimodernos, en quienes en algunos puntos de la argumentación me ha apoyado, pero sobre todo para sostener el enfoque crítico que me ha permitido llegar a este punto del debate.

<sup>51</sup> En opinión de Beuchot, detrás del aparente equivocismo del relativismo se esconde el univocismo, porque hay un cientificismo no resuelto en el fondo. El punto grave del univocismo del cientificismo, recae en que “es un monolitismo, y el equivocismo es un univocismo atomizado, un monolitismo roto en fragmentos igualmente monolíticos... el equivocismo no es sino la división del monolito del univocismo en muchos monolitos más pequeños” (Beuchot, 1997, p. 32).



(...) lo análogo es lo que se predica o se dice de un conjunto de cosas en un sentido, en parte idéntico y en parte distinto, predominando la diversidad; es idéntico según algo, según algún respecto, y diverso de modo simple (*simpliciter diversum et secundum quid eodem*); esto es, es diverso de por sí y principalmente, y sólo es idéntico o semejante de modo secundario [Beuchot, 1999, p. 27].

Así en la analogía de Beuchot, y en el sistema relacional que he tratado de desglosar hay una comunidad, o igualdad o universalidad, restringida, y una diversidad, o particularidad, extendida, una multiplicidad prevalente. De ahí que lo fundamental o lo original sea lo que se sitúa en el espacio de la diferencia, en la otredad, siempre y cuando ésta pueda integrarse en la dinámica del movimiento relacional (social), para lo cual es necesario que se compartan ciertos aspectos generales o universales, pero secundarios.

La riqueza de esta propuesta radica en que permite la consideración de lo unívoco (lo objetivo) y de lo equivoco (lo subjetivo), pero sin conjuntarlos, más bien adecuándolos o estableciendo entre ellos una relación de correspondencia, así como se supone que ha de ocurrir en la hermenéutica, con la intención del autor (objetiva) y la del lector (subjetiva). Quedarse solamente con una de las partes, significa salirse de la experiencia interactiva (intersubjetiva), algo así como pagar el pastel y no comerlo, ni dejar que el Otro lo coma. esto resulta particularmente claro en el marco de la visión univocista o cientificista u objetivista, que niega la polisemia, y con ello tanto al Otro, como a una aspecto de los mismos que la predicán (en tanto que seres humanos, simbólicos), si aceptamos junto con Mead (1993) y Vygotsky (1988; 1995) que para ser nosotros, hemos de ser con el Otro, y a la misma realidad social, en tanto que diversa en las relaciones que establece. A lo que responde esta actitud, como bien lo vieron quienes se ubican en el polo opuesto (el equivocismo), es, al sostén, no de un sentido cualquiera, sino al suyo particular. Esta crítica que recupera la posición intermedia, por ejemplo, la de Geertz, en el campo de la antropología, es la que sirve para señalar los defectos y los motivos de nuestra propia actitud, tanto académica como cultural (en tanto que ha sido la que ha predominado), pero con la acotación de que esa crítica ha de llevar a alguna alternativa posible que vaya más

allá de la simple resignación a la incomprensión entre los seres humanos. En palabras de Geertz, eso que ha permitido sostener “una cierta sordera hacia la llamada de otros valores” o “una comparación con comunidades defectivas respecto de las nuestras”, ha sido, “o bien la aplicación de la fuerza para asegurar la conformidad a los valores propios de los que poseen la fuerza; o una tolerancia vacua que, sin comprometerse con nada, nada cambia” (Geertz, 1996b, p. 85). En efecto, las dos posturas, resultan inconvenientes, sobre todo en el campo de la moral, pero también en el de la ética que conciben nuestras disciplinas sociales, sin embargo, la más peligrosa es la que enarbola el univocismo, ello por tres razones básicas; que en tanto que impone su sentido como verdad absoluta, promueve que la interacción, que de todas formas acontece, sea inequitativa de principio, y por ello, la lucha sangrienta; que es y ha sido la forma de interacción que ha predominado; y, que, según lo antes dicho, engloba también al relativismo o equivocismo en su punto más extremo, en donde la sangre no emerge, ni hay explosivas demandas a favor de la comprensión y la escucha de otros sentidos, sino implosiones de desilusiones y de desencantos que derivan igualmente en la pérdida del sentido, tanto colectivo como personal, en última instancia, el sentido por la vida misma.

La postura univocista es pues, un verdadero peligro que atenta contra el sentido intersubjetivo, que para poder ser comprendido requiere de la polisemia, de la que se nutre el acto interpretativo que sólo puede tener lugar frente a la multiplicidad de significados, en palabras de Beuchot:

---

La postura univocista de la interpretación única está negando de hecho la hermeneútica, porque ésta sólo puede darse y operar cuando hay múltiple sentido, polisemia; y esa postura en el fondo sostiene que no hay polisemia posible, diversidad de sentidos, sino que todo se resuelve en una sola interpretación, que destruye a toda otra, y por lo demás, si se tiene el método adecuado, se tendrá esa comprensión sin necesidad de recurrir a las otras ni contrastarla con las otras, por lo que más que interpretación, es captación mecánica o directa de sentido. No hay lugar para varios sentidos y, por lo

mismo, no hay lugar para la interpretación, para la hermeneútica [Beuchot, 1997, p. 28].

Las implicaciones que ello tiene, rebasan el marco de la hermeneútica, según el bosquejo relacional que he venido haciendo, esa captación mecánica de sentido se asienta también en el ámbito de la vida cotidiana y en la racionalidad que la conforma (en la que indudablemente también se encuentra el pensamiento científico dominante). Desde este enfoque se niega la relevancia de la interacción social con respecto a la construcción del sentido que se considera "el" verdadero, se niega al Otro (o se le racionaliza como inferior), y se niega también la posibilidad de las fricciones, con lo cual, no se las evita, sino que por el contrario, aparecen respuestas opuestas cada vez más radicales. Esto, como sostiene Foucault (1982; 1984), no es otra cosa que el ejercicio del poder que la razón occidental le ha impuesto a toda otra diferencia, incluyendo a la que ella misma requiere (en realidad, a todas), para sostenerse no sólo como el participante predominante, sino como simple participante, así a secas.

Estamos pues frente a un problema de origen sociopsicológico, que ya ha sido detectado, desde diversos y múltiples campos de la acción humana (entre ellos, el del saber), y que muy probablemente sea irresoluble, pero no por ello hemos de ignorarlo. Si bien a ciertos sectores de todos los ámbitos de la vida cotidiana les preocupa, nos toca a los psicólogos sociales dar cuenta de él, quizás no para solucionarlo, pero sí para considerarlo tanto en nuestras propuestas teóricas, como en nuestros campos específicos de aplicación, y la manera en la que podemos hacerlo es, justamente, dentro del campo de la interacción, con una lucha que sea una revolución, revolución paradigmática, en los términos de Kuhn (1986), lo cual implica no la destrucción del otro sentido, o de los otros sentidos, incluso, puede ser que ni siquiera su destitución (como sentido dominante), sino el diálogo intersubjetivo en nombre del que luchamos, y mediante el cual lo hacemos, esto es, considerar y hacer considerar tanto los aspectos subjetivos, como los objetivos, objetivando lo que podamos, y teniendo en cuenta que hay aspectos, que siempre habrá aspectos tanto propios como del Otro, que se nos escapen. Todo ello en el marco del diálogo, del lenguaje,

que como ya vimos no se opone ni a la razón ni a los sentimientos, ni a lo objetivo, ni a lo subjetivo, sino que los incluye a ambos. Debe ser una revolución porque la recuperación de los múltiples sentidos involucrados, hace que la propuesta sea una alternativa diferente que, además, se centra en las diferencias, en la diversidad, en la otredad. En este sentido vale la pena considerar el cruce de horizontes no solamente en la lectura gadameriana, centrada en la temporalidad, en la innovación dentro de la tradición, sino también en una lectura que incluya la visión de la diferencia cultural espacial, que en el fondo sostenga lo mismo, que la posición entre extrañeza y familiaridad es la fusión de horizontes, el verdadero topos de la hermenéutica según Gadamer, y la alternativa para incluir a la otredad en el marco de la psicología.

La revolución por ello parte de lo que le antecede, pero lo reforma en aras de un porvenir modificando el sentido, la forma de ver; de ver el pasado, de ver el futuro, de verse a sí mismo y de ver al Otro: “el innovador es un revolucionario que cambia de mundo, o cambia el mundo, y por ello tiene que ver más allá del propio mundo en que estaba” (Beuchot, 1997, p. 49), y ello implica el compromiso para con la propia tradición, que no el abandono a ella, ni el sometimiento, pero tampoco su olvido o su rechazo: “Es necesario estar comprometido con una tradición para poder superarla fructíferamente desde ella misma. Así se evitaría el simplismo y la superficialidad de los que rompen con una tradición simplemente negándola porque sí” (*ibid.*, p. 55).

Una psicología que pretenda incluir a la otredad en su marco de referencia, tiene que ser una psicología que esté dispuesta a entablar relaciones con los Otros, los Otros que acuden a ella, los Otros que desde las otras disciplinas practican otras formas de conocimiento, los Otros que fuimos nosotros mismos y los Otros que queremos ser, pero también los Otros desconocidos siempre presentes a los que a fuerza de clasificaciones científicas se les ha vetado de la posibilidad del diálogo equitativo, diálogo éste, en el que se reconozca el valor y la fuerza de todos los sentidos, de todas las palabras para luchar con ellas (que no contra ellas), de tal suerte que en efecto la relación dialógica sea un intercambio intersubjetivo en el que tanto el Uno como el Otro flexibilicen su sentido a fin

de hacerlos commensurables y que puedan de esta forma transformarse en lo que la interacción marque. Esta forma de diálogo es el que posibilita una tercera opción viable de lucha que no implique ni la sangre ni el encierro ni la indiferencia, en donde sí se establece un sentido como dominante o más adecuado que los demás, pero que ya no es el sentido que era antes de la interacción, y en donde por ello, tampoco hay sentido perdedor, puesto que aquellos que no consigan el consenso establecido durante la interacción, habrán participado en la reconstrucción del que haya sido el elegido, y habrán modificado el suyo propio. Esto no quiere decir que todos los sentidos, tras la interacción o relación tiendan a la uniformidad, ni que queden contentos por la elección, sino que por el contrario, tienden a la diferencia, y por ello a las fricciones en el diálogo, pero aunque ello sea así, si los actores implicados reconocen el valor del sentido del Otro, y logran hacer a los Otros comprender el propio, la diferencia se mantendrá y será reconocida por todos, no como un obstáculo para el sentido predominante, sino como una fuente de enriquecimiento. Obviamente, esta no es la forma de interacción en la que discurrimos, ni en el ámbito de la vida cotidiana, ni en el ámbito de la academia, ni lo ha sido, ni hay visos de que lo vaya a ser al menos en los próximos tiempos, pero ello no le resta importancia, al contrario, hace más urgente su consideración y su revisión.

## Conclusiones

### Una mirada psicológica sobre la otredad

Y hay una mano de rayos x  
que entra en mis ojos y se los lleva  
para ocultarles otra mirada.

CARLOS PELLICER

La metáfora del mirar como forma de comprensión tiene sentido y lugar en la tradición occidental. Según el diccionario, el término puede entenderse como acto de conocimiento: “*fig.* Pensar, reflexionar” (Larousse, 1957, p. 650), pero literalmente, hace referencia al acto visual: “Fijar la vista en algo” (*ibid.*). Sinónimos de mirar son, según el diccionario: *observar*, *escrutar*, *ver*, *contemplar*, *ojear*, *vislumbrar*, *advertir*, *divisar* y *examinar*. En tanto que acto de conocimiento, mediado por la percepción visual, el término más adecuado es *ver*, y si el conocimiento sigue la rigurosidad de determinadas normas, el término correspondiente es *observar*: “Ejecutar lo prescrito por una ley” (*ibid.*, p. 692). En tanto que acto de contemplación, el mirar puede entenderse como el “*fig.* Mirarse en una persona” (*ibid.*, p. 650). Es en este sentido figurativo o metafórico en el que la psicología puede posarse sobre la otredad, siempre y cuando se le considere también como una forma de conocimiento, pero un conocimiento que se diferencia de aquel que podemos obtener mediante la rigurosa observación que hemos aprendido a realizar gracias al método científico de herencia cartesiana. La otredad, en tanto que figura reflexiva o meditativa no responde a los principios requeridos por este método, de ahí que valga la pena buscar y encontrar rutas alternas para su comprensión. Esto no quiere decir que el conocimiento que deriva de la observación sea explicativo o descriptivo y que el conocimiento que se adquiere mediante la contemplación sea comprensivo, como podría seguirse del debate de la filosofía de la ciencia de principios de siglo que ante todo se proponía por un lado subrayar las diferencias entre las ciencias naturales y las del espíritu, y por el otro, negarlas.

La distinción, me parece necesaria, pero ello no tendría porque implicar la restricción de determinados conocimientos para determinadas áreas o aspectos de la realidad, en última instancia, esta ha sido la idea de la que se ha desprendido la enorme especialización y subespecialización, tanto de la realidad como del saber, y en la que puedo afirmar que subsiste o una forma abierta de exclusión, o un eclecticismo irresponsable y descomprometido frente a la otredad, tanto en el campo de la vida cotidiana, como en el marco de las comunidades de científicos. El acto explicativo puede sin dificultad derivar en comprensión y de la comprensión se puede llegar a una explicación, de ahí que haya querido utilizar el verbo mirar, que involucra tanto a la observación, mayormente asociada a la forma de conocimiento predominantemente descriptiva y explicativa, como a la contemplación que puede estar involucrada en el acto comprensivo, asociado este último, sobre todo al saber social. De lo escrito en el presente trabajo, puede decirse que la psicología social que pretende consolidar el construccionismo, busca tanto la descripción y la explicación, como la comprensión de la realidad social, aunque en ella predomine esta última forma de conocimiento a la que he asociado la contemplación, y en la que indudablemente se haya inserta la otredad junto con la problemática que sucinta.

La otredad sin embargo, es un aspecto de esta realidad que difícilmente puede observarse, y cuya contemplación puede o no generarse o desembocar en extrañas formas de autoritarismo y usos del poder. Este es uno de los problemas que despierta la contemplación, y que puede constatarse con una revisión de las reacciones de los críticos de arte ante las obras plásticas de las corrientes que en su momento fueron novedosas (v. gr.: para la mayoría de los primeros críticos del impresionismo, y del público del arte visual de la época, la contemplación de los artistas era equivocada, distorsionante y degradante de la realidad paisajística y ello se reflejaba en sus espantosas creaciones, aunque tiempo después se reconociera su enorme riqueza estética sobre todo por el rejuego de las pinceladas en la expresión de las variaciones de la luz). El problema de la contemplación como forma de conocimiento estriba en que no sigue unas reglas determinadas, o las sigue a medias, sobre todo sin la rigurosidad que exige la observación, y que además desemboca en la creación de

nuevas normas igualmente arrigurosas, lo que hace que los peritos del arte se enfrenten con grandes dificultades a la hora de establecer los criterios, estos sí observacionales, para clasificar las obras de arte como auténticas o inauténticas, y cuyo resultado es en numerosas ocasiones el fraude por falsificación que padecen los coleccionistas. Es este el mismo problema que enfrenta la psicología cuando trata de establecer los parámetros de su metodología, y ello es tanto más evidente cuando intenta dar cuenta de fenómenos o de entidades predominantemente simbólicas que sólo algunas veces se manifiestan en el campo de la experiencia sensible, como lo es el ser humano, y como lo es también la otredad.

A la otredad se la puede mirar, y esa mirada que posamos sobre ella, se constituye como un acto de contemplación tan vívido y real como los hermosos paisajes que podemos contemplar, por ejemplo desde las montañas de la selva o desde las dunas del desierto. La psicología, sin embargo no puede ni debe conformarse con esa impresión, placentera o enfadante que ante la otredad evocamos desde el marco del que emerge y en el que se sostiene: en la vida cotidiana y el sentido común que la habita. La psicología es una ciencia social, y en tanto que saber generado dentro del marco de una determinada comunidad, debe sostener tanto los vínculos prácticos con la esfera de la vida cotidiana, como el compromiso reflexivo y pragmático de los conocimientos que genera. En este sentido, vale la pena reconocer que el enfoque predominantemente hermeneúutico y dialéctico que pretende sostener el construccionismo, y que en esencia es el que nos permitiría a los psicólogos equilibrar nuestras subjetividades, con la objetividad que el mismo saber requiere para ser comunicable, ha de descansar sobre fundamentos teóricos firmes, pero que sean lo suficientemente flexibles como para poder interactuar de manera práctica en la realidad social predominantemente diversa en la que discurre tanto lo semejante como lo diferente; tanto la otredad como la mismidad. Este es uno de los problemas de larga tradición, en el que el pensamiento crítico se ha fijado, y que merece la pena ser recuperado por la psicología social, no solamente como forma de guiar nuestros fundamentos teóricos, es decir, como forma de autorreflexión y autocrítica, sino sobre todo como foco de atención en



tanto que problemática inherente a la realidad social en la que la visión individualista, univocista, cientificista y objetivista, se ha instalado como la forma de poder que nos condena tanto a nosotros como al Otro al desconocimiento y al vacío de la ausencia; ausencia del Otro, del Uno y de la esperanza de un porvenir.

## **1. La otredad: eterna desconocida siempre presente**

Hay que reconocer que a la otredad se la vive más allá de lo que se la conoce, más allá de lo que de ella se puede o no decir, en última instancia que no se la puede abordar de frente: "La otredad, la amada ausente, es la nada. Pero la nada es el complemento del ser no como presencia sino como oquedad. El Uno padece su otredad porque solamente puede soñarla y nunca tocarla" (Paz, 1996, p. 35), no es extraño que el mismo Paz la aborde dentro de su prosa, únicamente en los prólogos y en los epílogos; la otredad es un sujeto muy extraño, se la siente más de lo que se la piensa, y si asumimos junto con el construccionismo y las corrientes que este enfoque recupera, que el pensamiento es el resultado de esa dualidad de diferentes formas: el yo y el Otro, el Uno y el muchos, el individuo y la sociedad, la frase correcta sería: se la siente más de lo que se la puede pensar, pues también es claro que la otredad abre las puertas al espacio de la reflexión que sobre ella se posa, reflexión, que en todo caso, realizamos nosotros en este lugar, en este espacio, nosotros hijos de una modernidad, o posmodernidad, erigida sobre las bases del pensamiento individual.

Es cierto que la intersubjetividad, el fenómeno sociopsicológico de mayor envergadura para el construccionismo, involucra el discurrir tanto de los aspectos objetivos, como de los subjetivos, y que este fenómeno es accesible para la psicología en la medida en la que podemos desarrollar un trabajo predominantemente hermenéutico que permite vislumbrar y plantear la dinámica de la transformación psicosocial que tiene lugar en el juego de la lucha y la revolución del sentido intersubjetivo, lo cual nos hace guiar nuestra mirada y nuestra atención hacia la naturaleza relacional de la realidad social, tanto de la que

nos incumbe como objeto-sujeto de estudio, como la que nos constituye a los psicólogos en una comunidad. También es cierto que esta mirada dirigida hacia nosotros mismos es la que nos lleva forzosamente a la consideración de que nuestra propia disciplina es una forma de comprensión y explicación, una forma de inteligibilidad o una forma de vida, situada en un contexto particular que la determina, como a cualquier otra comunidad social. Asumir las implicaciones de este mirar reversible no resuelve del todo ni la problemática de la objetividad-subjetividad que despierta la otredad, ni las enormes complicaciones morales y éticas implicadas en nuestra labor profesional, y a las que nos enfrentamos en el momento en el que comenzamos a pensar en las repercusiones que conlleva nuestra incidencia en el campo de la práctica y en el campo del conocimiento, en el marco objetivizado o institucionalizado de las comunidades y en el plano de las diferentes subjetividades individuales. En este sentido, resulta pertinente tener presente que el conocimiento tiene límites y que a la psicología siempre se le escaparán algunos elementos que puedan ser fundamentales para el mismo conocimiento y para su labor práctica, que estos elementos, cualesquiera que sean, tienen su historia, y que el poder percatarse de ellos depende de la forma en la que consideremos nuestro estar y nuestro ser en función de nosotros y de los Otros, en función de la evocación del recuerdo del camino ya recorrido y también en función de una prevaleciente esperanza en seguir andando por sendas mejores que nos despejen los horizontes en los que posamos nuestras miradas de psicólogos, horizontes en los que nos aguarda el cruce de miradas con la otredad, y que nunca terminaremos de andar (entre otras cosas, gracias a la idea general que sostiene la redondez de la tierra), pero que sí podremos contemplar, en aras de una mejor comprensión y de una mejor forma de vida, en vistas a construir una mirada más honesta y comprometida tanto con los Otros, como con los otros que somos nosotros.

La otredad que desde la mirada de la psicología podemos contemplar será por siempre una desconocida, pero no tengo la menor duda, ni recato alguno en afirmar que estará siempre presente.

## 2. El daño de la ausencia, el daño del desconocimiento

La otredad, esa forma tan significativa de la diferencia, quizás la más significativa, ha estado y estará siempre presente. La ausencia que percibe el Narciso posmoderno, con esa su mirada (acaso la nuestra) de vacío y desolación no es otra cosa que el producto de su desconocimiento, desconocimiento paradójicamente derivado del afán de conocimiento. Es innegable que la psicología ha participado activamente en lo que hoy reconocemos como el desencantamiento del mundo que habitamos, mundo tanto interno, como externo. La pérdida de la otredad como referente, no destruye a las sociedades, pero las hace indiferentes hacia sí mismas y hacia las demás, llevando además esa indiferencia al plano de lo individual; la tragedia de Narciso radica en la imposibilidad de amar, de amar a Otros e incluso de amarse a sí mismo, lo que pierde Narciso cuando se sumerge en el vacío acuático del estanque que lo lleva a la muerte en llanto, es precisamente el sentido por la vida. Narciso muere, pero los monolitos atomizados en los que se han transformado, en los que nos hemos transformado los individuos tras la dicotomización del mundo, seguimos viviendo el vacío del desencanto, y sin embargo seguimos buscando la ilusión en el vivir y en el sentir: el reencuentro con el Otro que nos devuelva el sentido que sentimos perdido.

El problema que despierta el olvido (que no la pérdida) de la otredad, es tan real y tan patente en una realidad que se constituye de la diversidad y de la pluriculturalidad, en la que paradójicamente nos hemos autodefinido en función de criterios unificantes, y por ende distorsionantes de la misma, que urge a las disciplinas sociales a centrar su atención y a consolidar de manera conjunta sus esfuerzos en la procuración de nuevas interpretaciones con las que podamos los individuos y las sociedades (los unos y los muchos), los semejantes y los diferentes (los unos y los Otros), resignificar el sentido que tiene nuestra vida en los tiempos actuales en los que la globalización aparece como una vía directa hacia la democracia y la igualdad, hacia los valores soberanos de larga tradición occidental. En esta tónica, la labor de la psicología estriba en aportar a los demás y a sí misma una mirada interpretativa que sirva no para afirmar verdades y falsedades, no para devaluar o

sobrevaluar, sino, simplemente para mostrar lo que contemplamos y observamos desde nuestra particular mirada, ante las otras miradas con las que nos hemos de confrontar. Ello generaría el clima de la lucha de sentidos que requieren todas las revoluciones, todas las esperanzas puestas en cada uno de los intentos que aparecen en nuestra realidad, para generar los cambios tan reales cuanto prácticos que nos permiten seguir viviendo como entes simbólicos y culturales, racionales y espirituales, como seres sociales.

### 3. El Uno, el Otro, el Yo: el más allá

La realidad social es en esencia diversa, en ella están contenidas, aunque no de manera conjunta, diferentes y múltiples formas de razonamientos y de comprensiones, diversas formas de sensibilidades y de afectividades, en suma, diversas formas de vida. Es esta predominancia de la diversidad lo que conduce a la psicología a centrar su mirada sobre la otredad. La otredad, siempre presente sólo se hace aparente en el transcurso de la interacción, en la relación entre los diferentes de la que emerge la intersubjetividad bajo la forma de la lucha que en el mejor de los casos habrá de desembocar en la revolución del sentido implicado en los valores que cada comunidad o individuo sostiene como su núcleo identitario.

La revolución de la que se desprenden los movimientos y los cambios profundos, es en su sentido metafórico, pero también en el literal, la esencia del mantenimiento del sentido, y por ende de la vida, vida de las sociedades y vida de los individuos. La revolución lleva consigo la transformación, el cambio, el movimiento: la relación del *Uno* con el *Otro*, y del *Uno* con los muchos, del *Yo* con el tú y del nosotros con los Otros, después de la cual nada es igual; nadie es el mismo que era antes de ella. La relación emergente en el contexto de la lucha del sentido que se gesta en las revoluciones, incide de manera directa en la conformación (siempre en permanente construcción) del *Uno* y del *Otro*, en este sentido define y delimita las identidades y las pluralidades de las que se constituye nuestra realidad social, pero, curiosamente los límites que nos definen, son

precisamente los límites que nos vinculan, de tal forma que el movimiento deviene siempre en constante reposicionamiento; la relación que nos mueve, nos deja siempre en un lugar diferente del que ocupábamos con anterioridad, y es entonces que podemos asumir que el *Yo*, la identidad, es un espacio habitado por diferentes pluralidades, lo cual no significa que se reduzca a ellas, sino que se conforma de ellas; el *Yo*, no es un espacio individual, sino un espacio colectivo en la medida en la que se constituye de las multitudes con las que se vincula y delimita un sujeto que sólo de esta forma logra matizar su particular forma de ser, de vivir y de relacionarse con los demás.

La interacción que discurre en la realidad social, es ante todo espontánea, pero también es reflexiva, el tipo de relación que promueven las revoluciones, no es como podría pensarse, un caso particular y aislado del constante discurrir cotidiano de la realidad social, es más bien, el origen y el destino del sentido con el que dicha realidad vive. La revolución lleva consigo tanto la ruptura, como la cohesión, no se conforma ni con el simple enfado que conduce a la ruptura, ni con la sola reflexión implicada en la planeación de las proyectos constructivos en los que desembocará; trasciende el simple enfrentamiento ciego entre los diferentes, construyendo una confrontación reflexiva en la que se sostiene la esperanza de la transformación plural, la esperanza puesta en el mantenimiento discontinuo de la realidad: en el *más allá*. Es justamente este elemento, el fenómeno de la reflexividad que posibilita tanto el autoconocimiento como la inclusión de la otredad, el que distingue a la revolución de otras formas de subversiones. La revolución, en todo caso, es el motor de la vida de las sociedades y de los individuos:

Popular como la revuelta y generosa como la rebelión, las engloba y las guía. La revuelta es la violencia del pueblo; la rebelión, la sublevación solitaria o minoritaria; ambas son espontáneas y ciegas. La revolución es reflexión y espontaneidad: una ciencia y un arte [Paz, 1996b, p. 589].

Por ello, la ruptura que promueve la revolución en aras de un proyecto futuro nunca es total, o nunca busca el desprendimiento de los orígenes y de la tradición, sino que por el

contrario, finca las bases de su esperanza en la evocación del recuerdo de la memoria colectiva, por ello, la revolución es tanto memoria como innovación, tanto pasado como futuro.

Esta doble y paradójica cualidad de recuperación y de ruptura habrá de ser la base de los proyectos renovadores, de los proyectos terapéuticos y de los proyectos de transformación que se planteen formular las ciencias sociales; la base de la esperanza en la que fincamos nuestras posibilidades de existencia y nuestra fe en el porvenir que anticipamos desde nuestra mirada, mirada que se pierde en horizontes de ocasos y amaneceres, mirada con la que la psicología construye y contempla su *más allá*. En este sentido, la crítica que recupera el construccionismo habrá de dirigirse no a la violenta destitución de los valores en los que nos hemos sostenido, sino a su transformación reflexiva con miras a construir, a partir de ellos, un sentido nuevo con la participación de la otredad, con el diálogo que podamos establecer entre los diferentes que somos y que sin embargo, seguiremos siendo.

## Apéndice 1

### De la lectura que de Descartes hacen Foucault y Derrida y el diálogo que se gesta entre ellos

Roían las raíces de la estepa,  
el desierto y el yermo eran su nodriza.  
Recogían bledo entre la maleza,  
alimentándose de raíces de retama.  
Expulsados de la sociedad,  
perseguidos a gritos como ladrones,  
habitaban en lo escarpado de los torrentes,  
en cuevas y entre rocas,  
rugiendo entre la maleza  
y reuniéndose entre la enramada.  
Gente innoble, pueblo sin nombre,  
arrojados a latigazos del país.

*Job 30:3-8*

Antes de adentrarnos en esta interesante discusión, haré una breve síntesis de la perspectiva general de ambos autores.

Foucault, filósofo e historiador cultural francés, vivió de 1926 a 1984. Su trabajo se resume en el estudio de la historia a partir de su no ser (Corres Ayala, 1997), entendiendo por el no ser, al ser que sí es, pero que ha sido negado, excluido, encerrado, marginado. La importancia de la historia que Foucault asume bajo la palabra "antología" recae en su función identitaria, para el sujeto que la cuenta y para los que la hacen suya, pero en vez de prestar atención a lo que este sujeto narrante se cuenta como su pasado, Foucault se centra en lo que se ha narrado o se ha dejado de narrar acerca del sujeto negado, de ese Otro excluido.

Ya desde el siglo de las luces, Kant había considerado una suerte de alteridad, pero interna al *ser*, al que nombró *ente*, y a quien le correspondía lo óptico (el sujeto como objeto). De la relación entre el ser (lo ontológico) y el ente (lo óptico), es que surge la posibilidad de la autoconsciencia, pero esta razón que reflexiona sobre sí misma sigue

siendo al igual que para Descartes, una razón universal, y las diferencias individuales estarían marcadas únicamente por la experiencia sensible de cada quien (lo que retoma de Hume), por ello concibe al objeto como fenómeno, como lo representado por y en el sujeto que lo conoce. Cuando el sujeto reflexiona sobre sí mismo, entran en juego su percepción y la representación de su ente.

Hegel también considera una suerte de alteridad, para la constitución del sujeto con autoconsciencia, y aunque introduce la dimensión histórica como elemento fundamental, ese saber es tan absoluto como lo aparentaba ser el Nuevo Estado de Napoleón, y como él, aspira a la universalidad. El Otro, entonces tiene únicamente la función de delimitar lo que el sujeto es, de tal forma que eso o ese que no es uno, es lo que es el Otro.

Foucault continúa con el trabajo iniciado por Nietzsche; la salida del racionalismo, no para superar la oposición, sino para asumirla. Lo que Nietzsche plantea en términos generales como la conciliación de los pares, Foucault lo lleva al ámbito del sujeto y al de la alteridad entendida como su par excluido (*ibid.*).

Jacques Derrida, filósofo francés y crítico literario, nació en 1930. Su aportación principal a las ciencias humanas en general, y en particular a la crítica literaria, fue la de exaltar la escritura sobre la oralidad, que en su opinión, desde Platón ha tenido un valor primario, como signo original. Para Derrida, la primacía de la oralidad, instalada en la cultura logocéntrica, que identifica la verdad con la razón (palabra-logos), va de la mano de las nociones padre, maestro, mito y ley (las dos últimas en relación con el cristianismo), que dejan en segundo término a la palabra de la escritura, la del hijo, del alumno. Para invertir esta situación jerárquica propone la crítica y la búsqueda de contradicciones y prejuicios en el sistema de base (en la estructura), a lo cual nombró deconstrucción.

Aunque Derrida fue alumno de Foucault, o quizás por eso mismo, su análisis es ahistórico, no considera ni las fronteras históricas, ni los hechos, ni el contexto externo al texto (Bubnova, 1995). El texto escrito es pues, la totalidad y es únicamente en él, en donde está la posibilidad de sus múltiples significaciones, pues también asume que el significado es indeterminado y que por ello mismo no hay "la" buena interpretación.



La discusión que se gesta entre Foucault y Derrida versa sobre la primera *Meditación metafísica* de las cosas que pueden ponerse en duda (Descartes, 1941), en donde

*Descartes, no queriendo dar crédito a las cosas que no son del todo ciertas e indudables, se instaló cómodamente, el alma libre de todo cuidado, y se procuró un descanso seguro en una apacible soledad. Pudo así dedicar toda su atención a la duda metódica, y comienza diciendo que todos los conocimientos de origen sensible lo pueden engañar. De ahí: [Casanova, 1997, p. 141]*

*Pero aunque los sentidos a veces nos confundan en cuanto a las cosas poco sensibles o muy lejanas, quizás haya muchas otras de las cuales no podríamos dudar razonablemente, aunque las conozcamos por su medio: por ejemplo, que estoy aquí, sentado frente al fuego, vestido con una bata, con este papel en las manos, y otras cosas por el estilo. ¿Y cómo podría negar que estas manos y este cuerpo son míos? Sólo comparándome con esos insensatos cuyo cerebro está tan turbio y allerado por los negros vapores de la bilis, que constantemente creen ser reyes cuando son muy pobres, y estar vestidos de oro y púrpura, cuando van desnudos; o que imaginan ser cántaros o estar hechos de vidrio. Pero qué, si son locos..., y yo no sería menos extravagante si me guiase por sus ejemplos.*

*En todo caso, tengo que considerar que soy hombre, y que por consiguiente tengo la costumbre de dormir y de representar en mis sueños las mismas cosas, o a veces unas menos creíbles, que estos insensatos mientras están despiertos... [Descartes en Casanova, 1997, pp. 141-142; itálicas en Casanova]*

Aunque Descartes se centrara en el sueño, como ejemplo fundamental del “error sensible”, para después pasar a la extravagancia de los pintores y, de ahí a la posibilidad del engaño de Dios, para llegar finalmente a la ficción del genio maligno, la locura se sitúa en el punto de partida hacia la duda del Cogito cartesiano. Tres siglos después, la cuestión de la locura se constituye en el tema central del debate entre Foucault y Derrida desarrollado en tres momentos, y una reflexión post-debate realizada por Derrida tras la muerte de Foucault.

## Primer Momento

Cuando Foucault escribió la *Historia de la locura en la época clásica* (Foucault, 1986), libro publicado por primera vez en 1961, lo hizo sobre la idea general que ubica al Otro en la posibilidad del conocimiento y del sujeto mismo, por lo que en principio ese Otro ya es, aunque negado, y será tarea del lenguaje afirmar su ser en el marco de las ideas y del discurso. Las cuestiones fundamentales que han de indagarse para acceder al conocimiento del Otro, y así poderle dar, bajo la forma del lenguaje su ser, comienzan por el escenario, es decir por el tiempo y el espacio en el que se nombran las cosas, así como por la forma en la que se ha nombrado el sujeto mismo, retomando entre estas formas, la del discurso de las ciencias. Una vez considerados estos elementos, Foucault sugiere (aunque más bien afirma) que desde el siglo XVI el pensamiento europeo ha pensado el mundo a partir de la semejanza, mediante “Un ‘sistema de los elementos’ ..., indispensable para el establecimiento del orden más sencillo. El orden es a la vez, lo que se da en las cosas como su ley interior, la red secreta según la cual se miran en cierta forma unas a otras” (Foucault, 1998, p. 5), y lo que no quepa dentro de este orden, queda en “las casillas blancas del tablero”, estando ahí en su profundidad “esperando en silencio el momento de ser enunciado” (*ibid.*). Este es el caso del loco, del demente o del insensato, del sinrazón al que en el siglo XVII, la iglesia encerraba junto con los libertinos, los homosexuales y los leprosos, el mismo que en el siglo XVIII sería pensado como animal, y en el XIX como enfermo, perturbado en tanto que opuesto al orden de la razón social, a la razón pública.

Esta prioridad por la analogía que implica la exclusión de la diferencia, particularmente del loco en la Época Clásica, según Foucault, permea el Cogito cartesiano, en tanto que es asumida desde la argumentación a la duda. Si bien Descartes sostiene que se debe de dudar de las experiencias de los sentidos, porque son engañosos, el o él que piensa no puede dudar: “... que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos” (*ibid.*, p. 112), “de su propio cuerpo”, opina Foucault (Foucault, 1986, T. I., p. 75), porque “¿Cómo podría yo negar que estas manos y este cuerpo son míos,

si no, acaso, comparándome a ciertos insensatos cuyo cerebro está de tal modo perturbado y ofuscado por los vapores negros de la bilis que constantemente aseguran ser reyes cuando son muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura cuando están desnudos, o cuando imaginan ser cántaros o tener un cuerpo de vidrio?" (Descartes, 1941, p. 112). siguiendo a Foucault, lo que Descartes sostiene es que la verdad de las cosas está en su extensión, en su materia, por ello, la verdad de las cosas se impondrá al hombre, aún cuando sus sentidos le engañen, aún cuando sueñe, aun cuando como artista pinte cosas inimaginables, la verdad estará en esa materia clara y distinta, por eso no puede dudar "... que estoy aquí, sentado junto al fuego, vestido con una bata, teniendo este papel en las manos" (*ibid.*), pues para hacerlo tendría que compararse con esos locos. Ante esos residuos de verdad para el sujeto racional, Foucault subraya la idea presente, aunque oscura en la meditación, de que la verdad no está en el objeto, sino en el sujeto que se asume racional, que piensa las cosas como verdaderas, y que no está loco. Aunque Descartes asume la posibilidad de la verdad en la materia, ubica su imposibilidad en la locura, en la actividad del no racional, en el insensato (para Foucault, el diferente).

Una de las tesis que sostiene Foucault es precisamente el salto radical en la concepción de la locura del siglo XVI al XVII, de Montaigne a Descartes: "mientras que en el siglo XVI 'uno nunca está seguro de no estar loco', durante la época clásica en cambio, por 'un extraño abuso de autoridad' la locura quedará reducida al silencio. Se traza una línea divisoria entre razón y locura" (Casanova, 1997, p. 143), y será decisión del sujeto ubicarse en uno u otro lado. La exclusión finca sus bases en la responsabilidad que implica el decidir, el tomar una "elección ética libremente realizada, elección fundamental como condición del ejercicio de la razón" (Foucault, 1986, en Casanova, 1997, p. 143).

Si en el siglo XVI la locura era peligrosa, a partir de ese momento (S. XVII), dice Foucault, queda exiliada, excluida del proyecto de la razón. La locura representa la otra cara de la humanidad: la inhumanidad, y esta representación se repite, para Foucault en la época moderna con los alienistas del siglo XIX y con los actuales psiquiatras, ya no sobre la idea de la libre elección, sino como una suerte de desgracia o accidente, que permite hacer a un

lado la cuestión fundamental de la responsabilidad del loco, a quien entonces se le libera del gran encierro del Hospital General, para resituarlo, pero esta vez como objeto de estudio científico en los gabinetes psiquiátricos (Casanova, 1997). En suma, “la locura es excluida por el sujeto que duda, siendo esta exclusión incluso condición de la posibilidad de proseguir la meditación (...). Esto es lo que Foucault lee en Descartes: el loco no tiene derecho al cogito” (*ibid.*, p. 144).

### **Segundo momento**

Derrida leyó con atención, con suma atención habría que decir, el texto de Descartes y el de Foucault, y aplicó su deconstrucción en la conferencia *Cogito e historia de la locura* que expuso en 1963, a la que asistió Foucault, y que aparece en el segundo capítulo de *La escritura y la diferencia* (Derrida, 1989). De los muchos temas y términos que abarca este texto, me centraré en lo que me ha traído a considerar este debate: la exclusión de la diferencia. Derrida, en contraposición a la interpretación de Foucault, desde que aquél se ubica en el lugar del “alumno” que fue del “maestro”, encuentra en la exposición de la duda de Descartes la exclusión de la locura sólo en un primer momento pedagógico, que desembocaría más tarde en su inclusión.

En principio, y en oposición a Foucault, Derrida señala que Descartes no da un trato diferente a la locura que al sueño o al error sensible, aunque desde un primer momento la deja del lado, para abordar desde el sueño “el error sensible”. La posibilidad de la locura (como error sensible), que en un primer momento Descartes parecía excluir, bajo la idea de que su interlocutor sería un novato en cuestiones filosóficas y por ende podría pensar que el hecho de poner en duda la experiencia sensible sería en sí mismo una locura, el filósofo experto (Descartes) habría optado por abordar el error desde una experiencia más común y universal: el sueño. Entonces queda claro (para Derrida) que si Descartes asume que el sueño queda fuera del dominio de la verdad en tanto que error sensible, la locura no sería más que otro ejemplo de lo mismo, que nuestro experto no abordó de manera directa por

quedar fuera de todo discurso, pues para poder hablar no se podría estar loco, lo cual cree que asume Foucault, de manera contradictoria al señalar que “la locura es ausencia de obra” (*ibid.*, p. 76), al mismo tiempo que pretende hacer la historia de la locura desde la locura, siendo que toda historia es discurso, y entonces sentido.

Derrida sí asume la locura (una forma de la diferencia) como silencio, al afirmar que “... el lenguaje es la ruptura misma con la locura” (*ibid.*, p. 77), por ello la única salida que encuentra es pensar a la locura (una vez que se le ha vedado del habla y de la historia), como el límite y recurso, como el no-sentido contra quien me afirmo (yo -Descartes en la escritura de Derrida- que hablo) y me aseguro.

Este acto del Cogito, bajo la forma de hipérbola, que vale incluso para el loco o para mi si estoy loco, en lo que Descartes manifestaría (para Derrida) la inclusión de loco con la progresión de la duda en la hipótesis de un Dios engañoso que desemboca en la ficción del genio maligno, en donde la certeza en la extravagancia como forma de escepticismo, se alcanza incluso si estoy loco: “el acto del Cogito vale *incluso si estoy loco*” (*ibid.*, p. 78), “pues loco o no, *Cogito, sum*” (*ibid.*, p. 79), no es remisible a ninguna estructura histórica, pues como toda locura, este proyecto ha de ser silencioso y entonces “... no se deja contar, no se deja objetivar como acontecimiento en su historia determinante”. No es que la verdad escape al loco, sino en el mismo sentido en que escapa para la experiencia sensible y el sueño, sólo que en el caso de la locura además es incomunicable, de ahí también que Descartes no la haya abordado. El encierro de la locura, es pues para Derrida condición necesaria para la narración de la historia, y en concreto para la historia de la filosofía, de ahí que la enunciación del Cogito establezca el límite entre la razón y la locura.

La traición no se perpetúa para Derrida contra el loco excluido, sino contra la misma razón que por ello mismo siempre ha estado en crisis, lo cual, en principio, no tendría por que ser condenable si se hace la confesión de estar loco desde el lugar del portador del discurso racional, quien, visto desde esta perspectiva, estaría incluso más loco que el loco mismo: “La confesión es a la vez, en su estar presente, olvido y desvelamiento, protección y exposición: economía” (*ibid.*, p. 88).

Asta aquí, el análisis que realiza Derrida para reivindicar la meditación de Descartes, a partir y sólo mediante el sentido que estrictamente da el texto. En esencia, el planteamiento de Derrida remite a la idea general de que la diferencia no es menos extravagante que la misma razón, por ello queda excluido que sea excluida.

### Tercer momento

Veamos ahora lo que responde Foucault en el segundo apéndice intitulado *Mi cuerpo, ese papel, ese fuego*, anexado en la segunda edición de la *Historia de la locura* (Foucault, 1986, T. II), publicada en 1972.

En oposición a la postura de Derrida con respecto a la oposición entre el sueño y la locura (recordemos que la única oposición que le atribuye a Descartes deriva de la preferencia por el sueño en tanto que constituye un mejor instrumento para el ejercicio de la duda), Foucault encuentra en la primacía del sueño para la argumentación de la duda (de Descartes) dos ventajas; que da lugar a extravagancias y que se produce de manera habitual, que es accesible, pero no universal como lo plantea Derrida. El sueño tiene, para Descartes cabida para la razón, pues aún el durmiente puede seguir el camino de la duda, y Descartes elige este ejemplo, no porque sea mejor que el de la locura, sino porque puede ponerse a prueba, el que está despierto puede pensarse dormido, e incluso el durmiente puede pensar (soñar) con la misma claridad y distinción que en la vigilia sobre su cuerpo, el papel que sostiene y el fuego del hogar, pero en efecto excluye la locura, pues ésta ni siquiera es remisible a la prueba, ya que, en esencia, pensarse loco sería una locura: "El sueño no descalifica al sujeto que medita, mientras que es bastante descalificación la que ha golpeado al loco" (Casanova, 1997, p. 148). Para Foucault, la descalificación del loco y por ende su exclusión del proyecto cartesiano encuentra su mejor denotación en la enunciación de los términos *amens* y *demens*, justamente los que utiliza Descartes para descartar la posibilidad de pensarse loco, términos que por sí mismos subrayan la incapacidad del sujeto para responsabilizarse, firmar, comprometerse, etcétera, términos que a fin de cuentas indican

que el sujeto no tiene derechos. En opinión de Foucault, no es gratuito que Descartes haya optado por la utilización del término *insani*, (más cercano al lenguaje ordinario e incluso al médico, que caracteriza al loco por su cualidad de tomarse por lo que no se es, por creer en ilusiones y quimeras) cuando introduce (en la lectura de Derrida), la idea de la locura como una forma de error sensible, para pasar entonces a la experiencia del sueño, del *dormiens* que sí está calificado para meditar, razonar y ver con claridad, y que además es remisible a la prueba.

Finalmente, la ficción del genio maligno, esencial para la inclusión cartesiana del loco que interpreta Derrida, es para Foucault un ejercicio voluntario, racional, que si bien cae en las trampas del genio maligno, no lo hace por ser ni igual ni más loco que el loco mismo, sino precisamente por haber trascendido la posibilidad de la locura: "Si el genio maligno retoma los poderes de la locura, es después de que el ejercicio de la meditación ha eliminado el riesgo de ser loco" (Casanova, 1997, p. 149).

#### **El cuarto: un momento a destiempo**

Ocho años después de la muerte de Foucault en 1984, Derrida regresa a la *historia de la locura*, en el texto titulado "*Ser justo con Freud*". *La historia de la locura en la edad del psicoanálisis* (Derrida, 1992), pero ya no para retomar la cuestión del cogito cartesiano, discusión que asume terminada tras la muerte de su interlocutor. Esta vez, Derrida se centra en la cuestión de fondo ya no de la locura, sino de la *historia de la locura*: "Una cuestión que se parecerá a aquella que se impuso a mí hace treinta años, a saber: la de la posibilidad misma de una historia de la locura" (Derrida, 1992, p. 107), en parte porque era ese el tema del coloquio en el que expuso su texto, en parte porque le permitiría regresar al debate, sin debatir en lo ya debatido, sino en una ruta paralela "que hubiese sido más consecuente", de su parte haber seguido. Si la pregunta central, implícita en el debate con Foucault, y esta vez explícita, apunta a la posibilidad de una historia de la locura, de la *Historia de la locura en la época clásica*, habría que preguntarse acerca del aquí en el que se inserta el

planteamiento de la posibilidad, es decir, la “problemática del lado de la modernidad, a parte *subjecti*, en cierto modo, del lado en que se escribió el libro, por lo tanto, del lado, por ejemplo, de lo que le ocurrió a la psiquiatría moderna (...) e incluso al psicoanálisis” (*ibid.*, p. 109). Es el lado del psicoanálisis el que indaga Derrida, en tanto que contemporáneo al trabajo de Foucault, y en tanto que se constituye no solamente como uno de los objetos del discurso (de Foucault), sino también como el discurso desde el que se describe la locura en la época clásica, ya no se trata pues, de la historia de la locura, sino de la historia en la que se inscribe la escritura de la *Historia de la locura*.

Dos de los planteamientos de Foucault, que recupera Derrida para iniciar la reflexión con respecto al psicoanálisis son los siguientes: 1) que en la edad clásica la psicología no existe todavía, y por ende, las terapéuticas físicas y las mediaciones psicológicas son indistinguibles; y 2) que la psicología que se constituye después de la época clásica, no forma parte del psicoanálisis (cfr. Derrida, 1992, p. 115).

Si en la época clásica la sinrazón existe como lado oscuro de la razón (cosa presumible para Derrida, únicamente como hipótesis), entonces es claro que esta edad reduce la sinrazón al silencio, y que el veredicto adquiere la forma de sentencia con la incursión del cogito cartesiano. Para Freud, la locura es también una sinrazón, pero con la salvedad de que se puede establecer un diálogo con ella, derogando de esta forma el veredicto cartesiano:

hay que ser justo con Freud [-había escrito Foucault-] (...) Freud retomaba la locura al nivel de su lenguaje, reconstruía uno de los elementos esenciales de una experiencia reducida al silencio por el positivismo; no añadía a la lista de los tratamientos psicológicos de la locura nada importante; restablecía, en el pensamiento médico, la posibilidad de un diálogo con la sinrazón [Foucault, 1984, en Derrida, 1992, p. 117].

En este sentido para Derrida, el modernismo positivista inaugura la concepción de la locura como lo desrazonable, mientras que el psicoanálisis aborda a la sinrazón desde el lenguaje con el que puede entablar un diálogo. Derrida plantea un salto de la edad



preclásica a la edad del psicoanálisis que es la misma que la de la modernidad, pero diferente de ella, en tanto que no derivó (la del psicoanálisis) de la edad clásica. Así, el psicoanálisis restablece el diálogo roto dos veces con la sinrazón; la primera adjudicable a la época clásica, al pensarla como sinrazón a excluir, en tanto que opuesta a la razón (el momento cartesiano, para Foucault); y la segunda (algo así como la continuación de la exclusión) a cargo del positivismo que dejó la concepción de la sinrazón, para pensar a la locura como enfermedad o patología.

Si bien no era el propósito de Derrida regresar al debate del cogito, retoma la noción y la idea del genio maligno (según hemos visto, una figura introyectada, cercana a una suerte de Dios -un "segundo de Dios"-) que Foucault revoca como el argumento que explicaría para Derrida (1989) la inclusión de la locura tras su primera y sólo aparente exclusión en la meditación cartesiana. Si tal como lo sostiene Foucault, el genio maligno recupera las capacidades de la locura, aún cuando lo haga después de la meditación que rechaza la locura de sí, para Derrida es claro que deja lugar a un después, y que eso es justamente lo que lo caracteriza: la ficción obsesiva que se empeña en regresar, en repetirse, que no tiene interrupción ni siquiera en el acto de la meditación, en el del cogito. Por desgracia, Derrida interrumpe esta argumentación enfocada directamente al cogito, pero la continúa desde una ruta paralela e indirecta que apunta al sostén del genio maligno como figura recurrente (podríamos decir que como síntoma -de naturaleza obsesiva y al menos en tanto que síntoma, manifestación de locura, por pequeño e irrelevante que pueda parecer o ser-), de ahí que el genio maligno sea la posibilidad de la locura, incluso anterior a la exclusión cartesiana (suponiendo que en efecto lo fuera). Si la amenaza de la ficción del genio maligno es perpetua (la posibilidad de la locura en el ser racional), se constituye como amenaza a todo sistema de distinciones fundado en ausencias o presencias, en inclusiones o exclusiones, etcétera, amenaza, por lo tanto, al mismo proyecto histórico: "Lo que es excluido no queda, evidentemente, jamás simplemente excluido, ni por el Cogito ni por nada, sin que retorne" (*ibid.*, p. 124).

Es la ficción del genio maligno la que finca la paridad entre Freud y Nietzsche, que expone Foucault, y es también la que está detrás de la separación que asume el mismo Foucault, posteriormente. Si habremos de ser justos con Freud, propone Derrida, seámoslo y revelemos la doble función del genio maligno, en el papel que juega Freud y/o el (los) psicoanálisis. El genio maligno aparece en el sobrino de Rameau, anunciando a Freud y a Nietzsche en tanto que expresa la repetición del mundo reconstruido en el teatro de la ilusión, de tal forma que opera no sólo en el acceso a la verdad (el proceso de percepción de la realidad), "sino [también] cuando quiere [el sujeto] restituir al mundo una verdad que está en la suya propia" (Foucault, 1986, en Derrida, 1992, p. 126), en este sentido Freud es localizado por Foucault del lado del diálogo con la locura, pero también lo ubica del otro lado, más cercano a la psiquiatría moderna que lejos de dialogar cosifica al objetivar, estableciendo una situación de orden mágico en la situación analítica normada por patrones institucionales en la relación médico-paciente. Esta persistencia de Pinel que Foucault encuentra en Freud, tiene ante todo que ver con la autoridad del médico que apela no tanto a la ciencia como al orden, al derecho y a la moral, y de lo cual deriva el depósito por parte del paciente de todos los poderes a la palabra del médico, la *tekhne* de Pinel que llega a Freud, " (...) que es a la vez el arte y la técnica, el secreto, el secreto del secreto, el secreto que consiste en saber hacer que se suponga el saber y en saber hacer que se crea en el secreto" (*ibid.*, p. 130). Es pues en la ficción de la autoridad en donde está la similitud de la situación de los internados, y la de los consultorios. El genio maligno reaparece en esta asignación de poder a la autoridad que representa el médico y por ende el psicoanalista. Esta vez su ubicación está del otro lado, y por ello, en lo que deslinda en el texto de Foucault a Freud de Nietzsche y de otros "locos geniales", para asociarlo a Descartes (en la interpretación de Foucault) y a la psiquiatría moderna, e incluso a la psicología de la que anteriormente se le había deslindado al psicoanálisis:

Lo que había inscrito a Freud y a Nietzsche como dos cómplices de la misma edad era la reapertura del diálogo con la sinrazón, la suspensión de la prohibición sobre el lenguaje, el retorno a una proximidad con la locura (...), la

misma libertad esta vez objetivada [es] lo que separa a Freud de Nietzsche [*ibid.*, p. 135].

Para tratar de esclarecer esta doble localización del genio maligno que Foucault sitúa en el psicoanálisis, Derrida recurre a otros textos de Foucault posteriores a *la Historia de la locura en la época clásica: Las palabras y las cosas, La arqueología del saber, El nacimiento de la clínica y la Historia de la sexualidad*. No abordaré los argumentos en los que se centra Derrida para señalar la justicia para con Freud (que reconoce parcial), simplemente señalaré una de las concesiones que hace Foucault al psicoanálisis y, a este respecto, Derrida a Foucault: el reconocimiento de que el psicoanálisis es "(...) una experiencia que *accede a aquello a lo que no accede jamás* (...), el psicoanálisis no se acerca a ellas [a la esquizofrenia y a la psicosis] más que para confesar su límite: acceso prohibido o imposible. *Dicho límite define al psicoanálisis*". (*ibid.*, p. 145).

La doble función del genio maligno, así como la asociación del par Freud-Nietzsche y, más tarde, o en otro momento su separación es inherente a la individualidad, también a la de Freud o a la del psicoanálisis, en este sentido la figura de Nietzsche es accesoria, sólo nos da pistas para situar las dos caras de Freud (la del genio bueno y la del genio malo, que incluso puede ser benigno), esta dualidad polar, es justamente lo que indica las diferencias en sí mismo, a sí mismo, y como tales constituyen desórdenes para las configuraciones, los conjuntos, las épocas, en suma, para el trabajo histórico que ante ello se dificulta y se complica, ante lo cual, se pregunta Derrida: "¿habría historia, ocurriría alguna vez algo sin ese principio de desarreglo?" (*ibid.*, p. 149). El camino que sigue Derrida para articular esta diversidad dual, es el de la espiral de la dualidad poder/placer de la Historia de la sexualidad, que desemboca en la suposición del posible inicio de la réplica de Foucault, que apuntaría al rechazo del principado en dicha espiral: "El motivo de la espiral sería el de una dualidad pulsional (poder/placer) sin principio" (*ibid.*, p. 157), siendo eso justamente el intento freudiano que opone al monismo una dualidad pulsional y una pulsión de muerte.

## Apéndice 2

### El espíritu como entidad simbólica

Si no hay *otro* que no sea *yo*, no hay tampoco *yo*. pero si no hay *yo*, nada se puede saber, decir o pensar... La verdad es que todo ser es *otro* y que todo ser es sí mismo. Esta verdad no se percibe a través del *otro*: se comprende a partir de uno mismo... El *otro* sabe del sí mismo pero el sí mismo depende también del *otro*... Adoptar la afirmación es adoptar la negación

CHUANG-TSÉ

En el segundo capítulo que en general pretende dar cuenta de la naturaleza relacional de la realidad social, me he abocado principalmente a señalar los lineamientos argumentativos que ciertos autores han hecho con respecto a la naturaleza social del lenguaje, y a la naturaleza simbólica de la sociedad. En estas líneas pretendo continuar en la misma línea argumentativa, pero ampliando el horizonte temático a los aspectos intrapersonales.

*Espíritu, persona y sociedad, desde el punto de vista del conductismo social* (Mead, 1993), se intitula el libro que contiene las principales ideas de Mead, mismo que fue escrito después de su muerte por algunos de sus alumnos, atendiendo a los apuntes que de sus clases tomaran.

El pensamiento de Mead ha tenido importantes repercusiones en el curso de las ciencias sociales, particularmente en el ámbito de la psicología y de la sociología. La corriente de pensamiento que deriva directamente de sus postulados teóricos está representada por el Interaccionismo Simbólico, corriente que en opinión de Ibáñez, engloba tanto a la psicología social de orientación sociológica, como a la de orientación psicológica. Esta corriente contribuyó de manera relevante a la crisis que en las últimas décadas se ha

venido desarrollando en el marco de la psicología social, sobre todo por la calidad del análisis crítico que dirigiera por un lado a la experimentación social: la falta de atención a los roles investigador-sujeto, al significado de la situación atribuido por el sujeto y a la arrogancia de la validez experimental, y por otro lado a la psicología social tradicional: el reduccionismo individualista y la falta de relevancia prestada a la cotidianidad (uno de los aspectos sociales de mayor trascendencia para el enfoque construccionista). El punto de partida y de arribo de este enfoque fue la toma de una postura antipositivista de corte fenomenológico, por lo cual y para lo cual se nutrió de la tradición fenomenológica en su preocupación por la aprensión subjetiva de la realidad, y de la noción de *self* impulsada sobre todo durante el auge del cognitivismo. La atención a los procesos inferenciales del pensamiento cotidiano, así como la concepción del ser humano en su cualidad de agente activo de su propia realidad, centraron su discurso en la flexibilidad: la capacidad del ser humano para ser el propio objeto de conocimiento, es decir, la capacidad de autoconsciencia o autoconocimiento, entendida como la cualidad fundamentalmente humana que posibilita el verse con los ojos del Otro, para conocer la propia forma de ser y de incidir sobre ella. Bajo estos principios, se propuso como tarea el estudio de los procesos por medio de los cuales se negocian las significaciones atribuidas a los fenómenos sociales (Ibáñez, 1994).

Contrariamente a lo que podría pensarse sobre el conductismo social, este “conductismo” se propone como tesis principal la anteposición de la sociedad al individuo, lo cual hace extensivo a la disciplina psicológica en su vertiente social:

La psicología social estudia la actividad o conducta del individuo tal como se da dentro del proceso social; la conducta de un individuo sólo puede ser entendida en términos de la conducta de todo el grupo social del cual él es miembro, puesto que sus actos individuales están involucrados en actos sociales más amplios, que van más allá de él y que abarcan a otros miembros de ese grupo [Mead, 1993, p. 54].

Por ello insiste en que la conciencia, la mente, el espíritu o cualquier otra noción que haga referencia a los aspectos y cualidades netamente humanos “contenidos” en la persona singular, “lejos de ser una precondition del acto social, el acto social es una precondition de ella” (*ibid.*, p. 64), por lo que para acotar la reflexión en la *persona* habrá que atender al *espíritu*, y para entender a este habrá que considerar el aspecto social, la *sociedad*:

El cuerpo no es un yo, como tal; sólo se convierte en persona cuando ha desarrollado un espíritu dentro del contexto de la experiencia social ..., El espíritu surge a través de la comunicación, por una conversación de gestos en un proceso social o contexto de experiencia [*ibid.*, p. 92].

De esta concepción deriva la idea de concebir al lenguaje como la manifestación sustancial de la conducta social. Para Mead, la base del lenguaje está en el signo, en este aspecto concuerda tanto con Peirce (1987) como con Bajtin (1989; Voloshinov, 1992), sólo que Mead asume que el signo primigenio ha de ser el gesto, ya que es este el que manifiesta la primera forma comunicativa de interacción, en donde los organismos involucrados logran la recíproca adaptación de sus conductas, mediante el intercambio de actos gestuales. En este nivel encontramos la comunicación de los animales y los primeros esbozos de la inteligencia humana. El gesto se convierte en símbolo significativo o en signo de carácter significativo, cuando entre quienes participan en el acto gestual, existe una interacción que permite la interpretación del mismo, o en palabras del propio Mead:

Los gestos se convierten en símbolos significantes cuando provocan implícitamente en un individuo que los hace las mismas reacciones que provocan explícitamente -o que se supone deber provocar- en otros individuos a quienes están dirigidos; y en todas las conversaciones de gestos, dentro del proceso social, ya sean externas (entre distintos individuos) o internas (entre un individuo dado y él mismo), la conciencia que tiene el individuo del contenido y flujo de la significación involucrada depende de que adopte de ese modo la actitud del otro hacia sus propios gestos [Mead, 1993, p. 89].

Con la cita anterior queda claro que para el autor en cuestión el tránsito del signo (símbolo significante) lleva a cabo el mismo proceso en la experiencia interpersonal y en la intrapersonal; en el primer caso ocurre entre personas que se comunican a partir de la convención en la atribución de significados, y en el segundo funciona como instrumento subjetivo de la relación con uno mismo. De ahí que en ambas experiencias esté contenido el aspecto social, y que particularmente en el ámbito de lo intrapersonal, el espíritu aparezca cuando se encuentra en condiciones de poder señalar significaciones al Otro y a sí mismo, *Ergo*, “la persona tiene la característica de ser un objeto para sí ..., esta característica está representada por el término *si mismo*, que es un reflexivo e indica lo que puede ser al propio tiempo sujeto y objeto” (*ibid.*, p. 168), y es justamente esta cualidad autoreflexiva la que distingue al hombre del resto de los animales. He aquí la base y el origen de la tan relevante “reflexividad” que recupera el construccionismo para la conceptualización del ser humano y para la de las actividades humanas, entre las que se encuentran las ciencias, y por supuesto, la psicología.

El proceso mediante el cual se lleva a cabo la internalización del signo es descrita por Mead a partir de la acción conjunta de tres instancias diferentes del mismo espíritu, el *Mi*, el *Yo* y el *Otro generalizado*. El *Otro generalizado* representa para Mead, la interiorización del diálogo interpersonal. Es esta instancia que representa la interiorización de la sociedad, la que indica a la persona las actitudes organizadas de los otros que adoptará el *Mi* para reaccionar a aquellas bajo la figura del *Yo*: “No existiría un *yo*, en el sentido en que usamos este término, si no hubiese un *mi*; no habría un *mi* sin una reacción en la forma del *yo*. Los dos, tales como aparecen en nuestra experiencia, constituyen la personalidad” (*ibid.*, p. 209).

Y sabemos que quien está detrás de ambos (del *mi* y el *yo*), y por ende detrás de la capacidad reflexiva y autoreflexiva es el *Otro generalizado*, de tal suerte que tanto la reflexión como el proceso social resulten ser fundamentales para el desarrollo del espíritu.

Regresaremos al ámbito del lenguaje con el fin de indagar el proceso comunicativo intrapersonal, pero esta vez bajo el marco conceptual de Vygotsky (1988; 1995). En su libro

*Pensamiento y Lenguaje*, Vygotsky hace un análisis descriptivo de la relación entre el pensamiento y el habla o el lenguaje, cuya comprensión, sostiene, habrá de ser fundamental tanto para el estudio psicológico del ser humano, como para el estudio particular de ambas nociones, pues si bien reconoce que no son lo mismo como elementos, asume que lo son como unidad, lo cual expresa claramente de la siguiente manera:

Una palabra sin significado es un sonido vacío; por lo tanto, el significado es el criterio de la palabra, su componente indispensable... desde el punto de vista de la psicología, el significado de cada palabra es una generalización o un concepto... El significado de las palabras es un fenómeno del pensamiento sólo en la misma medida en que el pensamiento se materializa en el habla, y es un fenómeno del habla sólo en la medida en que el habla se conecta con el pensamiento y es iluminado por él. Es un fenómeno de pensamiento verbal, o de habla significativa; es la unión de la palabra y el pensamiento [Vygotsky, 1995, p. 199].

Así, tanto el habla como el pensamiento son esenciales a la significación. La palabra y el pensamiento, el habla y la mente están mediadas por símbolos. El elemento que deriva de esta unión es el significado, que es lo que en el cuerpo de la tesis he trabajado bajo el término “sentido”. Vygotsky considera que la característica primordial del pensamiento es la capacidad de establecer generalizaciones, y asume que estas sólo pueden llegar a desarrollarse en la mente individual gracias a la acción comunicativa:

Para transmitir la experiencia o pensamiento de uno, es obligatorio relacionarlos con alguna clase o grupo conocido de fenómenos. Tal referencia, sin embargo, requiere ya de la generalización. Por tanto la comunicación presupone la generalización y el desarrollo del significado de las palabras; así pues, la generalización se hace posible en el curso de la comunicación [*ibid.*, p. 53].



De ahí que su postura respecto del desarrollo de ambos procesos (el del habla y el del pensamiento) esté dirigido en términos temporales de lo externo a lo interno, de lo social a lo individual, coincidiendo plenamente con la postura de Mead antes expuesta que marca la preponderancia del todo sobre las partes, y ello en oposición al esquema piagetiano que se centra en el aspecto individual, incluyendo al social únicamente como una fase intermedia del proceso (del pensamiento autista no verbal al habla socializada, y de ésta al pensamiento lógico) (Piaget, 1975). A este respecto Vygotsky es claro y contundente: “La verdadera dirección del desarrollo del pensamiento no es de lo individual a lo social, sino de lo social a lo individual” (Vygotsky, 1995, p. 74). Si lo que define a las acciones netamente humanas (el pensamiento y el habla) es, como sostiene Vygotsky su cualidad de simbolizar, representar o significar, habrá que prestar atención a los signos entendidos como instrumentos de mediación. En este sentido y dentro del ámbito interpersonal, nuestro autor retoma de la teoría marxista, al igual que Bajtín, la noción de “trabajo” como actividad que vehiculiza el contacto del hombre con la naturaleza y en general con su medio ambiente, de tal forma que aunque sea el hombre mismo quien genera los instrumentos de trabajo, la interiorización de estos transforma su propia naturaleza, y ello justamente porque es en el ámbito del trabajo en donde se desarrollan los intercambios sociales de mayor trascendencia.

Independientemente de que el intercambio se lleve a cabo en el ámbito del trabajo o en cualquier otro ámbito de interacción, lo que distingue al ser humano del resto de los animales, es para Vygotsky la intencionalidad implícita en el acto significativo, lo que Marx entendía por acción volitiva.

Concebimos el trabajo, continúa Marx, bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente al hombre. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la

imaginación del obrero o sea idealmente [cit. en Medina Liberty, 1994, pp. 215-216].

Pero para que la consciencia o la mente, pueda llevar a cabo la actividad intencionada que permite la anteposición del pensamiento a la acción (los motivos para de Schütz), mediante la vinculación del signo con el significado, hace falta que el pensamiento y el habla converjan en el mismo punto deviniendo el habla en racional y el pensamiento en verbal, y este punto, localizable aproximadamente a los dos años de edad, es producto de un proceso complejo que responde tanto a aspectos naturales o biológicos, como a aspectos culturales.

Mediante la internalización del lenguaje es que los objetos pasan a ser símbolos, así, el gesto indicativo del niño pequeño, se transforma en acto intencionado. Por el momento no nos detendremos en este proceso en los términos en los que lo describe Vygotsky, pero sirva de algo decir que en esencia, es análogo al intercambio gestual que conceptualiza Mead, y que al igual que este último, Vygotsky asume que: "Al internalizarse, los signos se convierten en instrumentos subjetivos de la relación con uno mismo; autodirigen y regulan la propia conducta y el pensamiento" (cit. en Silvestri y Blanck, 1993, p. 34). El centro de la cuestión es pues, para Vygotsky (y también para Bajtín), la capacidad mediática del signo en la actividad humana, y esta capacidad sólo les está dada a lo seres humanos:

El proceso de la formación de conceptos, como cualquier otra forma superior de actividad intelectual, no es una superación cuantitativa de la actividad asociativa inferior, sino un tipo cualitativamente nuevo. A diferencia de las formas inferiores, que se caracterizan por la inmediatez de los procesos intelectuales, esta nueva actividad está mediada por signos. [Vygotsky, 1995, p. 126].

Con frecuencia, en el campo de la psicología, el análisis de las funciones psicológicas superiores (exclusivas del ser humano) ha derivado de las investigaciones y los hallazgos que se han realizado con respecto a las funciones inferiores en especies

infrahumanas. Esta burda extrapolación se ha movido en las dos direcciones, dando por resultado la animalización del ser humano y la humanización de los animales, en este último punto, se ha llegado a afirmar que algunos animales (especialmente los chimpancés) utilizan herramientas, incluso de carácter verbal (como las guacamayas). En opinión de Vygotsky, esta postura ha sido el resultado de una mala conceptualización del pensamiento y del lenguaje, cuyo origen se encuentra en la asimilación de ambas nociones de manera independiente. Vygotsky reconoce que filogenéticamente, al igual que ontogenéticamente, ambos procesos parten de raíces diferentes, y se desarrollan en líneas diferentes e independientes entre sí. En el ámbito de la evolución de las especies, el pensamiento y el habla convergen únicamente en el ser humano, y en el ámbito de la ontogenia, ello ocurre hasta los dos años, sin que ello implique que en todos los actos humanos, posteriores a ese momento el pensamiento y el habla guarden la misma cercanía:

Los logros del chimpancé son completamente 'independientes del lenguaje' y, en el caso del hombre, incluso en épocas posteriores de su vida, el pensamiento técnico, o instrumental [*Werkzeugdenken*], guarda una relación mucho menor con el lenguaje y los conceptos que otras formas de pensamiento [Bühler, 1919 - 1930, cit. en Vygotsky, 1995, p 99; los corchetes son de Vygotsky].

En el caso de los animales, estos usan herramientas, pero no de carácter simbólico, en tanto que su uso se realiza en el mero plano del comportamiento, sin que haya una mediación signica, por lo cual concluye Vygotsky, ello sólo representa en términos intelectuales, un cierto uso rudimentario de instrumentos, y en términos simbólicos, apenas los rudimentos de una función social. En el caso de los niños pequeños, los primeros intercambios gestuales entre el pequeño y sus padres, representan tan sólo la indicación del objeto, la captación del signo en su exterioridad, pero no en su interioridad, no el símbolo que contiene el signo.

En el cuerpo del texto menciono que la función significativa del signo radica en su capacidad para relacionar elementos de distintos universos, haciendo con ello referencia a

los universos relacionales de Peirce, ampliaré al respecto centrándome en el signo como principio funcional y explicativo en la génesis de la realidad interna, y para ello me remito, ahora sí, al proceso de transición del habla y del pensamiento en el pensamiento verbal y en el habla racional, cuya mejor conceptualización es la que desarrolla Vygotsky (1995) bajo el término *diálogo interno*.

Al hablar de diálogo interno se está tratando a la actividad resultante de las formas más desarrolladas del pensamiento y del lenguaje. En oposición al estructuralismo genético de Piaget, también llamado constructivismo, Vygotsky encuentra, después de realizar numerosas observaciones en niños, que la función primaria del lenguaje es el contacto social, la comunicación. La función del lenguaje es en un principio múltiple y global, de ahí que los niños pequeños utilicen la misma palabra para designar distintos objetos, posteriormente se diversifica, dando lugar al habla egocéntrica y al habla comunicativa. Para Vygotsky, el habla egocéntrica no es un mero ornamento de la actividad del niño, como lo sostenía Piaget tras observar que los niños hablan de manera ininteligible mientras juegan, sino que en este primer nivel, que es el preámbulo al habla interna, cubre dos funciones; la de expresarse y la de descargar la tensión contenida, será después de cierto tiempo que gracias a las circunstancias externas, y a la participación interactiva o relacional con otras personas, esta habla se transforme en un instrumento de pensamiento realista y por ende en habla interna. El desarrollo de este particular proceso, si bien requiere del aspecto biológico, es de carácter preponderantemente sociohistórico: “el desarrollo de la conducta estará regido básicamente por las leyes generales del desarrollo histórico de la sociedad humana” (*ibid*, p. 115).

A este respecto Vygotsky coincide con la postura de Bajtín en cuanto a que es la palabra el instrumento fundamental por medio del cual el hombre organiza y dirige su pensamiento. Si la actividad fundamental del habla interna (pensamiento verbal y habla racional) es justamente la formación, utilización y transformación de conceptos, en ellas el papel mediador de la palabra es imprescindible:

Los verdaderos conceptos son imposibles sin palabras, y el pensamiento por conceptos no existe más allá del pensamiento verbal. Por esta razón, el factor principal en la formación de los conceptos, y su causa generativa, es un uso específico de las palabras como 'instrumentos' funcionales [*ibid.*, p. 125].

Ahora bien, estas funciones se desarrollan, enfatizo en ello, a partir de la comunicación interpersonal, es por ello que el niño no crea su propia habla sino que adopta el lenguaje de los adultos con los que se comunica. Vygotsky reconoce que los dos planos del habla: el semántico y el fonético, guardan relaciones específicas y cambiantes a lo largo del curso del desarrollo humano, de tal forma que según vaya madurando la estructura interna, la distancia entre ellas será mayor, lo cual conllevará una diferenciación cada vez más puntual entre los significados manifiestos y los latentes, entre los significados implicados en el habla, y los implicados en la conciencia. El habla interna trabaja sólo con la estructura semántica debido a que ya ha logrado diferenciarse del habla interpersonal.

En suma, para Vygotsky tanto la manifestación externa del lenguaje-pensamiento, como su establecimiento interno (el habla interna), son parte del mismo proceso mediado simbólicamente, sólo que en dirección opuesta, de tal forma que aunque ambos se constituyen tanto de palabras como de pensamientos, en el primero prevalece la palabra y en el segundo el pensamiento:

... en el habla externa el pensamiento se materializa en palabras, en el habla interna las palabras mueren cuando dan a luz al pensamiento. El habla interna es, en gran medida, pensamiento por significados puros. Es una realidad inestable, cambiante y dinámica, que oscila entre los dos componentes, hasta cierto punto estables y definidos, del pensamiento verbal: la palabra y el pensamiento [*ibid.*, p. 225].

El desarrollo paralelo del pensamiento y del lenguaje en el contexto particular de la psique individual se da siempre, tanto para Mead como para Vygotsky, dentro del contexto más amplio de la cultura, de ahí que ambos, preocupados de manera predominante en la

cuestión individual, hayan retomado el sistema global, para analizar este ámbito particular. Lo más relevante de esta postura es que contempla los dos niveles (global y particular; individual y grupal), no como polos opuestos, sino como instancias relacionadas o interdependientes, es decir, se consideran las dos direcciones en las que se mueve el sentido (acción-ser humano-cultura, o comportamiento *para* la cultura, o externalización; y cultura-acción-ser humano, o comportamiento *por* la cultura, u objetivación), y se entiende que este sentido está inmerso en la vida cotidiana, aunque ninguno de los dos autores sea explícito a este respecto, sus premisas y sus conclusiones indican que en el fondo, así es. El punto de convergencia entre las dos direcciones relacionales puede ser localizado en lo que Vygotsky denomina “diálogo interno”, en el sentido de que éste se nutre de los significados implicados en los signos contenidos en la cultura y de las herramientas simbólicas que ésta proporciona en lo que podría ser un conjunto de actos públicos, que deviene en acto privado cuando esos signos se interiorizan y resignifican, creando casi una realidad aparte, que sin embargo sigue conservando su carácter público, por lo que podrá regresar al ámbito interpersonal, en donde se expresan tanto las creaciones más innovadoras como las recreaciones de lo ya conocido, desde el “Almuerzo campestre” de Manet, hasta el tan conocido “buenos días” de todos los días.

El diálogo interno es, entonces, más que una dirección, el punto en el que convergen las dos direcciones relacionales, es el cruce del sentido que va de lo público a lo privado, y de aquel que va de lo privado a lo público, es el punto en el que se desarrolla tanto la cultura como la mente, tanto el pensamiento *en* la cultura como la cultura *en* el pensamiento.

## Bibliografía

- Alcalá Campos, R. (1999). *Hermeneútica, Analogía y Significado. Discusión con Mauricio Beuchot*. México: Surge.
- Alejos García, J. (1995). Jugar y dialogar. En E. Cohen (Ed.). *Aproximaciones. Lecturas del texto* (pp. 197-222). México: UNAM.
- Bajtín, M. (1989). *Estética de la creación verbal* (T. Bubnova, Trad.). México: Siglo XXI. (trabajo original publicado en 1979).
- \_\_\_\_\_. (1993). ¿Qué es el lenguaje?. En A. Silvestri y G. Blanck (Eds. y Trads.). *Bajtín y Vigotski: La organización semiótica de la conciencia*. (pp. 217-243). Barcelona: Anthropos.
- Bartra, R. (1999) *La sangre y la tinta. Ensayos sobre la condición postmexicana*. México: Océano.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1979). *La construcción social de la realidad* (S. Zuleta, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (trabajo original publicado en 1967)
- Beuchot, M. (1997). *Tratado de hermeneútica analógica*. México: UNAM.
- Borges, J. L. (1999). *El aleph*. Barcelona: Galaxia Gutenberg. (trabajo original publicado en 1952).
- Bruner, J. (1991). *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva* (J. C. Gómez Crespo y J. L. Linaza Trad.). Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1990)
- Bubnova, T. (1995). Derrida para principiantes. En E. Cohen (Ed.). *Aproximaciones. Lecturas del texto*. (pp. 289-302) México: UNAM.
- Casanova, B. (1997). Pero qué, si son locos. Sobre un debate en torno del cogito y locura del paso cartesiano tema del coloquio. *Litoral*, 23/24, 141-151.
- Corres Ayala, P. (1997). *Alteridad y tiempo en el sujeto y la historia*. México: Fontamara.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia* (P. Penalver, Trad.). Barcelona: Anthropos. (Trabajo original publicado en 1967).

- \_\_\_\_\_. (1996). "Ser justo con Freud". La historia de la locura en la edad del psicoanálisis. *Er. Revista de Filosofía*, 17/18, 105-158.
- Descartes, R.** (1941). *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. (M. G. Morente Trad.) Buenos Aires: Espasa. (s.f.).
- \_\_\_\_\_. (1991). *El mundo o el tratado de la luz* (A. Rioja, Trad.). Madrid: Alianza. (s.f.)
- Duby, G.** (1995). *Año 1000, año 2000. La huella de nuestros miedos* (O. L. Molina, Trad.). México: A. Bello. (Trabajo original publicado en 1994).
- Eco, U.** (1994). *Signo*. Barcelona: Labor.
- Farr, R. M.** (1993). Las representaciones sociales. En S. Moscovici (Comp.). (D. Rosenbaum, Trad.). *Psicología social, II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. (pp. 495-506). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1984).
- Fernández Christlieb, P.** (1994a). *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde. Su disciplina. Su conocimiento. Su realidad*. Colombia: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (1994b). Psicología social, intersubjetividad y psicología colectiva. En M. Montero (Coord.). *Construcción y crítica de la psicología social*. (pp. 49-107) Barcelona: Anthropos.
- Ferrater Mora, J.** (1983). *Diccionario de filosofía de bolsillo*. México: Alianza.
- Foucault, M.** (1982). *Vigilar y castigar* (A. Garzón del Camino, Trad.). Madrid: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1975).
- \_\_\_\_\_. (1984). *Las palabras y las cosas* (E. C. Frost, Trad.). Barcelona: Planeta. (Trabajo original publicado en 1966).
- \_\_\_\_\_. (1986). *Historia de la locura en la época clásica* (J. J. Utrilla, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1961).
- Geertz, C.** (1996a). El pensar en cuanto acto moral (M. J. Nicolau La Roda y N. Sánchez Durá, Trans.). En C. Geerts, *Los usos de la diversidad* (pp. 37-63). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1986).



- \_\_\_\_\_. (1996b). Los usos de la diversidad (M. J. Nicolau La Roda y N. Sánchez Durá, Trads.). En C. Geerts, *Los usos de la diversidad* (pp. 65-92). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1986).
- \_\_\_\_\_. (1996c). Anti-antirrelativismo (A. Taberna, Trad.). En C. Geerts, *Los usos de la diversidad* (pp. 93-127). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1984).
- \_\_\_\_\_. (1997). *La interpretación de las culturas* (A. L. Bixio, Trad.). Barcelona: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1973).
- Gergen, K. J.** (1996). *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social* (F. Meler Ortí, Trad.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1994).
- Habermas, J.** (1996). *Ciencia y técnica como "ideología"* (M. Jiménez Redondo y M. Garrido, Trads.). México: Rei. (Trabajo original publicado en 1968)
- Hurtin, J.** (1989). Dumont: L'individu et la hiérarchie [Dumont: El individuo y la jerarquía]. *Magazine littéraire*, 264, 18-24.
- Ibáñez, T.** (1991). Poder, conversión y cambio social. En S. Moscovici, G. Mugny y J. A. Pérez (Eds.). (J.A. Pérez, Trad.). *La influencia social inconsciente*. (pp. 263-285). Barcelona: Anthropos. (Trabajo original publicado en 1987).
- \_\_\_\_\_. (1994). *Psicología social construccionista*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- \_\_\_\_\_. (1998). Cómo ser relativista y no morir en el intento. *Revista Universidad de Guadalajara*, 11, 58 - 65.
- Kuhn, T. S.** (1986). *La estructura de las revoluciones científicas* (A. Contin, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1962).
- Laurent, A.** (1989). L'edifiante histoire de l'individualisme [La edificante historia del individualismo]. *Magazine Littéraire*, 264, 35-37.
- Larousse.** (1957). *Nuevo pequeño Larousse ilustrado*. París: The Librairie Larousse.
- \_\_\_\_\_. (1994). *Larousse. Diccionario de la lengua española. Esencial*. México: Larousse-Planeta.

- Le Robert** (1998). *Le Robert Micro. Dictionnaire de la langue française*. Paris: Dictionnaires Le Robert.
- Lipovetsky, G.** (1994). *La era del vacío, Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (J. Vinyoli y M. Pendanx, Trads.). Barcelona: Anagrama. (Trabajo original publicado en 1983).
- Mead, G. H.** (1993). *Espíritu, persona y sociedad. Desde el punto de vista del conductismo social*. (F. Mazía, Trad.). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1934).
- Medina Liberty, A.** (1994). La construcción simbólica de la mente humana. *Iztapalapa*, 35, 9-20.
- Montero, M.** (1994a). Indefiniciones y contradicciones de algunos conceptos básicos en la psicología social. En M. Montero (Coord.). *Construcción y crítica de la psicología social*. (pp.109-126). Barcelona: Anthropos.
- \_\_\_\_\_. (1994b). Una mirada dentro de la caja negra, la construcción psicológica de la ideología. En M. Montero (Coord.). *Construcción y crítica de la psicología social*. (pp. 127-147). Barcelona: Anthropos.
- Moscovici, S.** (Comp.) (1985a) *Introducción a la psicología social*. (J.F. Bernaldo de Quirós, Trad.). Barcelona: Planeta. (Trabajo original publicado en 1975).
- \_\_\_\_\_. (1985b). Introducción: el campo de la psicología social, En S. Moscovici (Comp.). (D. Rosenbaum, Trad.). *Psicología social, I. Influencia y cambio de actitudes. Individuos y grupos*. (pp. 17-37). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1984).
- \_\_\_\_\_. (1989) L'individu et ses représentations [El individuo y sus representaciones]. *Magazine Littéraire*, 264, 28-31.
- Moscovici, S., Mugny, G. y Pérez, J. A.** (1991). *La influencia social inconsciente. Estudios de psicología social experimental* (J.A. Pérez, Trad.). Barcelona: Anthropos. (Trabajo original publicado en 1987).
- Moscovici, S. y Hewstone, M.** (1993). De la ciencia al sentido común. en S. Moscovici (Comp). (D. Rosenbaum, Trad.). *Psicología social II. Pensamiento y vida social*.

- Psicología social y problemas sociales.* (pp. 679-710) Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1984).
- Paz, O.** (1956). *El arco y la lira* (3ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1960). *Libertad bajo palabra* (2ª ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1974). La mirada anterior. En C. Castaneda. *Las enseñanzas de Don Juan* (pp. 9-23). México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. (1996). Nosotros: los otros. En O. Paz (Ed.). *Obras completas* (Vol 10, pp. 13-36). México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1994).
- \_\_\_\_\_. (1998). *Piedra de sol*. Barcelona: Grijalbo/Mondadori. (Trabajo original publicado en 1957).
- Peirce Ch. S.** (1987). *Obra lógico semiótica.* (R. Alcalde y M. Prelooker, Trad.). Madrid: Taurus. (Trabajo original publicado en 1958-1977).
- Piaget, J.** (1975). *Problemas de psicología genética* (M. A. Quintanilla y A. M. Tizón, Trads.). Barcelona: Ariel. (Trabajo original publicado en 1972).
- Rabinow P. y Sullivan W. M. (Eds.)** (1979). *Interpretative Social Sciences: A reader* [Cisncias Sociales Interpretativas: Una lectura]. Los Angeles, California: University of California Press.
- Real Academia Española.** (1964). *Diccionario de Autoridades.* Madrid: Gredos.
- Real Academia Española.** (1992). *Diccionario de la lengua española.* Madrid: Gredos.
- Ricoeur, P.** (1998). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido* (G. Monges Nicolau, Trad.). México: Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1976).
- Rioja, A.** (1989). Introducción. En R. Descartes. *El mundo o el tratado de la luz.*(A. Rioja, Trad.). (pp. 9-77). Madrid: Alianza. (s.f.).
- Sánchez Durá, N.** (1996). Introducción. En C. Geertz. *Los usos de la diversidad* (pp. 9-35). Barcelona: Paidós.
- Schmid, W.** (1989). Foucault: La forme de l'individu [Foucault: La forma del individuo]. *Magazine Littéraire*, 264, 54-57.

- Schutz, A.** (1995). *El problema de la realidad social* (N. Míguez, Trad.). Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1962).
- \_\_\_\_\_. (1974). *Estudios sobre teoría social*. (N. Míguez, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1964).
- Sennett, R.**, (1980). *Narcisismo y cultura moderna*. (J. Fibla, Trad.). Barcelona: Kairos. (Trabajo original publicado en 1977).
- Silvestri, A. y Blanck, G.** (1993). *Bajtín y Vigotski: La organización semiótica de la conciencia*. Barcelona: Anthropos.
- Vygotsky, L. S.** (1988). *El desarrollo de los procesos psicológicos superiores* (S. Furió, Trad.). Barcelona: Grijalbo. (Trabajo original publicado en 1978).
- \_\_\_\_\_. (1995). *Pensamiento y Lenguaje* (P. Tosaus Abadía, Trad.). Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1986).
- Voloshinov, V.** (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje* (T. Bubnova, Trad.). Madrid: Alianza. (Trabajo original publicado en 1929).
- Wittgenstein, L.** (1968). *Philosophical Investigations* [Investigaciones filosóficas]. New York: The Macmillan Company (Trabajo original publicado en 1967).